Renato dos Santos
Luiz Fernando Duran Iório
(Orgs.)

Fenomenologia Linguística & Psicanálise

“Na verdade, o homem não era necessário” . Com esta afirmação, Vinícius de Moraes, no poema O dia da criação, busca evidenciar a contingência que está na origem da existência do ser humano. Depois que o Senhor criou o Universo e tudo o que nele existe, no sexto dia resolveu criar o homem à sua imagem e semelhança. Com a existência do homem no planeta, chamado por ele mesmo de Terra, acontecimentos característicos de seu modo de viver, tais como a pobreza, a fome, homicídio, e todas as demais desgraças, que permeiam em todo lugar onde haja um ser humano, se fazem presente. No referido poema, Vinícius usa a expressão “porque hoje é sábado” – que remete ao dia da criação – sempre acompanhada de algum evento, como por exemplo: “Há criancinhas que não comem, há um renovar-se de esperanças, há um homem rico que se mata, há um grande espírito de porco, há a sensação angustiante” , etc., tudo isso porque “é sábado”, ou se preferir, porque o homem existe e é impossível de ele “fugir a essa dura realidade”. A tese central deste célebre poema ilustra o que buscaremos apresentar no livro que ora vem a público, ou seja, o que os 14 capítulos compartilham, como pano de fundo, é a ideia de que o sujeito é, desde sua entrada na dita cultura, precário, incompleto, um falta-a-ser, para usar um conceito lacaniano. De fato, o preço a se pagar para ser sujeito não é nada barato – paga-se com o seu ser, diria Lacan. Mas o paroradoxo que advém disso é que, se por um lado, não escolhemos ter nascido, por outro, precisamos fazer algo com isso que nos foi relegado, isso que não tem sentido – non-sense –, que se apresenta como aquilo que Albert Camus, n’O mito de sísifo, bem descreveu como sendo o absurdo.

9 788556 966032

editora Φfi.org

CC BY SA

Fenomenologia, Linguística & Psicanálise

Fenomenologia, Linguística & Psicanálise

Organizadores:
Renato dos Santos
Luiz Fernando Duran Iório

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SANTOS, Renato dos; IÓRIO, Luiz Fernando Duran (Orgs.)

Fenomenologia, Linguística & Psicanálise [recurso eletrônico] / Renato dos Santos; Luiz Fernando Duran Iório (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

333 p.

ISBN - 978-85-5696-603-2

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia; 2. Linguística; 3. Psicanálise; 4. Fenomenologia; 5. Ensaios; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora.

Blaise Pascal[1]

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da "história universal": mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido.

Friedrich Nietzsche[2]

[1] PASCAL, B. **Pensamentos**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, frag. 206, p. 91.

[2] NIETZSCHE, F. W. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2008, p. 25.

Sumário

Apresentação **11**
Renato dos Santos; Luiz Fernando Duran Iório

1 ..... **15**
Lacan, perversor de Freud
Allan Martins Mohr

2 ..... **39**
Aportes clínicos sartrianos II: Diálogo psicanalítico
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

3 ..... **65**
Intencionalidade e linguagem na fenomenologia: uma aproximação entre filosofia e linguística
Flávia Neves Ferreira

4 ..... **85**
Sartre & Merleau-Ponty: leituras da psicanálise existencial
Diego Luiz Warmling; Diego Rodstein Rodrigues

5 ..... **117**
Música, linguagem e a crise da representação: Aproximações ontológicas entre Saussure, Wittgenstein e Jankélévitch
Daniel Pala Abeche

6 ..... **137**
Ética sartriana: o *homem do subsolo* como fenômeno de má-fé
Cristiane Picinini

7 ..... **161**
O significado, o significante e o signo: uma análise dos conceitos fundamentais da linguística saussuriana
Luiz Fernando Duran Iório

8 179
A destituição do sujeito e a emergência do real
Renato dos Santos

9 205
Qual o lugar do autista na estrutura da linguagem?
Juliana Rodrigues Dalbosco

10 229
A politização da língua nos *Discursos à nação alemã* de Johann Gottlieb Fichte a partir de Spike Lee e Frantz Fanon
Marco Rampazzo Bazzan

11 251
Erotismo e consciência obscura: do significante ao sexo
Josiane Orvatich

12 269
Posição do inconsciente no ultimíssimo Lacan *"Digo: o inconsciente, seja real", ou o que produz o espaço de um lapso?*
Manuel Moreira da Silva

13 297
Quando psicanalisar é ler
Andrea Silvana Rossi

14 317
Escutar o que se esconde: aspectos das manifestações do inconsciente no esquecimento de nomes próprios
Marco Antonio Facione Berbel

Biografia dos Organizadores 335

Apresentação

Renato dos Santos
Luiz Fernando Duran Iório

"Na verdade, o homem não era necessário"[1]. Com esta afirmação, Vinícius de Moraes, no poema *O dia da criação*, busca evidenciar a contingência que está na origem da existência do ser humano. Depois que o Senhor criou o Universo e tudo o que nele existe, no sexto dia resolveu criar o homem à sua imagem e semelhança. Com a existência do homem no planeta, chamado por ele mesmo de Terra, acontecimentos característicos de seu modo de viver, tais como a pobreza, a fome, homicídio, e todas as demais desgraças, que permeiam em todo lugar onde haja um ser humano, se fazem presente.

No referido poema, Vinícius usa a expressão "porque hoje é sábado" – que remete ao dia da criação – sempre acompanhada de algum evento, como por exemplo: "Há criancinhas que não comem, há um renovar-se de esperanças, há um homem rico que se mata, há um grande espírito de porco, há a sensação angustiante"[2], etc., tudo isso porque "é sábado", ou se preferir, porque o homem existe e é impossível de ele "fugir a essa dura realidade"[3].

A tese central deste célebre poema ilustra o que buscaremos apresentar no livro que ora vem a público, ou seja, o que os 14 capítulos compartilham, como pano de fundo, é a ideia de que o sujeito é, desde sua entrada na dita cultura, precário, incompleto, um falta-a-ser, para usar um conceito lacaniano. De fato, o preço a

[1] MORAES, V. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998, p. 177.

[2] Ibid., p. 175-176.

[3] Ibid., p. 175.

se pagar para ser sujeito não é nada barato – paga-se com o seu ser, diria Lacan. Mas o paroradoxo que advém disso é que, se por um lado, não escolhemos ter nascido, por outro, precisamos fazer algo com isso que nos foi relegado, isso que não tem sentido – *non-sens* –, que se apresenta como aquilo que Albert Camus, n*'O mito de sísifo*, bem descreveu como sendo o *absurdo*.

A existência não possui nenhum sentido pré-determinado, fato inexorável este que causa nos sujeitos o desejo por produzir significações, linguagem, arte, literatura, ciência. Todo artefato humano é uma resposta ao real, ao sem sentido. Falamos, escrevemos, para lidarmos com isso que nos atravessa causando angústia. Foi assim também com este livro que o leitor possui à disposição, ele é a consequência do desejo de 14 autores que se responsabilizaram por escrever acerca daquilo que lhes causa. Assim, este livro pode ser descrito como um "sintoma", na medida em que cada autor apresenta aqui sua resposta ao real.

Cada autor, em seu processo de escrita, tece o que é possível ser tecido dentro de sua relação singular com as palavras, sorve o que é possível ser sorvido de seus respectivos objetos de pesquisa, mas tem a mais absoluta ciência de que um escrito último absoluto assim como um sorver até a última gota seriam igualmente impossíveis e, mesmo que possíveis, seriam absolutamente mortíferos. O que possibilita o movimento dos pesquisadores aqui dispostos é, além de suas respectivas coragens e ousadias, o fato de terem ciência de que as palavras, as frases, os parágrafos e as páginas só se intercalam porque não se chega ao escrito derradeiro. Um escritor não finaliza o trabalho. Ele termina um texto, para outro começar e um dia ele morre dando espaço para outro escritor.

Em última instância, a escrita só se dá, paradoxalmente, em virtude do que não pode nem nunca poderá ser escrito. Platão, no diálogo *Teeteto (ou Do conhecimento)*, colocou na boca de Sócrates: "As percepções que possuem nomes são muito numerosas,

enquanto as que não possuem são inumeráveis"[4]. Sendo assim, pode-se dizer que aqui apresentamos o que estes autores fazem com as percepções que possuem nomes para se reaverem com as inúmeras que não os possuem.

A magnífica obra de Caravaggio: *São Francisco em Meditação (1606)*, capa deste trabalho cuidadosamente escolhida pelos organizadores, foi eleita por, dentre a infinita possibilidade de entendimento de uma grande obra de arte, demonstrar também os efeitos da tentativa de transpassar este limite posto de saída. Ao tentar sorver até a última gota de determinado objeto, ao tentar encontrar o sentido no *sem sentido*, de forma alguma o que se encontra é um entendimento único e absoluto tampouco uma satisfação de qualquer nível. O que se encontra são os restos sem vida, é a decrepitude, é o crânio na mão do que medita. É, por que não, a loucura daquele que foi para além do que podia a fantasia suportar.

O título desta compilação: *Fenomenologia, Linguística e Psicanálise,* é uma forma de abranger os diversos temas abordados pelos diferentes autores em suas respectivas tentativas em busca de apresentar seus enlaces para o leitor. O leitor que mergulhar nos trabalhos aqui dispostos se deparará com parte do percurso de pesquisadores que direcionam seus olhos para as obras de Lacan, Freud, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, Husserl, Saussure, Wittgenstein, Jankélévitch, Dostoiévski, Fichte, dentre muitos outros. Autores estes que, cada um em seu tempo e à sua maneira, foi expoente dentro de uma (ou mais) das áreas de estudos dispostas no título.

Por fim, prezado leitor, retomando Platão que, também na boca de Sócrates coloca: "(...) para a filosofia só existe um começo: a perplexidade"[5]; sugerimos que receba a *perplexidade* destes

[4] PLATÃO. **Diálogos I**: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protágoras (ou Sofistas). Bauru, SP: Edipro, 2007, p. 64.

[5] Ibid., p. 63.

humildes pesquisadores. Ou melhor, sugerimos que aprecie e deguste o que estes autores andam fazendo com suas respectivas *perplexidades*...

Curitiba, outono de 2019

1

Lacan, perversor de Freud

Allan Martins Mohr [1]

Em 1932, Freud publica seu famoso aforismo, sentença que recebeu desde há muito tempo papel de importância ímpar no entendimento da teoria freudiana e trouxe implicações severas na continuidade da tradição psicanalítica. Consequências essas devido principalmente às traduções que comportam compreensões distintas de cada comentador. *Wo Es war, soll Ich werden* é o adágio que quase literalmente quer dizer: *onde Isso era, deve Eu ser*.

O que desejo no presente estudo, considerando o aforismo supracitado, é apresentar duas leituras possíveis de seu entendimento, a saber: em um primeiro momento, descrever aquilo que entendo ser a proposta freudiana de seu sentido, fundamentando a compreensão principalmente no problema do Eu e da razão nos escritos de Sigmund Freud após a década de 1920; e, posteriormente, circunscrever aquilo que se lê da pena e se escuta da voz lacaniana enquanto a reformulação do significado de nosso axioma. Não obstante, ainda pretendo sustentar a tese de que a proposta lacaniana perverte significativamente aquela de Freud, principalmente porque inverte ou, ratifico, perverte a problemática da razão enquanto sustentáculo de toda liberdade possível. Posto isso, vale ressaltar que, para Freud, a razão é o que sustenta a liberdade do Eu enquanto devir, enquanto se tornar, assenhorar-se de si como meta de uma análise, ao passo que para Lacan só posso vir-a-ser justamente ali onde a razão não se encontra.

[1] Psicólogo, doutor em filosofia. Professor do curso de psicologia da FAE Centro Universitário.

Freud e o problema da razão

Entendo ser possível realizar uma regressão do pensamento freudiano desde seus últimos escritos até os estudos pré-socráticos passando por Spinoza, Descartes e outros pensadores, principalmente quando se trata do problema da razão. Já é lugar comum dizer que Freud é um pensador circunscrito à modernidade, determinado pelas construções de seu tempo e, por isso, é válido pensar Freud como um pensador racional, um pensador cujo operador subjetivo, se podemos assim dizer, só pode ser pensado a partir da razão ou, ainda, do *Logos*.

O problema da razão, aliás, o reconhecemos em Spinoza, Descartes, e é inclusive rastreável até Heráclito, pré-socrático que tinha no *Logos* o agente principal da capacidade humana em reconhecer o mundo e o princípio de todas as coisas. Para os filósofos da razão, se me permitem o reducionismo, o *Logos* é aquilo que irá nos diferenciar dos animais e nos permitirá acesso às ideias eternas ou às questões sublimes, o reconhecimento do mundo e, quiçá, do Todo – ou daquilo que Dele podemos alcançar. Heidegger nos explica, aliás, que o *Logos* deve ser compreendido como o ato de manifestar, ou criar a coisa em si sobre a qual se discursa. Em suas palavras, lemos: "λόγος como discurso significa [...] tornar manifesto aquilo de que 'se discorre' no discurso. [...] O discurso 'faz ver' ἀπὸ... a partir daquilo mesmo de que discorre" (HEIDEGGER, 2012, p. 113). No princípio, portanto, estava o *Logos*, o Verbo, a Razão capacitadora do homem e criadora de um universo discursivo. E com ela, e por ela, tudo foi feito, porquanto sem ela nada pode haver de inteligível e realizável no mundo.

Em 1923, em seu importante texto *O ego e o id*, Freud passa boa parte da obra explicando o que seria esse sistema que ele nomeia *Ich* (Eu) e quais seriam suas qualidades. Eu é, ou sou, apenas – com o peso necessário nessa palavra – uma organização especial do Isso (*Es*). Uma "organização coerente de processos mentais" (FREUD, 1996b, p. 30). O Isso, enquanto base do aparelho psíquico é

primordial; o Eu, por sua vez, é uma organização necessária do Isso, ou melhor, uma parte do Isso que se viu obrigada a se organizar frente às vicissitudes do próprio aparelho e sua relação com o mundo externo. Isso organizado se torna responsável por pelo menos dois mecanismos importantíssimos para a sobrevivência do aparelho em si e do indivíduo: o recalque e a resistência – *Verdrängung und Widerstand* (FREUD, 1923, p. 12), respectivamente.

Esse Eu, apesar de ser uma especialização do Isso ou, antes, justamente por ser uma diferenciação especializada do Isso e apesar de ser vinculado em essência à consciência, possui uma parte inconsciente; porém, parte essa que não se mistura, tampouco se confunde com o recalcado. Contudo, é só por meio, ou através da consciência que algo pode nos ser conhecido; é só quando uma representação de coisa atravessa a consciência[2], ou é por ela atravessada, que pode se tornar representação de palavra e ser investida pela atenção. Nesse sentido, o Eu tem outro papel importante para a vida subjetiva: é ele o responsável por conhecer conscientemente alguma coisa – seja externa, seja interna. Mas isso leva Freud a outras considerações e ele ratifica que, apesar de ser o Eu o responsável por conhecer algo, ele é como uma tela de impressão; a tinta e a força mecânica que a imprime no papel vem de outro lugar. Ao retomar os estudos de Georg Groddeck, o autor da *Traumdeutung* diz: "aquilo que chamamos de nosso ego [Eu] comporta-se essencialmente de modo passivo na vida e que, como ele [Groddeck] o expressa, nós somos 'vividos' por forças desconhecidas e incontroláveis" (FREUD, 1996b, p. 37). O Eu não vive, ele é vivido. Em outras palavras: Eu não vivo, mas vivem por e em mim.

Essa relação de dependência do Eu ao Isso já havia sido enunciada, se não claramente descrita, em *Além do princípio de prazer*, mas aqui Freud é contundente: o seu indivíduo – *Individuum*

[2] Aqui, optamos deliberadamente por não diferenciar os sistemas consciente e pré-consciente.

(FREUD, 1923, p. 25) – é o Isso, "desconhecido e inconsciente, sobre cuja superfície repousa o ego [Eu]" (FREUD, 1996b, p. 37). Esse Isso, fonte das pulsões, é um sistema que desconhecemos porque inconsciente por excelência. Um sistema por onde as luzes da atenção consciente não podem atravessar, é ele de fato quem nos vive. O Eu é o complexo sistemático e sede da razão, do *Logos*, do conhecimento consciente e racional, é por mediação do Eu, recorrendo ao *Logos*, que o Isso tem acesso e injunções possíveis no meio. O Isso, por sua vez, é a sede de todo *pathos*, de toda paixão, *Leidenschaften* (1923, p. 27) e causa de todo movimento. "O ego [Eu] representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id [Isso], que contém as paixões" – nos diria o pai da psicanálise (1996b, p. 39). Talvez por isso que alguns leitores de Freud acabem esbarrando na ideia de um possível "fortalecimento do Ego" como a meta necessária da análise, e isso porque Freud nos diz claramente que a função do método psicanalítico é tornar consciente o inconsciente e, nesse sentido, possibilitar ao Eu um acesso ao desconhecido Isso e, ao Isso, acesso ao mundo externo.

Mas se pensarmos na própria construção do Eu, é impossível pensarmos que o que Freud queria propor é a possibilidade do Eu controlar por completo o Isso, até mesmo porque o Eu é apenas uma parte modificada, destacada, especializada e organizada do Isso – só isso. Nesse sentido, fornecendo ao Eu um acesso maior aos conteúdos inconscientes, estamos favorecendo o reconhecimento e ação dessas forças, dessas paixões, no sentido de proporcionar ao Isso a capacidade de ter mais acesso à satisfação de suas necessidades pulsionais por meio de uma atenção específica a determinados conteúdos, representações e ideias. Ampliar o conhecimento do Eu não denotaria dar liberdade ao indivíduo, não é controlar plenamente o caldeirão de pulsões ardentes. Ampliar a razão e a capacidade de ação do Eu sobre seu próprio mundo interno, é ampliar a possibilidade de satisfação do Isso de uma maneira mais organizada, menos feroz, menos monstruosa. Ampliar o controle do Eu, da razão, da consciência é, ainda assim,

ampliar as possibilidades de ação do Isso. Ação, aliás, porque o Eu é, sobretudo, corpo. É ele quem tem o acesso à motilidade; é dele essa prerrogativa. Assim, pensar num fortalecimento do Eu no sentido de conjecturar um controle e uma submissão do Isso parece certa ingenuidade; o fortalecimento da razão só garante, se o raciocínio ora exposto é correto, a possibilidade de uma satisfação mais adaptada do Isso.

Assim, é validada nossa primeira hipótese de trabalho, a saber: *Wo Es war, soll Ich werden*, ou "onde estava o id [Isso], ali estará o ego [Eu]" (FREUD, 1996c, p. 84), para Freud, significa dizer que *ali onde o indivíduo era determinado, coagido à ação por uma força desconhecida, mesmo que familiar, uma força ctônica e descontrolada, ali onde o Isso dominava, deve se abrir espaço – por meio da análise – para o domínio cada vez maior da razão, do Eu enquanto sede e sustentáculo do* Logos*, fazendo com que o Isso possa melhor se satisfazer*. É dar luz (metáfora sempre corrente para a razão) para o Isso por meio do Eu.

Guardada as distâncias e diferenças, é equivalente ao que nos diz Spinoza (2013) quando aponta o terceiro gênero do conhecimento, a razão, como aquele responsável por proporcionar ao indivíduo a capacidade de acessar algo de Deus, do sublime. É por meio da razão, do Verbo, do *Logos*, que o homem pode ter acesso ao todo, muito embora nunca a ele chegando por completo ou se completando n'Ele – salvo depois da morte. Assim, é pela razão, tanto em Spinoza quanto em Freud, que o homem pode se dizer, ou se pretender livre.

Algo de semelhante, diga-se de passagem, encontramos em Descartes quando propõe seu homem como o sujeito do conhecimento. Para Descartes, nas *Meditações*, o homem é aquele que, à diferença de Deus, é falho, imperfeito e por isso mesmo capaz de ciência e de razão. Mais, ainda: porque "sou apenas uma coisa que pensa" (DESCARTES, 1999, p. 281), é justamente pelo meu pensar que acesso e alcanço, concomitantemente, a realidade. Em suas palavras:

> [...] só concebemos os corpos por intermédio da capacidade de entender que há em nós e não por intermédio da imaginação nem dos sentidos, e [...] não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas apenas por concebê-los por meio do pensamento (p. 268).

Como sou apenas uma *res cogitans* que tem – mas não necessariamente – um corpo, é válido dizer que sou puro *Logos* e, por isso, é a razão aquela que em mim me fornece a capacidade de tocar e compreender o mundo. Descartes não inaugura, é fato, mas sustenta o homem racional de uma maneira ímpar.

Retornando a Freud, na *Conferência XXXI: a dissecção da personalidade psíquica*, o autor retoma seus estudos sobre a sexualidade infantil para nos lembrar de que a criança é um ser perverso polimorfo cujo aparelho psíquico tem por objetivo claro a obtenção do prazer na descarga tensional não havendo, todavia, possibilidade interna de controle dessa necessidade. Para além disso, Freud nos lembra da constituição de nosso caráter, de nossa personalidade, para dizer que somos constituídos, ou construídos, a partir de identificações. Somo feitos de resíduos de identificações com o outro; somos um quebra-cabeça de representações construídas a partir de um registro Outro, vindo do mundo externo que marca, que traça em nosso psiquismo seu caminho. Somos fruto do acaso e da necessidade. O ápice dessas identificações é a instância nomeada por Freud de Supereu, ou Ideal do Eu, porquanto esse sistema, diz o autor de forma extremamente clara, é fruto das primeiras identificações parentais. E ele é, não obstante, o sistema que irá exigir, demandar ao Eu um posicionamento de vida específico: *seja assim; não seja assim*. Nas palavras do autor:

> Resta mencionar mais uma importante função que atribuímos a esse superego [Supereu]. É também o veículo do ideal do ego [Ideal do Eu], pelo qual o ego [Eu] se avalia, que o estimula e cuja exigência por uma perfeição sempre maior ele se esforça por cumprir. Não há dúvida de que esse ideal do ego é o precipitado da

> antiga imagem dos pais, a expressão de admiração pela perfeição que a criança então lhes atribuía (FREUD, 1996c, p. 70).

Curiosamente, outro aspecto de extrema importância quando se pensa nesse Supereu enquanto Ideal do Eu, é entender que o Supereu da criança é formado não pelas imagens, ou pelos precipitados de imagens de seus pais, mas é construído como o Supereu de seus pais. Isso porque, se uma criança se identifica com o Eu, ou a imagem de seus pais, e a personalidade de alguém é construída a partir das exigências do Ideal do Eu – que é formado frente às identificações primitivas com os pais – a personalidade dos pais dessa criança é construída a partir da coação do Supereu tendo como base as imagens da geração anterior. Ou seja, a criança recebe como representação a-se-identificar o que o Supereu de seus pais exigiu ou selecionou como certo daquilo que o próprio Supereu é enquanto ideal – caudatário, diga-se de passagem, de suas próprias identificações primevas. O Supereu, o Ideal do Eu e, por consequência, aquilo que o Eu almeja ser é, portanto, um resquício de como os pais e, ainda, os avós desse indivíduo eram. Nesse sentido, o Supereu é o veículo da hereditariedade psíquica, assim como o gene é o veículo da hereditariedade orgânica. Diz Freud:

> [...] o superego [Supereu] de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitem de geração em geração (FREUD, 1996c, p. 72).

Para além do veículo por excelência da tradição e que nos remete a um aparelho constituído causalisticamente, ainda na mesma conferência Freud nos relembra do inconsciente, do Isso e de todo o saber insabido e que causa no indivíduo. O Eu é um epifenômeno do Isso; um fenômeno acessório, secundário, do verdadeiro senhor das coisas psíquicas. O Isso, enquanto sede das pulsões e com sede de satisfação possui intenções desconhecidas ao

Eu consciente, mas que, no entanto, são as verdadeiras intenções do aparelho psíquico. Os verdadeiros desejos do sujeito estão ali, na parte obscura de nosso ser, nas sombras, no subsolo, naquela parte que nos determina porque necessária; porque sente a necessidade de se satisfazer, de escoar a energia que se lhe apresenta.

Se, por um lado, somos determinados a ser como nosso Ideal prega a partir de toda uma filiação, uma tradição e uma tradução, por outro somos determinados a fazer aquilo que se apresenta como necessário a partir do mais profundo de nosso ser. Não obstante essas reflexões, o Eu, esse mesmo formado pela tradição e filiação, esse que é epifenômeno do Isso, recebe uma tarefa assaz significativa: o controle das pulsões. De acordo com Freud, não só o Eu é aquele que deve perceber as pulsões e as satisfações necessárias, mas ele é construído para poder controlar tais impulsos e o faz por um atributo que apenas a ele pertence: a razão. Novamente, se retomarmos Spinoza, encontramos a razão como aquela característica individual que nos remete à possibilidade de liberdade, mesmo que liberdade restrita. Ao Eu é dado uma ferramenta capaz de controlar a necessidade imperativa e impetuosa da satisfação pulsional. Exigência que se inaugura alhures, no outro. A questão, parece, é que junto dessa capacidade de controle vem a ideia, ou a ilusão, de liberdade pelo controle racional. Por ter o Eu a condição de escolher pela razão os caminhos da satisfação, ilude-se e se acredita senhor de si: eis a ilusão de uma autonomia, um pleito talvez impossível de conquistar.

Ainda sobre a razão, diz Freud:

> O ego [Eu] evolui da percepção dos instintos [pulsões] para o controle destes; esse controle, porém, apenas é realizado pelo representante (psíquico) do instinto quando tal representante se situa no lugar que lhe é próprio, num amplo conjunto de elementos, quando tomado em um contexto coerente. Para adotar um modo popular de falar, poderíamos dizer que o ego significa razão e bom senso, ao passo que o id [Isso] significa as paixões indomadas (FREUD, 1996c, p. 81).

Ademais, é nesse mesmo texto que o psicanalista vai afirmar que o propósito da análise é fortalecer o Eu a fim de que ele possa se distanciar das demandas do Supereu, aumentar a percepção e a atenção em relação aos representantes provenientes do Isso e, por conseguinte, "expandir sua organização, de maneira a poder assenhorar-se de novas partes do id [Isso]" (FREUD, 1996c, p. 84). Se nos for permitido lembrar a segunda tópica para nos auxiliar, temos que o Eu, enquanto intermédio entre o Isso e o polo perceptivo, deve ampliar seu domínio em direção aos recônditos d'alma, tendo como ideal dominar, quiçá, toda a representação do aparelho psíquico. Idealização essa, obviamente, impossível de ser realizada.

Impossível ou não, é disso que fala Freud em sua proposta de direção da análise: a análise deve conduzir o indivíduo a um estado tal no qual seu Eu, por ser local e detentor da qualidade racional do aparelho, em outras palavras, por ser senhor do *Logos*, a análise deve chegar a um momento no qual o Eu, racionalmente, controlará o máximo possível d'Isso. A razão, o *Logos* deve ocupar o espaço das paixões. Não para destituir ou eliminar o Isso, mas para dar uma melhor condição do Isso realizar suas necessidades. Pela razão, o Isso poderia dominar, por assim dizer, o mundo externo e ter mais prazer, ou um prazer com menos perigo, menos sofrimento, com mais efetividade.

Wo Es war Soll Ich werden, em Freud, é apostar na razão e no Eu como capaz de dominar os impulsos apaixonados do Isso; é apostar na autonomia, na liberdade do *Logos* como meta de um indivíduo que controla seus impulsos demoníacos. É dizer que *ali onde as paixões do Isso, descontroladamente, dominavam o indivíduo, o* Logos *entrará para organizar o jogo*. Mas isso é Freud; Lacan é outra coisa.

Lacan e seu sujeito de linguagem

Muito embora Freud tenha afirmado que o Isso é seu verdadeiro indivíduo, a razão tem papel importantíssimo para o pai da psicanálise. Apesar de ter por inúmeras vezes aproximado a ideia de inconsciente aos infernos, ao propor seu direcionamento da análise como visando o controle racional do Eu sobre o Isso, parece que se esqueceu do prolóquio heraclitiano que diz: no homem, o ético é o demônio (HERÁCLITO, 1999). Lacan, por sua vez, segue a sentença à risca.

O psicanalista francês constrói uma nova face para a psicanálise proposta por Freud no início do século XX. Desde 1900, com a publicação da *Traumdeutung*, até seus escritos tardios, Freud entende o homem como um *individuum*, cindido apesar de indivisível. Seu indivíduo, o Isso, é fonte das pulsões e das paixões; força indomável, besta faminta que controla o Eu no caminho da satisfação. O Eu, formado do Isso, deve tentar pela razão dominar o máximo possível dessa força incontrolável – como um cavaleiro a seu cavalo – a fim de que possa favorecer a satisfação pulsional dentro das possibilidades do mundo externo. Para Lacan, todavia, o homem não mais pode ser considerado apenas como essa instância psíquica que busca satisfação, ele recebe um adendo da linguística e começa a ser nomeado como sujeito. Sujeito esse que é denotado ao longo da obra lacaniana de diversas maneiras e que deve ter seu ser destituído ao final de análise para que o analisando possa ocupar agora não mais um lugar de sujeitado ao Outro, mas de morto, lugar do analista.

Não obstante as diferentes construções do conceito – das quais não nos ocuparemos aqui – cabe ressaltar que uma primeira diferença deste sujeito lacaniano para o indivíduo freudiano é que um sujeito é inaugurado desde Outro lugar. Para Freud, o indivíduo, enquanto Isso e pulsão, é formado pelas forças que regem o universo: *Philia* e *Neikos*, pulsão de vida e pulsão de morte. Essas forças, à retomar Empédocles (EMPÉDOCLES, 1996), fazem parte

de todo homem, animal e ser vivo. Força universal que se atualiza em cada vivente para fazer dele seu instrumento. Da ameba ao homem, um impulso coage o ser à retornar a um estado anterior onde não haveria sensação e, por conseguinte, sofrimento; uma segunda força, nascida do caos da pulsão de morte, tende à construção e união: Eros. O indivíduo freudiano, com o perdão do reducionismo, é controlado e criado por essas forças que regem o cosmos.

O sujeito em Lacan, apesar de participar das pulsões, ou com as pulsões, é construído, instalado, inaugurado a partir de outro mecanismo: a linguagem. É pelo advento da linguagem que o homem existe, como representante, ou melhor, afecção da linguagem numa extensão, num corpo. O sujeito lacaniano deve ser pensado, novo reducionismo, como um corpo atravessado, marcado, sulcado pela linguagem. O sujeito lacaniano é um sujeito de linguagem: existe somente na e pela linguagem. Recebe do Outro – conceito que Lacan define como o lugar onde se encontra o tesouro dos significantes, ou seja, uma superestrutura, acima e além daquilo que é do humano, lugar etéreo onde estão todos os significantes possíveis e impossíveis de serem convocados à fala – sua certidão de nascimento. O Outro é lugar da linguagem por excelência. Quando nasce um corpo, biológico inicialmente, algo desse lugar Outro cai e se aloja nesse corpo; algo que chamamos "nome próprio". Os pais se apropriam de significantes desse Outro lugar para impregnar o corpo do bebê e, com isso, dar vida de sujeito, vida subjetiva para esse recém-nascido "bolo de carne". Instala-se, então, um infans.

Vejamos: com isso, o recém-constituído sujeito, ou seu protótipo, precisa agora também se apropriar de alguns significantes para que possa continuar sua existência subjetiva; caso contrário, se não fizer essa parceria, não se alienar ao Outro (encarnado na mãe), estará muito provavelmente condenado a vagar aquém da linguagem.

Agora, esse Outro também é descrito por Lacan como o Um, mais especificamente o Um, ou o Ser de Parmênides na oitava ou

nona hipótese descrita por Platão (LACAN, 2010). Parmênides, vale relembrar, é um filósofo pré-socrático e que tem a imutabilidade como mote. Para ele o Ser é Um e imutável, e nesse Ser está contido tudo o que é, assim como o que não é e, nesse sentido, diz o pensador de Eléia: "nem divisível é, pois é todo idêntico [...] é todo cheio do que é, por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere" (PARMÊNIDES, 1999, p. 123). Ainda nas palavras do filósofo:

> [...] imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira. O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pousa. e [sic] assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra, para ser lei que não sem termo seja o ente; pois é não carente; não sendo, de tudo careceria (PARMÊNIDES, 1999, p. 123-124).

Esse é o Outro para Lacan, o ser-Um, imóvel e imutável, do qual os entes, porque não são o Um, não conseguem pleno conhecimento. As mitologias dizem disso; é dos deuses a prerrogativa do ser e da plenitude; a razão, o conhecimento, vem ao homem por um roubo ou uma transgressão do interdito divino. Aos deuses, a plena imutabilidade, aos homens, a falha por não ser deus e, como consequência, a razão, o desejo de saber e a ciência – aliás, essa também é a consideração cartesiana.

Bem, se o sujeito é constituído na linguagem desde fora, desde Outro lugar, seria possível pensar a razão, nesse caso, como um mecanismo possível de outorgar a ele o controle ou a liberdade? Seria a razão capaz de nos elevar a um lugar mais próximo dos deuses, do Um ou, ainda, a um lugar com menos sofrimento? Não para Lacan. Pelo menos não naquilo que afirma o francês em 1957 no seu texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*.

Vale apontar de início que nesse texto Lacan pondera a necessidade, inclusive, de repensar o inconsciente freudiano naquilo que ele se apresenta como sede das pulsões, como local depositário

das paixões do homem. Essa, há de se dizer, já é uma perversão lacaniana. Ele relê, ou melhor, lê o inconsciente freudiano de uma maneira singular: destituindo a base do indivíduo psicanalítico. Ali onde havia a sede das pulsões, o psicanalista francês compreende uma instância – se é que ainda continua a ser instância – na qual está inscrita a linguagem, ou melhor, o inconsciente para Lacan tem justamente uma estrutura de linguagem. Uma estrutura, aliás, ou estruturado como, porquanto a linguagem preexiste ao sujeito. Nesse sentido, no sujeito, a linguagem se inscreve como o inconsciente. O inconsciente, que é o sujeito, é um efeito ou, melhor dizendo, um fenômeno da linguagem.

Assim, por ser constituído pelo atravessamento da linguagem em seu corpo, o homem se obriga a falar. Um falar que aponta justamente para a condição de sua não-divindade. Porque não pleno, o homem precisa falar para que, por meio da fala, possa tentar demandar e convocar. Os deuses não falam, tampouco demandam, menos ainda amam. A fala ou, ademais, a letra é justamente o que de extenso tem no homem que apreende aquilo que é possível da linguagem, do Outro, do tesouro dos significantes. O homem, nesse sentido, tem similaridade com o homem de Spinoza: é uma afecção dos atributos de Deus (SPINOZA, 2013), porém não de "liberta" pela razão. O homem lacaniano, enquanto sujeito, é uma modificação da linguagem, uma vez que a linguagem em si, plena porquê da mesma ordem que o Um, imutável, não pode ser pensada enquanto servindo à demanda e convocações. Ao tomar corpo, a linguagem se modifica nisso que em nós, seres decadentes, chamamos fala, quiçá, língua. Vale lembrar o que nos disse o contista argentino Jorge Luis Borges sobre o *Aleph*, letra divina, impossível de nomear e que contém em si todo o universo (BORGES, 2008).

É no homem, portanto, por uma falta constituinte que o coage a falar que surge o desejo. "[...] o desejo é a metonímia do ser no sujeito" (LACAN, 2016, p. 32), disse Lacan em seu *Seminário* de 1958-1959, e ainda completou: "o falo é a metonímia do sujeito no ser" (LACAN, 2016, p. 32). Isso quer dizer que o desejo que se

encontra no sujeito, o desejo que se faz valer no sujeito, é uma modificação ou, melhor, um deslocamento modificado de algo da ordem do Ser. No nível do Um não pode haver desejo porque pleno; mas no homem, uma afecção dos atributos da substância única, Deus, há algo desse Ser que se faz presente como desejo. O desejo, portanto, é uma modificação de algo da ordem do Ser que se manifesta no sujeito e o convoca a um retorno. Esse é o sujeito lacaniano, sujeito de desejo, sujeito do inconsciente: um efeito do atravessamento da linguagem em um corpo deixando, adjunto, como que em consequência desse ato ou o resultado desse ato em si, como um precipitado desse atravessamento, a realidade crua e cruel do desejo. A marca da falta.

Em contrapartida, o sujeito deposita ou projeta no Ser algo da ordem de sua falta, o falo. Ou seja, metonimicamente chega ao Ser a proposta de haver n'Ele um objeto tal que caso o sujeito o alcançasse, seria pleno novamente. "[...] o falo é a metonímia do sujeito no ser" (LACAN, 2016, p. 32), ou seja, o falo como aquele objeto perdido, faltante, construído de ouro para substituir o pênis para sempre esquartejado de Osíris (BUDGE, 2004) e que camufla, ou encobre, a falta do Outro, eu o enxergo ali, nesse mesmo Outro. O falo é uma tentativa de propor a existência de ao menos Um Ser não castrado, um lugar onde o sujeito não mais falaria, porque estaria de alguma forma faltante da falta. Paralelamente a essas questões, Lacan vai propor que o sujeito, por ser instalado e instaurado pelo atravessamento da linguagem no corpo, é um ser de linguagem, ou seja, o sujeito só existe dentro de uma estrutura de linguagem, a relembrar, uma cadeia significante. É por meio dos significantes que o sujeito se faz representar para outro significante. Inaugurado por um significante primário, o Nome-do-Pai, o sujeito é aquele que desliza sob a cadeia e por vezes se apresenta na falha da cadeia, no sintoma, no ato falho, nos sonhos e nos chistes. Enfim, o sujeito e "seu inconsciente" são estruturados como é estruturada a linguagem, por meio de significantes. É por meio de significantes também que o sujeito pensa e, por conseguinte, raciocina; além do

mais, a seguir a proposta cartesiana, é por meio desses significantes que, ao pensar, o sujeito existe. Mas, *Cogito ergo sum*, o famoso *penso logo sou* ganha nova intensidade ao acrescentarmos a questão do significante: penso por meio de significantes logo existo apenas dentro de sua cadeia.

Seja como for, a partir de Descartes o homem ganha um novo instrumento para se entender centro da existência, porquanto porque pensa é sujeito do conhecimento de outra coisa que é objeto de seu conhecer. O homem, porque é uma coisa que pensa, é sujeito, tudo e qualquer outra coisa se torna seu objeto. A questão, aponta Lacan, é que quando penso que penso sou objeto também do meu pensar e me torno, dessa forma, objeto de um outro sujeito. Sobre as considerações cartesianas que o leva a considerar o sujeito do conhecimento e a reviravolta de um sujeito-objeto, afirma o psicanalista em *A instância da letra*:

> Talvez eu seja apenas objeto e mecanismo (e portanto, nada além de fenômeno), mas, certamente, na medida em que o penso, eu sou – de modo absoluto. Sem dúvida, os filósofos introduziram aí importantes correções, nominalmente a de que, naquilo que pensa (*cogitans*), nunca faço senão constituir-me como objeto (*cogitatum*) (LACAN, 1998b, p. 520).

Ainda considera Lacan que, dentro da lógica cartesiana – seguida, vale ressaltar, por Freud – só posso ser onde penso, ou seja, no lugar do pensamento é onde se encontra meu ser; *ubi cogito, ibi sum*, diz o francês (LACAN, 1998b, p. 520), *onde penso, aí sou*. E isso parece ser um problema. É aqui, frente a esse impasse, que aponto ter Lacan pervertido a leitura freudiana do homem, do ser racional como depositário da liberdade e como meta em uma análise.

A perversão de Jacques Lacan

O sujeito, para Lacan, não é um significante específico ou um agrupado de significantes, mas um significante pode representar

um sujeito sim, para um outro significante qualquer; mas o sujeito mesmo está além. O sujeito escapa a um significante final, a uma significação final, a um reconhecimento pleno, fechado, condensado. Um sujeito não pode ser descrito, ele é experienciado. O sujeito surge por um lapso na história, ele aparece e no instante seguinte evanesce. O sujeito se realiza no hiato entre dois significantes e, quando o significante seguinte chega para tentar dar conta do sujeito já é impossível, pois esse sujeito não pode ser condensado em um significante. O sujeito é o próprio deslocamento entre significantes.

Com isso, cada sujeito, ao tentar se encontrar, perde-se, pois o sujeito é sempre da ordem do já-foi, da ordem daquilo "que só aparece no lampejo de um instante no vazio do verbo ser" – diz o leitor de Poe (LACAN, 1998b, p. 524). E, com isso, o sujeito não pode ser da ordem do se-pensar. Não posso ser onde penso, uma vez que, onde penso, penso por uma cadeia quase-sempre-fechada de significantes que, por muitas vezes, nem abre espaço para que o sujeito – sempre sujeito de desejo – se manifeste. Aliás, a questão do desejo, cabe ressaltar, deve ser alicerçada em, no mínimo, dois pilares: o Eros de Sócrates e a *Selbstbewusstsein* (consciência-de-si) de Hegel. De Sócrates, retoma-se o desejo enquanto causado por uma falta que impulsiona o sujeito à tentativa de novamente se completar; de Hegel, recorta-se o desejo como desejo do desejo do Outro e que constitui o sujeito como sujeito desejante.

Enfim, e retomando o raciocínio: não posso ser onde penso. Isso nos dá a dupla assertiva lacaniana que faz contraponto com a firmeza de Freud ao declarar que onde Isso era, o Eu deve assumir controle racionalmente para incrementar as possibilidades de satisfação. Para Lacan, onde Eu penso não posso ser, logo onde Sou não posso pensar racionalmente. "[...] *je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*" (Eu penso onde Eu não sou, logo eu Sou onde Eu não penso), é a afirmação exata (LACAN, 1966, p. 515), o que nos leva a considerar o autor como um perversor da leitura moderna freudiana. Contudo, ainda é válido assumir uma ressalva

e considerar Lacan como um perversor-não-todo da lógica de Freud. Isso porque logo em seguida o psicanalista francês aprofunda seu raciocínio e diz: "eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar" (LACAN, 1998b, p. 521). Do que se conclui que eu não Sou onde meus pensamentos pensam, onde os significantes se organizam racionalmente, racionalizadamente; ali, naquele lugar, não posso aparecer com meu ser, é-me impedido. Contudo, Sou onde não penso pensar. Não obstante, ali mesmo onde não penso pensar, penso sem saber que assim o faço. Há um pensar, portanto, a nível inconsciente, a nível do sujeito, mas que difere de um pensar racional; é Outra coisa, n'Outra cena. Nisso, que por ora chamamos inconsciente, há um pensar e um existir à revelia da razão, do *Logos*, porque não é baseado num saber construtivo acerca do cosmos. Ali, onde penso não pensar, o pensamento se dá numa base vazia, *ex nihilo*, a partir do nada. Lacan seria não-todo-pervertedor, portanto, porque salva o inconsciente descoberto por Freud empregando vida nova a algo que o próprio Freud pareceu destituir com o apreço à razão.

De fato, Freud só pode fazer suas construções chegarem a um ponto tal embasadas no conhecimento científico e filosófico de sua época e, por isso, pegou o *Logos* com toda sua importância para ratificar – apesar de ter dado voz ao inconsciente, seu verdadeiro indivíduo – a racionalidade como produtora de liberdade. Lacan, leitor e falador d'outra época, constrói sua subversão psicanalítica embasado também na linguística e nos existencialistas. Isso o permite partir do pressuposto – impossível para Freud – de pensar um homem causado inauguralmente por um vazio, um vazio de sentido da existência. Freud fala e chega perto disso por vezes, mas é Lacan que certifica a causa eficiente do ser como uma causa negativa. Não é mais o *Logos* a lei cósmica, universal sobre a qual se instala o homem, mas o vazio. No princípio estava o Caos, não mais o Verbo. No texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, de 1960, diz-nos Lacan: "Ser de não-ente, é

assim que advém o [Eu][3] como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma substância verdadeira, que se abole por seu saber, e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência" (LACAN, 1998c, p. 816).

Com isso, o ser só pode se dar justamente onde o *Logos* não está, porquanto é anterior. A morte, o sem sentido, o vazio de sentido, sustenta sua existência como causa eficiente e causa final. Somos sujeitos porquê de antemão somos condenados à morte; o vazio nos causa. Quando o *Logos* chega, porque ele é sentido, subsome o sujeito, seu vazio e sua sempre-falta-a-ser. É isso que retoma Lacan da letra freudiana, mas, justamente porque em Freud se aprofunda, Lacan o perverte.

Conclusão

Logos é sentido, é entendimento do caos do cosmos, é razão que ignora que toda razão, que toda verdade é sempre meia-verdade, ilusão que se faz presente na tentativa de velar o impossível. Freud é racional, e não podia ser diferente. É um pensador moderno marcado pelo *Zeitgeist* de sua época sem poder ver ou apreender a revolução que se iniciava. Fazia jus a Darwin e Descartes de uma maneira singular e por isso mesmo estava determinado a pensar o homem racional como senhor em sua própria casa – mesmo pregando o contrário. Ou melhor, Freud até consegue propor uma nova quebra de narcisismo cultural no homem de sua época quando descreve o Isso como verdadeiro indivíduo, responsável e demoniacamente agente de movimento do homem. Contudo, parece que não pode levar às últimas consequências seu pensamento, quem o faz é Lacan.

O vazio e, no final das contas, a morte é o senhor absoluto de Lacan, causador do sujeito porquanto início de toda vida subjetiva. Como diz o *Logos*, o Verbo divino: "da árvore do conhecimento de

[3] *Je*, eu como sujeito da ação.

bem e mal, não comerás dela; porque no dia do teu comer dela, morrer morrerás" (Gn, 2.17) (GÊNESIS, 2012). A morte causa a queda do homem no mundo de sofrimento e trabalho, a morte como consequência da transgressão inaugural coage a criação à sua humanidade. Nesse sentido, não é o acesso ao *Logos* que causa vida, mas a morte é sua fundadora.

Nada obstante é apontar que Lacan tem uma significativa reconsideração ao longo de sua obra quando pensa a causa do homem. De início, aposta no Verbo em detrimento do ato, transgressivo por natureza, mas em 1968 retoma a questão e eleva a ação à ordem de causa eficiente do seu sujeito. Assim, em um primeiro momento, o psicanalista afirma ser o Verbo, o *Logos*, o princípio de tudo, concordando assim com o discípulo João quando este afirma:

> No princípio era o Verbo[4], e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela (Jo 1.1-5) (JOÃO, 2004).

Ratificando sua construção, no texto *Função e campo da fala e da linguagem*, de 1953, Lacan vai criticar a inversão goethiana que assume o ato, ou a ação, como causa do homem em detrimento do Verbo. Inversão, aliás, que podemos ler no *Fausto*, da seguinte maneira:

> Escrito está: "Era no início o Verbo!" / Começo apenas, e já me exacerbo! / Como hei de ao verbo dar tão alto apreço? / De outra interpretação careço; / Se o espírito me deixa esclarecido, / Escrito está: No início era o Sentido! / Pesa a linha inicial com calma plena / Não se apressure a tua pena! / É o sentido então, que tudo opera e cria? / Deverá opor! No início era a Energia! / Mas, já, enquanto assim retifico, / Diz-me algo que tampouco nisso fico. / Do espírito

[4] *λόγος*.

> me vale a direção, / E escrevo em paz: Era no início a Ação! (GOETHE, 2004, p. 131).

É essa construção que Lacan reinverte, discordando de Goethe e confirmando que no início era o Verbo e que sem o Verbo não haveria existência humana possível. Portanto, dentro desse raciocínio, no princípio, e em todos os princípios, estava o Verbo, por conseguinte, a linguagem. É somente a partir dela que o Caos é estruturado e contado. Ou, ainda, o Caos, enquanto falta de linguagem, deve ser pensado como a plenitude pura, esférica, imóvel, que cede à palavra enquanto zunido agudo que corta a mudez caótica do *Esfero*, como nos diria Empédocles.

Então "disse Deus: Que haja luz. E houve luz" (Gn 1.3) (GÊNESIS, 2012); porque sem a palavra, a coisa, a matéria estava morta, mas pela palavra, pela linguagem, ganhamos vida, e vida em abundância (Jo 10.10) (JOÃO, 2004). É como responde Lacan ao sr. Lefèbvre-Pontalis em seu *Seminário* de 1954-1955: "Assim que a linguagem existe [...] ela é um universo concreto. Todas as significações devem poder alojar-se aí. [...] Assim que a linguagem existe, ela é universo" (LACAN, 2010, p. 387). A linguagem, quando de seu início, inaugura o homem e todo o universo.

Retomando a questão com Goethe, nos diz o analista francês em 1953:

> [...] a inversão goetheana de sua presença nas origens – 'No começo era a ação' – inverte-se, por sua vez: era realmente o verbo que estava no começo, e vivemos em sua criação, mas é a ação de nosso espírito que dá continuidade a essa criação, renovando-a sempre (LACAN, 1998a, p. 272).

Nesse sentido, a ação, o ato, seria posterior ao Verbo, apesar do ato também ser criador. Pelo Verbo, por meio dele e para ele, cria-se o universo e, por nossa ação, o universo se mantém.

No entanto, no *Seminário* sobre *o ato psicanalítico*, de 1968, Lacan parece retificar sua própria leitura de quase quinze anos antes

e nos diz que no início só poderia estar a ação, o ato. Isso porque, sem ato, nada poderia ser criado. Mas, segundo o psicanalista, não existiria contradição entre as fórmulas, porquanto ambas, joânica e goethiana, falariam de um mesmo começo. Mas então, Ação e Verbo seriam uma e mesma coisa? Talvez! Não há Verbo sem ato, e o ato só pode ser pensado – porquanto existindo dentro da cadeia significante – como um verbalizar. Lembremo-nos do que diz Freud ao longo de sua obra: a fala é uma motilidade, assim como qualquer movimento do corpo; ela também serve como descarga para o aparelho psíquico. Enfim, diz Lacan quando retoma a questão: "'No começo era a ação' porque sem ato não haveria qualquer possibilidade de começo. A ação é de fato o início, porque não pode existir início sem ação"[5] (LACAN, 1968, p. 36).

Agora, de que ação, ou de qual ato se trata? O conceito de ato em psicanálise reserva alguns significados importantes de distinguirmos. Esse ato inaugural, tanto do *Seminário*: *o ato psicanalítico* quanto d'*a ética*, é distinto da passagem ao ato e da atuação, *acting-out*, assim como do ato sintomático descrito por Freud. A passagem ao ato, lembremo-nos brevemente, diz respeito a um apagamento do sujeito, um esvaziamento subjetivo que permite, ou obriga, o indivíduo – porque não mais sujeito – a ser simples objeto do gozo do Outro. Assim, ele pode se perder e, por exemplo, suicidar-se. Não se pode matar um sujeito, mas se pode destruir um objeto. O *acting-out*, por sua vez, é uma ação que não conseguiu ser elevada à dignidade da palavra e precisou da motilidade para se fazer perceber e oxalá ser apreendida e interpretada. A atuação, *acting-out*, enquanto demanda, exige, necessita interpretação; é um ato direcionado ao analista pelo analisante. Mas além desses conceitos ainda encontramos dois outros que cabem ressaltar. O ato psicanalítico em si e o ato sintomático. Este último é aquele bem descrito por Freud no *Caso*

[5] Tradução nossa. No original: "*Au commencement était l'action'" parce que sans acte, il ne saurait tout simplement être question de commencement. L'action est bien au commencement parce qu'il ne saurait y avoir de commencement sans action*" (LACAN, 1968, inédito, p. 36).

Dora quando a jovem, em sessão, brinca de masturbar sua bolsinha (FREUD, 1996a), ato esse que talvez possamos associar com um *acting-out* – mas isso é um outro trabalho; aquele outro, o ato analítico, refere-se a uma possível ação do analista capaz de servir como interpretação (LACAN, 1968, inédito) e, talvez, inauguração.

Enfim, ainda há um outro ato. Um ato que, por excelência, é inaugural, como o Verbo. Um ato que por ser inaugural será nomeado por Lacan como trágico. O ato trágico, assim entendido, é uma estrutura, ou ao menos tem característica de estrutura, mas que não pode ser pensado dentro da cadeia significante como um dos efeitos possíveis dessa cadeia. É esse ato que Lacan descreve no *Seminário* da ética, um ato trágico e inaugural que se nomeia *ex nihilo*, um ato sem causa *a priori*, sem determinação rastreável na cadeia significante, ato que é *causa sui*, como o Deus de Spinoza (SPINOZA, 2013).

Essa virada de Lacan, de um princípio pautado no *Logos* para um começo alicerçado em um ato *ex nihilo* é o que nos permite ratificar sua perversão em relação ao posicionamento freudiano concernente ao homem. O indivíduo freudiano tem como princípio o Verbo, se inaugura na razão dada por Deus; o sujeito lacaniano se inscreve na existência (subjetiva ou ontológica, como desejarem) como consequência da transgressão em ato trágico de nossa primeira heroína, Eva. Junto da morte, ganhamos vida.

Lacan perverte, assim, o raciocínio freudiano porque tem em seu arcabouço teórico essa autorização de seu tempo em colocar como causa eficiente do homem um lugar vazio, podendo assim se destacar dos pensadores da razão e favorecer uma nova leitura de homem para a psicanálise. Não mais um indivíduo racional, o homem psicanalítico de Lacan é um sujeito de desejo, inaugurado pela consequência da transgressão do interdito que marca uma falta; um ato que sulca, inscreve na carne a morte como certeza entrópica da existência. O sujeito lacaniano é a radicalidade do Isso freudiano, uma vez que o sujeito é esse que diz *Je*, é esse que se faz sujeito de ação. Finalmente, se Lacan perverte Freud é justamente uma

perversão por retomar de Freud sua radicalidade, ou melhor, a radicalidade de seu indivíduo, justamente Isso.

Referências

GÊNESIS. In: FRANCISCO, E. F. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, v. 1 - Pentateuco, 2012.

BORGES, J. L. **O aleph**. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BUDGE, E. A. W. **As idéias dos egípcios sobre a vida futura**. São Paulo: Madras, 2004.

DESCARTES, R. Meditações. In: _____. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

EMPÉDOCLES. Fragmentos: Sobre (A) Natureza. In: SOUZA, J. C. **Os pré-socráticos**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FREUD, S. (1923). **Das Ich und das Es**. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.

_____. (1905 [1901]). Fragmento da análise de um caso de histeria. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1996a.

_____. (1923). O ego e o id. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996b.

_____. (1933 [1932]). Conferência XXXI: A dissecção da personalidade psíquica. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1996c.

GOETHE, J. W. **Fausto:** uma tragédia - Primeira parte. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas/SP; Petrópolis/RJ: Unicamp; Vozes, 2012.

HERÁCLITO. Fragmentos: Sobre a natureza. In: SOUZA, J. C. **Os pré-socráticos**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

JOÃO. (Evangelho) Segundo João. In: SCHOLZ, V. **Novo Testamento Interlinear grego-português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

LACAN, J. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. In: _____. **Écrits I**. Paris, França: Éditions du Seuil, 1966.

_____. (1967-1968). **L'Act psychanalytique**. Paris, França: [s.n.], 1968, inédito. Disponível em: http://staferla.free.fr. Acesso em 03 ago. 2017. Inédito.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

_____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c.

_____. (1954-1955). **Seminário, livro 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1958-1959). **O seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

PARMÊNIDES. Fragmentos: Sobre a natureza. In: SOUZA, J. C. **Os pré-socráticos**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

2

Aportes clínicos sartrianos II: Diálogo psicanalítico

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva [1]

Posição preliminar

O que pretendemos, nesse segundo ensaio, é aprofundar mais o debate em torno da Psicanálise Existencial, abordada em texto precedente[2], visando, em rigor, explorar a posição sustentada por Pontalis de que Sartre modifica suas relações para com a doutrina freudiana. Essa reviravolta teria ocorrido no final dos anos 1950 a partir de um surpreendente registro: trata-se do momento em que é publicada a primeira grande biografia de Freud, em 1958, além de alguns manuscritos até então inéditos concernentes ao seu percurso intelectual. É em meio a esse evento que um novo olhar sobre a figura do pai da psicanálise transforma consideravelmente o cenário de ideias, em particular, na França. No caso específico de Sartre soma-se outro importante acontecimento que pode ser lido à luz

[1] Professor dos cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – *Campus* Toledo com Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne (2011/2012). Escreveu "*A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*" (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e "*A natureza primordial: Merleau-Ponty e o 'logos do mundo estético'*" (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010). Organizou "*Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*" (Cascavel, PR, Edunioeste, 2013), "*Merleau-Ponty em Florianópolis*" (Porto Alegre, FI, 2015), "*Kurt Goldste in: psiquiatria e fenomenologia*" (Cascavel, PR, Edunioeste, 2015), *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016), em parceria com Franco Riva,*Compêndio Gabriel Marcel* (Cascavel, PR: Edunioeste, 2017) e "*A fenomenologia no oeste do Paraná: retrato de uma comunidade*" (Toledo, PR, Vivens, 2018). Traduziu *Fragmentos filosóficos (1909-1914)* de Gabriel Marcel (Cascavel, PR, Edunioeste, 2018).

[2] Ver: "Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial", In: SILVA (2018a).

desse registro: a redação, a convite de John Huston, do roteiro cinematográfico que viria se materializar na película, *Freud, além da alma* (SARTRE, 2005b). Ao prefaciar o texto do roteiro posteriormente editado, Pontalis advoga a tese de que, incontestavelmente, o que o leitor tem, em mãos, é um Sartre mais comedido em relação a Freud, isto é, trata-se de um fenomenólogo atento e, portanto, fiel ao espírito e à letra da própria psicanálise como um movimento de pensamento permeado mais por hesitações do que por conclusões apressadas. Sartre já não pareceria assim tão taxativo como se transparece em seus primeiros trabalhos.

O ensaio, aqui, termina retomando outra polêmica mediada novamente pela leitura de Pontalis, referente a um breve fragmento transcrito (em formato de diálogo), que Sartre publicara sob o título Diálogo Psicanalítico (*Dialogue Psychanalytique*). Nesse excerto, o filósofo problematiza a psicanálise mediante as relações entre o analista e o paciente, sob o crivo da cientificidade requerida nos meios acadêmicos. Além de Pontalis, avaliaremos a posição de Pingaud e, na sequência, de Bourgault que também tomam parte nesse debate.

Para começar, reconstituamos, um pouco os passos dessa viagem sob o diário (roteiro) de Sartre.

Freud, além da alma

Após os primeiros escritos, a questão que, desde logo, se impõe consiste em indagar acerca de qual imagem de Freud permanecerá, aos olhos de Sartre? Ela será a que se "congelaria" no período de 1936 a 1943, tão somente? Ora, tudo leva a crer que há uma reconfiguração hermenêutica decisiva desse quadro. Senão, vejamos.

Conforme aludido, a partir do final dos anos 1950, um fenômeno novo altera substancialmente os estudos sobre Freud. É o período heurístico em que a obra do médico vienense passa, pacientemente, por uma leitura mais atenta, precavida e, por

conseguinte, produtiva[3]. É, pois, nessa década que vem a público uma inusitada biografia sobre Freud escrita, em três volumes, por Ernest Jones (1958). O primeiro volume foca-se, sobretudo, no período da formação freudiana, fase essa que interessará particularmente a um jovem cineasta em ascensão, o diretor norte-americano John Huston que vira em Sartre quem melhor poderia fornecer assistência quanto ao preparo de um roteiro para o cinema. Como bem observa Pontalis (2005, p. 8), "segundo Huston, que já dirigira *Entre quatro paredes* no teatro em Nova York, em 1946, e pensara filmar *O diabo e o bom deus*, Sartre era o 'autor ideal'" para um gênero de trabalho como esse. Fato é que Huston teria reconhecido que "Sartre conhecia a fundo a obra de Freud e saberia tratá-la com objetividade e lucidez'" (HUSTON, 1982, p. 275). O diretor então não pensa duas vezes e, de imediato, encomenda diretamente a Sartre, no mesmo ano – 1958 –, um roteiro biográfico ao seu projeto cinematográfico. O filósofo, de pronto, aceita a tarefa levando em conta, é claro, as mais recentes fontes acerca da vida e obra de Freud. Sem entrar aqui, nas vicissitudes que marcam esse episódio envolvendo as sucessivas reformulações do roteiro por parte de Sartre antes de pôr um ponto final no trabalho[4], fato é que, enfim, chega às telas *Freud, além da alma*, em 1962, numa versão bem adaptada ao clássico estilo hollywoodiano, adotando, por vezes, ainda, uma narrativa de história policial, o que, por si só, indica o caráter de uma megaprodução. Sem pretender reconstituir aqui a narrativa, a película de Huston também ambienta, sob a letra de Sartre, um novo espírito quanto à recepção mais fidedigna da teoria psicanalítica. Esse "espírito", por mais que, em parte, o filósofo tenha exorcizado sob a figura do "inconsciente" em seus primeiros

[3] Cabe observar que não só a obra posterior de Sartre, mas as de Merleau-Ponty (1964, 1995, 2003, 2016) e de Ricœur (1977), por exemplo, ganham um redimensionamento propositivo, nesse momento, acerca da obra de Freud.

[4] Como nota Gallego (2009), "o primeiro roteiro do filósofo entregue ao cineasta daria um filme de 5 horas; Huston pediu a Sartre que fizesse cortes. Mas ao tentar reescrever com menos páginas, Sartre foi ampliando o enredo e acrescentando novas cenas – até que desistiu e deixou este segundo tratamento de roteiro incompleto".

escritos, exercera, contudo, no contexto de uma atmosfera fenomenológico-existencial, um papel significativo. A produção cinematográfica surge num momento realmente oportuno, isto é, de efervescência cultural em que a biografia de Freud, até então desconhecida, projeta-a de uma maneira pouca ortodoxa, ou seja, humana, demasiadamente humana. Esse aspecto biográfico é então mesclado com o seu perfil epistemológico, acadêmico[5].

Tal evento não poderia deixar de ampliar e até mesmo alterar, preponderantemente, o espectro exegético da obra freudiana cada vez mais sensível na produção sartriana do pós-guerra. Sobre isso, o prefácio de Pontalis à edição livresca do roteiro mostra-se particularmente instrutivo.

> Não há a menor dúvida de que essas leituras transformaram radicalmente a imagem que Sartre fazia de Freud. Mostraram-lhe uma personalidade contraditória, violenta e contida, em luta permanente consigo mesma e com o meio, teimosa e dilacerada. Faziam da invenção da psicanálise o produto de um longo trabalho empreendido sobre si mesmo e sobretudo – o que tinha muito mais valor aos olhos de Sartre – *contra* si mesmo, com avanços, impasses, recuos. Em suma, essas leituras permitiram a Sartre ver, na sucessão das hipóteses formuladas, na modificação às vezes drástica da teoria [...] algo inteiramente diferente de um exercício puramente intelectual ou do resultado empírico de uma recensão minuciosa dos fatos (PONTALIS, 2005, p. 14-15).

Pontalis é um autor que dispensa maiores apresentações. Ao prefaciar o roteiro, ele projeta um esforço criativo de reflexão que transcende uma leitura estritamente rígida do ponto de vista estruturalista tão marcante na tradição francesa consoante o escolar estilo guéroultiano. Pontalis produz um ensaio numa maneira que lembra Lefort e seu conceito de "trabalho da obra". É algo que se aproxima muito da forma como Merleau-Ponty lia os clássicos. Sartre é então apresentado pelo psicanalista francês não como um

[5] Ver, a propósito, o "Depoimento" de Renato Mezan (2013).

mero roteirista de plantão, mas como alguém que é capaz de recriar uma biografia procurando trazer à tona um domínio impensado de experiência.

> O Freud revelado a Sartre naquele ano prenuncia o seu *O idiota da família*: neurose e criação são interligadas, e o são porque a neurose já é uma criação, mas privada, e privada de sentido para seu autor porque está escrita numa língua cuja chave ele não possui [...]. A ideia que Sartre tinha anteriormente de Freud – a de um chefe de escola doutrinário e um pouco limitado, de um filósofo medíocre do qual nenhum conceito resiste ao exame, e Deus sabe que o de Sartre podia ser devastador –, essa ideia não resiste mais (PONTALIS, 2005, p. 15).

Fato é que a redescoberta de Freud por Sartre seduz esse último fortemente. O valor heurístico dessa nova percepção faz então com que o conjunto da produção sartriana ganhe novos contornos. O que se revela, inclusive, muito instrutivo, em especial, para aqueles que, uma vez inspirados em Sartre, procuram apostar numa clínica de cariz fenomenológico realmente preocupada em levar avante o projeto de uma psicanálise existencial. É nessa perspectiva que parece plausível falar aqui de "aportes clínicos" tendo como pano de fundo tal ideário. A releitura que Sartre, no contexto de seus escritos tardios, fará de Freud se revelará programaticamente fecunda do ponto de vista do raio de abrangência que recobre uma clínica de orientação fenomenológico-existencial. Se, entretanto, é assim, que novo Freud é esse que ganha, em particular, projeção via o "último" Sartre?

O que o prefácio assinado por Pontalis incita ainda mais o leitor reside precisamente numa suposta reviravolta sartriana em torno daquilo que é considerado a noção pétrea da psicanálise: o inconsciente. Sobre isso, cabe reproduzir, aqui, o tom, digamos, estarrecedor da seguinte passagem:

> Ele (Sartre) é capaz de compreender, senão de admitir, noções que anteriormente – como filósofo que permanecera mais cartesiano

> do que pensava – fizera em pedaços, tais como as de pensamento inconsciente e de repressão. Segundo o que me contou uma testemunha, Sartre, falando de Huston, dizia 'O que há de aborrecido nele é que não acredita no inconsciente'. Saborosa reviravolta ou projeção não reconhecida? Enquanto leitor do roteiro, inclino-me à primeira hipótese, pois me parece incontestável que Sartre soube tornar sensíveis – e portanto primeiramente tornar sensíveis para si mesmo – certo número de fenômenos que a noção da má-fé, que durante muito tempo promovera para 'rebater' Freud, já não era capaz de explicar (PONTALIS, 2005, p. 16).

Isso mesmo! Pontalis traz, para a primeira cena, a pedra angular da psicanálise – a noção de inconsciente – como índice de uma questão mais profunda posta por Freud. É essa nítida impressão que Sartre deixa transparecer ao reviver a teoria freudiana. Enquanto psicanalista de formação, Pontalis se apercebe disso com um olhar clínico: o roteiro traçado por Sartre ganha especial relevo não só pela forma sofisticada de um trabalho técnico, mas, sobretudo, pelo valor heurístico com o qual se debruça sobre esse material. O que revela Sartre não como um reles roteirista desprovido de qualquer crivo crítico, mas um intelectual, de fato, sensível à uma obra, isto é, a um "movimento de pensamento" para dar vazão ao caro título homônimo do livro de Monzani (2014) sobre Freud. Ora, ao que tudo indica, é esse movimento de pensamento que Sartre jamais perde de vista e, portanto, aviva no roteiro. Para Pontalis, o que Sartre se propõe jamais é "uma interpretação pessoal, original de Freud" (PONTALIS, 2005, p. 20). Longe disso! Talvez, aqui, não se trata como fizera Marx de inverter Hegel de ponta cabeça, mas de acompanhar Freud, em corpo e alma, de cabeça e pés ...

De todo modo, o que faz Sartre se reportar a Freud com outros olhos? Que mudança de foco seria esse, captado já, num primeiro relance, por Pontalis?

Para que se tenha uma posição mais clara a respeito, vamos, uma vez mais, às fontes. Dessa vez, via à polêmica publicação, em

Les Temps Modernes, da transcrição de um excerto intitulado: *Diálogo Psicanalítico*.

"Diálogo" Psicanalítico

O *Diálogo Psicanalítico* é um fragmento, sob a forma de diálogo, realizado num consultório que viera produzir um efeito bombástico não só em termos acadêmicos, mas editoriais. Reproduzido, em 1972, em Mèlanges de *Situations IX* a partir da edição original datada em abril de 1969 no número 274 da *Les Temps Modernes*, Sartre edita, aliás, a contragosto de Pontalis e Pingaud, essa transcrição. Na verdade, o que ocorrera foi o seguinte: em novembro de 1967, após o período de uma longa análise de dezoito anos com o doutor Van Nypelseer, Jean-Jacques Abrahams retorna, após, três anos de interrupção do tratamento, ao consultório de seu psicanalista para um acerto de contas portando um gravador. É em torno desse aparelho que a trama se desenrola num formato deveras fragmentado montado quase que à maneira de uma peça no sentido teatral do termo. Em síntese, dois personagens protagonizam a narrativa, um chamado *A.*, paciente, e o *Dr X.* (o analista *Dr. Jekyll*). O paciente lembra ao seu médico, que até então seguira religiosamente suas regras, bem como os procedimentos de praxe da análise. Agora, chega a vez de se realizar algo diferente, isto é, um novo ensaio ou experimento. O terapeuta logo percebe que ele está de posse de um gravador. A narrativa passa a ser construída, essencialmente, em torno do uso ou não do aparelho. A questão é que o terapeuta se recusa veementemente em trabalhar nessas condições. Nada de magnetofone! O paciente insiste; o analista resiste. Por dever de ofício, o médico simplesmente reluta em debater o caso. A bem da verdade, ele passa a ver tal instrumento como uma arma e o paciente como alguém potencialmente invasivo, perigoso! Nada parece adiantar muita coisa: o analisando teima em falar, pondo em questão a própria prática médica como um domínio de fortaleza soberanamente

fechado, impermeável, seguro, cômodo[6]. Tudo se passa como se o analista vivesse em sua torre de marfim, absolutamente imune a qualquer contágio ou perigo. Ele jamais aceitará ser gravado, o que só o aborrece ainda mais deixando-o com os nervos à flor da pele. Nesse instante, algo de surpreendente ocorre: aquele suposto refúgio não passa de um "castelo de areia". O incômodo é tal que, na trama, *Dr. Jekyll* passa a atuar mais como analisado do que analista, invertendo, pois, os papeis. Assim, para não sair de seu pedestal ou não perder a pose de uma autoridade legitimada em nome da "ética profissional", ele considera o comportamento do paciente como inoportuno, altamente "ofensivo" a ponto de convidá-lo a se retirar, de vez, do consultório. Ele então o expulsa, ameaçando, inclusive, chamar a polícia. No que o paciente, por sua vez, problematiza:

> A. – Ouça! Se você tomar a palavra para dizer essas coisas, então deixe-me continuar porque senão nós ficaremos chateados, perderemos tempo, certo? Se você realmente tem coisas importantes para dizer, então você tem que dizê-las, ok, você tem que externá-las, certamente; É verdade: você está cheio de repressões (recalques) ... Mas se é para me dizer que você chama a polícia ou que você gostaria de chamá-la, isso é algo que você terá que analisar. Bom então. Está melhor? (Seu tom é extremamente suave e calmo) Tudo bem? (SARTRE, 1972, p. 348).

O ar de espanto do paciente toma conta do ambiente, de modo febril:

> Não, não, não, não, não é o que é importante para mim no momento, olhe um pouco como você reagiu, que história maluca! Você fica nervoso, incitado apenas porque há uma pequena câmera que nos permitirá compreender o que está acontecendo aqui. É

[6] Tal crítica põe, em xeque, indubitavelmente, a própria figura do analista, crítica essa que será retomada mais tarde, como se sabe, por autores da verve de um Foucault ou Deleuze. Esse último, em parceria com Guattari, não deixa passar em branco a atmosfera em torno desse "Diálogo" transcrito por Abrahams: "Basta, então, o que chamamos de um episódio psicótico: um clarão de esquizofrenia, trazemos um dia nosso gravador ao consultório do analista – *stop*, intrusão de uma máquina desejante, e tudo é subvertido, quebramos o contrato, não fomos fiéis ao grande princípio da exclusão do terceiro, introduzimos o terceiro, a máquina desejante em pessoa" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 79).

> *absurdo*, vejamos, você não pode explicar basicamente porque não queria uma gravação. Você não quer me dizer pelo menos, por que você está tão bravo? Ou por que, de repente, eu recebi ordens para alguma coisa! Até agora você tinha o hábito de controlar completamente a situação e, de repente, eis que estranheza que se introduz, que se instala em seu recinto (SARTRE, 1972, p. 348-349).

O que torna a sessão sinistra, excêntrica, ou, se quiser, um flagrante disparate, para dizer o mínimo, é, aos olhos do paciente, a maneira nada convencional, na qual, a ferro e fogo, o médico se arregimenta, dessa vez, sem maiores cerimônias. É visível o seu desconforto diante de uma câmera, de uma gravação! Um temor até então insuspeito invade o espaço terapêutico! Há, portanto, um tremor que parece abalar certezas, procedimentos, etc. É de o leitor imaginar que, de repente, Sartre, em algum momento, tivesse se divertido com essa transcrição de Abrahams que encarna, por exemplo, o personagem *A.*! Isso, no entanto, não passa de ingênua suspeita, já que ao redigir uma *Apresentação* ao fragmento, adverte, de saída, o próprio Sartre (1972, p. 329): "Eu não sou um 'falso amigo' da psicanálise, mas um companheiro de viagem crítico e não tenho interesse – de jeito nenhum – de ridicularizá-la". Diz mais o filósofo: "Esse diálogo vai fazer você sorrir: sempre gostamos de ver o Guignol debater com o comissário. Pessoalmente, não acho engraçado: nem para o analista nem para o analisado acima" (SARTRE, 1972, p. 329). Sabemos o quanto Sartre destila doses de ironia em seus escritos sejam filosóficos ou literários. De todo modo, não é o que ocorre nesse caso, embora o personagem de Abrahams que, é ele mesmo, incorpore, digamos, certo estilo sartriano, de problematizar temas. De fato, é perceptível quanto prevalecimento, quanta irreverência, quanta ironia em *A.* como demonstra inequivocamente mais essa passagem:

> A. – Doutor X ... você é um palhaço! ... e você é um palhaço sinistro! Você se esquiva ... Eu tenho vindo ao seu consultório durante anos, duas ou três vezes por semana e o que é que eu

> encontro? Se eu sou louco e perigoso como agora dizeis, é porque você só está colhendo o que plantou, o que investiu com sua teoria enganosa. Esteja ciente disso. E, no fundo, você se sairia muito bem com o seu pequeno susto que você tem, nesse instante, e a pequena reflexão que peço-lhe que faça é um pequeno dever que se impõe a você, um pequeno dever, não é tão grave! não é tão mal! Mas, vamos, sorria; veja, não fique de cabeça mal-humorada! É muito importante que você saiba cuidar das pessoas, ser médico; ora, quantos livros são escritos sobre a psicanálise; vale a pena que se reflita e que tentemos francamente nos explicar além de compreender o que se passou entre nós até porque talvez possamos extrair alguma coisa para as outras pessoas; ora, eu não sou perigoso, então não me fique dizendo isso o tempo todo, uma vez que agindo assim você está tentando nos enganar! Você conta com o benefício de uma situação favorável, de um bom ambiente, você é um privilegiado: você veio depois de Freud, foram-lhe pago os estudos, você conseguiu colocar uma placa na sua porta! E, agora, você se sente no direito de entediar as pessoas, acreditando, dessa forma, em se evadir. Você é um fracasso e não fará nada com a sua vida senão o de transferir o seu problema para as outras pessoas ... Bom... Ah, bem ... agora está tudo acabado, você entende! Você ficará muito contente com aquilo que eu trouxe à tona no momento, pois eu não faço nada para você, de fato, nada para sujeitá-lo (SARTRE, 1972, p. 351-352).

Seja como for, o que esse "tragicômico fragmento", na acepção de Pontalis (1972, p. 359) traz à cena é um figurino já conhecido, isto é, o sintoma de certo espiritualismo irremediável conforme a clássica tipologia sartriana: "Ah sim! Essa é a verdade! você me trouxe para sua casa, você me atraiu para seu pequeno interior, para sua caverna ..." (SARTRE, 1972, p. 348), rebate o paciente. Seguramente, não há como ignorar nessa emblemática alegoria platônica, o prenúncio de um movimento que Sartre já criticara lá em *Situations I* (1947/2005a), a saber, o espiritualismo francês. O que é o "espírito-aranha" senão certa forma bem sutil de encastelamento "vampiresco" no qual a condição humana, o mundo e as coisas são atraídos para sua teia e lentamente sugados, devorados? A questão que parece se colocar nesse momento é até

onde, nessa trama, a figura do médico, portador de certo saber, não configuraria mais um sintomático estereótipo desse regime alimentar, por definição, aracnídeo?

Ora, tudo isso, em larga medida, é verdade! Sartre jamais abdica de certas teses ou posições outrora advogadas. Por outra parte, há de se ter certo cuidado com respeito a essa transcrição. Da mesma forma que, na gravação da fita, há uma crítica tácita a certo espiritualismo que parece rondar a prática médica, a postura assumida pelo paciente em seu afã de cientificidade é de um naturalismo inconsequente. Ele ainda é tão prisioneiro do "espírito-aranha" quanto seu terapeuta. Pior: por meio dessa artificiosa montagem, Abrahams dá voz a seu próprio personagem como um rude acadêmico que, por vezes, ignora, por completo, o espírito mais genuíno da prática psicanalítica. Nesse sentido, Sartre, a princípio, não renega a Psicanálise, pura e simples, pois como ele próprio elucida: "a análise é uma disciplina que visa o rigor e da qual o fim é a cura" (SARTRE, 1972, p. 330).

De qualquer maneira, feitas aqui essas devidas ressalvas, o diálogo exerce sobre Sartre um fascínio especial. A razão para isso, observa ele, é que a trama:

> [...] traz à luz, com deslumbrante evidência, a irrupção do *sujeito* no consultório analítico, ou melhor, a reviravolta da relação unívoca que liga o sujeito ao objeto. E, por sujeito, aqui, eu não compreendo o Eu ou o Ego, esse quase-objeto da reflexão, mas o agente: nesta breve aventura A. é sujeito no sentido de que Marx diz do proletariado que ele é o sujeito da História. (SARTRE, 1972, p. 331).

O que Sartre destaca, acima de tudo, é a experiência viva, do face a face, capaz de descentrar, conforme a terminologia estruturalista, o sujeito. A bem da verdade, o "sujeito" psicanalítico se revela, antes de tudo, como um sujeito histórico. Como avalia Sartre (1972, p. 333): "Essa história, que alguns julgarão como tola,

é a tragédia da reciprocidade impossível"[7]. Na realidade, "este sujeito quer se compreender como um sujeito ferido e desviado; na ausência de uma colaboração intersubjetiva; para falar como os analistas, ele 'passa ao ato': é para inverter a *práxis* e, ao mesmo tempo, a situação" (SARTRE, 1972, p. 333). Eis porque, em escritos finais como a *Critique de la Raison Dialectique*, é essa metamorfose ou deslocamento da ideia de sujeito que imprime cada vez mais valor heurístico desde uma perspectiva prático-histórica[8].

Por ora, o que importa compreender é o que se descortina, por detrás dessa trama "dialógica", ou seja, o seu real pano de fundo. Se, por um lado, é verdade o quanto na obra sartriana até 1943, o inconsciente designava uma noção-limite em que pese sua definição metapsicológica, outra reconfiguração em torno desse debate se coloca. É sob tal prisma que Pontalis explora outro lado da moeda dessa narrativa protagonizado pelo personagem A:

> Sartre nos diz ter ficado 'fascinado' pelo relato contestador de A. ... confrontando-se com o seu opressor feudal. Sartre pode se reconhecer nesse espelho, mesmo deformante. Ele vê projetados seus pares favoritos de opostos encontrando-os mais facilmente do que A ... parece submeter-se. Mas concluir a partir desse tragicômico fragmento, que chegou a hora de os analistas seguirem a palavra de ordem lida no Censier 'Analisados, levantem-se!' – a menos que emigrem para a Itália – e, para os psicanalistas, de anunciar aos seus pacientes a boa nova: 'Eles te castraram', olhando-os em seus olhos de sujeitos, isso me parece uma resposta um tanto precipitada. Para subscrevê-lo, seria, em todo caso, a meu ver, admitir que não sabemos tudo sobre a

[7] É nesse sentido que Sartre ainda pode dizer: "A inversão da *práxis* demonstra claramente que a relação analítica é, *por si mesma*, violenta, independentemente da relação médico-paciente que visamos. De fato, quando a violência retorna à situação, o analista é posto sob o terreno do analisado ou, antes, analisável: é que o ato de violência (*coup de force*) e sua impotência o colocam artificialmente em uma situação de neurose" (SARTRE, 1972, p. 334). Por isso, volta a observar Sartre (1972, p. 335): "A transformação brusca do Dr. X..., sujeito da análise, agente da terapia, em objeto, introduz nele uma crise de identificação: como se *reconhecer*? Essa é a razão da estranheza – 'estranhamento' diria Lacan, traduzindo o termo freudiano *Unheimlichkeit* – que ele repentinamente ressente e da resistência desesperada a que se opõe a A ...: ele não falará diante do gravador".

[8] *Cf*. ainda: (SARTRE, 2015).

> psicanálise. Como, por exemplo, podemos ao mesmo tempo creditar essa 'imensa aquisição' e recusar a relação analítica em seu princípio mais próprio? Não é, aqui como em outros lugares, a práxis que torna possível a emergência do objeto teórico? Será necessário um dia para escrever a história da relação ambígua, feito de uma atração e uma reticência igualmente profundas, que Sartre sustenta durante trinta anos com a psicanálise, e talvez até mesmo para reler sua obra nessa perspectiva (PONTALIS, 1972, p. 359-360).

Tal leitura encampada por Pontalis mostra-se singularmente instrutiva. O "diálogo" transcrito por Abrahams, muito embora tenha despertado certo fascínio sartriano, acaba por incorrer numa sátira de enorme mau gosto em se tratando da psicanálise. O que se registra, no fundo, não passa de um despautério puramente anedótico em si mesmo, um dislate raso num momento em que não só a biografia, mas a obra de Freud ganhara outros contornos hermenêuticos em fins dos anos 50. Como observa com acuidade Pontalis, há todo um movimento dialético que perpassa a clínica; clínica essa de modo algum desprendida da história como práxis e relação. Ora, a clínica é atravessada pela ambiguidade própria da existência intersubjetiva, algo que, aliás, Sartre jamais perdera de vista. Este soubera ainda reconhecer o malogro de qualquer reciprocidade em que pese as "situações-limite". É o que, de maneira exemplar, se atesta noutro importante personagem como o herói de *Les séquestrés d'Altona* (1980), no qual um gravador já era empregado para fixar os vestígios de um "diálogo interior".

Pingaud, numa linha similar à de Pontalis, nota que:

> Não há necessidade de ser tão versado em psicanálise para compreender que essa 'passagem ao ato' faz parte da cura mesma que ele (Sartre) deveria contestar radicalmente, e que para publicá-la aqui nós intervimos com muita leveza numa relação entre o 'médico' e o 'doente' do qual não sabemos nada ou quase nada (PINGAUD, 1972, p. 361).

O que bem Pingaud observa é de que, a princípio, Sartre não tem nada, absolutamente nada contra a psicanálise. De qualquer forma, sustentar que a recusa do face a face equivale a transformar o paciente em objeto é um argumento muito grande e desgastado para que Sartre não responda imediatamente. Sartre retoma a tese em seu favor, e é outra psicanálise que ele nos propõe, baseada em outra concepção de homem, lançando mão, obviamente, de outros métodos terapêuticos ... Será que Sartre deixa A. à responsabilidade de sua própria interpretação? Será que a cura seria, além de mal conduzida, contraindicada?

Antes de tudo, o que não se deve esquecer, lembra Pingaud (1972, p. 363) é que:

> A descoberta essencial de Freud tem sido, não como alguns afirmam um pouco rápido, de negar a existência do sujeito, mas de deslocá-lo, de 'descentrá-lo' fazendo aparecer o não sujeito a partir do qual ele se constitui numa posição sempre derivada. A questão consiste em somente saber se a entrevista transcrita por A ... se presta a tal debate. De minha parte, eu não creio. Supondo que se possa tirar a lição de que Sartre extrai (como se tratasse efetivamente de pôr em questão a psicanálise, e não de um questionamento do analista), é simplificar abusivamente as coisas senão o de decretar que, na cura, o paciente é reduzido a uma total passividade de forma que o analista 'decide, sozinho e soberanamente, o que é o real'. Porque não seria difícil trazer aqui uma quantidade de testemunhas que poderiam afirmar o contrário, e dizer como essa alienação inicial os tem ajudado, precisamente, a se tornarem mais sujeitos. Parece-me que a não-reciprocidade criticada por Sartre – e que o próprio analista sofreu em seu tempo – é a condição mesma da descoberta ou da restauração de um 'ser-sujeito' engajado, obscurecido, 'alienado' ao que é chamada de 'doença'. É que a relação não pode jamais ser igual, recíproca, a não ser no momento em que ela cessa – esse momento ideal que se chama, ele, a 'cura'. Isso não privilegia exclusivamente o psicanalista como indivíduo.

Esse descentramento da subjetividade, já vimos, jamais escapara às lentes de Sartre, particularmente, nos escritos

posteriores. O descentramento é aquilo que se radica, pois, no próprio "brotar originário da liberdade" (SILVA, 2018b). Como indagaria Pontalis (1968, p. 68): "o que implica o descentramento anunciado pela revolução copernicana do freudismo? Que quaisquer que sejam as 'franjas' com as quais adota uma certa fenomenologia, a consciência não mede o homem". Eis porque volta a intervir Pingaud (1972, p. 364):

> Não há, portanto, nenhuma contradição nem lugar para escolher entre o 'ser-sujeito da doença' e a psicanálise: em um sentido, o ser-sujeito está sempre ali, em outro, ele sempre está por ser conquistado. O homem mais 'doente', é verdade, 'organiza' sua doença. A psicanálise não lhe dá meios de se organizar. Mas ela não retira isso também. Ela só pode, quando muito, conseguir auxiliar a modificar uma organização onde ele se aliena. E é, certamente, o próprio sujeito que a modifica 'descobrindo-se' através da relação analítica.

Pingaud então arremata:

> É permitido a Sartre criticar a concepção de Freud em nome de outra e de opor uma terapêutica da reciprocidade a uma terapêutica da 'violência'. Mas então é um debate de fundo que ele deve engajar-se. O principal mérito do 'engajamento' ao qual chegamos, neste caso, tem sido o de nos levar a pôr o problema. Eu insisto, no entanto, em pensar que o texto de A ..., justamente porque ele não vai além de uma 'passagem ao ato', foi, para isso, a pior escolha de pretextos (PINGAUD, 1972, p. 364).

Pois bem: é essa compreensão que Bourgault ensaia no recente texto de 2013, publicado em *Les Temps Modernes* na qual, aliás, é consagrado um dossiê especial às relações entre Sartre e Freud. Algumas de suas análises merecem, aqui, a devida atenção. Bourgault, além de reconstituir brevemente o contexto em que se dera o episódio que levara Abrahams a publicar, na mesma revista, a transcrição do "Diálogo psicanalítico", estima que:

> [...] num sentido, o texto que se intitula 'Diálogo psicanalítico' é falso desde o seu título: não se trata de um diálogo, porque um terceiro vem aqui falsear a totalidade do acontecimento; além disso, tudo gira em círculos nesta discussão frenética, em reflexões, onde os papéis devem ser trocados, mas que não 'apreendem'. O equívoco, nascido do surgimento do gravador, torna impossível a objetividade e destrói a possibilidade de um diálogo vivo: há, doravante, um espetáculo diante de um terceiro elemento, o microfone. Um terceiro que não tem nada de objetivo: toda a abertura da discussão falta na fita, nada há de preciso que enfim encontre lugar no que é registrado acerca da análise que é interrompida após três anos. [...] Abrahams se presta ao belo papel, comentando ironicamente os gritos do psicanalista, deixando de lado, na versão escrita, o sufocamento das discussões e sons que parecem ser, o que quer que ele diga, os de uma luta (BOURGAULT, 2013, p. 322-323).

Ora, o que Bourgault problematiza é o fato de Abrahams não ter compreendido a ideia de que o magnetofone também pode ser violento, quer dizer, ao lançar mão desse artifício se destrói toda possibilidade de relacionamento futuro, simplificando uma situação que ele mal conhece ao invés de esclarecê-la. Ele vê, no aparelho, a garantia da legitimidade requerida. É o que, a propósito, Sartre (1972, p. 335) mesmo atenta: "Este gravador capta os mais dóceis porque corresponde à advertência da Justiça inglesa aos acusados: a partir desse instante, tudo o que vós disserdes pode se voltar contra vós".

Ao mesmo tempo, há, definitivamente, uma parte infeliz na discussão acerca da psicanálise que é estabelecida a partir dessa transcrição:

> A apresentação de Sartre, aliás, evoca, imediatamente, um 'provável mal-entendido'. Ela oscila entre as afirmações segundo as quais não tem porque pôr em questão a psicanálise e as declarações entusiásticas de que o interesse desse diálogo é inegável, uma vez que ele apresenta 'a irrupção do *sujeito* no consultório psicanalítico, ou melhor, a inversão da relação unívoca que liga o sujeito ao objeto'. (BOURGAULT, 2013, p. 323).

Disso se explica, por exemplo, as reservas por parte de Pontalis e Pingaud quanto à publicação, à época, do material, caucionado por Sartre. O problema é que ao montar essa peça, Abrahams ainda oculta outro aspecto não menos importante: a contestação da universidade em torno de 1968 e a crítica à psiquiatria. A relação entre a universidade e o saber, sob os protestos de maio de 68, em nada encontra, na peça de Abrahams, o verdadeiro sentido dessa revolta. O presumido "diálogo" não tem nada de científico. Fato é que o fragmento simplesmente desconhece, no todo, o verdadeiro alcance dos princípios da teoria freudiana, isto é, o de ser uma pesquisa exigente, difícil. De qualquer maneira, é preciso ver, conforme dito, que em relação à psicanálise, Sartre jamais se apoia numa afirmação dogmática recusando-a pura e simples. O autor de *L'Être et le Néant* nunca se esquiva de reconhecer a realidade da cura, bem como a atenção dos psicanalistas à subjetividade de seus pacientes. Sobre isso, o filósofo atesta numa esclarecedora entrevista em *L'Arc*:

> A 'transferência' da qual falam os psicanalistas cumpre [...] uma função essencial, ainda que provisória: ela torna a cura possível. Mas é preciso ver mais longe e compreender que a comunicação entre o analista e o paciente não se limita a um deslocamento sustentado de uma parte a outra. O analista, mesmo quando acredita permanecer totalmente passivo, age mais ou menos. De tempo em tempo, ele expressa uma opinião, orienta discretamente o discurso do analisado. Quanto ao paciente, ele não permanece mais passivo. A partir da transferência, ele constrói uma estrutura nova. A mulher que 'transfere' sobre seu psicanalista não se contenta em imitar o amor: ela vive um amor completo. Na transferência, alguma coisa se cria, vínculos são formados, uma situação nova aparece, em suma, há uma ultrapassagem. É essa práxis particular que é preciso trazer à luz (SARTRE, 1966, p. 92).

Não poderia haver passagem mais eloquente que corrobora, de maneira inequívoca, a leitura de Pontalis e de Pingaud. Na

entrevista, Sartre faz ecoar outra memorável passagem de Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la Perception*, quando afirma:

> O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas primeiramente unindo o sujeito a seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar à interpretação psicanalítica uma aprovação científica e descobrir um sentido nocional do passado; trata-se de revivê-lo, significando isto ou aquilo, e o doente só o consegue vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 519).

Pois bem: é essa perspectiva coexistencial que tanto Merleau-Ponty quanto Sartre trazem à baila. Ela é, como Sartre bem observa, a dinâmica mesma de uma práxis particular que, via o processo de transferência, recria um novo vínculo entre o analista e o analisado, a caminho da cura. É essa espécie de ultrapassagem que o fenômeno da transferência revela para além da polaridade passivo/ativo. É sob esse ângulo que "os projetos serão ainda desvendados a partir do ponto de vista de um outro, mas de um novo tipo de psicanalista, que deverá, a cada ocasião" (GONÇALVES, 1996, p. 153), como diz Sartre (1943, p. 658), "reinventar uma simbólica em função do caso particular a que ele visa", sem uma "simbólica universal" (SARTRE, 1943, p. 658).

Em função disso, muito embora, em seu projeto de uma psicanálise existencial, Sartre não seja, em sentido stricto, um profissional da clínica, ela realiza um movimento fenomenológico como fundação ontológica última que leva em conta a práxis de um sujeito que se descentra radicalmente; algo que a psicanálise soube bem conferir o devido estatuto. Assim, se "o para-si vive a epopeia da diáspora, desejando a totalidade, que é irrealizável" nos termos de Gonçalves (1996, p. 149), é porque Sartre reconhece ao menos o mérito da experiência psicanalítica como uma práxis que inspirara a própria psicanálise existencial. Como aprecia a autora:

> Um segundo pressuposto, a marca mais distintiva do que seria a psicanálise sartriana, é o de que o *projeto fundamental* é plenamente consciente. Através do analista, o sujeito *tomaria conhecimento* de suas *tendências profundas*. Os indícios a respeito de como o psicanalista existencial procederia são poucos e vagos, o que é compreensível, pois as ideias de Sartre são unicamente teóricas. Ele não teve uma prática em que basear métodos e técnicas, mas apenas princípios, retirados de sua ontologia (GONÇALVES, 1996, p. 156).

É bem provável que o que levara Sartre a escrever biografias se deve ao fato de que, com frequência, os exemplos extraídos de escritores, comentadores ou biógrafos de outros escritores recaem em análises psicológicas do homem e da obra de forma reducionista. Sartre passa então a se insurgir contra esse tipo de método associativo, expositivo, psicologista. Ora, é esse alcance que sua psicanálise existencial uma vez aliada ao método progressivo-regressivo, conforme veremos, numa próximo oportunidade, atestará de forma eloquente.

Por ora, cabe somente retermos a fina análise de Bourgault no tocante à leitura que Pontalis e Pingaud dão vazão.

> A passagem ao ato de Abrahams é uma reviravolta malograda. Ele assinala uma incompreensão e um sofrimento – Sartre o sabe –, mas ele não é menos vivido subjetivamente e Sartre quer absolutamente sublinhar aqui que o saber da análise, esse saber que se ensina, lhe parece mais ocupado em restaurar uma figura da intelectualidade objetivante que não toma cuidado suficiente em relação ao ato do sujeito. Subjetivamente, para o analisando que é Abrahams, a análise é um 'longo feudalismo' e é contra este que ele organiza sua encenação (*mise en scène*). E, assim, mesmo se for na doença, mesmo que não se compreenda o que é a análise, confundindo-a com um processo de expertise que se poderia voltar contra ele mesmo, será necessário, mesmo assim, insiste Sartre, reconhecer que é um sujeito que a organiza além de buscar acolher esse modo de organização diverso em meio a um descrédito acadêmico, uma recusa polida e clinicamente certificada, ou um internamento (BOURGAULT, 2013, p. 328).

O que Bourgault reitera é que Sartre põe em jogo o estatuto do conhecimento e da compreensão permeado pelo saber psicanalítico; "não se trata de refutar a psicanálise, de negar sua legitimidade, o que Sartre diz claramente [...] não há coação na análise, ninguém força o analisando a se estender sobre o divã" (BOURGAULT, 2013, p. 328). Com isso, ao se marcar a distância entre a poltrona e o divã questionando-se de onde vem o "privilégio" do analista em face do pobre diabo (analisando), é preciso melhor acercar o que se sugere nesse *páthos* dialógico justificado por Sartre, mas também saber situá-lo para além de uma simples relação causal. Há um logos vivo capaz de instaurar o diálogo como expressão da práxis. Como esclarece Pontalis (1968, p. 43):

> Assim, se nessa suspeita ruinosa e pedante residisse o bom uso da psicanálise, se ela conduzisse a esse terrorismo psicológico, seria preferível renunciar a ela imediatamente e dedicar-se com satisfação às aparências. Freud, no entanto, não diz nada disso; diz exatamente o contrário. Ele não exige que a psicanálise recuse o que é manifesto para melhor dominar o mundo oculto. E como ela poderia fazer isso? O que a engendra é a recusa à sugestão que, como toda prática mágica, encontra sua única mola numa situação de prestígio e de dependência capaz de induzir na vítima significações que lhe são estranhas; o que ela se propõe é relançar o paciente em seu movimento rumo à verdade, responder à questão fechada em seus sintomas; o que ela se proíbe, talvez com um excesso de prudência (muitas das intervenções de Freud parecem *selvagens* aos analistas de hoje), é projetar o discurso (público – conhecimento e papel – ou secreto) do analista sobre o analisado. A investigação analítica então não é, em princípio, estranha ao método fenomenológico; como esse método, ela faz do advento do sentido um problema, mas não implica qualquer repúdio ao que é percebido. O analista verifica isso a cada dia que passa.

É no interior desse contexto que a presença do aparelho gravador torna possível, em pleno século XXI, a trama da articulação

entre o público e o privado. Como volta a escrever Bourgault (2013, p. 329), "o magnetofone, aqui, vem dar uma dimensão não mais 'científica', mas, ao menos, pública a essa cena caótica". O que se apresenta, nessa tragicomédia é o caráter sensacionalista, pedante, como artigo cosmético de uma concepção pretensamente acadêmica. Conforme dispara Bourgault (2013, p. 330): "em suma, é preciso, compreender bem que os 'especialistas' não mais detêm o saber absoluto e que toda comunidade livre é também uma comunidade de pessoas ignorantes e infelizes".

O que não deixa de avaliar Pontalis (1968, p. 33), é que, se o paciente é, por princípio, "um homem que tem um eu frágil e o analista o homem que tem um eu forte, a relação entre os dois será apenas um combate – com seus ataques 'do superficial ao profundo' [...]; a dialética se reduz a uma estratégia dissimulada". O nó do problema é que essa forma agonística que comumente se imprime na psicanálise como um modelo de todas a relações duais deixa escapar o seu valor originariamente heurístico. Ora, desde as suas primeiras pesquisas, assegura Pontalis (1968, p. 40), Freud confere atenção "a tudo o que resta nas margens da prosa da vida: palavras tomadas a esmo, restos de sonhos, paradoxo de um gesto". Logo, "sua função de descoberta está no fato de ela criar à medida que é uma situação intersubjetiva específica" (1968, p. 40). O que entra em jogo aqui, segundo a bela fórmula de Pontalis (1968, p. 52), é "o trabalho do sentido"; trabalho esse radicado numa heurística fundamental: "a descoberta freudiana é a de um descentramento, mas ela não abole os privilégios da consciência para substituí-los pelos privilégios de um sujeito absoluto, único depositário das significações verdadeiras que ela batizaria como o inconsciente" (1968, p. 52).

Afinal, se é verdade como presume ter descoberto Freud (2001, p. 567), que "*as mais complexas realizações do pensamento são possíveis sem a assistência da consciência*", isso, em teoria, não significa que a psicanálise se torne tão ingênua a ponto de dissimular uma concepção "pesada" e, portanto, "posicional" da consciência

como se critica desde *A Transcendência do Ego*. A tese de que o eu não é o centro do sujeito é também um núcleo de questionamento da psicanálise, quer dizer, essa é a linha de frente que a posição freudiana teria posto em curso no sentido de que o eu é, antes de tudo, um sintoma. "Não é dele que partem aqueles sinais recolhidos e decifrados pelo analista" – pondera Pontalis (1968, p. 54) –, "mas do inconsciente, 'âmago de nosso ser', enquanto que o eu é o 'âmago das resistências'"[9].

Conclusão

Por fim, o que esse trabalho visa é um bom ângulo de tratamento de uma situação-limite incontornável, isto é, relativa à facticidade mesma cuja experiência a clínica jamais pode desaperceber-se. Ao adotar os mesmos esquemas empregados pelo analista, o personagem A. diagnostica, é bem verdade, o limite de qualquer prática que se pretenda imune à contingência. Esse é, no fim das contas, o grande mérito, isto é, o aspecto benigno dessa escandalosa peça, como diz Sartre, transcrita, sem qualquer pudor. Assim, "o que vai desaparecer com o sujeito é a qualidade inimitável e singular da cena: sua organização sintética, ou seja, a ação como tal" (SARTRE, 1972, p. 336). Disso advém a importância, para Sartre, de reintroduzir a noção de sujeito. Eis, então, as esperanças renovadas de Sartre (1972, p. 337) de que:

> [...] em países como a Inglaterra e a Itália, A. já aparece como um sujeito incontestável dessa breve história que encontraria interlocutores válidos: uma nova geração de psiquiatras busca estabelecer entre as pessoas que eles tratam um vínculo de reciprocidade. Sem abandonar nada da imensa aquisição psicanalítica, eles, de início, respeitam, em cada paciente, a liberdade desviada de empreender, o agente, o sujeito.

[9] Ver FREUD (2001, p. 576).

É nessa perspectiva que as tratativas sartrianas para com a Psicanálise se amplificam, como temos visto, no período pós-guerra. Trata-se, a nosso ver, de uma tentativa jamais abandonada, mesmo 17 anos depois de *L'Être et le Néant* (1943), momento em que a noção de engajamento passa a ganhar novos contornos via uma aproximação indiscreta para com o materialismo histórico dialético. Esse novo momento é selado programaticamente em a *Critique de la Raison Dialectique* sob um questão de fundo essencial: a "questão de método" importada, sob forte inspiração, a Lefebvre.

É o que buscaremos, num trabalho próximo, explorar cujo mote temático pode ser anunciado sob o título: "Aportes clínicos III: o método progressivo-regressivo".

Referências

BOURGAULT, J. "A propos de 'L'homme au magnétophone". In: Sartre avec Freud. Paris: **Les temps modernes**, jui/oct 2013, n° 674-675, p. 319-331.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GALLEGO, L. F. Um sonho de Freud sem imagens. In: **Críticos** [http://criticos.com.br/]. Disponível em: http://criticos.com.br/?p=1881&cat=5

GONÇALVES, C. S. **Desilusão e história na psicanálise de Sartre**. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.

HUSTON, J. (Dir.). **Freud, para além da alma**. EUA: Versatil Home Video, 1962, 135min.

_____. **John Huston**. Paris: Pygmalion, 1982.

JONES, E. **La vie et l'œuvre de Sigmund Freud** (trois tomes). Paris: PUF, 1958.

MEZAN, R. Depoimento. In: HUSTON, J. (Dir.). **Freud, para além da alma**. EUA: Versatil Home Video, 1962/2013, 45min.

MONZANI, L. R. **Freud, o movimento de um pensamento**. 3. ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **La nature**. Paris: Seuil, 1995.

_____. **L'institution/La passivité**: notes de cours au Collége de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

_____. **Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959**. Paris: Verdier, 2016.

PONTALIS, J.-B. **Après Freud**. Paris: Gallimard, 1968.

_____. Réponse a Sartre. In SARTRE, J-P. **Situations, IX, mélanges**. Paris: Gallimard, 1972, p. 359-360.

_____. Prefácio. In: SARTRE, J-P. **Freud, além da alma**: roteiro para um filme. Tradução de Jorge Laclette. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 7-25.

RICŒUR, P. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Trad. H. Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

SARTRE, J-P. **L' être et le néant**: essai d' ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

_____. Entretien avec Bernard Pingaud: Jean-Paul Sartre répond. In. **L'Arc**, [Numéro Spécial/Sartre aujourd'hui], n. 30, oct 1966, p. 87-96.

_____. **Situations, IX, mélanges**. Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Les séquestrés d'Altona**. Paris: Gallimard, 1980.

_____. **Situações (I)**: críticas literárias. Trad. Cristina Prado e Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005a.

_____. **Freud, além da alma**: roteiro para um filme. Tradução de Jorge Laclette e prefácio de J.-B. Pontalis. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b.

_____. **O que é a subjetividade?** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SILVA, C. A. F. Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial. In: SANTOS, R; GUTELVIL, L. (Org.). **Ontologia, Política & Psicanálise**: discursos acerca da alteridade. Porto Alegre: FI, 2018a, p. 357-381.

_____. O brotar originário da liberdade: Sartre e a existência radical. In: **ECOS – Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, v. 8, p. 221-227, 2018b.

3

Intencionalidade e linguagem na fenomenologia: uma aproximação entre filosofia e linguística

Flávia Neves Ferreira[1]

> Graças à análise [...] a fenomenologia se liberta de toda confusão com a psicologia. O que praticamos é uma fenomenologia linguística, constantemente afastada de uma fenomenologia psicológica. E é precisamente porque rompeu com a psicologia que esta fenomenologia pode reconhecer o estatuto verdadeiro dos atos mentais na função do discurso, a saber, seu estatuto noético. O noético [...] é o psíquico (ou o mental) subordinado ao semântico [...] [o psíquico] é esta parte não intencional da vida, esta maneira de o vivido se incrustar em si mesmo, esta sequência de acontecimentos transversalmente ligados à mesma série, à mesma esfera, a mesma clausura. O psíquico, em uma palavra, é a solidão da vida que, por intermitência, acaba assegurando o milagre do discurso (RICOEUR, 2004, p. 127).

A tradição filosófica, de modo mais específico, a teoria do conhecimento respalda-se nos modos de ligação entre predicados e sujeitos. A fenomenologia husserliana surge na tentativa de romper com esta lógica dualista sujeito-objeto e propor uma saída entre o dogmatismo e o relativismo. Com isso, ao longo de muitos anos, a fenomenologia de Husserl tornou-se a base epistemológica da fenomenologia, que enfatiza basicamente a relação entre o eidético e o empírico a fim de fornecer elementos ao entendimento do método fenomenológico. Tomando como base esta perspectiva, teóricos como Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul-

[1] Psicóloga, mestre em Filosofia pela PUC-PR e doutoranda em Psicologia pela UNESP.

Sartre, entre outros, apropriaram-se da fenomenologia para além de Husserl e conduziram para uma pesquisa fenomenológica ainda mais fundamental.

Uma das principais temáticas discutidas pela fenomenologia refere-se ao conceito de intencionalidade, que nos permite compreender o caráter transcendental dos atos de consciência e os campos fenomenais que desde sempre se dão como correlatos noemáticos à consciência. O objeto aparecendo tal como é manifestado evidencia o que há de mais essencial em si mesmo. Assim, o modo como a consciência intencional atua é o que propicia a percepção dos objetos. Se a noção de intencionalidade é central para a Fenomenologia, ela não pode se transformar em um simples campo psicofísico. Ao contrário, é restaurando a intencionalidade como ato intencional da consciência que a fenomenologia pode perceber os fenômenos e compreendê-los.

Compreender o homem como ser intencional é inscrevê-lo como ser de linguagem que capta e atribui sentido às próprias vivências. Assim, o tema da linguagem é fundamentalmente presente na discussão fenomenológica; o estatuto e o grau de relevância deste campo podem, no entanto, variar de acordo com cada filósofo. Merleau-Ponty é um dos "fenomenólogos" que coloca a reflexão sobre a linguagem em um estatuto privilegiado, circunscrevendo-a na base do que ele denomina de fenomenologia da linguagem.

Desse modo, trataremos neste escrito de analisar e descrever alguns aspectos principais e gerais da leitura merleau-pontyana acerca da linguagem, destacando, sobretudo, a sua aproximação com a linguística de Ferdinand Saussure. Com isso, pretende-se colaborar com a reflexão advinda da interseção entre filosofia e linguística.

A intencionalidade na fenomenologia

Um dos conceitos fundamentais da fenomenologia refere-se à intencionalidade. Na História da Filosofia o termo intencionalidade

é utilizado, principalmente, pela Teoria do Conhecimento para remeter ao estudo da relação entre sujeito e objeto conhecido. Assim, a tradição idealista epistemológica sustentou que os objetos apreendidos pelo sujeito são meras representações, aparências ou fenômenos, uma vez que as "coisas" se constituem como "conteúdos da consciência". A contraposição da tradição idealista possui como principais representantes Brentano e Husserl, cujos teóricos inauguraram uma nova forma de entender como ocorre o conhecimento a partir da intencionalidade.

Franz Brentano foi o primeiro pensador a afirmar que os fenômenos psíquicos distinguem-se dos demais por sua propriedade de referir-se a um objeto através de mecanismos puramente mentais. O referido filósofo se reporta às tradições aristotélica e escolástica, a fim de integrar a intencionalidade na relação entre o psíquico e o físico. Cita-se Brentano (1982, p.76): "todo fenômeno mental se caracteriza pelo que os medievais chamavam de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, ou seja, referência a um conteúdo, direcionamento a um objeto, objetividade imanente". Em síntese, todo evento mental inclui algo como objeto dentro de si mesmo.

Nesse sentido, todo fenômeno psíquico se caracteriza por ter uma referência a um objeto ou por ter um direcionamento para o objeto. O fenômeno psíquico (como pensar, querer, imaginar, ouvir, ver), portanto, tem um direcionamento para um objeto externo. Tal fenômeno é diferente do físico (como cor, som, extensão, forma), que não tem intencionalidade, não tem uma direcionalidade. Em suma, o problema que gira em torno da tese de Brentano é o seguinte: como objetos exteriores dados como representações podem fornecer conhecimento originado na experiência? A solução de Brentano (1982) refere-se ao objeto como sendo intencional, isto é, imanente. Assim, o objeto passa ser dado somente como objeto da percepção interna, sendo, portanto, conhecido apenas enquanto fenômeno psíquico. O som que ouvimos ou os objetos que observamos só existem para nós enquanto conteúdos de atos

psíquicos, neste sentido, todo objeto de conhecimento só é dado enquanto fenômeno psíquico. Com isto, a relação intencional fica submetida como um traço inerente a todos os atos psíquicos, os quais de alguma forma mantém uma unidade fundamentada na relação intencional.

Entre os pensadores influenciados pela escola de Brentano, Edmund Husserl é o que obteve mais destaque. A fenomenologia desenvolvida nas *Investigações Lógicas*[2] consiste no empenho de Husserl rejeitar o psicologismo que, segundo ele, reduz a consciência a leis empíricas. Nesse sentido, Husserl (2006) critica o modo como às ciências humanas se apropriaram do método das ciências naturais. Ele afirma que a atitude natural faz o homem olhar o mundo de maneira ingênua.

Levinas (1997, p. 80) elucida que:

> [...] a atitude natural é muito menos caracterizada pelo realismo do que pela ingenuidade desse realismo, pelo facto do espírito se encontrar sempre aí perante o objeto já feito, sem se interrogar sobre o sentido da sua objetividade, isto é, sem a apreender na evidência em que ela se constitui.

Então, o primeiro passo do método fenomenológico consiste em abster-se da atitude natural por meio de outro conceito fundamental da fenomenologia: a redução fenomenológica (*epoché*). A noção de redução está justamente relacionada com a superação do modo natural e imediato de apreensão dos objetos em geral[3].

[2] Segundo Heidegger (2013, p. 77), as Investigações Lógicas de Husserl "trata-se de investigações sobre objetualidades que, no sentido tradicional pertenciam ao âmbito da lógica. O modo de investigação é denominado pelo próprio Husserl como fenomenologia, ou seja, psicologia descritiva".

[3] A apreensão da consciência de algo é a tarefa primeira da fenomenologia, nesse sentido, Heidegger (2013, p. 78) aponta a importância de Brentano (não somente em relação ao método descritivo que Husserl tomou dele), "no que diz respeito à determinação fundamental e concreta da região das vivências".

> Fica claro, portanto, o procedimento da redução em seu viés ontológico: não há a intenção de partir imediatamente de uma abstenção de julgamento sobre a tese acerca da existência do mundo e tampouco da diferença entre os modos de ser da consciência e da transcendência. A maneira de adentrar o campo transcendental da subjetividade e afastar-se da atitude natural se dá desde outro ponto de partida, no qual, a partir do próprio munda da vida tal como é dado, realizamos uma reflexão sobre seus modos de aparição e estruturas intencionais que ficam obscurecidos e apenas subentendidos na atitude natural (HUSSERL, 2012, p. 175).

A fenomenologia transcendental de Husserl[4] busca ser uma doutrina da essência do conhecimento *a priori,* desligando-se de qualquer referência empírica, ela visa à elaboração de uma ciência universal das essências puras que sirva de fundamento racional para coordenar as ciências particulares. Como pontua Husserl: "a fenomenologia, que não pretende ser nada mais do que uma doutrina de essências da alma pura, conduz, se pensarmos até o fim, a todas as ciências *a priori* em geral" (HUSSERL, 2001, p. 30). Assim, Husserl estabelece a tarefa da redução como fio condutor intencional para o questionamento e descrição das estruturas intencionais[5] conduzidas através da reflexão, que busque conhecer a realidade, as coisas e homem não com conceitos construídos, ideias ou juízos.

> Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós podemos fazer surgir agora a *epoché* universal, em nosso sentido nitidamente determinado e novo. [...] não nego este 'mundo', como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se

[4] A fenomenologia transcendental consiste no direcionamento à "consciência transcendental" ao "ego puro" como objeto da pesquisa fenomenológica. Este exame que pretende descobrir a efetividade da consciência pura passa, desse modo, a ser caracterizada como uma "egologia" (KAHLMEYER-MERTENS, 2016).

[5] Dessa maneira, a fenomenologia é o estudo das vivências intencionais, na medida em que a consciência permite apreender as vivências das coisas que se apresentam quanto as coisas mesmas (fenômenos), logo a fenomenologia é "uma ciência descritiva das essências das vivências puras transcendentais" (HUSSERL, 2006, p. 48).

> fosse cético, mas efetuo a *epoché* 'fenomenológica', que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal (HUSSERL, 2006, p. 56-57).

Sendo assim, a essência dos fatos e das coisas só poderá ser apreendida por aquilo que se mostra à consciência. Esse "mostrar-se" à consciência, Husserl denomina de evidência ou intuição, o filósofo explicita: "na evidência, a coisa ou o fato não é somente 'vista', de maneira distante inadequada: *ela própria está presente diante de nós*, e o sujeito que julga tem dela uma consciência imanente" (HUSSERL, 2001, p. 28, grifo do autor). Isso quer dizer que a evidência ou intuição é uma experiência que o sujeito tem com o próprio objeto, ela é a via de acesso ao fenômeno, consiste na revelação plena do ser. Nesse sentido, a fenomenologia husserliana se configura como transcendental, na medida em que seu interesse dirige-se para a consciência enquanto tal, desconsiderando qualquer forma de conhecimento que se estabeleça pela ciência objetiva.

Desse modo, a fenomenologia fundamenta-se naquilo que é dado à consciência, mas o que é consciência? Apoiando-se na interpretação agostiniana do tempo do *livro XI* das *Confissões*, Husserl (2001) entende a consciência[6] como um fluxo contínuo, no qual há protensão (espera pelo futuro), atenção (intui o presente) e retenção (recorda-se do passado). Aliada a essa dimensão, a consciência é também intencional.

Husserl (1996), portanto, assume um ponto de partida distinto ao de uma teoria baseada no "objeto" e anuncia o princípio de intencionalidade[7], o qual enuncia que a consciência é sempre

[6]A consciência possui três acepções: a consciência como o conjunto de todas as vivências; consciência como percepção interna das vivências psíquicas (ser consciência de); e a consciência como vivência intencional; sendo este sentido o mais importante para a fenomenologia (GOTO, 2014).

[7] Em relação ao princípio de intencionalidade, Heidegger (2013) observa que mediante uma crítica fundamental, Husserl consegue avançar um passo essencial em relação ao seu mestre (Brentano): "define o fenômeno da "intencionalidade" de maneira que constitua uma linha de orientação segura para investigação das vivências e dos nexos de vivências. A crítica consiste em levar a efeito, seguindo e radicalizando tendências presentes em Brentano, mas que, apesar disso, não tinham chegado a tornar-se patentes".

consciência-de-alguma-coisa, que tem por característica, precisamente, ser intencional e está sempre num movimento de transcendência em direção ao objeto.

> [...] seria necessário ampliar o conteúdo do ego cogito transcendental, acrescentar-lhe um novo elemento e dizer que todo cogito, ou ainda que todo estado de consciência, "assume" algo, e que ele carrega em si mesmo, como "assumido" (como objeto de uma intenção) seu *cogitatum* respectivo [...] A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma (HUSSERL, 2001, p.51).

Partindo, então, do conceito de intencionalidade – que designa o caráter das relações puras e transcendentais da consciência com os seus objetos –, Husserl (2006) procede a uma análise pré-teórica sobre as coisas, visando intuir diretamente o que está na experiência, através da consciência transcendental[8], que se refere à máxima 'deixar aparecer a coisa mesma', ou seja, intuir diretamente o que está na experiência. Assim, Husserl nega a ideia de um possível "dentro" da consciência, muito comum à filosofia idealista, simplesmente porque a propriedade dos estados conscientes é sempre o "estar fora", "dirigir-se para" que não a si mesmo. E, segundo ele, a análise intencional e descritiva da consciência definiria as relações essenciais entre atos mentais e mundo externo.

Se a noção de intencionalidade é central para a Fenomenologia, ela não pode se transformar num simples campo psicofísico. Ao contrário, é restaurando a intencionalidade como ato intencional da consciência que a fenomenologia pode perceber os fenômenos e compreendê-los. Desse modo, ao lado de *epoché*,

[8] A concepção de consciência 'de algo' se aproxima da ideia de Brentano, no entanto, ela não se restringe a mera interpretação introspectiva da psicologia, isto é, Husserl ao estabelecer a consciência como subjetiva, intencional e transcendental quer dizer que a consciência além de possibilitar a manifestação dos fenômenos por sua intencionalidade, ela também promove a constituição das coisas (GOTO, 2014).

Husserl faz uso de outros dois outros termos: *Noese* e *Noema* com os quais designa, respectivamente, o pensamento e o objeto desse pensamento. Pode-se afirmar que *noese* e *noema* nada mais são do que vivências (*Lebenswelt* – mundo da vida). Para Husserl (2006) a consciência-objeto está sempre numa correlação, assim o conhecimento dos entes está ligado a estes atos intencionais da consciência[9], justamente nesta unidade consciência-objeto é o que Husserl entende por Fenômeno.

> O vivido intencional, costuma-se dizer, tem 'referência ao objeto'; mas também se pode dizer que ele é 'consciência de algo' [...] encontramos a noese plena referida ao noema pleno, na condição de seu 'o que' intencional e pleno. Mas claro que essa referência não pode ser a mesma que a que é visada quando se fala da referência da consciência a sua objetividade intencional; pois a cada momento noético e, especialmente, tético-noético corresponde um momento no noema, e, neste, o núcleo noemático se separa do complexo de caracteres mediante os quais é caracterizado. [...] [Do] noema faz parte uma 'objetividade' – entre aspas – com uma certa composição noemática, deslindada numa descrição de delimitação precisa, a saber, numa tal que, enquanto descrição do 'objeto visado, tal como ele é visado', evita todas as expressões 'subjetivas' (HUSSERL, 2006, p. 289- 290).

A suspensão do mundo e da subjetividade empírica deixa como resíduo um Eu Puro ou Transcendental. A relação entre sujeito e objeto não é, dessa maneira, uma relação entre duas realidades externas independentes, mas entre dois polos correlativos da relação intencional na consciência. Logo, a análise fenomenológica da intencionalidade nos permite, então, compreender o caráter transcendental dos atos de consciência e os campos fenomenais que desde sempre se dão como correlatos noemáticos à consciência. O objeto aparecendo tal como é manifestado evidencia o que há de

[9] Em termos gerais, "as vivências se constituem pela correlação sujeito-objeto, eu-mundo. Correlação na qual encontramos dois polos no sujeito: um que é caracterizado pelo ato que visa (*noese*), e que, ao captar os dados, os dota de sentido; e o polo da coisa visada (*noema*), o próprio sentido. [...] Inaugura-se, consequentemente, a análise noético-noemática" (GOTO, 2014, p. 78).

mais essencial em si mesmo. Assim, o modo como a consciência intencional atua é o que propicia a percepção dos objetos.

Cabe destacar que em relação à temática da linguagem, na *Investigações Lógicas*, Husserl busca construir uma eidética da linguagem, ou seja, pretende desenvolver uma gramática universal que fixe as normas de significação, livres de qualquer linguagem empírica, mas afirma que todas as línguas empíricas resultam da realização de uma linguagem essencial. Isso significa que é a partir da atividade intencional da consciência que se constitui o significado das coisas, portanto, esta é a condição para estabelecer qualquer comunicação.

Nota-se um esforço da fenomenologia husserliana em reconquistar a objetividade frente ao idealismo e sua tentativa de romper com a lógica dualista sujeito-objeto. Todavia, o filósofo alemão Martin Heidegger vê que ela ainda permanece num cunho idealista que permanece enviesado pela Psicologia Descritiva, pois, para Husserl, deve-se suspender o comportamento natural da consciência e, portanto, descrever os seus campos intencionais. Assim, ao passo que para conhecer faz-se necessário descrever a experiência, na medida em que esta é descrita, conserva-se a seção sujeito-objeto. Segundo Heidegger, o objeto não é algo que está fora da minha relação no mundo – há uma relação entre eu e o mundo – eu sou esta relação. Por isso, o ser é um ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012).

Heidegger observa no trabalho de Husserl que a tese da consciência pura, elemento central da investigação fenomenológica, deve alcançar uma diferenciação entre os entes e dar uma resposta à questão do ser. Deve-se, em parte, diferenciar-se o ser enquanto consciência ou a intencionalidade; e aquilo que se dá a conhecer ou o transcendente. Por outro lado, Heidegger constata que Husserl prioriza a distinção entre intencionalidade e transcendente, mas sem antes esclarecer o sentido do ser da intencionalidade. Além disso, para Heidegger, o sujeito transcendental precisa ser deslocado para a existência em sua facticidade.

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1999) concorda com Heidegger, na medida em que afirma que o método fenomenológico trata de descrever e isso acaba por ver um sujeito portador da reflexão e não pertencente do mundo. Partindo disso, sua proposta é de alcançar um sujeito consagrado ao mundo, ou seja, um sujeito copartícipe do mundo, que atribui sentido a este mundo.

> Reconhecendo que toda reflexão é eidética e que, sob esse aspecto, deixa subsistir o problema de nosso ser irrefletido e daquele do mundo, Husserl não fez mais do que aceitar o problema que a atitude reflexiva comumente evita, a discordância entre sua situação de início e seus fins. Colocando em face do espírito, foco de toda clareza, o mundo reduzido a seu esquema inteligível, uma reflexão consequente faz desaparecer toda questão concernente ao relacionamento entre este e aquele já que, doravante, é pura correlação: o espírito é o que pensa; o mundo é o que é pensado, de modo que não se poderia conceber nem a imbricação de um no outro, nem a confusão de um com o outro, ou, ainda, a passagem de um ao outro e o contato entre eles (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 71-72).

Nesse sentido, Merleau-Ponty não se refere a uma consciência intencional, mas a uma consciência perceptiva e uma intercorporeidade. Enquanto em Husserl, o outro é que favorecerá a consciência intencional como uma experiência do ego, assim, no plano da consciência o mundo vivido é sempre singular; para Merleau-Ponty esta tese husserliana cai num idealismo subjetivista.

> Toda consciência é consciência de algo ou do mundo, mas esse algo, esse mundo, já não se torna mais, como parecia doutrinar o 'positivismo fenomenológico', um objeto que é o que ele é exatamente ajustado aos atos de consciência. A consciência é, agora, a 'alma de Heráclito', e o Ser, que está antes em torno que diante dela, é um Ser onírico, por definição, oculto. Husserl disse algumas vezes: um 'pré-ser' (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 280-281).

Diante disso, ele aprofunda a noção de consciência no sentido de uma consciência aberta ao mundo, que é a consciência perceptiva. Dessa maneira, a noção de consciência está relacionada ao corpo, que está em constante diálogo com o mundo. Aqui, não há uma consciência intencional num âmbito da subjetividade, mas esta é visada a partir da experiência do corpo, logo, o corpo é que apreende a intencionalidade. Assim, Merleau-Ponty restitui a teoria husserliana da intencionalidade, destacando-a em dois níveis de abordagem: uma "intencionalidade em ato" instituída como operação constituinte da síntese temporal e uma "intencionalidade operante ou latente" (*Fungierende Intentionalität*), compreendida enquanto condição de possibilidade da primeira (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 233).

Sob este aspecto, cabe pontuar a seguinte citação de Merleau-Ponty (1999, p. 178):

> [...] não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe lá em baixo – não somos nós que falamos, é a verdade que se fala no fundo da palavra – Vir a ser natureza do homem que é o vir a ser homem da natureza – O mundo é o campo e nessa qualidade sempre aberto.

Em Merleau-Ponty, no que se refere à abertura, a sua expressão inicial se dá na forma da intencionalidade operante, vivida na experiência do corpo próprio. Ele afirma que as nossas operações reflexivas estão fundadas e são derivadas de uma experiência primeira, da experiência do ser-no-mundo. A intencionalidade corporal corresponde a "uma margem de existência quase impessoal", que gera o mundo ao qual devemos "pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição", uma atitude de "adesão pré-pessoal à forma geral do mundo", uma "existência anônima e geral" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 125).

Cabe ainda destacar que Merleau-Ponty introduz a ideia de uma intencionalidade do corpo a partir da crítica à teoria pavloviana

do reflexo, apresentada logo na sua primeira obra *A estrutura do comportamento*. Em suma, ele afirma que o organismo não é uma soma de reações (reflexos) a determinados estímulos, os reflexos são já produzidos no quadro de uma relação global do organismo ao seu *Umwelt*, de tal forma que é esta relação primordial ao *Umwelt* que explica as reações particulares e até a possibilidade de os estímulos contarem para ele como estímulos. A abertura do organismo ao seu *Umwelt* tem, no entanto, o caráter de uma intelecção, de uma cogitatio. Ela corresponde, segundo Merleau-Ponty, a um "olhar pré-objetivo", no qual consistiria precisamente o nosso ser-no-mundo.

Ao inverter o programa fenomenológico da analítica transcendental, Merleau-Ponty faz um retorno a uma ontologia do Ser Bruto como Logos fundamental, que se traduzirá no projeto de "uma reabilitação ontológica do sensível" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 210), uma restituição da Natureza em seu sentido mais originário, ao do mundo da vida (*Lebenswelt*). Na esteira destas reflexões surge o tema da linguagem, como veremos na seção seguinte.

Merleau-Ponty e Ferdinand Saussure: filosofia e linguística

Tratamos, inicialmente, de retomar alguns dos conceitos fundamentais da fenomenologia desenvolvida por Husserl. Vimos que, para a fenomenologia husserliana, a linguagem nada mais é do que intencionalidade, ela é um sistema de atos onde ocorre a relação entre a intenção significante e a significação.

O significado, no entanto, só pode ser fundado após a série de reduções em que constantemente, na pluralidade das vivências, se realiza e atualiza. Husserl distingue o significado das objetualidades extralinguísticas, isto é, se "eu expresso" um juízo perceptivo, o significado desta percepção não reside no estado de coisas captado meramente da percepção atual, porque o significado pode estar referindo-se a diferentes objetos. O fundamental de uma expressão é sua intenção significativa específica, ou seja, é a

intencionalidade exercida pela consciência pura e transcendental, que através das reduções abstêm-se dos juízos. Com isso, o significado de uma expressão não se refere a uma representação perceptiva, mas é uma unidade ideal estabelecida pela consciência pura que reorganiza as representações.

Merleau-Ponty retoma a análise husserliana, todavia, a fenomenologia da linguagem por ele desenvolvida não se reduz a um objeto ideal do pensamento como faz Husserl. Na perspectiva merleau-pontyana, as várias línguas – a cotidiana, literária, linguagem científica, etc. – não se constituem de uma consciência universal e atemporal, a língua é um conjunto de elementos que formam uma totalidade e se dirigem para o presente ou para o futuro. Nesta perspectiva, Merleau-Ponty se aproxima da linguística desenvolvida por Ferdinand Saussure.

Para Saussure (1975), a língua é um sistema abstrato de signos e é justamente a língua que, segundo ele, deve ser o objeto de estudo da linguística. Como um sistema de signos, a língua consiste em "um produto social e um conjunto de convenções necessárias adotadas pelo corpo social" (SAUSSURE, 2004, p. 17). Além disso, a língua é um patrimônio social, ela "é sempre o produto de fatores históricos" (SAUSSURE, 2004, p. 86).

Uma vez que a língua consiste em um sistema de distinções internas, em que cada termo possui seu valor de posição em relação aos outros, o que constitui um sistema de valor de emprego. Dessa maneira, os signos linguísticos não possuem valor em si, contudo, eles adquirem valor apenas em sua relação sistêmica com os outros signos da língua, com isso, o funcionamento da língua se dá por meio de relações, nas quais os processos de significação acontecem.

> A cada signo existente vem, então, SE INTEGRAR, se pós-elaborar, um valor determinado [...], que só é determinado pelo conjunto de signos presentes ou ausentes no mesmo momento; e, como o número e o aspecto recíproco e relativo desses signos mudam a cada momento, de uma maneira infinita, o resultado dessa

> atividade, para cada signo, e para o conjunto, muda também a cada momento, numa medida não calculável (SAUSSURE, 2004, p. 80).

Com isso, ele estabelece quatro dicotomias[10]: sincronia x diacronia (representam um estado de língua e uma fase de evolução), língua x fala (a oposição desses conceitos justifica-se pela língua ser coletiva e a fala individual), significante x significado (um significante e um significado formam um signo), paradigma x sintagma.

Quadro 1- As Quatro Dicotomias de Saussure

SINCRONIA - Sistema de elementos linguísticos - Estática - Descritiva - Gramática Geral - Interessa-se no sistema e funcionamento da língua	DIACRONIA - Mudanças que ocorrem nas línguas através do passar do tempo - Evolutiva:variações histórico-temporais - Prospectiva e retrospectiva - Gramática histórica - Interessa-se pelas evoluções e suas causas
LÍNGUA - Coletiva - Dado social - Sistemática	FALA - Particular - Dado individual - Assistemática
SIGNIFICADO - Plano de conteúdo	SIGNIFICANTE - Plano de expressão
PARADIGMA - Relações associativas	SINTAGMA - Baseia-se no caráter linear do signo linguístico

Fonte: Adaptado de Pietroforte (2002).

Ao definir a língua como sistema e ao pensar a sincronia como o estudo de um sistema em um determinado momento do tempo, a diacronia passa a ser compreendida como a sucessão de diferentes sistemas ao longo do tempo. Na perspectiva do caráter diacrítico do signo linguístico que Merleau-Ponty busca

[10] Par de conceitos que precisam ser definidos um em relação ao outro, de modo que um só faz sentido em relação ao outro.

compreender a linguagem. A linguística de Saussure está em conformidade com a perspectiva merleau-pontyana, que é contrária à ideia da possibilidade da existência de uma linguagem pura, na qual é possível estabelecer a verdade na correspondência signo-significado.

> [...] Saussure inaugura, ao lado da linguística da língua, que a faria ser vista, no limite, como um caos de acontecimentos, uma linguística da fala, que deve mostrar em si, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade sem os quais a comunicação e a comunidade linguística seriam impossíveis (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 45).

Em um primeiro momento, Merleau-Ponty relaciona a linguagem e o pensamento a partir da noção dos gestos enquanto constituição intencional do sentido na esfera da experiência. Assim, o conhecimento de um objeto não se dá pela representação ou pela mera percepção do mesmo, mas pela consciência que tenho dele através da experiência apropriativa em que ocorre minha relação vivencial com ele. Trata-se de entender que existe uma unidade entre as duas dimensões da experiência – intercorporeidade e intersubjetividade – e a ligação entre elas se dá pela linguagem. Nessa direção, Merleau-Ponty não entende a linguagem como um sistema, mas como um conjunto de gestos linguísticos convergentes e definidos pelo valor de seu emprego e não pelo valor de sua significação. Isso quer dizer que cada sinal exprime uma relação com os objetos culturais.

As palavras são formas necessárias que exprimem uma intenção significativa, possuem uma significação linguística que relaciona uma intenção ainda silenciosa com as palavras. Logo, a palavra é um gesto que desperta minha intencionalidade. Aquilo que Husserl denomina de intenção significante é, para o filósofo francês, um vazio que será preenchido por palavras ou por um novo silêncio. Se a palavra é entendida como gesto, ela é compreendida como gesto do corpo, ou seja, é pelo corpo que a expressão linguística se

arquiteta. Conforme Merleau-Ponty (1999, p. 216), "é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo as coisas". Desse modo, a linguagem surge como uma das potencialidades desse corpo, cujo movimento intencional característico dessa expressividade linguística é a capacidade de sedimentação, e, com efeito, de instituição de um saber intersubjetivo a partir do sedimentado.

A palavra é diferente da língua, ela refere-se ao momento em que a intenção significante ainda silenciosa, ainda 'muda' e que está totalmente em ato revela-se capaz de se integrar em uma cultura, formando e transformando o sentido dos instrumentos culturais.

> A fala ou as palavras trazem uma primeira camada de significação que lhes é aderente e que oferece o pensamento enquanto estilo, enquanto valor afetivo, enquanto mímica existencial antes que como enunciado conceitual. De onde se deveria concluir pela existência, a significação conceitual das falas, de uma significação existencial que não é apenas traduzida por elas, mas que as habita e é inseparável delas (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 248).

Em relação ao caráter diacrítico da língua, ele consiste no movimento que permite o surgimento de novas palavras e novas formas de expressão com o passar do tempo, mantendo a língua viva. A importância da linguagem refere-se a sua função de mediadora do corpo que se encontra no mundo e o percebe, expressa a existência, construindo um sentido, uma reflexão por meio da conexão entre noções do corpo, fala, percepção e expressão. Como afirma Merleau-Ponty (2002, p.161), "o pensamento não é o percebido, o conhecimento não é a percepção, a fala não é um gesto entre todos os gestos, mas a fala é o veículo de nosso movimento em direção à verdade, como o corpo é o veículo do ser no mundo".

Conclusão

A linguagem é uma das maneiras do homem agir no mundo, ela não serve apenas para perceber o mundo, categorizar a realidade, realizar interações, servir de informações, exprimir sentimentos e emoções, estabelecer identidades, mas também serve para criar novas realidades. Pode-se dizer que é através da linguagem que materializamos nossas intenções. Dessa maneira, a língua é uma forma socialmente adquirida de conferir sentido as nossas experiências do mundo e de tornar essas experiências realidade.

Antes de escrever sobre a linguagem foi realizada uma breve retomada da fenomenologia, de maneira a situar a perspectiva fenomenológica na História da Filosofia, para então, desdobrar-se de maneira mais específica, embora breve, sobre a linguagem no escopo do filósofo francês Merleau-Ponty.

A problemática da linguagem não tem apenas um único viés ao longo das obras deste filósofo, mas de maneira geral e longe de tratar a temática de maneira pormenorizada, pode-se dizer que a fenomenologia de Merleau-Ponty entende a linguagem não como representação proveniente de regras projetadas por uma consciência, mas através de uma intencionalidade que é perceptiva e motora, a qual denota para o âmbito da experiência sensível. A linguagem, portanto, é o sistema em que se articula a relação do ser-no-mundo de maneira que as relações entre os signos atuam através da inter-relação corpórea, da relação do corpo no mundo, concebendo-a enquanto caráter diacrítico entre a articulação de seus dados.

Depois da retomada husserliana do conceito de *Lebenswelt*, a historicidade e a encarnação linguística como condição de formação de sentido são concepções fundamentais para a filosofia merleau-pontyana. Uma fenomenologia da linguagem significa tomar a questão do sentido e da significação como abertura existencial – abertura, no sentido heideggeriano do termo – segundo a qual o sentido do mundo é desvelado de modo originário pela linguagem. A existência encarnada se desenvolve sobre o pano de fundo do

Lebenswelt de relação constante e necessário ao sentido, o que faz da existência do homem, existência como significação.

Vimos que através dos gestos linguísticos concebemos ao ser o que antes não existia, e assim, pode-se pensar a fala enquanto experiência de constituição de sentido. Eis, então, que a linguagem passa a ter um estatuto ontológico: como a possibilidade de ser uma atitude denunciadora e reveladora do ser.

Referências

BRENTANO, F. **Deskriptive psychologie**. Hamburg: Feliz Meiner, 1982.

GOTO, T. **Introdução à psicologia fenomenológica**: a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Ed. Paulus, 2014.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas/SP; Petrópolis/RJ: Unicamp; Vozes, 2012.

_____. **Ontologia**: hermenêutica da facticidade. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2001.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

KAHLMEYER-MERTENS, R. Hermenêutica da facticidade: contraprojeto à fenomenologia transcendental? In: FERRER, D.; UTTEICH, L. **A Filosofia Transcendental e a sua crítica.** Coimbra: Ideia, 2016. p. 236-257.

LEVINAS, E. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O visível e o invisível**. Trad. José A. Giannotti e Armando M. d'Oliveira. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **A prosa do mundo**. Trad. Paulo Neves. Edição e prefácio de Claude Lefort. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. **A estrutura do comportamento**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PIETROFORTE, A. A língua como objeto da lingüística. In: FIORIN, J. L. (org.). **Introdução à linguística I**. Objetos teóricos. São Paulo: Contexto, 2002. p. 75-93.

RICOEUR, P. "Discours et communication". In: **Cahier de l'herne Ricoeur 1**, L'Herne, 2004.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. Cultrix, São Paulo: 1975.

_____. **Escritos de linguística Geral**. Cultrix, São Paulo: 2004.

4

Sartre & Merleau-Ponty: leituras da psicanálise existencial

Diego Luiz Warmling [1]
Diego Rodstein Rodrigues [2]

Introdução

Apoiados pelo conceito base da psicanálise existencial, a má-fé, limitaremos a leitura sartriana e, lendo Merleau-Ponty, prezaremos pela intersubjetividade. Veremos que a crítica existencialista da psicanálise tem como pedra angular a má-fé. Para Sartre, Freud nos cinde em dois e silencia a fala no inconsciente. Dito isto, vislumbramos não só ações consciente-inconscientes, mas que Sartre quer reformular Freud e extirpar qualquer predeterminação do ato. Para ele, o inconsciente foge à intencionalidade.

Merleau-Ponty, por sua vez, acredita que Sartre, ao dar o primado da nadificação no ato, repete o descuido da psicanálise, esquecendo do pré-consciente. Primeiramente somos corpóreos, autônomos e dependentes de outrem. Diante disto, veremos que, via corporeidade, Merleau-Ponty indica como interagimos irrefletidamente com as coisas sem abdicar da liberdade. Aproximando fenomenologia e psicanálise, ele reconhece na experiência analítica a retomada de um anteparo que não só dissolve

[1] Formado em Filosofia. Mestre em Ontologia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil UFSC). E-mail: diegowarmling@hotmail.com.

[2] Formado em Filosofia. Doutorando em Ontologia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil UFSC). E-mail: di_rodstein@hotmail.com.

a identidade estática, mas acentua a intersubjetividade. Portanto, o inconsciente não é o oculto da consciência, mas as articulações intersubjetivas, das quais nos diferenciamos sem ser totalmente responsabilizados por nossas escolhas. Lendo Sartre, Merleau-Ponty revela-nos um saber impessoal e busca um campo de codeterminação constituído a partir das implicações entre sujeito e alteridade.

Contudo, apesar dessas discordâncias, tanto Sartre quanto Merleau-Ponty buscam reanimar o sujeito da psicanálise em um movimento intencional. Sendo assim, buscaremos descrever os modos pelos quais ambos autores apresentam uma atualização das estruturas fundamentais da consciência, sem necessariamente desconstruir por completo a teoria freudiana. Independentemente da completa negatividade ou da abordagem de uma promiscuidade intrínseca, ambos os autores se preocupam em demonstrar uma relação entre sujeito e mundo pautada no conceito de intencionalidade e na construção do sujeito na vida concreta. Os dois autores se dirigem à uma revisão das estruturas fundamentais do ato, a fim de evitar o retorno à psicologia clássica do intelectualismo ensimesmado

A construção da psicanálise existencial pela má-fé e a leitura sartriana de Freud

A Base da Psicanálise Existencial: A Má-Fé

Sobre a leitura sartriana da psicanálise, devemos inicialmente entender que a conduta de má-fé abriga um problema que gira em torno da tentativa de fuga do sujeito dando a si mesmo um determinismo. Mas, quando analisamos essa conduta de fuga mais a fundo, notamos que o sujeito que foge, não está fugindo no sentido de abandonar algo. Essa fuga não vem da vontade de negar tudo o que sou, como um ódio que se instaurou no sujeito sobre si, mas ao contrário. O sujeito que foge, foge em direção a algo que deseja não

deixando nada para trás. Ele busca no mundo um aspecto determinista que possa dar a ele algo e que tenha a propriedade de negar a condição negativa de seu ser. Desta forma, não apenas nego minha liberdade, pois tento encerrar as minhas escolhas em uma forma determinada, como também abro mão de meu projeto e suas possibilidades, sendo que uma vez que me defino enquanto algo, minhas ações serão pré-definidas por um fator determinante que escolhi para mim.

> Quando a consciência empreende a conduta de fuga que consiste em negar-se para determinar-se, ocorre uma situação bastante paradoxal, mas reveladora da relação entre ser e não-ser característica da experiência de negação. Quando a consciência nega sua indeterminação original e procura se determinar em algo, *um* ser, poderíamos dizer que ela se nega *para ser* (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 159).

Apesar do termo "má-fé" ser presente no nosso cotidiano, o significado de má-fé dentro do contexto da filosofia de Sartre não se aplica do mesmo modo do senso comum. Diferentemente do costumeiro, a má-fé em Sartre não é algo que se faz necessariamente contra o outro. Existe uma tripla relação dentro do conceito que se divide em: *mentira, crença* e *conduta*. Essas características não são soltas, ou seja, não podemos abarcar o conteúdo do conceito de má-fé sem que seja tratando-a como sendo as três afirmações ao mesmo tempo.

A exposição da crítica que Sartre faz a Freud gira, em primeiro plano, em torno do conceito da má-fé. Cabe então explanarmos um pouco tal conceito. Em sua proposta de uma ontologia fenomenológica, Sartre (1997, p. 92) afirma que "o ser humano não é somente o ser pelo qual se revelam negatividades no mundo. É também o que pode tomar atitudes negativas com relação a si". Apesar de a princípio tal afirmação parecer ser um antagonismo do que o autor propõe, Sartre deixa claro que tal conduta que temos em relação a nós mesmos é uma tentativa infrutífera de

autodeterminação. Podemos dizer que a má-fé trabalha no sujeito como uma mentira íntima, diferentemente da mentira que é composta por um mentiroso que está ciente de que está enganando e alguém enganado, totalmente alheio ao conteúdo real que deveria se apresentar a ele. A má-fé é uma conduta em que o sujeito mente para si mesmo. O sujeito que se embasa na má-fé como uma de suas possibilidades está fadado a falhar, pois atua tanto o papel de mentiroso como o de enganado. Tomando como exemplo a expressão "sou um cara angustiado", ao assumir tal postura, abro mão de superar tal conduta, dando a mim um critério de "angustiado" que não consigo transpor. Tento ser a causa e o efeito de minha própria determinação, ou como dissemos anteriormente, o enganado e o enganador juntos no mesmo sujeito. Sartre nos alerta ao risco que essa conduta carrega em si, pois ela aponta para algo que não somos.

> Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é (SARTRE, 1997, p. 118).

O problema da mentira da má-fé reside na possibilidade de a consciência enganar a si mesma. Tendo em vista que todo ato da consciência é intencional, a má-fé seria de certa forma algo que fugiria da intenção do sujeito, em outras palavras como o sujeito negaria sua intencionalidade para conseguir realizar esse ato de autoengano.

Essa proposição que Sartre nos traz tem primeiramente um conflito com a psicanálise freudiana. Segundo nosso autor, a explicação dada pela psicanálise freudiana[3] e as proposições do "Id"

[3] A proposta que Freud apresenta para solucionar tal impasse é de que existem elementos que escapam do escopo da consciência, havendo afetos e memórias que chegam à esfera consciente. De forma que a ação seja consciência, mas os mecanismos que atuam por de trás da ação não, pois estão em um

e do "Ego" não conseguem encerrar o problema do autoengano, tendo em vista que, para Sartre, a teoria freudiana assumia que havia uma mentira sem sujeito. Ou seja, o sujeito da psicanálise freudiana não está na condição de autoengano pois a psicanálise cinde o sujeito em dois, fazendo com que o haja um enganado que não está a par da verdade que está escondida em seu ser. O único modo de isso poder vir à tona seria através de um Outro que pudesse explicitar os fenômenos inconscientes.

Devemos levar em conta que a psicanálise freudiana teve como pretexto inicial trabalhar com o sofrimento do sujeito, de modo que ele pudesse aprender a lidar com aquilo que o aflige. Mas, por outro lado, essa mesma psicanálise que dá voz ao sujeito parece silenciar a fala. Ao esconde-la em um emaranhado de impulsos inconscientes, resta ao psicanalista apenas a interpretação simbólica de impulsos que urgem para escapar. Vemos aqui um problema que Sartre nos apresenta: a psicanálise freudiana nos mostra uma busca por algo que deseja se manifestar e, ao mesmo tempo se esconde, como Sartre chama. Tais manifestações aparentam como uma censura ou de um *id* sobre o *ego,* de modo que o *id* agiria como uma prisão, ou do próprio *ego,* que aparentemente se esforça para não deixar escapar o que considera ruim. Em ambos os casos temos problemas: quais são os critérios dessa censura? Como que essa censura sabe o que deve ser reprimido? Para aceitar tais premissas deveríamos aceitar também a possibilidade de um saber que é ignorante de si. Se levarmos em conta a proposta fenomenológica da intencionalidade, um saber ignorante de si seria algo que não teria diálogo com a máxima de que toda consciência é consciência de algo. Mas, se aceitarmos que essa censura possui uma consciência dela mesma, ela seria então algo que é *consciente para poder não ser consciente.*

campo inalcançável inconsciente. O valor da ação consciente se encaixa num campo simbólico que pode dar pistas das motivações inconsciente que esse sujeito teve para o ato.

O problema aqui se instaura na verdade em torno do saber sobre a própria censura. Saber que algo é, faz parte de um campo reflexivo da consciência, advindo da esfera pré-reflexiva, que nos traz a vivência. Em outras palavras, podemos tratar a consciência pré-reflexiva como algo que apresenta ao sujeito uma séria de possibilidades de saberes através das vivências, para que a esfera reflexiva, através de um ato mágico, organize essas vivências em saberes refletidos para o sujeito. Sendo assim, o autoengano, se mostra não como algo cindido por um inconsciente, mas apenas dado numa esfera consciente que não alcançou a esfera do saber.

Vemos que independentemente da roupagem que damos a má-fé, do ponto de vista fenomenológico ela não escapa a intencionalidade, sendo um ato consciente do sujeito. O que nos parece sobre o autoengano da má-fé é que ela está sustentada por uma fina e delicada camada que separa o sujeito de sua condição. Essa fina camada é o que nos leva ao segundo problema que será trabalhado aqui: o sujeito é consciente então de sua má-fé como a crença de seu ato de má-fé se sustenta?

Não podemos reduzir o autoengano a um tipo de desaforo da consciência consigo mesma, como se ela aceitasse de bom grado uma mentira deslavada. Há por de trás do ato de má-fé uma crença que a sustenta, de modo que, o sujeito não rompe com a fina camada da reflexão.

Para que essa crença se sustente, o sujeito cria para si o que Sartre chama de mundivivência[4], uma ideia de que o sujeito escolhe para si mesmo a própria natureza da verdade.

> Com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é. Em consequência, surge um tipo singular de evidencia: a evidencia não persuasiva (SARTRE, 1997, p. 116).

[4] Mundivivência do alemão *Weltanschauung,* também traduzido por cosmovisão.

Podemos ver a impossibilidade de se criar uma atitude de má-fé a partir da esfera reflexiva. Retornando ao conceito de autoengano, vemos que qualquer tentativa de ser ciente e ignorante da atitude de má-fé demandaria uma cisão no sujeito que não pode ser aceita dentro da teoria da intencionalidade. Devemos partir então para outra instância da consciência: a esfera irrefletida. Desta forma, é através de uma atitude espontânea que a má-fé se instaura no sujeito. Sua tentativa de objetivar-se origina-se nas bases das estruturas ontológicas da consciência. Diferentemente da esfera refletida (onde as ações necessariamente passam pelo crivo do sujeito em direção a uma reflexão sobre o ato), a esfera irrefletida se mantém espontânea sem que haja necessidade de uma reflexão sobre a escolha de má-fé. Sendo assim, não tendo a necessidade de evidências que validem tal ato, a consciência se deixa enganar por ele.

Sartre propõe que a má-fé é algo que escapa (ou talvez até se canse) ao estado de vigília da consciência reflexiva, deixando passar o ato de má-fé na medida que não reflete sobre ele. Isso não desqualifica o ato como algo que está sob as escolhas livres do sujeito. O ato de má-fé apenas escapou a necessidade de cumprir com o modo negativo do ser da consciência, mas não destitui o nada dela. O ato espontâneo da má-fé trabalha "como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha" (SARTRE, 1997, p. 116). A comparação que Sartre faz sobre a má-fé sendo algo como quem sonha se mostra perspicaz no sentido que, o sujeito que deixou tal ato se instaurar não se dá conta da realidade por de trás desse ato, como alguém que sonha e não consegue discernir que seu sonho não é real. Outro ponto que podemos demarcar nessa parábola do sonho é a dificuldade que o sujeito tem de perceber tal ato. Assim como no sonho que não se deixa revelar como irrealidade, o ato de má-fé não se deixa perceber facilmente, pois assume um caráter de realidade que supre com os critérios para se manter ali sem ser notado. Do mesmo modo que no sonho, o sujeito sonhador está preso a sua

imaginação e escapará dela no momento que a consciência reflexiva perceber que o real. A má-fé também tem seus mecanismos de se manter como uma realidade através de uma série de justificativas. Afinal, como o próprio autor cita: "crer é saber que se crê, e saber que se crê já não é crer. Assim, crer é já não crer, porque nada mais é senão crer, na unidade de uma mesma consciência não-tética de si" (SARTRE, 1997, p. 117).

Examinemos o exemplo da culpa novamente. O sujeito que se sente culpado pelo fim de seu relacionamento não abrirá mão facilmente dessa construção que fez sobre si. Ele dará uma série de justificativas que servirão não para convencer seus colegas de que ele é culpado, mas convencer a si mesmo de que seu ato de má-fé faz sentido e seu ser deve ser a totalidade do objeto de culpa em si. Dessa forma, o ato de má-fé trabalha para se manter como algo que, *após instaurado*, faz sentido para a consciência reflexiva.

Apesar da consciência não poder conter nada em si, ela pode crer que contêm algo. Devemos tomar cuidado com a leitura de que a má-fé é um objeto que habita a consciência. Recordemos que nas exposições que Sartre faz sobre a consciência, ele sempre a trata como algo em constante transcendência e esvaziamento de si. Logo, quando falamos do ato de má-fé dizemos do ato de crer que há um objeto que nos define como algo. O motivo pelo qual deve ser feito esse alerta é o fato da base pela qual Sartre nos apresenta as relações da consciência com o mundo, a intencionalidade. Se assumíssemos que a má-fé é um objeto que se instaurou dentro da consciência, a intencionalidade não seria algo que rege as relações de consciência e mundo e cairíamos no erro que Sartre aponta nas leituras husserlianas, criando assim um ego transcendental e encerrando a atividade da consciência em seu ato de má-fé. O que vemos é que, ainda que iludido pelo sonho de má-fé, o sujeito permanece livre e agindo contingentemente.

Ao tratar a má-fé como uma crença, também damos a ela a possibilidade da descrença. Do mesmo modo que o ato de má-fé se instaura e se justifica, a esfera reflexiva pode vencer as barreiras que

são criadas através dessas justificativas. Como crença, uma das principais características da má-fé é a instabilidade de suas justificativas. Pensemos novamente no sonho. Enquanto estamos inseridos nele e não o questionamos ele parece tão real quanto a própria realidade, mas basta algo não fazer sentido que notamos que nossa crença na realidade daquele sonho se perde. Da mesma forma, a má-fé também possui essa instabilidade de sua realidade. O que Sartre nos mostra é que a crença, diferentemente do objeto em-si, possui o mesmo caráter volátil da realidade humana, ou seja, a crença é dada como algo que sofre alteração e pode ser repensada assim como nossos projetos. Crer na má-fé é crer em algo que em si mesmo não é nada, pois "a consciência não pode fazer com que haja ser, mas, porque há ser, a consciência funda-se, enquanto consciência de si e do ser" (LIMA, 2009, p. 18). Ou seja, a consciência não pode criar um objeto de má-fé, mas ela crê que criou esse objeto. O que vemos então não é um objeto, mas sim o ato que está passível de uma consciência reflexiva que o descredite[5].

Como vimos, a atitude de má-fé tenta se dizer totalidade e abarcar as decisões do sujeito, dando uma justificativa para seus atos, gerando uma conduta. A má-fé dá ao sujeito uma espécie de mundivivência que valida as justificativas da ilusão de totalidade. Portanto, temos um sujeito que não só cria para si mesmo uma série de justificativas para sua atitude de má-fé, mas também transpõem tais justificativas para sua vivência com o mundo, gerando uma visão e compreensão equivocada das relações entre consciência e mundo. Sartre faz uma análise de alguns exemplos que ele cria para demonstrar como que agem essas formas de condutas embasadas na má-fé. Sartre cita alguns exemplos durante a explanação das

[5] Sartre nos mostra que a possibilidade de crermos em algo que pode ser denominado como uma boa-fé. Mas assim como na má-fé ele dá a crença de boa-fé o problema de ser uma tentativa de totalidade da consciência. "Embora seja indiferente de ser boa ou má-fé, por que a má-fé alcança a boa-fé e desliza a própria origem de seu projeto" (SARTRE, 1997, p. 118)

condutas de má-fé em sua obra *O Ser e o Nada*[6], demonstrando para nós os vários modos pelos quais certas condutas cotidianas, aparentemente inofensivas, acabam recaindo nas condutas de má-fé. Independentemente dos exemplos, o que Sartre quer nos proporcionar com isso é o entendimento de que a conduta de má-fé, de certo modo, possui uma fina camada que a sustenta. Sua estrutura é embasada em algo que ela mesma não é. A má-fé tenta se afirmar ao mesmo tempo como ação e objeto, fazendo de sua conduta um modo paradoxal de existência que não se encaixa em seu próprio ser.

A conduta de má-fé também fere princípios básicos do sujeito no mundo. A negação da liberdade, provida da conduta de má-fé, tenta negar a liberdade ontológica e o projeto por consequência, fazendo da reflexão um equívoco da realidade do sujeito livre, subjetivo e transcendente. A psicanálise existencial opera de modo que busca retornar à reflexão seu conhecimento autêntico das escolhas que o sujeito faz para si.

Através da construção conceitual da má-fé podemos partir para uma análise mais detalhada das incompatibilidades teóricas entre Sartre e Freud em seus projetos de psicanálise.

Sartre leitor da psicanálise

Com base nessa discussão, vemos que Sartre tece uma série de objeções ao projeto psicanalítico freudiano, sendo o foco de suas críticas o conceito de inconsciente. Em sua obra *O Ser e o Nada,* Sartre se preocupou em retirar da consciência qualquer resquício ontológico essencial. Seguindo tal ideia, vemos que na quarta parte: Ter, fazer e Ser, que ele apresenta argumentos que o inconsciente não pode habitar no campo do sujeito, pois isso levaria a uma série de predeterminações que romperiam com sua proposta de uma

[6] Apresentações desses exemplos estão localizadas no subcapítulo intitulado *As condutas de má-fé* da obra *O Ser e o Nada (*1997).

consciência nadificada. Postular uma instância que determine a consciência, que não seja ela própria e que participa diretamente em suas escolhas intencionais implica, segundo Sartre, em um consciente-inconsciente, em uma contradição. Por outro lado, podemos ver que nas leituras de Sartre em relação a psicanálise freudiana, o autor francês tece certos elogios, demonstrando que não busca um distanciamento total, mas sim, uma renovação dos modos em que a psicanálise se aplica ao sujeito, não elevando a consciência à categoria de uma totalidade, mas colocando-a como um ser que decide o que quer de si em um projeto que, por vezes, se prende a um ato de má-fé. Portanto, buscaremos apresentar a crítica que Sartre faz a psicanálise freudiana, focando em conceitos chave como o inconsciente, a má-fé e a intencionalidade, tendo o devido cuidado de entender que as críticas que Sartre faz a Freud também devem passar por uma investigação minuciosa.

Em seu primeiro artigo de 1939, *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade,* Sartre (1968, p. 29) afirma: "contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo psicologismo, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência", indo contra as propostas que davam algum tipo de determinismo para o sujeito. Para Sartre o conceito de intencionalidade rege as relações de consciência e mundo. Quando falamos do projeto da psicanálise existencial, isso não muda. As relações de causa e efeito não são suficientes ferramentas para se construir uma psicologia que alcance o sujeito. Deve-se olhar para além da simples relação sujeito-objeto, negando determinações rígidas e reducionistas. Como afirma Hyppolite:

> Toda a consciência, Husserl dissera, é 'consciência de algo', e Sartre deu a essa noção de intencionalidade uma interpretação pessoal que já contém, em germe, os temas e o cerne de sua filosofia. O mundo não está em minha consciência, é realmente onde eu o vejo, eu o toco e eu respiro. Isto é o que a transcendência do mundo significa em relação à consciência, que nada mais é do que uma

> abertura a essa exterioridade, neste mundo extremo e na qual, no entanto, a consciência não pode ser perdida porque, como consciência, existe como uma coisa do mundo (HYPPOLITE, 1992, p. 5).

Ao pensarmos nessa relação intencional, temos uma consciência que é necessariamente consciência de algo. Esvaziada na sua relação com as coisas, a consciência não possui nenhuma forma de interioridade. Sendo toda e qualquer relação do sujeito uma relação intencional, não podemos alcançar algo que está para além da intenção da consciência. Sartre rompe com o determinismo apontado em um inconsciente, pois sendo toda ação intencional, não poderíamos ter algo anterior a própria intenção do ato.

> Melhor dizendo, quando o sujeito, dentro do contexto da psicanálise existencial age, sua ação se dá de forma coextensiva a consciência e mesmo que dissermos de uma ação espontânea da consciência, tal ação, ainda assim, tem caráter intencional pois a escolha original é com efeito consciente, sem, nem por isso, ter sido refletida, portanto sem ser conhecida (DARTIGUES, 1992, p. 109).

Vemos que a consciência intencional alcança todos os cantos da ação, mas não devemos ver tal afirmação como uma consciência que é ciente de sua intenção a todo momento. Sartre não descarta a espontaneidade da consciência. Ele postula tal posicionamento como irrefletido, um momento onde a não consciência reflete sobre si, mas age no mundo. Tal postura não é dada como inconsciente, pois ainda está pautada na intenção do ato irrefletido que visa o objeto.

Se levarmos em conta a afirmação de que toda ação da consciência é uma ação intencional, unido ao postulado do inconsciente chegaríamos, segundo Sartre, a uma contradição, pois teríamos uma ação consciente-inconsciente.

> Contudo, a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento. É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser

> consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente - o que é *absurdo*. É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela (SARTRE, 1997, p. 23).

Desta proposição do inconsciente-consciente, Sartre postula que as ações pré-determinadas dadas pelo inconsciente freudiano são determinações intencionais do próprio sujeito, gerando o conceito de má-fé, que servirá como base para o desenvolvimento da sua proposta psicanalítica.

Vemos que as bases da sexualidade na psicanálise freudiana não podem alcançar o sujeito da psicanálise existencial como algo que é um objeto para si dele. Não se nega que precisemos dizer sobre sexualidade, mas trata-se de algo que é posterior e redutível, pois necessita de uma psicanálise das estruturas pré-sexuais. O que seriam tais estruturas pré-sexuais? A sexualidade em Sartre é como uma conduta ulterior do sujeito. Para nosso autor, a subjetividade funda a estrutura fundamental citada: a liberdade. Sartre funda sua psicanálise no sujeito livre. Fundada na subjetividade humana e no movimento livre de intencionalidade, o sujeito sartriano não possui determinações anteriores ao ato intencional. A liberdade não ultrapassa a barreira negativa do sujeito subjetivo, ela se faz apenas como modo de ser, sendo a sexualidade um meio do sujeito interagir e significar o mundo e o outro para si. "Minha tentativa original de me apossar da subjetividade livre do Outro através de sua objetividade-para-mim é o *desejo sexual*" (SARTRE, 1997, p. 476). O sujeito, antes de poder ser descrito como desejo sexual, é desejo de ser. A preocupação da psicanálise se faz em fundamentar os modos pelo qual o sujeito faz suas significações no mundo, as condutas do sujeito e suas apropriações na assertiva de que o homem é uma totalidade de seus atos. A investigação ontológica dos atos intencionais revela o desejo de ser, mas, os modos que tal desejo se manifesta devem ser revisados desde a psicanálise empírica.

Ao propor seu projeto psicanalítico, o autor francês está preocupado em demonstrar que suas bases para tal utilizam-se de ferramentas cunhadas anteriormente por Freud. No capítulo intitulado *Fazer e Ter,* em sua primeira subseção chamada *A Psicanálise Existencial* da obra *O Ser e o Nada,* Sartre nos mostra as aproximações de sua proposta com Freud, onde afirma que ambas psicanálises buscam "uma atitude fundamental em situação que não poderia expressar-se por definições simples e lógicas" (SARTRE, 1997, p. 697). Portanto, é expresso aqui, que o sujeito difícil poderia alcançar uma análise sobre si mesmo, a não ser que ele abra mão de sua atitude privilegiada e coloque-se como um outro para si mesmo, ultrapassando seu próprio eu para alcançar uma "visão de fora" sobre si, sendo assim objeto reflexivo e ao mesmo tempo observador de si.

Outro ponto de convergência que deve ser tratado é que ambas psicanálises, diz Sartre, afirmam a condição humana como uma constante historização, ou seja, o sujeito é visto a partir de um contexto social no qual está inserido, ultrapassando dados hereditários e inclinações geneticistas. Diz Sartre que "a psicanálise existencial nada reconhece antes do surgimento original da liberdade humana; a psicanálise empírica postula que a afetividade primordial do indivíduo é uma cera virgem antes de sua história" (SARTRE, 1997, p. 696 - 697). Apesar de pautarem-se em ontologias distintas, ambas afastam dados primordiais da existência, questionando o sujeito sempre a partir de uma situação e não de possíveis influências inatas.

Vemos que as discordâncias que Sartre tem em relação a Freud, se dão na metodologia utilizada. Ao verificarmos as bases de ambas propostas, notamos uma semelhança do que pensam sobre a psicanálise que nos leva as aproximações nos moldes iniciais do que o autor considera uma psicanálise. Se pensarmos na psicanálise existencial como uma atualização da psicanálise empírica, veremos que, para além da crítica que Sartre formula sobre o inconsciente,

habita uma forma de determinismo na construção da condição humana existencial.

As críticas que Sartre postula sobre Freud, aparentam ser sobre a rigidez do conceito de inconsciente, e a determinação que os processos empíricos e analíticos dão ao sujeito através da sexualidade. Como exemplifica Hyppolite: "Sartre critica Freud por partir de tendências empíricas, de um dado – em particular a sexualidade. Mas Sartre substitui por uma liberdade radical pela qual fazemos de nós um ser-no-mundo" (HYPPOLITE, 1971, p. 124). Hyppolite, nessa passagem, nos apresenta o argumento de que Sartre, ao criticar Freud, repete o erro apresentado por ele, sendo a liberdade uma doutrina, assim como a própria sexualidade que Freud nos traz. O que Hyppolite nos mostra é um possível limite dentro da proposta sartriana, visto que não nos liberta de amarras dogmáticas que tentamos alcançar dentro de uma teoria da subjetividade. Podemos estender a crítica de Hyppolite até uma pergunta mais fundamental: será que Sartre, ao propor sua teoria do sujeito, se propõem alcançar de alguma forma uma psicanálise? Para tal, temos que voltar nossos olhos para as propostas anteriores a Sartre que tiveram influência na construção de tal projeto. As críticas apresentadas por Sartre e o problema que Hyppolite introduz, se assemelham muito as objeções que Politzer faz a Freud em seu texto *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. Para Politzer, a noção freudiana de inconsciente possui caráter dúbio, sendo concreto na sua prática clínica, mas abstrato no modo de apresentá-lo a comunidade acadêmica, abrindo espaço para repensar toda a teoria freudiana a partir de sua perspectiva prática: "por um lado um mundo de entidades psíquicas inconscientes, e a fazer, por outro lado, da consciência um órgão de percepção" (POLITZER, 2004, p.134). Localizamos então a prática psicanalítica em Politzer no vínculo entre o analisado e o analisando. A narrativa produzida a partir desse vínculo, na revivescência de um drama, de uma pragmática, não aconteceram no passado, mas sim na atualidade da situação. Da mesma forma que Sartre diz da relação intencional

sujeito-mundo. Para Sartre, a consciência intencional está sempre relacionada com o mundo em ato. Presentificada, ela é a constante atualização de si mesma, sendo sempre uma atualidade transcendida em seu movimento intencional. A crítica que Hyppolite faz sobre Sartre nos leva 1) a duvidar do escopo que ambas psicanálises se propõem e 2) encontrar em Merleau-Ponty uma possível solução.

Ora, se Sartre está preocupado em elucidar a liberdade humana a partir de seu movimento "em-si" e "para-si", e, desde a má-fé, fomenta uma análise fenomenológica da psicanálise que parte do sujeito em primeira pessoa (existencial), lendo Merleau-Ponty, notamos que a psicanálise existencial passa por alto a descrição de um campo possibilidades pré-conscientes. Tal qual Freud com o inconsciente, Sartre parece cometer o mesmo equivoco da psicanálise clássica ao eleger a negatividade da consciência como atmosfera primária de nossa lida mundana. Astuto em suas elaborações sobre a liberdade, destaca-a em meio aos outros âmbitos da vida, mas esquece de vislumbrar como, via percepção e consciência encarnada, os atos humanos são, num só tempo, autônomos e dependentes das relações que mantém com outrem. Desta feita, vemos que talvez a solução menos extremista para este impasse tenha surgido pelas mãos de Merleau-Ponty quando, em sua fenomenologia, sugere um primado da percepção e corporeidade, indica os modos como, irrefletidamente, o ser interage com as coisas sem, com isto, abdicar do "em-si" e do "para-si" da consciência.

Ora, diferentemente de Sartre (para quem a relação sujeito-objeto se dá através da intencionalidade em uma consciência esvaziada nesta relação), Merleau-Ponty diz que o homem jamais pode lidar com as coisas sem antes partir de certas condições mundanas que, em primeira e em terceira pessoa, o remeteriam a uma espécie de envolvimento pré-reflexivo ou irrefletido, tal qual uma presença inalienável. Entendida como um trazer à tona certas experiências fundamentais de um mundo que mescla ora sujeito ora

objeto, ora existência ora essência, e cuja meta é restituir o contato ingênuo com as coisas, veremos que é pela conexão íntima entre vida perceptiva, corpo e ser-no-mundo que o homem pode projetar-se entre as coisas e revelar o verdadeiro "sentido do ser". O corpo, diz ele, "é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 11).

Para além da suposição sartriana de que a mente seria um "recipiente" de volições acessíveis pela introspecção, ser corpo, nesta perspectiva, é estar amarrado a certo mundo, pois é no espaço, e sua espacialidade é modo pelo qual se realiza enquanto corpo ou síntese corporal. Nem puro objeto nem pura ideia, não é a pura negatividade, mas, sensível entre outros sensíveis, nos abre um campo de possibilidades que não passam nem pela consciência nem pelo não-dito (inconsciente). Segundo Dupond, a consciência encarnada (corpo) merleau-pontiana é a "existência em seu movimento de transcendência: é a potência de se juntar às coisas e se sincronizar com elas" (DUPOND, 2010, p. 13) – é potência exploratória. Na junção entre natureza e liberdade, é a estrutura estável da existência. Deste modo, enquanto totalidade aberta, será, num só tempo, principio motor (esquema corporal), lugar da expressão e, para a leitura fenomenológica da psicanálise, ser sexuado. Por conseguinte, se buscamos devolver o homem à sua vivência de mundo sem, com isto, abdicar dos pressupostos da consciência, será a partir de Merleau-Ponty que revelaremos à psicanálise existencial seus próprios limites.

A leitura da psicanálise existencial através da fenomenologia de Merleau-Ponty

Engajado na investigação segundo a qual, aquém dos moldes da consciência, vislumbra-se um domínio pré-reflexivo investido de sentido e fundante do saber científico (*Lebenswelt)*, para Merleau-

Ponty nossa relação com o mundo está incluída na relação do corpo consigo mesmo. Contudo, se de minha subjetividade vejo transparecer outra subjetividade investida de direitos iguais e se desta relação posso vislumbrar não apenas meu campo perceptivo, mas a dimensão intersubjetiva, ao pensar o *esquema corporal*, este só fará sentido quando compreendido a partir das relações que mantém com outras realidades sensíveis. Para além da pura experiência "para mim", é preciso considerar nossas relações afetivas como partes do nosso trato com este mundo que, de nossas vivências, só tem sentido e realidade para nós. Atualizando Sartre, Merleau-Ponty não só descreve como as coisas se põem para nós pelo desejo, mas reconhece na experiência analítica a retomada desse fundo habitual que tanto impossibilita o aprisionamento da subjetividade em cogito privados, quanto impele à coexistência.

Tal qual Sartre, Merleau-Ponty não apenas atribui à filosofia a tarefa de restituir a *Lebenswelt*, mas recusa o inconsciente como sistema cujas leis são agrupáveis num conjunto determinado de representações. Apesar de Freud mostrar que a ambiguidade das patologias é predominantemente errática (pulsional), Merleau-Ponty entende que a psicanálise não só não conseguiu evitar a sistematização causal do inconsciente, como o transformou numa teoria fechada em si. Assim, desde *A Estrutura do Comportamento* (1942), busca compreender:

> Se os próprios conflitos dos quais ele [Freud] fala, os mecanismos psicológicos que descreveu [...] exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 276).

A doutrina freudiana, diz o texto de 1942, "não é um quadro da existência humana, mas um quadro de anomalias" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279). As explicações psicanalíticas são anedóticas, pois se dirigem aos atos pessoais, dando conta apenas dos aspectos mais mensuráveis dos afetos: "os atos espirituais teriam seu sentido

próprio e suas leis interiores" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280). E ainda que o francês louve a sensatez psicanalítica por evitar transpor o inconsciente à uma "terceira via" entre homem e natureza, logo acentua que Freud se limitou ao naturalismo de sua teoria. Para Merleau-Ponty, isto fez a psicanálise recusar certas consequências ontológicas oriundas da própria pratica clínica, a saber: a consciência jamais será totalmente transparente para si.

De fato, há de admitir a importância de Freud ao ter-nos revelado que os quadros dissociativos estão vinculados tanto à dimensão erótica, quanto aos dados da infância. Devemos reconhecer seu mérito ao mostrar em nossos relatos a revivescência daquilo que foi recalcado. Todavia, alerta Merleau-Ponty, aí reside um problema! A retroação do inconsciente não implica que as recusas/retomadas pulsionais sejam consequências do inconsciente. Apesar do requinte, a psicanálise depende da aceitação de princípios como os de conservação e descarga. E no que diz respeito ao estatuto ontológico do inconsciente, ainda que negue que a consciência seja transparente para si, Freud reedita este preceito quando fundamenta o inconsciente como conjunto de conteúdos latentes postos segundo leis pré-estabelecidas.

Para Merleau-Ponty, Freud circunscreveu o inconsciente como um segundo sujeito pensante do qual derivariam as demais produções. Ratificando a ideia de que os conteúdos do inconsciente não podem ser, antes da análise, nem conscientes nem inconscientes, o francês defende que tão controverso quanto dispor a subjetividade a partir de doações do passado é alegar que ela é o resultado daquilo que se manifesta no presente enquanto conteúdo de tais doações; pior ainda é se o ingresso ao inconsciente só fosse possível pela intervenção extrospectiva de um profissional. Por mais que os dramas clínicos tragam à baila nossa existência subjetiva e que isto se desempenhe somente em sincronia com o social, ainda que os quadros patológicos estejam marcados pela recusa, é fato que não há como inferir disto a totalidade significativa da subjetividade.

Desta forma, posto que o corpo em Merleau-Ponty dispõe de um sistema seguro que ratifica no hábito a continuidade de nossos gestos frente ao outro, se nossas vivências possuem múltiplos sentidos, então devemos dar um basta aos radicalismos clássicos para nos colocarmos diante de uma dimensão nova, a saber: enquanto expressão de nossa individualidade, a consciência encarnada não pode se impor nem como soma, nem como ideia. Revelando-nos um saber instantâneo, impessoal e implícito, trata-se não apenas de destituir a soberania do pensamento, mas de dispor sua autonomia fora da negatividade da consciência (tal como gostaria Sartre); e isto para mostrar-nos como o sujeito jamais pode ser totalmente responsabilizado por suas escolhas. Esta defesa encontra-se na *Fenomenologia da percepção* (1945), quando, preocupado em descrever como o corpo demarca nossas vivências pela equivalência entre consciência perceptiva e mundo, Merleau-Ponty evoca o fenômeno do "membro fantasma" para defender que nossa existência não admite ser cristalizada.

Ora, em vias de afirmar que é pelo corpo que se descontroem os esquematismos clássicos, é através de certos quadros patológicos que rastreamos a artificialidade destes modelos. De acordo com Chauí, as patologias permitem "descobrir o sentido da vida intersubjetiva" (CHAUI, 2002, p. 69-70). Desta forma, é pela alucinação do membro fantasma que evidenciamos não só algo frequente entre quem continua a sentir um membro mesmo depois amputado, mas o apontamento à inseparabilidade entre psique e soma. A partir deste caso, notamos que o corpo não presta contas nem à reflexologia, nem à consciência. Merleau-Ponty destaca a reciprocidade entre os polos para revelar-nos algo mais profundo:

> Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. [...] Entre o psíquico e o fisiológico pode haver relações de troca que quase

> sempre impedem de definir um distúrbio mental como psíquico ou como somático (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 130-131).

Para Merleau-Ponty, é no corpo – não na consciência – que se dá o sentido da experiência. É da correspondência entre existência e ser-no-mundo que, diferentemente de Sartre, o homem (ser-no-mundo) surge como o vaivém da existência, ora corporal, ora voltada aos atos pessoais. Se, diante disto, não podemos circunscrevê-lo nem como soma de reflexos, nem como ato de consciência, é por ser pré-reflexivo que o ser-no-mundo se distingue de toda cristalização "em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa,* assim como de toda *cogitatio,* de todo conhecimento em primeira pessoa" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 119). Desta feita, se para a tradição o cogito é livre e atemporal, Merleau-Ponty, em contrapartida, diz que é no corpo percipiente onde as relações consciência-natureza podem ser compreendidas segundo uma unidade viva entre corpo próprio e mundo.

Mostrando-nos então a recorrência de um cogito tácito que não presta contas nem ao psicológico, nem ao transcendental, se um sujeito empenha sua lida num membro fantasma, o faz porque não perdeu a espessura que, normalmente, o faria transcender as representações e estímulos com os quais se fia. Sendo o movimento de transcendência de minha subjetividade e "o contato [...] com meu ser e com o ser do mundo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 432), o cogito tácito vem designar o passado que, revivescente em nossos gestos, se perfila na retaguarda de nossas visadas e, sem afastar-se da atualidade, viabiliza não só a apreensão de nossa totalidade temporal, mas é expressão do ser-próprio e do ser-outro. Com base neste saber, o "membro fantasma" expressa a necessidade que o corpo tem de ser apreendido tanto em sua singularidade instantânea, quanto por seu aspecto genérico e impessoal.

Isto posto, descobrimos que as sensações só são reconhecíveis se há nelas uma mútua adesão entre a zona do corpo e a vida de modo geral. E se não há nisto um cogito "para-si", então Merleau-

Ponty apela à expressividade do corpo-sujeito, ao agir cognoscente do ser-no-mundo, à transcendência da existência em direção ao outro. Com base nisto, notamos que o membro fantasma soma-se ao recalque psicanalítico:

> O recalque de que fala a psicanálise consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via [...], encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. [...] Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 123).

Ora, mesmo sabendo que o recalque implica a atualidade de um passado sem fazer fundo nesta "experiência fantasmática", não há como negar que ambos os casos (recalque e membro fantasma) evidenciam a dialética de uma existência que remonta uma experiência antiga até, dela, figurar uma típica comportamental. Tal típica remete ao corpo habitual – à nossa adesão anônima, incapturável e pré-reflexiva. Em ambos os caso, estamos falando de uma evidência perceptiva que, aquém da negatividade da consciência, jamais assume por completo nossos projetos ou modos de ser. Neste sentido, se Merleau-Ponty vai na contramão de quem dispõe a subjetividade a partir de ações e discursos atuais e, paralelamente, não aceita que vislumbremos o inconsciente como determinante do comportamento, é pressupondo certa organicidade entre corporeidade e existência que tanto se desvincula do inconsciente psicanalítico, quanto acredita na pré-reflexividade do *Lebenswelt*.

Desta feita, a subjetividade adquire uma roupagem alternativa, pois temos em vista a originalidade de suas relações com o mundo e com o outro via sexualidade. Com efeito, se a sexualidade é "um signo privilegiado" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 220), a partir de 1945 vemos que não se trata nem de diluí-la na existência,

tampouco de descobrir se esta repousa naquela, mas de encontrar na promiscuidade entre ambas um drama fundamental. Adquire relevância a ideia de que a afetividade não se instala por um conhecimento causal, objetivo ou secundário ao sujeito, mas se constitui através de nossa totalidade. Levando-nos a admitir uma zona vital onde se compõem as possibilidades sexuais de cada pessoa, se faz necessário admitir na própria existência uma função que garanta seu desdobramento: uma EROS ou LIBIDO capazes de animar um mundo original, dar significação erótica aos estímulos e esboçar o uso que cada sujeito fará de seu corpo. Concebida como uma das formas da vida, a sexualidade está subscrita na existência. Seguindo Merleau-Ponty, entendemos, diante disto, que a repressão é uma atitude global onde os modos da existência (incluindo a sexualidade) estão articulados ao horizonte temporal em que o sujeito se insere. É então apoiados na análise de uma jovem que, proibida de ver seu amado, torna-se afônica que não só recusamos conectar uma manifestação anímica à causas estritamente biológicas ou racionais, mas vislumbramos a recorrência da corporeidade e da afetividade para a vida subjetiva.

De fato, se lermos psicanaliticamente o caso desta jovem, o explicaremos como uma falha no desenvolvimento libidinal que se fixou na "fase oral". Em decorrência da dor da privação, a afonia seria um estancamento da libido na oralidade. Todavia, por mais que tais funções estejam relacionadas às fases da libido, para Merleau-Ponty a boca possui um sentido mais amplo: ela está relacionada à intersubjetividade. Portanto, a garota não negava só a sexualidade, mas "as relações com o outro, das quais a fala é o veículo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 222). E uma vez que nossos atos são coextensivos à existência e à sexualidade, esta funde-nos com outros seres humanos, fazendo-nos a aceitar que nossas ações tanto podem ser pessoais sem ser livres (no sentido sartriano), quanto expressas pelo corpo sem figurarem como causalidade de estímulos exteriores atuantes sobre nós.

Se a sexualidade é essencial ao sujeito, então a situação da jovem é ao mesmo tempo pessoal e sexual, pois expressa na recusa o desejo implícito de romper relações com outrem. Desta forma, por mais que Merleau-Ponty confunda os conceitos freudianos de repressão e fixação, é contra tal conceitologia que, para ela, a afonia não representa "uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro [...] tornadas situação de fato" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 227).

Sendo em si uma experiência de campo aquém de posicionamentos téticos, para Merleau-Ponty a postura da jovem está vinculada a um fundo de coexistência que, mesmo pela recusa, a remete a um contexto global sem o qual suas ações seriam vazias. Sua postura encarna, via sexualidade, um drama humano fundamental, a saber: a evidencia de que somos autônomos e dependentes em relação aos outro. Com base nisto, aceitamos não somente uma ampliação da sexualidade (a codeterminação entre existência e afetividade), mas a manifestação ontológico-existencial do nosso estilo de ser em relação aos outros (corpo próprio e ser sexuado) – e isto, é claro, tendo em vista que é nosso ímpeto à coexistência que designa o fundo habitual donde parte nossa maneira global e intersubjetiva de existir.

> As investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infraestrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes de consciência, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam 'puramente corporais', e reintegrar a sexualidade no ser humano. [...] Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. [...] A psicanálise representa um duplo movimento de pensamento: por um lado, ela insiste na infraestrutura sexual da vida; por outro, ela 'incha' a

> noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 218-219).

Na contramão de quem possa dizer que a subjetividade coincide o ego consigo mesmo, quando a apresenta como uma atitude de coexistência que emerge de um fundo habitual e é fomentada a partir da codeterminação entre sujeito, alteridade e mundo, Merleau-Ponty aproxima sua fenomenologia aos preceitos da psicanálise freudiana. De fato, diz ele, erraríamos se negássemos tal possibilidade, pois, mesmo sem saber, a psicanálise contribui à fenomenologia quando afirma em todo ato humano um sentido e busca "compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições mecânicas" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). Em ambas as correntes, a sexualidade surge como um modo de manifestação subjetiva sem, contudo, reduzir-se à aspectos puramente genitais ou instintivos. A sexualidade "é o poder que o sujeito [...] tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219).

Contudo, se é pela via afetiva que o homem fomenta sua história, vale observar que Merleau-Ponty encontra na clínica freudiana a manifestação de um campo anônimo e ambíguo de copresenças, donde emerge nossa existência subjetiva. Para o francês, por mais que Freud pressupunha o inconsciente como um domínio de significações latentes à espera de interpretação, nada impede o consulente de, na prática clínica, tomar para si alguns dos significantes e restabelecer os nexos de coexistência interditados/suspensos. Neste sentido, é inferindo na subjetividade uma parcela maior que sua atualidade sem, com isto, alocar nossa conduta em sistemas de representações dados em primeira ordem que, atualizando Sartre, a fenomenologia de Merleau-Ponty se faz atual. Dela, admitimos o sucesso da experiência analítica ao ter encontrado "a retomada do fundo habitual de coexistência que acompanha a subjetividade de cada qual" (MULLER-GRANZOTTO, 2005, p. 415). Portanto, se a genitália é atravessada pela vida e se

esta se particulariza em correntes separadas, então o tratamento psicanalítico não cura seus pacientes conduzindo-os à uma retomada de seu passado:

> Mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 610).

Entretanto, notamos, diante disto, certa dificuldade no modo como tal proposta é concebida: se a psicanálise busca reaver ao consulente este fundo impessoal no qual está amparado, devemos questionar "onde encontramos uma relação atual entre ambos?". Tal resposta parece surgir no final da *Fenomenologia da percepção,* quando Merleau-Ponty indaga a cultura e a liberdade. Com efeito, na contramão de supor uma consciência reflexiva doadora de sentido, se admitirmos que, em conjunto com nossas vivências, edificamos tanto a possibilidade de uma história comum, quanto as nossas ações livres, então as características da história das ações humanas devem ser compreendidas em confluência com uma realidade pré-tética da qual, sempre em situação, o ser emerge como intersubjetividade e a liberdade como fluxo anônimo dado através de um "projeto global em que ainda não existem 'estados de consciência' nem [...] qualificações de qualquer tipo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581).

Erguendo-se contra Sartre, Merleau-Ponty defende que a liberdade jamais é absoluta. Se sou para outrem e para o mundo, o sou graças à natureza e à história; jamais por mim mesmo ou por minha consciência. Para Merleau-Ponty, somos livres em algumas circunstâncias e determinados em tantas outras. As características do comportamento só existirão "para o conhecimento secundário de mim mesmo que tenho pelos olhos de outrem, e contanto que eu

[...] o escolha" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581). Enquanto sujeitos corpóreos dispostos em situações temporais, estamos implicitamente envolvidos com o mundo e com os outros em relações reciprocidade. Nossa liberdade só é, portanto, efetiva quando vinculada ao fundo de copertencimento habitual, histórico, cultural e mundano.

Isto posto, compreendemos que natureza e história não limitam o acesso ao mundo, antes possibilitam nossa comunicação com ele. Se é vivendo meu tempo que posso compreender a história da humanidade, é "me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso [...] que posso ir além" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 611). É por evocar o aspecto originário deste mundo cultural que – diferentemente de Sartre – Merleau-Ponty remete tanto ao mundo ao qual pertencemos desde o passado, quanto à condição humana em suas instâncias mais gerais de autonomia e dependência. Com base na ideia de um mundo vivencial aquém de relatos em terceira pessoa, é por este fundo histórico-cultural que advém não a noção de um cogito jogado à própria sorte (consciência livre) ou passivo à uma realidade extrínseca tal qual o inconsciente, mas a de um corpo consciência que, em sua singularização, remete à alteridade. Estamos falando de algo bastante caro, pois, se o sujeito sabe que é atravessado por outras consciências, na medida em que retomamos a experiência psicanalítica, vemos nesta a evidência de uma dimensão intersubjetiva que não é debitaria à inerência de um cogito privado.

A partir de Merleau-Ponty, ninguém está inteiramente salvo, tampouco totalmente perdido. Se de um lado o corpo é abertura para a alteridade e estilo de nossa existência, por outro é intencionalidade e poder de significação. Assim, vemos que grande parte dos problemas descritos pela psicanálise não necessariamente apontam à estrutura sexual que, de uma causalidade própria, determinaria as demais facetas da vida, tampouco remetem a algo ulterior do sujeito, mas diz respeito, isto sim, à atitude geral de ser no mundo que envolve desde sempre o campo afetivo. Posta a partir

de bases fenomenológicas, a atualização da psicanálise à luz de Merleau-Ponty não apenas devolve o ser a sua vivência de mundo, como, em primeira pessoa, dissolve a ideia de uma identidade estática e objetiva.

Conclusão

Como uma presença inalienável, Merleau-Ponty diz que nossa identidade é sempre implícita e misteriosa. Sua busca é defender que tal dinâmica se faz amparada por um fundo habitual/impessoal de vivências que me vinculam à alteridade e esclarecem como as distintas significações coexistem numa só pessoa. Sendo um sistema de equivalências, o corpo é a prerrogativa para a percepção de si e de outrem. Ele retoma para si a ordem nascente nas coisas. Por ele, visão e audição são "pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 315).

Via corporeidade, busca-se uma manifestação espontânea capaz de atar passado, presente e futuro numa só relação de coexistência. E se a intenção é revelar o sentido de nossos atos e dos atos de outrem, frente às relações que ambos mantêm entre si, então Merleau-Ponty nos mostra, assim como Sartre, que pensamento e comunicação são balizados pela vida concreta. Trata-se de uma experiência intencional onde me polarizo nas ações dos outros e, deles, acolho um novo projeto.

Por outro lado, Merleau-Ponty nos permite compreender que as intervenções clínicas do analista não só reintroduzem a alteridade perdida pelo sujeito sintomático, como tratam-se de acontecimentos transferenciais não mensuráveis e não descartáveis. Mais do que um panorama de patologias, as intervenções do analista são fomentadas a partir de um campo de codeterminação onde o consulente vê-se diferenciado nas facetas de seu drama. O mote da psicanálise freudiana não reside em ter-nos mostrado o "oculto" de nossos atos, mas que aí é possível rastrear múltiplas camadas de significações

verdadeiras. Diferentemente de Merleau-Ponty, Sartre constrói sua psicanálise existencial através de um sujeito completamente em ato, tendo a cisão de seu ato na busca ou não do projeto e no esforço de clarificação refletida do sujeito sobre o que projeta sobre ele. A noção de projeto sartriana, apesar de ser algo que se encontra sempre em fuga do momento presente, se dá em um ato de atualidade que se atualiza a todo momento.

O autor de *O Ser o Nada* rejeita as estruturas que motivam os atos do ponto de vista freudiano. Por outro lado, apesar da discordância desses autores, devemos considerar que a psicanálise existencial ainda se faz como uma psicanálise. Sartre concorda com as estruturas da superfície da consciência freudiana, com diferenças nas estruturas que fundamentam o ato. O que vemos aqui é que Sartre teve a preocupação de separar o que é concreto do que é abstrato na psicanálise clássica e, de certo modo, retirar do inconsciente a primazia do ato, para fundá-la em um sujeito da vida concreta que vive o drama da concretude da vida. Representando o laço de generalidade que nos liga ao outro, o inconsciente defendido por Merleau-Ponty remete ao sentir mesmo que não é a possessão "para mim" daquilo que é sentido, mas consciência perceptiva (pré-reflexiva), ou seja, corpo, que, por sua vez, guia-se por uma lógica de implicação e promiscuidade. E se, fenomenologicamente falando, entendemos que a protagonista destas vivências indissociáveis é a ambiguidade perceptiva, é via intersubjetividade que evocamos o dinamismo pulsional freudiano sem, todavia, tratá-lo como uma instância destacada da vida em "primeira pessoa".

Diante disto, vemos que a leitura merleau-pontiana da psicanálise indica um polimorfismo que nos coloca em contato com a promiscuidade intrínseca de nosso Ser. Por outro lado, Sartre nos propõe a leitura de uma completa negatividade no bojo da existência, não havendo objetividade na consciência, mas de um modo completamente objetivo na relação sujeito-mundo, negando qualquer modo de ser do sujeito da psicanálise que não seja o seu ato. O que buscamos, portanto, é: independentemente da completa

negatividade ou da abordagem de uma promiscuidade intrínseca, ambos os autores se preocupam em demonstrar uma relação entre sujeito e mundo pautada no conceito de intencionalidade e na construção do sujeito na vida concreta. Diante disto, torna-se possível acentuar o rudimento de uma psicanálise que visa a retomada do campo primordial de codeterminação constituído a partir das mutuas implicações entre sujeito e alteridade. Tanto Sartre quanto Merleau-Ponty não se preocupam em desconstruir por completo a proposta freudiana, mas se dirigem à uma revisão das estruturas fundamentais do ato, a fim de evitar o retorno à psicologia clássica do intelectualismo ensimesmado.

Referências

CHAUI, M. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas, SP: Papirus, 2009.

_____. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos (I)**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. IV.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos (II). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. V.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. **Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade, Análise Fragmentária de uma Histeria ("O Caso Dora") e Outros Textos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016, vol. VI

_____. (1920). Além do Princípio do Prazer. In: FREUD, S. **História de uma Neurose Infantil ("O Homem dos Lobos"), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, vol. XIV.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

GILES, T. **Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty.** Petrópolis: Vozes, 1979.

HYPPOLITE, J. **La libertad en J.P. Sartre**. Buenos Aires: Almagesto, 1992.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Ética e literatura em Sartre – Ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2003.

LIMA, W.M. **Lições sobre Sartre**. Maceió: Edufal, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fenomenologia da percepção.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Merleau-Ponty na Sorbonne**: resumo de cursos filosofia e linguagem**.** Campinas: Papirus, 1990a.

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**; precedido por Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção (1933); e, A natureza da percepção (1934). Campinas: Papirus, 1990b.

_____. **O visível e o invisível**. 4. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2012

MOUTINHO, L. D. S. **Sartre - psicologia e fenomenologia**. Editora Brasiliense, 1995.

MULLER-GRANZOTTO, M. J. Merleau-Ponty leitor de Freud. **Nat. hum.**, São Paulo , v. 7, n. 2, p. 399-432, dez. 2005.

POLITZER, G. **Crítica dos fundamentos da psicologia**. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004

SARTRE J.P. **A transcendência do Ego**. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. **A náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: _____. **Situações I**, Lisboa: Publicações Europa-América, 1968. p. 28-31

_____. **O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de Método**. São Paulo: Abril Cultura, 1984.

_____. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Situações I**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

_____. **Sursis**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

WAELHENS, A. Uma Filosofia da Ambiguidade. In: MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. I-XXV.

5

Música, linguagem e a crise da representação: Aproximações ontológicas entre Saussure, Wittgenstein e Jankélévitch

Daniel Pala Abeche[1]

A música derrama-se
no corpo terroso
da palavra.
Inclina-se no mundo
em mutação do poema.

A música traz na bagagem
a memória do sangue; o caminho
do sol: lume e cume
das palavras polidas.

A música rompe um rio de lava
por si mesmo criado.
Lágrima
endurecida
onde cabem o mar
e a morte
(Casimiro de Brito)

Se as coisas são inatingíveis... ora!
Não é motivo para não querê-las...

[1] Daniel Pala Abeche é professor na Escola de Comunicação e Artes da PUCPR. É doutorando em filosofia pela mesma instituição e mestre em Comunicação e Semiótica pela PUCSP. Atualmente dedica-se ao estudo da filosofia da linguagem sob uma perspectiva antropológica e da estética em uma concepção pragmática; tal pequisa é nucleada pelo pensamento de Wittgenstein e pelos estetas contemporâneos sob influência do filósofo austríaco. Entre outros autores de interesse, destacam-se Jankélévitch, Schaffer, Nietzsche e Schopenhauer. E-mail para contato: danielpala@gmail.com.

Que tristes os caminhos, se não fora
A presença distante das estrelas!

Mário Quintana

A presente reflexão resulta de duas questões ontológicas: qual a essência da linguagem? E qual a essência da música? A música apresenta como obstáculo metodológico na busca de sua premissa ôntica justamente o caráter inefável e fugidio pertinentes à sua existência; mas assim como retratado pelo poema "Das Utopias", de Mário Quintana epigrafado acima, é objeto de investigação sob diferentes perspectivas e permeou questionamentos em toda a história do conhecimento, mesmo apresentando tais características inatingíveis. Logo, a sonoridade, por natureza, suscita reflexões metafísicas cuja apreensão de cunho pragmático torna-se dificultosa, mas não menos estimulante e fascinante. A linguagem também apresenta percalços ontológicos que perscrutaram durante toda a tradição filosófica. Saussure, sob sua perspectiva estruturalista, se propôs justamente a resolver vários destes problemas formulando um projeto cujo objetivo era justamente a cientificidade da linguagem em um caráter intrassígnico, como veremos adiante.

A relação entre linguagem e música pode ser amplamente profícua para esclarecimentos e elucidações sobre ambos os fenômenos. Tomaremos como fator paradigmático a afirmação de que *compreender uma frase é como compreender um tema musical*, proferida pelo filósofo vienense Ludwig Wittgenstein. Embora bastante simbólica, tal colocação não é explorada pelo autor e suscita-nos a inquietude em buscar algum esclarecimento sobre tal asserção, visto a criticidade pertinente ao filósofo e como tais pontuações podem auxiliar-nos em compreender de forma mais satisfatória dois fenômenos tão complexos em suas inefabilidades, como a música e a linguagem.

Buscaremos, assim, neste artigo, convergências epistemológicas (e consequentemente divergências também) entre

linguagem e música, com o objetivo de encontrar algumas destas elucidações. Afinal, por que compreender um tema musical é como compreender uma frase? Este questionamento nos leva, obviamente, a refletir sobre a relação entre música e linguagem; no entanto, a questão que permanece não respondida é: qual é esta relação?

Consideraremos como ponto convergente para auxiliar-nos a elucidar tal questão a *não referencialidade* da linguagem e da música. Tal perspectiva está longe de ser ponto pacífico nas reflexões acadêmicas sobre ambos os fenômenos. Nos deteremos, no entanto, em três autores que apresentam como ponto convergente -sob divergentes perspectivas, entretanto- a assunção da não referencialidade. Iniciaremos nossa trajetória com as considerações pertinentes à linguística estrutural de Saussure, seguiremos abordando as inflexões de Wittgenstein e dialogando com o caráter inefável da música decorrente do pensamento de Jankélévitch.

Linguagem e representação

A referencialidade da linguagem ocupou posição privilegiada na reflexão sobre a compreensão e o sentido em diversas correntes epistemológicas, tais como no pensamento platônico, na filosofia medieval, na semiótica peirciana, na filosofia analítica ou no estruturalismo saussuriano.

Uma ontologia da linguagem foi inaugurada – pelo menos de forma reconhecida – por Platão em *Crátilo*, em que a discussão da essência da linguagem pautou-se no debate entre seu caráter arbitrário e seu caráter naturalista, ou seja, questionou-se se a linguagem é um sistema a partir de convenções ou se a linguagem representa uma relação intrínseca entre as palavras e os objetos. A busca pela essência da linguagem figurou em diversos momentos, sob diferentes perspectivas, a reflexão de muitos pensadores posteriores a Platão. Entre estes, o caráter referencial, ou seja,

representacional, da linguagem, constituiu-se como elemento comum neste exercício ontológico diacrônico.

A ideia concernente à necessidade de referência a um dado nome, ou melhor, que os nomes necessariamente representam objetos no mundo ficou conhecida como nominalismo. Na esteira deste raciocínio, nomes representam coisas, assim, nomear objetos seria algo como colar etiquetas nestes objetos. Ou seja, o caráter essencialista desta perspectiva presumia que a linguagem apresenta uma faceta verdadeira, correta e unívoca.

A linguagem neste tipo de raciocínio apresenta caráter ferramental, secundário, como se fossem simplesmente elementos de apreensão da realidade de forma "plausível". Esta forma de se pensar a linguagem é inerente à filosofia grega, desde Platão, incluindo Locke e Descartes.

A perspectiva do representacionismo é uma perspectiva que acompanha o modus operandi das ciências, pautado em uma causalidade. Tal perspectiva prevê um funcionamento mecanicista do espírito humano. A perspectiva representacionista prevê então que o sujeito realize associações mentais entre as palavras e seus significados, que no caso seriam *essenciais*.

Tal concepção não só foi basilar às reflexões da filosofia medieval, como norteou o pensamento moderno analítico. O atomismo lógico russeliano, por exemplo, inspirou as reflexões preliminares de Wittgenstein no início do século XX, que na chamada virada linguística, começou a questionar o modelo de pensar a linguagem até então vigente na tradição.

A representatividade da linguagem, entretanto, já sofre questionamentos contundentes no estruturalismo saussuriano, poucos anos antes da reflexão de Wittgenstein. O linguista suíço não a combateu radicalmente, mas investiu de forma bastante contundente contra uma perspectiva amplamente disseminada pelo representacionismo: "a crença de que a língua, reduzida a seu princípio essencial, é uma nomenclatura" (SAUSSURE, 1999, P. 79).

É fundamental salientar, entretanto, que, em seu programa, Saussure almeja, além de fundar uma ciência própria para tratar das questões da linguística, dialogar e responder questões inerentes a este campo do saber suscitadas no século XIX. O linguista admite que "o que domina toda alteração é a persistência da matéria velha" (SAUSSURE, 1999, p. 88). Logo, na esteira de seu pensamento e metodologia, Saussure busca um diálogo entre a tradição e novas perspectivas, desta feita, não encontramos em seu programa um rompimento radical com a questão nominalista, embora surja, em seu empreendimento, diversas reflexões que questionam a perspectiva representacionista como central na linguagem.

Saussure considera a língua um sistema de valores puro, descartando a premissa de que esta poderia ser um instrumento de descrição do mundo. A perspectiva adotada pelo autor é de que a língua é um fato social consequente da coletividade.

Para Saussure, o pensamento humano não passaria de massa indistinta e amorfa. Outrossim, os sons que articulariam as palavras não possuiriam nenhuma ordem ou dinâmica lógica. Porém, a língua realizaria a intermediação entre pensamento e sons, possibilitando uma faixa de organização denominada *língua*. A língua então se encontraria no âmbito das articulações, pois através dela, as ideias se articulariam em sons.

Dessa forma, se a língua se ocupasse em simplesmente descrever o mundo, haveriam correspondentes exatos entre palavras e objetos em determinada língua. Ou seja, no vocabulário saussuriano, ao se considerar os signos, os significantes teriam relações fixas e essenciais com seus objetos, uma perspectiva que é criticada posteriormente pela ótica pós-estruturalista de Derrida, mas já apresenta indícios de ruptura epistemológica com o linguista suíço.

A referencialidade, então, torna-se um problema para Saussure. A língua como estrutura, no pensamento do linguista, para assumir caráter científico, não deveria ter relação com elementos extralinguísticos. Conforme pontua Araújo (2014, p. 28),

para Saussure, "a referência fica *fora* da linguagem, uma vez que para a linguagem contam apenas as relações intrassígnicas". Ou seja, para abarcar o compromisso com a cientificidade, a estrutura linguística deve abandonar o projeto referencialista como é conhecido até então. Logo, nesta perspectiva, os signos na linguagem relacionam-se entre si, e não com a realidade, fato defendido até então pela filosofia e pela lógica.

Na linguística estrutural saussuriana, o signo, então, é arbitrário e convencional, logo a compreensão independe intrinsicamente do referente. Ou seja, para o linguista, não há necessariamente uma ligação interna entre significante e significado. Tal perspectiva distingue-se da premissa lógica que abarca a filosofia analítica, que embora aparente na obra primeira de Wittgenstein – em que o autor assume uma semelhança estrutural lógica entre figura e objeto, ou seja, entre linguagem e realidade –, é contestada em seus pensamentos subsequentes. Para Saussure, na esteira deste pensamento, não há semelhança entre significante e significado. E a referencialidade, em crise no projeto do linguista, assume caráter mais radical no pensamento de Wittgenstein.

Logo, na esteira do projeto de Saussure, os signos querem dizer algo, há designação, porém não referência. Saussure quer justamente evitar a função causal e mecanizante de compreensão da linguagem como o ato de nomear. Para o linguista, a relação entre signo e realidade deveria ser objeto da filosofia, ou seja, uma área externa à linguagem, o que transcende o projeto cientificista proposto por Saussure. É para lá – no âmbito filosófico –, então, que nos dirigiremos para melhor esclarecer este aspecto.

Wittgenstein e a crise do nominalismo

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein, em um exercício kantiano, almeja traçar os limites da linguagem, ou melhor, o limite do que pode ser dito, do que pode ser expresso

através da linguagem. Desta forma, a empreitada do filósofo austríaco é ambiciosa: buscar a essência da linguagem. Se sob a ótica tractariana a linguagem espelha o mundo, assim, Wittgenstein, consequentemente quer encontrar a essência do mundo. Este exercício ontológico é possível devido a uma miscelânea de fatores que resultaram em uma obra ímpar: a influência da lógica de Frege e Russel, a física teorética de Hertz e Boltzman, a cultura vienense *fin de siècle* e suas personagens, a experiência de Wittgenstein como combatente na I Guerra e os pensamentos de Schopenhauer, Kierkegaard e Tolstoi.

No *Tractatus* há uma importante dissonância que norteia em grande parte o limite da linguagem: a dicotomia fato X valor. Fatos são acontecimentos no mundo ("O mundo é tudo o que é o caso", aforisma que abre o *Tractatus Logico-Philosophicus*), logo, por serem verificáveis e possuírem condições de verdade podem ser representados pela linguagem. Tudo aquilo que não é contemplado por fatos verificáveis no mundo, como a ética, a estética e a religião, pertencem ao universo dos valores, e assim, não poderiam ser apreendidos pela linguagem, pois a linguagem é como uma *antena* que toca o mundo, segundo o vocabulário tractariano. E os valores estão fora do mundo, adquirem uma posição de excesso. Tal pensamento foi equivocadamente interpretado como uma negação à metafísica. O que ocorre é que a linguagem, entendida sob tal perspectiva, é incapaz de representar de forma sistemática atributos metafísicos, pois estes não possuem objetos no mundo, assim não apresentam condições de verificabilidade.

Sobre aquilo que não se pode falar, pertence ao místico, é o inefável. O caráter inefável dos valores que a linguagem não consegue alcançar no pensamento jovem de Wittgenstein em contraste com seu pensamento ulterior, que admite que o significado da linguagem está no uso, colocando em xeque assim o caráter representacional da linguagem, nos possibilita um campo de estudo em que a problemática da representação e a inefabilidade ocupam seu centro.

No caso do *Tractatus*, adjetivos estéticos não teriam condições de verdade, assim, não poderiam ser representados pela linguagem lógica, logo, assumem caráter inefável. Ou seja, não poderíamos falar sobre questões estéticas ou sobre arte, apenas descrevê-las. Ao emitirmos juízos estéticos como *belo*, *sublime* ou *feio*, nada diríamos na linguagem lógica considerada no *Tractatus*, pois tais juízos emitem valores, e estes estão fora do mundo. Temos aqui outro problema bastante evidente sobre a representatividade da linguagem, embora sob uma perspectiva dissonante da de Saussure.

Wittgenstein amiúde utilizou-se do exemplo da música para clarificar suas concepções sobre a linguagem. A música sempre esteve presente na vida de Wittgenstein e a mesma permeou com frequência seus pensamentos[2]. Na primeira obra, supracitada, do filósofo, em diversos pontos fulcrais da exposição de seu pensamento, Wittgenstein recorre à música como elemento de elucidação de sua perspectiva sobre a linguagem.

Em seu pensamento ulterior, Wittgenstein diz que há uma semelhança entre compreender um tema musical e compreender uma frase. Nos apropriaremos desta premissa para realizar a aproximação entre música e linguagem e abordarmos justamente o caráter não referencial da linguagem ao associá-la com a música. Para aprofundarmos a questão da referencialidade da linguagem e como a música pode representar isto, utilizaremos adiante o auxílio do valiosíssimo aporte teórico do filósofo francês Vladimir Jankélévitch.

Pensar no caráter não representacional da linguagem, destrona a referencialidade e a imprescindibilidade do objeto, fato que sugere uma renúncia à metafísica. Assim, a busca pela compreensão da linguagem adquire traços pragmáticos, pois é no cotidiano, no dia a dia, no solo rugoso da práxis, que devemos

[2] Muitos destes pensamentos estão expressos em *Cultura e Valor*, obra póstuma de Wittgenstein que contempla diversas notas do autor e foi organizada por seu compilador Von Wright.

abordar a linguagem, ou seja, o sentido da linguagem encontra-se em suas diferentes possibilidades condicionadas por seu uso.

A renúncia ao atomismo do significado linguístico, assim como a sua referencialidade são pistas do raciocínio que levaram Wittgenstein a formular a tese de que há mais em comum entre compreender uma frase e um tema musical do que podemos imaginar. Wittgenstein almeja justamente criticar a concepção de que estruturas atômicas na linguagem possuem significados fixos, algo muito próximo ao que acontece na música e que também foi buscado amiúde (uma espécie de atomismo lógico musical também se destacou nos estudos sonoros). Ou seja, uma palavra pode significar coisas distintas em ambientes distintos, assim como um *lá menor* não necessariamente é uma nota que evoca tristeza, pois depende do contexto musical em que aparece, da estrutura melódica e das notas que a precedem e das notas subsequentes.

Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, tece contundente crítica ao modo de se pensar a linguagem sob a perspectiva representacionista. Na realidade, Wittgenstein não nega tal modo de se conceber a linguagem, mas em um exercício pragmático, amplia a possibilidade de significados da linguagem, considerando seus diferentes usos.

A música e o inefável

Neste sentido, o desafio torna-se apreender o fenômeno musical, inerentemente inefável. Vamos elucidar, então, a relação entre o caráter não representacional da linguagem com a música a fim de clarificar tal impasse.

Um exercício analógico entre o caráter não representacional da linguagem e a música é possível graças a estrutura daquela. A música, cujo caráter fugidio é sua marca intrínseca, é a mais inefável das artes. Sua forma e seu conteúdo são inseparáveis e ambos inapreensíveis fisicamente. A música difere da pintura em que a moldura delimita a arte ali exposta; esta se mostra diante de nós e

pode ser tocada, revisitada com os olhos, assim como a arte plástica ou, em menor escala, a poesia. Abarcada por Platão sob a alcunha ético-política[3], a relação filosófica com a música sempre esteve presente na história do pensamento ocidental.

Para Schopenhauer, a música exprime a mais alta filosofia numa linguagem que a razão não compreende e em seu modelo hierárquico de valoração da arte, a música ocupa o topo. Nietzsche afirmou categoricamente que sem a música, a vida seria um erro. Consideraremos aqui a relação entre a música e o inefável abordada de forma sublime por Jankélévitch a fim de elucidarmos o caráter não referencial da linguagem. Assim, traçaremos um diálogo entre a fenomenologia da música em relação com a já brevemente apresentada questão da representatividade sígnica em crise com Saussure e a crítica presente no pensamento tardio de Wittgenstein. Nosso objetivo é justamente elucidar como compreender um tema musical é mais parecido com compreender uma frase, como o filósofo austríaco afirmou. Nossa tese é justamente a de que o caráter inefável da música e sua ausência de representatividade possibilitam uma compreensão mais lúcida deste mesmo caráter presente na linguagem, oferecendo assim uma visão muito original sobre o ato de compreender, pautado na experiência estética e na crítica ao atomismo do significado.

Poderíamos abarcar como exemplo pragmático o estilo musical apreciado de forma mister por Wittgenstein e sua família – o romantismo. A terminologia de tal manifestação artística representa aquilo que é tanto criticado na virada linguístico-pragmática de Wittgenstein, pois o romantismo poderia representar, na terminologia do filósofo, um possível enfeitiçamento da linguagem e dos conceitos; aspectos que ele almeja tanto

[3] Em *O Banquete*, Platão considera as diferentes harmonias e ritmos musicais adequados ou inadequados para serem contemplados na cidade. Por exemplo, a harmonia lidiana aguda era considerada triste, desta forma não deveria ser utilizada em composições, pois os soldados, ao necessitarem de vigor e entusiasmo, não deveriam ser influenciados por tal harmonia.

combater tanto na concepção tractariana[4], quanto em seu pensamento posterior. Tal exemplo também ilustra a problemática da referencialidade de Saussure, pois tal significante apresenta significados distintos e díspares em contextos múltiplos.

A origem do termo romântico em dissonância com suas futuras e plurais aplicações referendam a dificuldade que a linguagem encontra a partir de suas armadilhas (assim como o termo *clássico*, atribuído à geração musical imediatamente anterior). Por exemplo, *romântico* (ou clássico) é um conceito complexo e difuso com inúmeros objetos, que o *Tractatus Logico-Philosophicus* tentaria solucionar como um problema conceitual e as *Investigações Filosóficas* julgariam como um termo que deve ser interpretado à luz dos diferentes jogos de linguagem.

Complexa também é a tarefa de definir características do romantismo clássico na música, pois se no classicismo buscava-se o equilíbrio e a ordem, no romantismo almeja-se o ilimitado, da mesma forma que busca o infinito. "Se a distância e o ilimitado são românticos, então a música é a mais romântica de todas as artes" (GROUT; PALISCA, 1988, p. 573). Outrossim, em consonância com o *Tractatus Logico-Philosophicus*, o romantismo clássico, como gênero musical, exemplifica a inefabilidade estética que a obra preconiza.

A música e sua inefabilidade é a temática central da filosofia da música abordada de forma ímpar pelo francês Jankélévitch (1983). Gontijo (2017), inspirado pelo filósofo, aborda tal perspectiva e aproxima a música da noite por, entre vários fatores, ambas apresentarem como característica fundamental a subtração de contornos; logo, o autor realiza uma fenomenologia da música pautada pelas ressonâncias noturnas. Se a música romântica é a mais inefável, é também a mais noturna. Jankélévitch faz uma

[4] No *Tractatus Logico Philosophicus* Wittgenstein identifica a filosofia como atividade de clarificação do pensamento e como crítica da linguagem, nas *Investigações Filosóficas*, o esforço de caracterizar aquilo a que corresponde a sua tarefa é constante: é apresentada como meio de encontrar a paz, o caminho, como terapia etc. (CRESPO, 2012).

alusão com a própria arte pictórica ao retratar a noite como uma experiência não-referencial (fator aludido frequentemente à música, como arte autoreferencial): "O ambiente noturno assim como seus seres possuem formas e contornos pouco definidos. Portanto, para tratá-los de modo preciso é necessário contentar-se em sugeri-los, evocá-los, fazer alusão a eles" (GONTIJO, 2017, p. 184). Tal contexto caracteriza o regime que Jankélévitch chama de *expressivo inexpressivo*[5], é o inefável imanentizado, a concomitância entre o expressivo e o inexpressivo; para o autor a música é a inefabilidade encarnada. Tal inefabilidade atinge um horizonte muito próximo à crítica conceitual exercida por Wittgenstein:

> Com a música ocorre algo similar ao que acontece com o tempo. Nada mais vívido em nós que seu feitiço excepcional. Nada mais cativante que a ardente simetria de seu voo. Mas, ao mesmo tempo, nada mais refratário a deixar-se prender entre as quatro paredes de um conceito. (KOVADLOFF apud GONTIJO, 2017, p. 167).

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein busca implodir conceitos, afastando a noção de que é possível explicar significados de palavras, pois antes destas explicações, apresenta-se o agir; aprende-se fazendo, aprende-se na prática, aprende-se com o uso. Hebeche (2016, p. 32) pontua esta crítica wittgensteiniana aos modos de subordinação teórica da gramática: "A confusão conceitual é gerada pela névoa que acompanha a noção de 'explicar', ou seja, pelo fato de que ela respalda as concepções ou generalizações que se afastam do uso das palavras que originam".

Para Jankélévitch (1983, p. 194), a indefinição está relacionada a uma grande parte de temas da filosofia, ao qual o filósofo associa positivamente ao noturno: "A indeterminação, por exemplo, está presente no que abriga possibilidades múltiplas e situa-se, como é o caso da expressividade musical, para além das categorias

[5] Atribuição recorrente nas composições musicais, em italiano.

disjuntivas". E, neste contexto, o filósofo francês introduz o conceito de *jes-ne-sais-quoi*: aquilo sobre o que compreendemos, mas não conseguimos expressar objetivamente, cuja palpabilidade nos escapa, o que tão comumente é cultivado pelo místico; é aquilo que não conseguimos tangibilizar, aquele "não sei o quê".

Tal conceito dialoga não só com o místico presente no *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein, mas também nos ajuda a compreender a própria noção de *entendimento intransitivo* presente na *Gramática Filosófica*[6], cujo fenômeno não é associativo ou ostensivo, sua delimitação nos escapa, é fluida, sua apreensão conceitual não é possível; o entendimento é autônomo, o entendimento de uma linguagem é comparável ao entendimento de uma melodia. Esta inefabilidade nas artes é belamente ilustrada em uma carta de Wittgenstein endereçada a Engelmann, sobre um poema de Uhland: "desde que, pelo menos, não se tente exprimir o inexprimível, então *nada* está perdido. Mas o inexprimível estará – inexprimivelmente – *contido* no que se exprimiu (9 de abril, 1917)" (MONK, 1995, p. 235). Ou seja, o melhor de uma obra de arte é aquilo que, ficando implícito nela, se mostra sem no entanto poder se dizer. Algo como um retorno ao silêncio tractariano.

Ainda sobre o caráter noturno da música, ao refletir sobre a ação de ouvir música, Wittgenstein repreende as manifestações físicas, como a de ranger os dentes -atitude que ele confessa realizar ao imaginar uma peça musical - ele considera tal atitude "um modo muito vulgar de ouvir música no íntimo" (WITTGENSTEIN, 1980, p. 48). Logo, para o filósofo, ao imaginar a música sem ranger os dentes, as notas "são muito mais espectrais, mais enevoadas e menos nítidas" (WITTGENSTEIN, 1980, p. 48). Aqui, Wittgenstein não só suscita o caráter inefável e noturno da música, mas também dá pistas de sua teoria de ver aspectos, o perspectivismo -contra o

[6] Material escrito por Wittgenstein entre 1931 e 1934 e organizado postumamente por seu discípulo Rush Rees.

monismo vigente- presente futuramente nas *Investigações Filosóficas*.

Assim, imerso em uma epistemologia *fragmentária* e *fluida* que abarca a mais inefável das artes, Wittgenstein realiza diversas conexões entre compositores, entre estilos, um tema musical e outro, entre um período de trabalho de um artista e outro, construindo, assim, um emaranhado complexo de relações que demonstra a importância que o pensador dá ao aspecto pragmático, comparativo e cotidiano, que serão matéria-prima para a construção de um método de investigação estética – e da linguagem – não só originais, mas muito peculiares ao filósofo vienense.

Diante de tal aspecto, surge a questão sobre a relação entre música e linguagem, sobre suas convergências, divergências e se de fato pode-se considerar a música como uma linguagem. Para Jankélévitch, a música, em sua ipseidade, não é uma linguagem; o autor utiliza a própria ressonância noturna, citada anteriormente, para amparar seu argumento, dizendo que a música é uma arte "noturna em si, pois escapa às servidões da linguagem, às proibições do discurso racional" (GONTIJO, 2017, p. 103). O filósofo francês apresenta seis principais pontos em que eleva tal distinção, em sua fenomenologia da música.

O primeiro elemento é a relação entre simultaneidade de sonoridades, que na música, gera a polifonia, e na linguagem a superposição de falas, gera a cacofonia. O segundo ponto contempla a necessidade de um destinatário determinado na linguagem verbal, o que não é de fato necessário na música, "aquele que fala sozinho é um louco, mas aquele que canta sozinho, como um pássaro, sem se dirigir a ninguém, é simplesmente alguém feliz" (JANKÉLÉVITCH, 1983, p. 30-31). O terceiro elemento desagregador é o diálogo, que na música não constitui de fato um diálogo, pois não apresenta interatividade com os interlocutores. O quarto ponto, Jankélévitch argumenta que alguns procedimentos inerentes ao contexto musical mostrariam-se absurdos em um diálogo convencional, como as ornamentações e repetições. O penúltimo argumento foca na

possibilidade de renovação a cada apresentação de determinado tema, o que, no discurso verbal se restringe a um único momento, o da "elucidação da questão abordada" (GONTIJO, 2017, p. 176). E o último ponto é o tocante aos posicionamentos inconciliáveis que os sistemas filosóficos, religiosos e políticos exigem de seus adeptos e leitores, algo que não concerne à música. Existe ainda um ponto crucial em que Jankélévitch recusa considerar a música como meio de expressão, fator tão proeminente à linguagem. Segundo o filósofo, meio aqui, seria como uma ponte entre o compositor e o ouvinte, relegando à obra essencialmente um fator secundário, no entanto, "o signo e o sentido são, ao mesmo tempo, efeito e causa [...]; o criador coloca a essência juntamente com a existência, a possibilidade juntamente com a realidade" (JANKÉLÉVITCH, 1984, p. 39).

Para Dufrenne (2008, p. 116), em seu estudo sobre a filosofia da arte, "se quisermos aplicar à música o aparato conceitual da linguística, a primeira tarefa é determinar seus elementos". Este filósofo, então, busca elementos confluentes e convergentes e, assim como Jankélévitch, chega à conclusão de que a língua musical jamais funciona como língua. O autor afirma que "cada obra reivindica para si a autonomia de uma língua" (DUFRENNE, 2008, p. 122), ou seja, cada obra significa somente a si mesma. Outrossim, Dufrenne defende a autoreferência da música, negando uma estrutura *a priori* para a realização da mesma, o campo sonoro não preexiste, de fato, à obra, mas ele se consolida junto à execução desta na práxis. Ademais, a "obra musical também não é uma sequência linear como o discurso" (DUFRENNE, 2008, p. 123); para justificar tal aspecto, o filósofo realiza uma comparação biológica: "[...] seu desenvolvimento é semelhante antes a uma germinação, a um fenômeno de crescimento biológico do que uma explicação lógica; ela modula como modula o germe para produzir o fruto [...]" (DUFRENNE, 2008, p. 123).

Estes dois pontos de vista, em suas similaridades, à primeira vista, contrastam com o pensamento wittgensteiniano. Se Dufrenne

e Jankélévitch se engendram na tarefa de distanciar a linguagem da música, exaltando elementos dissonantes, Wittgenstein aproxima a música da linguagem (assim como a atividade filosófica da atividade estética), em diversas passagens de suas obras.

> Fenômenos aparentados à linguagem na música ou na arquitetura. Irregularidade significativa - por exemplo, no Gótico (estou a pensar também nas torres da Catedral de São Basílio). A música de Bach assemelha-se mais à linguagem do que a de Mozart ou a de Haydn. Os recitativos dos contrabaixos no quarto movimento da nona sinfonia de Beethoven. (Compare-se também a observação de Schopenhauer sobre a música universal composta para um texto *particular*) (WITTGENSTEIN, 1980, p. 58) .

Aliás, é um ponto fundamental exaltar que tal perspectiva permanece uniforme no percurso epistemológico de Wittgenstein, mesmo em suas fases distintas, que representam pensamentos, por vezes, díspares ou contrastantes. Mesmo que aparentemente discreta, a relação entre música e linguagem aparece em momentos fundamentais no pensamento do filósofo, objetivando iluminar aspectos de grande importância em sua obra.

Conclusão

O representacionismo foi inerente às reflexões sobre a linguagem na tradição filosófica. Tal forma de pensar não constituiu de fato uma teoria, mas consolidou-se como um modo de pensar a linguagem. Tal forma é pautada em pensar o sentido baseado em um projeto metafísico de busca essencialista de uma verdade absoluta. Ou seja, as palavras representariam alguma verdade no mundo, entretanto, esta representação seria correta e única, e os fenômenos seriam apreendidos pela linguagem de forma unívoca e não passível de equívocos.

Tal raciocínio considera a linguagem como representante do mundo, como se colássemos adesivos nas coisas do mundo, como se

nomear fosse etiquetar objetos. O representacionismo funcionaria como um nominalismo, como se nomeássemos as coisas do mundo. Ao abordar o caráter não representativo da linguagem, a melhor metáfora para auxiliar em nossa reflexão consolidou-se como uma abordagem fenomênica da música. A música é o paradigma mister da abstração. A arte que, diferente da pictórica, por exemplo, não pode ser apreendida nem organizada sistematicamente em um quadro ou possuir a materialidade da arte plástica, ao mesmo tempo que, diferente dessas nada representa a não ser a si mesma.

A música é a linguagem não-representacional por natureza. Sua ausência de contornos e sua infinita fluidez constituem fenomenicamente tudo aquilo que em relação a linguagem foi tradicionalmente recusado. A música, em sua infindável possibilidade acústica, paradoxalmente pertence ao silêncio tractariano de Wittgesntein. Nesta perspectiva, nada deveria se dizer logicamente sobre ela, apenas contemplá-la; pois na linguagem representacional científica não há possibilidade de a linguagem representar valores.

A contemplação estética, logo a contemplação de uma obra musical, no *Tractatus Logico-Philosophicus*, encontraria uma saída, a contemplação *sup specie aeternis*. Sob tal perspectiva, o mundo lógico ficaria em suspenso, e apreciaríamos o mundo como uma obra de arte de Deus. Na ontologia do jovem Wittgenstein somente este seria o caminho possível para um olhar sentimental para o mundo, em que os valores poderiam ser contemplados, com o mundo dos fatos, da ciência, em suspenso.

Esta possibilidade, consequência de um olhar sentimental sobre o mundo, é decorrente de um exercício do sujeito, que deve desprender-se das amarras lógicas da linguagem científica. A contemplação *sub specie aeternis* antecipa o perspectivismo que surge no pensamento maduro de Wittgenstein, exemplificado sob a tese de ver aspectos presente nas *Investigações Filosóficas*.

Entretanto, no pensamento maduro de Wittgenstein, a perspectiva pragmática oferece condições de se conferir significado

à linguagem em seus usos. Desta forma, o filósofo tece uma crítica contundente ao atomismo do significado e à representatividade da linguagem. Wittgenstein afirma, neste sentido, que compreender uma frase é como compreender um tema musical. A música, em sua inefabilidade, conforme abordada por Jankélévitch, constitui-se como paradigma da representatividade justamente por seu caráter abstrato, noturno e autoreferencial.

Tal perspectiva fenomênica nos auxiliou a elucidar a questão de como a compreensão de um tema musical pode se aproximar da compreensão de uma frase. A ausência da referencialidade em ambas, sob as abordagens de Saussure (no caso da linguagem), de Jankélévitch (no caso da música) e de Wittgenstein (em ambas) constituiu-se então como fator paradigmático para nossa análise.

A música, como inefabilidade encarnada, mostra-se então como elemento elucidador da perspectiva original da não referencialidade da linguagem, cuja ascendência no início do século XX provocou o questionamento da faceta essencial, unívoca e verdadeira do significado. Nos escritos maduros de Wittgenstein, o autor continua relacionando a linguagem com a música, objetivando abordar o caráter pragmático daquela. O filósofo austríaco não busca, logo, negar a referencialidade da linguagem, mas combate o monismo vigente em tal perspectiva, defendendo a pluralidade em uma visão antiessencialista vigente até então.

Referências

ARAÚJO, I. L. **Do signo ao discurso**: Introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola, 2014.

CRESPO, N. **Wittgenstein e a estética**. Lisboa: Assirio e Albim, 2012.

DUFRENNE, M. **Estética e filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GONTIJO, C. S. **Ressonâncias noturnas**: do indizível ao inefável. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

GROUT, D. J.; PALISCA, C. V. **História da música ocidental**. Lisboa: Gradiva, 1988.

HEBECHE, L. **A filosofia sub specie grammaticae**. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

JANKÉLÉVITCH, V. **La musique et l'ineffable**. Paris: Seuil, 1984.

MONK, R. **Wittgenstein**: o dever do gênio. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SAUSSURE, F. **Curso Geral de Linguística**. São Paulo: Cultrix, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Gramática filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2017.

6

Ética sartriana: o *homem do subsolo* como fenômeno de má-fé

Cristiane Picinini[1]

O humanismo de Sartre nos mostra como o homem é um ser poderoso para decidir fazer-se. Ser livre é ter autonomia para escolher, é agir buscando um fim, angustiando-nos é que construímos nossa liberdade. Essa filosofia coloca o homem frente à sua liberdade e, para isso, precisa fazê-lo passar pelo processo angustiante da vida, que nos coloca frente às escolhas, frente à questão moral sempre suscitada pelo Outro. Essa filosofia joga o homem para junto da solidão, agindo, escolhendo isso ou aquilo, escolher como é a vida e como é o homem. E isto diante do Outro, pode, em seu comportamento, padecer intensamente nosso assumir do projeto.

O Outro existe para que reconheçamos todos os nossos medos existentes, para que tenhamos um "espelho" de possibilidades. Quando a consciência se afeta com os objetos, com as coisas do mundo, ela se abre as possibilidades de Ser, de determinação de projeto. Se ela ficar inerte, ou recusar a angústia, negando todos os correlatos que levam à autenticidade, como, por exemplo, o engajamento de um indivíduo, se tornará *coisa*, assim como os objetos, que não requerem consciência. Mentir para si mesmo, autoenganar-se, recusar determinações, que, por sua vez, são

[1] Cristiane Picinini é graduada em Filosofia pela UNIOESTE, possui mestrado pela mesma instituição e atualmente é doutoranda em Filosofia pela UFPR, com projeto de tese sobre os fenômenos éticos contidos nas obras de Dostoiévski a partir de um viés humanista da filosofia de Sartre.

sempre determinações ou escolhas frente a moral, denota a má-fé. É desse problema "moral" (ontológico-moral) que nos persegue, sobre essa condição do si mesmo, esse desengajamento em que o Para-si recusa ser quem é, e delega sua liberdade, sua responsabilidade de projeto a Outro, como se fora Em-si, um objeto que se pode pôr em mãos alheias, que trataremos aqui exemplificada na personagem de Dostoiévski em *Memórias do Subsolo*.

O homem do subsolo não diz seu nome. Trata-se de uma personagem que se denomina como pertencente ao obscuro mundo do subterrâneo. Ex-funcionário público, que, ao receber uma pequena herança, trata de aposentar-se imediatamente. Tem quarenta anos, vive sozinho em seu canto e, oscila muito entre as informações que dá aos leitores. O próprio homem subterrâneo se diz como mau, e vemos que ele é rabugento, amargurado, que ofende a moral alheia, é antipático, desagradável, repulsivo, autodestrutivo. Dessa forma, todos os adjetivos ruins para nosso homem subterrâneo não faltarão, e ele mesmo mostra prazer em sua autodepreciação. Na primeira parte do livro, intitulada *O subsolo*, é que ele se apresenta ao leitor:

> Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado. Aliás, não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo, do que estou sofrendo. Não me trato e nunca me tratei, embora respeite a medicina e os médicos. Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao mesmo o bastante para respeitar a medicina. (Sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso.) Não, se não quero me tratar, é apenas de raiva. [...] não me trato por uma questão de raiva. Se me dói o fígado que doa ainda mais (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 15).

Sua apresentação consiste em descrever, também, as dores do corpo, mas sem deixar de dizer que não é obrigado a se tratar porque sente raiva. Ele confessa acreditar na medicina, porque é um homem instruído; mas é também supersticioso: apesar do conhecimento que tem, deixa-se levar por crendices. Ora, não basta dizer que

acredita em superstições, ele precisa afirmar que, por mais inteligente que seja, pode tê-las. Quanto a seu trabalho, afirma logo de início: "quando os solicitantes, com pedidos de informações, se acercavam da mesa junto à qual me sentava, eu lhes respondia com um ranger de dentes, e sentia prazer insaciável quando conseguia magoar alguém" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 16). Retratando que a maioria das pessoas que iam solicitar algo para ele eram tímidas e às vezes desconheciam os trâmites necessários, o homem subterrâneo relata prazer em tratá-los mal, em magoá-los. Alega ter, nesse momento, consciência de sua maldade, rancor em seu coração: apenas queria divertir-se assustando as pessoas.

Logo após essas afirmações, ele se contradiz, pois parece que não sabe o que sente. Assim, mostra-se ora consciente, ora estando apenas divertindo-se. Ele se revela também um mentiroso, inclusive ao falar de si mesmo: "Menti a respeito de mim mesmo quando disse, ainda há pouco, que era funcionário maldoso. Menti de raiva. Eu apenas me divertia" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 16).

Essas descrições inconsonantes de si mesmo, ora sentindo maldade, ora destilando raiva, essa autodepreciação, talvez devida a não saber propriamente quem é, e esse ficar tecendo afirmações contraditórias e oscilantes sobre seu ser, denotam a má-fé desta personagem. Ela o é a tal ponto, aliás, que, logo após afirmar que só se divertia em seu trabalho maltratando as pessoas, afirma: "se alguém me trouxesse alguma bonequinha, me desse chazinho com açúcar, é possível que me acalmasse" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 16). Ou seja, primeiro diz que não gosta de seu trabalho, pois assim que recebe um dinheiro, logo trata de livrar-se dele, tratando mal as pessoas que atende. Depois, alega que só queria se divertir com a maldade que primeiramente proferia, mas que não era de todo mau, naqueles momentos em que magoava as pessoas. A descrição de sua atuação, de sua vida, oscila entre maldade e diversão. Podemos ver que a personagem só quer atenção, não sabe se é bom, se é mau, talvez realmente não saiba decidir. O que tem a ver maldade com diversão? Que tipo de pessoa associa essas duas coisas? Parece-nos

que o homem subterrâneo quer atenção porque não consegue o que pretendia com sua maldade, e, por isso, enclausura-se em si mesmo. Ele não consegue ser uma coisa, nem outra — nem chamar atenção, nem ser mau — e, quando fala de si mesmo oscila entre os polos, porque ele mesmo é uma oscilação que foge de si. E, tudo isso, nos parece, uma fuga do olhar do Outro, uma fuga pela má-fé.

O homem do subsolo quer se determinar *como algo*, mas não se encontra, uma vez que vive oscilando nas afirmações, usando de ironia. Além disso, considera-se sincero o bastante ao afirmar determinadas coisas. Lembremos do conceito de sinceridade apresentado por Sartre: ela é um meio de afirmar o que se é, para não ser. Tudo que o homem do subsolo quer, é, a nosso ver, simplesmente atenção. Por que atenção? Porque é um ser que não está em conformidade consigo mesmo, já que precisa autoafirmar-se dizendo ser o que não é, ou mesmo dizendo ser algo para conseguir ser esse que diz ser —, ou, ainda, afirma ser o que é para deixar de ser quem é. Admite ser um homem solitário, sem amigos, sem relações sociais. As poucas relações feitas no trabalho, não as conseguia manter, por querer se afirmar mau, rude, irônico. Um pouco de atenção à nossa personagem, caros leitores.

Reclama de seu quarto, de sua criada, do clima e da economia de Petersburgo: "Mas ficarei em Petersburgo; não deixarei esta cidade! Não deixarei porque .... Eh! Mas, na realidade, me é de todo indiferente o fato que a deixe ou não" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 18). Ora vejamos: ele pretende ser indiferente. Há muitos momentos em que, como leitores, indignamo-nos perante esse homem do subsolo, queremos — como ele diria — erguê-lo pelas abas do paletó e passar-lhe uma descompostura, para conseguir que fale sério, sem ironias, rodeios, mentiras, falsas afirmações.

Pensando sobre o que é consciência, as descrições do homem subterrâneo continuam. Num primeiro momento, sua consciência é hipertrofiada, fraca, não tem a capacidade concreta para assimilar as coisas do mundo da melhor forma. Depois, passa a dizer que é tão inteligente, que até mesmo sentiu vergonha por possui tal

característica diante de certas pessoas. Passou tanto tempo querendo ser inteligente diante do Outro, e agora, que o é, não sabe o que fazer com essas informações; provavelmente, segundo ele, usá-las-ia de modo errado, inútil.

O homem do subsolo compara-se a um camundongo — comparação que julgamos caber-lhe bem —, a analogia que ele faz com o camundongo serve para retratar a vergonha e o desprezo que o homem subterrâneo já experimentou em sociedade, por parte de variadas pessoas. Sempre foi, por exemplo, homem de expressar questionamentos, levantar dúvidas — e esses questionamentos e dúvidas foram motivo de deboche, muitas vezes. Por tudo isso, afirma:

> Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno. Há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores; e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com sua própria imaginação (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 23).

O camundongo volta para seu subsolo. De lá, ele digere as ofensas que ouviu, atribuindo poderes à sua imaginação para zombar de si mesmo, e, dessa maneira, remoer as ofensas. Ele sabe que as tentativas de se vingar, voltam para si mais fortes que o objeto inicial de ofensa. E mesmo uma pessoa que vive isolada pode ser repugnante — não para os outros, já que está isolada, mas perante eles, porque ela se mede por eles e por isso se isola. Além disso, o homem do subsolo faz observações acerca da vida fétida que tem, e esforça-se por imaginá-la. Julga assim, ter uma "consciência maior" do que a pessoa que possui "nervos fortes". Tais pessoas, por sua vez, não compreenderão os desejos do camundongo, e podem se perguntar: por que um Ser que possui um temperamento como este, ainda não recebeu umas bofetadas? Uma pessoa de nervos fortes,

não procura rodeios ou inconstância, procura determinações autênticas dos seres e das coisas — em uma procura pela filosofia que é otimista com o ser humano. Como podemos ver, nossos questionamentos anteriores explicam a afirmação:

> 'Talvez não compreendam também aqueles', acrescentareis com um sorriso largo, 'que nunca foram esbofeteados' [...] não recebi bofetões, embora me seja de todo indiferente o que penseis a este respeito. É possível que eu mesmo lamente o fato de ter distribuído em minha vida poucas bofetadas (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 24).

Em uma coisa podemos concordar, finalmente, com o homem subterrâneo: em que nada adianta esbofetearmos alguém por suas atitudes ou afirmações. As leis da natureza, a matemática, estão aí, existem, e não podem ser modificadas simplesmente pela dor de alguém. Por mais que se tente ignorar ou fraudar as ações lógicas, mais dor haverá, e essa dor pode ser também física, pois:

> Tive dor de dentes um mês inteiro; [...] a pessoa não se enfurece em silêncio, mas geme; no entanto, não são gemidos sinceros, são gemidos maldosos. Nesses gemidos é que se expressa o prazer do sofredor; se não sentisse neles prazer, não iria sequer soltá-los (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 26).

Essas expressões em forma de gemidos, só alertam a consciência do inimigo, a dor do corpo. São gemidos maldosos porque só expressam o prazer de dizê-los; se não fosse prazerosa a dor, não necessitaria de exteriorização. A dor mostra ao corpo o que a consciência constata dele, mas ela só mostra, pois, no fundo, é o corpo que sofre. Tudo isso indica a inconsonância do Ser do indivíduo que não sabe pra onde vai, que aposta em poucas coisas, que se amargura todas as vezes em que essas escassas tentativas "não dão certo". Por quê? Porque de início já havia falta de respeito por si mesmo, fundada em um querer-ser-algo que não se sente forte para ser qualquer coisa. Vejamos: "Os meus gracejos, senhores, são naturalmente de mau gosto, desiguais, incoerentes,

repassados de autodesconfiança. Mas isso realmente ocorre porque eu não me respeito. Pode porventura um homem consciente respeitar-se um pouco sequer?" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 28).

Vejamos, senhores: o camundongo de Petersburgo admite que tudo isso é assim não haver respeito por si próprio. Tudo isso o quê? Ora, essa inconformidade com seu projeto, que se denuncia ao afirmar a consciência, a razão, como nossa inimiga, ao mostrar amargura para com a sociedade, que algum dia zombou dele e devolver o menosprezo (real ou imaginado) em forma de maldade, mau humor, ironias, porque, para ele, um homem verdadeiramente consciente é um tolo que acha que sabe algo de si. Quem sabe mesmo tudo de si, é o homem subterrâneo, que admite nem ao menos se respeitar. Ele até tenta pensar sobre seus sentimentos, sobre o arrependimento, a regeneração, mas acaba se perguntando: "para que me mutilava e me atormentava assim?" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 29). Sua resposta é, simplesmente porque não podia ficar sem nada para fazer, e, descruzando os braços, partia para as "escapatórias". Por exemplo, ele julga que, por várias vezes, se ofendeu gratuitamente por algo, ou melhor, intencionalmente por algo. Essas ofensas tornavam-se reais ao ponto de ele mesmo perder-se em meio às aventuras inventadas.

Na tentativa de apaixonar-se, o homem subterrâneo nos mostra outro exemplo de sua fuga. Apaixonado, ele sofreu. Sofreu de ciúmes, de raiva. Para tal homem, a consciência requer inércia para se afetar das coisas. Assim, somente quando se está de braços cruzados, tranquilo, é que se está pronto para agir, pois desse modo, restará a menor quantidade de dúvidas possíveis. Ou seja, todos os homens que não ficam de braços cruzados e partem para a ação tomam as causas próximas e secundárias como primeiras, pois não esperam a inércia, que os ajuda a pensar melhor sobre suas ações. Isso a que ele chama de inércia, podemos, segundo a concepção sartriana, apontar como má-fé. Por quê? Porque é ao dizer que se precisa de tranquilidade para tomar as melhores decisões, que o projeto do homem do subsolo recusa deixar-se afetar pela angústia.

Ou seja, ele abstrai um processo capaz de o conduzir à liberdade. E podemos tomar o "caso" do subsolo como mostra de um tipo universal de concretização da má-fé: culpa-se o "real interesse" por erros e exageros possíveis, e, por isso, foge-se da situação, numa espera inventada por "condições ideais". Assim, deixando o projeto em inércia, o homem do subterrâneo deixa de se vincular a inúmeras possibilidades. A angústia não se afeta somente com as causas certas. É preciso fazer escolhas para se chegar a um caminho, é preciso semear pensamentos para analisá-los junto à consciência.

Mesmo que a inércia trouxesse a tranquilidade para efetuar as ações, o próprio homem já admitiu que, independente disso, suas atitudes são somente para se divertir consigo e com o Outro, isto é, para debochar, para enganar os sentimentos, para ter o que fazer com o corpo. Lembremos que nossas escolhas influenciam o todo de nosso projeto — elas são o projeto se fazendo livremente, a cada vez. Então, quando escolho uma possibilidade, esta pode refletir no Outro, ou tirar a possibilidade, por ora, de alguém. Uma possibilidade não pode ser analisada sem a ação. E a ação, por sua vez, necessita de um projeto que queira a concretizar como possibilidade primeira. Ora, não podemos deixar a consciência repousar: essa inércia, pode nos levar ao erro da mal compreender a condição humana. Temos de refletir e agir para que um pensamento seja efetivado, mas a consciência se afeta com as coisas do mundo. Assim, mantê-la em repouso, alegando o "valor" ou a "necessidade" da tranquilidade, é rejeitar a situação, recusar deixar-se afetar pelo mundo: é deixar de ser consciente, é coisificar-se, é trocar a consciência pela objetificação. É por isso que o homem subterrâneo alega apreciar a definição de preguiça.

No sofrimento de determinar-se como algo, o homem se pergunta por que haveria de ter uma definição, já que a consciência pode se afetar com inúmeras coisas. Ele não simpatiza com pessoas ativas e que decidem, de imediato, uma ação. Só admite ter respeito por si mesmo se for denominado como um preguiçoso. Por que, no entanto, um indivíduo ficaria tão feliz, a ponto de se mostrar

respeitoso consigo depois dessa descoberta? *Um indivíduo que busca definições*, pois já revelou quem é, uma revelação fácil e determinada, como bem admite a personagem: sou preguiçoso! O problema de não achar uma determinação para si mesmo, querendo-a, leva nosso personagem a inúmeros rodeios e ironias sobre quem é, e, por fim, leva-o a uma determinação que quer ser uma não-determinação (preguiçoso é o que não age, o que recusa a situação, o que não admite e assume a consciência como ação negadora do em-si).

E agora podemos ligar o caso do subsolo ao do pederasta que se deixou convencer pelo campeão da sinceridade (exemplo de Sartre em *O Ser e o Nada*, Capítulo 2): uma vez alegando que é preguiçoso, usando da sinceridade, o homem do subterrâneo julga estar livre de sentença. Escapou porque é sincero, ele pensa. Mas, como no caso anterior, sua sinceridade é mera reação e obediência ao olhar do Outro, que ele teme mais que tudo. Trata-se, quase de um: sou preguiçoso; já posso morrer agora que sei disso, agora que achei uma determinação para mim. Finalmente essa seria a hora que nossa personagem conseguiria efetivar uma ação. Poderia, então, prosseguir a partir desta determinação. É um caminho reconhecido, mas que não joga limpo com a consciência.

Nossa personagem ilustra o subsolo, uma lugar trancado, parado, como sendo a inércia da consciência, a qual, quando "solta", põe-se a falar, exterioriza-se. É ai que conclui a primeira parte da obra:

> O fim dos fins, meus senhores: o melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente! Pois bem, viva o subsolo! Embora eu tenha dito realmente que invejo o homem normal até a derradeira gota da minha bílis, não quero ser ele, nas condições em que o vejo (embora não cesse de invejá-lo. Não, não, em todo caso, o subsolo é mais vantajoso!) (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 50-51).

O subsolo é a fuga da consciência por não afetar-se de angústia; isolado, inerte. Nessa inconstância de sentimentos, o

subsolo é a própria má-fé. Nele podemos nos esconder e escapar de todo movimento do drama da vida. Quando, no entanto, pensamos que a personagem está consciente de algo:

> Eh! Mas estou mentindo agora também. Minto porque eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso, absolutamente diverso, pelo qual anseio, mas que de modo algum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo! (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 51).

Primeiro diz que, apesar de invejar os homens normais, o subsolo é o melhor lugar, pois mantém a inércia da consciência; depois, "admite-se" mentiroso, pois anseia encontrar um fundamento (determinação) para seu projeto, para sua vida. O subsolo é um lugar de fuga, de velamento, de esconderijo para o (desejo de) fundamento, esconderijo perante a falta de sentido. Aqueles que não querem se afetar de angústia, que não vivem em conformidade consigo e, consequentemente, com os outros, aqueles que não dão possibilidades para a consciência se afetar com o mundo, todos eles estão no subsolo. O subsolo é um lugar cômodo para aqueles que têm medo de se encontrar. Aqueles que não querem comodismo, que desejam enfrentar seus medos e, consequentemente a si mesmos, a estes uma consciência sem medo. A estes últimos desejamos a angústia como fundamento de suas escolhas.

Há um ditado popular que diz: "O trabalho dignifica o homem". Pois bem, nossa personagem pensou nisso, trabalhou tanto para escrever suas reflexões divergentes, que passa para à segunda parte do livro dizendo: "Embora escreva como se me dirigisse a leitores, faço-o apenas por exibição, pois assim me é mais fácil escrever. Trata-se de forma, unicamente de forma vazia [...]" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 53). Fazendo uso dessa *forma vazia*, que é escrever, seguimos trabalhando pela parte dois. Nela, o homem do subsolo tenta construir amizades, estabelecer relações sociais, e narra o encontro com uma pessoa muito importante.

A segunda parte intitulada *A propósito da neve molhada*, talvez por conta do inverno rigoroso na Rússia, ou, mais ainda, pelo degelo lamacento que o caracteriza. Narram-se os percalços por que nossa personagem passa ao correr atrás da pessoa que julgamos como muito importante aqui. A obra começa contando sua adolescência, a necessidade contínua de aprovação dos outros, os problemas na escola, as zombarias, como não conseguia, desde cedo, estabelecer relações concretas e gratuitas. Preocupava-se ao extremo com sua aparência, com suas vestimentas, pois a todo momento julgava que alguém estava reparando nele, quando, na verdade, ninguém reparava. O real problema residia no próprio homem, não dos Outros, pois só a ele atormentava sua feiura. Por isso, preocupava-se em mostrar-se o mais inteligente possível, para que sua inteligência camuflasse, diante dos outros, a feiura e pobreza: "Pode ser um rosto feio", pensava eu, "mas, em compensação, que seja nobre, expressivo e, sobretudo, inteligente *ao extremo*" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 56).

Depois de tanto resmungar em seu subsolo, nossa personagem sentiu imensa necessidade de fazer parte da sociedade. Nessa tentativa de humanizar-se, começou a pensar em quem poderia buscar, para trocar algumas ideias sobre a vida, para "socializar". Pensou, então, na única pessoa com quem possuía algum laço de intimidade, digna até de uma visita: seu ex-patrão. Sua procura foi sem sucesso; observando de longe, não conseguiu sequer aproximar-se da casa do ex-chefe. No caminho de regresso à sua casa, encontra um grupo de ex-colegas de escola. Procura, então, uma forçada e desesperada aproximação. Nenhum dos colegas notara sua presença, até porque eles não eram amigos nem na infância, não faziam parte do mesmo grupo, e as lembranças se deviam apenas a que zombassem, naquela época, das condições de nosso personagem. Intruso na conversa do grupo, conseguiu ouvir que estavam a organizar a despedida de um colega que iria morar em outra província.

Nossa personagem acredita que o fato deles não terem notado sua presença, ou de, percebendo-a, terem-no deixado de lado, devia-se a seu simples emprego e as suas roupas: "Compreendia naturalmente" — assim confessara — "que deveriam desprezar-me pelo fracasso de minha carreira de funcionário e pelo fato de eu ter decaído muito, de andar mal trajado, etc., o que, aos seus olhos, era um sinal evidente da minha incapacidade e insignificância" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 75). E, mesmo percebendo tamanho desprezo de seus colegas, o homem insiste em permanecer. A festa será para cinco pessoas, que dividirão os custos em um jantar no hotel, incluindo o homem subterrâneo, que, mesmo ouvindo que não faz parte do grupo e que nem ao menos fazem questão de sua companhia, confirma sua presença. Não tem dinheiro algum para custear esse jantar, mas, ainda assim, o homem subterrâneo, pobre que é, não pensa duas vezes antes de dizer que contribuirá. O que os "amigos" não sabem, é que ele deixou de pagar seu fiel funcionário para poder ir ao encontro. Alugou um carro de luxo para o levá-lo —, afinal, não se pode ir a um hotel e encontrar nobres cavalheiros, sem um carro de luxo.

Tudo que o homem do subsolo quer é atenção, prestígio entre esses nobres cavalheiros. Ele quer impor sua aceitação na sociedade, e para isso, faz forçosas relações mostrando ser o que não é. Aquela noite em que combinou a despedida com seus colegas, aquela noite que antecedia à noite do jantar, foi uma tortura para ele: "antes de dormir, ficara oprimido, o tempo todo, pelas recordações dos anos patibulares da minha vida escolar, e não pude libertar-me delas" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 81). É aí que pensa: Por que eu preciso ir? Que encontro é esse com pessoas que só troçaram de mim e com as quais tenho vontade de sair brigando? Pensando assim, resolve que, no dia seguinte, mandará uma carta explicando sua ausência.

No dia seguinte, porém, altera novamente sua decisão: resolve que irá, simplesmente por diversão, isto é, irá divertir-se às custas de pessoas que não querem sua presença. Irá, agora, somente para irritar seus colegas, justamente porque eles não o queriam lá. Eis,

para ele, um ótimo motivo para ir: justamente porque não o querem. Eis que chega a hora. Seguiu o combinado das 17 horas, e, antes mesmo do horário já estava a esperar. Preparou-se ansiosamente para o evento, tinha calafrios e estava um pouco febril; a ansiedade era tamanha, que suas preocupações só se concentravam em como os colegas poderiam gostar dele por si só. Uma hora depois, chegam os outros. Chegam rindo, debochando, dizendo que o jantar foi transferido para as 18 horas, e que esqueceram de avisá-lo. Haviam coisas mais importantes a fazer. Enfurecido e envergonhado, o homem do subsolo se questiona sobre a vergonha por que está passando, mas isso ainda não é suficiente para o fazer ir embora. Ele se sente isolado até pelo garçom, que o olha com desdém merecido por quem chegou uma hora antes do combinado.

Passado o episódio inicial de vergonha, os colegas começam a questionar-lhe sobre suas riquezas, seu emprego, suas roupas, seu corpo. O homem do subsolo fica, então, mais enfurecido, pois não consegue se equiparar aos demais. Passa a responder rudemente, até quase incitar a violência. Nesse instante, um deles afirma que aquele momento não é um ajuste de contas, e sim uma reunião de amigos, para qual o próprio homem subterrâneo se convidou. Acalmam-se os ânimos. Por um breve momento, julgamos que o camundongo volta à lucidez, dando-se conta de sua situação:

> 'Meu Deus, será isto companhia para mim?!' pensava. 'E que imbecil me mostrei diante deles! Permiti que Fierfítchkin me ofendesse demais. Os cretinos andam pensando que me fizeram uma honra dando-me um lugar à mesa, mas não compreendem que eu é que lhes concedo essa honra! Emagreceu! A roupa! Oh, malditas calças! Ainda há pouco, Zvierkóv notou a mancha amarela sobre o joelho... Mas que esperar?! Devo levantar-me da mesa agora mesmo, apanhar o chapéu e ir embora, simplesmente, sem dizer palavra... Por desprezo! E amanhã nem que seja preciso um duelo. Canalhas. Não são os sete rublos. Diabo! Não lamento sete rublos. Vou-me embora neste instante! Fiquei, naturalmente' (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 90).

Mesmo sabendo da condição em que se encontrava, o pobre residente subterrâneo não tinha forças para ir embora, pois necessitava da aprovação dos outros, necessitava de poder conversar as mesmas coisas, de poder se comparar aos que pertenciam a outra classe, em cujas roupas superiores repara, doentiamente. Até que trocam de sala, saem do restaurante para ir a uma ala mais reservada e continuar a beber e a conversar. E ele pensa: "*Eles* não me dispensavam absolutamente qualquer atenção. Tive a pachorra de ficar andando assim, bem diante deles, das oito às onze, sempre no mesmo lugar, da mesa à lareira e da lareira de volta à mesa" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 94). De fato, nesses deslocamentos, nosso subterrâneo não é convidado; não lhe dão a mínima atenção, tanto que ele mesmo fica andando defronte deles, para ser notado. Os colegas não fazem questão de interagir com ele, não o notam, e, se notam, esforçam-se para não demonstrá-lo. Ele é um intruso em meio a conversas demasiadamente capitalistas e egocêntricas. Ora, mas o homem subterrâneo não era o irônico? Não sabia lidar bem com a consciência, já que ela permanecia tranquila? Por que depois de tanto tempo vivendo sozinho resolve manter relações com as primeiras pessoas que reencontra? Eis o problema. Passa tanto tempo só, que mendiga por atenção, quer impressionar pessoas que não fazem questão de ser impressionadas, ao menos, não por ele. Depois de ser ignorado como um rato que anda sozinho por lugares escuros e profundos, os colegas resolvem continuar a despedida em outro lugar.

Vão rapidamente se dispersando, pegam seus pertences, pagam a conta, entram em seu carro, e partem para um lugar da qual denominam "loja de modas", ou seja, um prostíbulo, uma casa de mulheres, em busca de companhias femininas. Seus últimos rublos se esgotaram no pagamento do jantar, do qual já havia tirado o dinheiro que pagaria seu serviçal. Tudo era um empecilho para este homem sem dinheiro. Somente quando um de seus "amigos" vai pagar a conta, é que o subterrâneo lhe pede dinheiro

emprestado. Bêbados e no calor da noite, é feito o empréstimo. Nossa personagem segue, desenfreadamente, na neve molhada, atrás de seus "amigos". Ora, segue por quê? Não foram todos juntos? Por certo que não! É que ninguém se importava com a companhia deste homem, ninguém ali queria sua presença, nem no restaurante, nem no encontro final da noite.

O caminho até lá foi planejado por ele, pensando em brigar com os amigos, em roubar-lhes a moça com quem sairiam, em dizer verdades apontando-lhes o dedo. Ao entrar no local, segue para um quarto onde confessa: "entrevi um rosto fresco, jovem, um tanto pálido, de sobrancelhas retas, escuras, olhar sério e como que surpreso" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 101-102). Era Liza, uma menina que estava ali há pouco tempo. O homem do subsolo fica perplexo com sua beleza, com sua jovialidade: "Havia naquele rosto algo de singelo e bondoso, [...] não se poderia chama-la de beldade, embora fosse de estatura elevada, forte e bem-proporcionada. Vestia-se com extrema simplicidade. Algo mau me mordeu e aproximei-me muito dela" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 102).

É claro que o homem subterrâneo não iria admitir, logo de início, que ficara encantado pela moça. Ambos começam a fazer perguntas na tentativa de se conhecerem melhor. Ele é quem a aborda de forma mais direta, questionando, a todo momento, o motivo dela estar ali. Julga: moças de família não estariam num local como aquele. Ora, um pai que bem zelasse por suas filhas jamais permitiria que uma delas ficasse naquele lugar. Diz, também, que aceitar estar num local daqueles era o mesmo que vender a alma ao diabo (DOSTOIÉVSKI, 2000). Tendo Liza dívidas com a dona do lugar, tem de atender os clientes com um sorriso no rosto, sem poder escolher, sem negar-se a nada — julga o homem do subsolo. Tem de repassar o dinheiro que ganha à dona, e pode ser acusada de roubo a qualquer momento. Conversam por muito tempo, um diálogo intercalado de silêncio, sobre casamento, amor, família, mas as palavras de nosso personagem sempre denotam agressividade:

> Será que você pensa seriamente que nunca há de envelhecer, que será sempre bonita, e que eles vão mantê-la aqui eternamente? Além do mais, mesmo isto é uma imundice... Mas ouça o que vou lhe dizer sobre a sua vida atual: você é moça, gentil, bonita, tem alma, tem sentimento; mas sabe que ao dar acordo de mim, ainda há pouco, me senti mal por estar com você aqui?! Só mesmo embriagado é que se pode vir parar nesta casa (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 114).

Ele não parava, em momento nenhum, de recitar maldades sobre a condição em que a moça se encontrava. Para ele, uma mulher "direita" não comeria naquele lugar sabendo para que fins as comidas são servidas. Incomoda-lhe o fato de supô-la sem liberdade. Julga, porém, que ele mesmo é livre — ora, tão livre que nem ao menos conhece a si próprio. Ao mesmo tempo, o homem do subsolo deseja a moça. Deseja-a, mas, por julgá-la moralmente, baseado nos princípios éticos de uma sociedade que condena aquela profissão, diz que se apaixonaria por ela se não fosse prostituta, se fosse uma "mulher direita". Vejamos só, ele daria a honra para essa moça, de receber o seu amor, mas, já que ela é uma escrava de um fétido lugar, não a contemplará com sua presença diária. Ou seja, para ele, a paixão de um ser para com outro, não se faz por meio de sentimentos, de conexão espontânea, mas a partir de um julgamento moral, de uma análise sobre a condição de quem se quer. Por outro lado, tudo o que ele não quer, é partir.

A companhia de Liza lhe agrada tanto, que mesmo depois de menosprezar o trabalho e a condição dela, permanece. Bem, parece que mesmo diante de situações variadas, o homem subterrâneo insiste em permanecer. Permanece no jantar "altruísta" onde ninguém nota sua presença. Permanece num prostíbulo, lugar que julga ser o pior possível, apenas porque alguém lhe dando atenção.

Subitamente, entrega o endereço de seu subsolo a Liza. Esta, por sua vez, retribui a confiança, mostrando-lhe a carta de uma paixão que deixara pra trás, uma pessoa que lhe dedicara respeito e amor. Com isso, vê que não se julga alguém sem saber pelo que

passou. Ela também tinha um história, uma família, uma vida, uma amor. Liza passa a ser para ele enfim digna de respeito.

Outro martírio começa para ele. Se, antes, angustiava-se pela espera do jantar com os amigos, agora a espera é por Liza: "Atormentava-me incessantemente o pensamento de que Liza podia vir a minha casa. Parecia-me estranho que, de todas aquelas recordações da véspera, a de Liza me torturasse de modo particular" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 124). Tentava desvincular o pensamento dela, acreditando que era mais importante pensar nas desculpas que daria aos colegas de jantar, pelo sumiço da noite anterior. Acreditem, caros leitores, ele ainda achava que tinha importância para aquelas pessoas. Passado o pequeno surto de esquecimento de Liza, seu pensamento volta-se novamente a ela. Qual o problema em Liza saber seu endereço? O problema é que ela verá a verdade, verá que ele é pobre, veste roupas simples, mora num lugar feio. Não que isso importe a ela, mas como poderia ele deixar Liza ver sua realidade, se na noite anterior se mostrava como herói, como mestre, e proferia palavras que denotavam grande saber e vivência. Logo ele, que se insinuou como salvador dessa moça, ensinando-lhe coisas da vida que ela, jovem que é, não saberia.

Nos quatro torturantes dias de espera de Liza, que o homem subterrâneo começa a reparar em seu criado. Grita, briga, dá-lhe ordens sem sentido, irrita-se com os trejeitos do criado, que fica ali, aguentando calado as agonias do subsolo. Numa dessas crises, o criado vem avisar: "Ali está *uma qualquer*, e pergunta pelo senhor" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 133). É Liza. Finalmente ela foi ao subsolo. Atordoado, e em meio a uma crise, ordena, gritando, que seu criado vá comprar chá. Nesse meio tempo, fica a perguntar incessantemente a ela qual o motivo da ida até sua casa.

O homem chora e pergunta várias vezes o motivo pelo qual Liza está ali. Sem respostas, ele mesmo chega a uma conclusão:

> Vou dizer-lhe para que veio aqui. Veio porque eu disse então a você palavras piedosas. Pois bem, você ficou enternecida com ela, e

> agora quis ouvir de novo "palavras piedosas". Pois saiba, saiba de uma vez, que eu então estava rindo de você. E agora também rio. Por que está tremendo? Sim, eu ria! Eu tinha sido ofendido, ao jantar, pelos que estiveram naquela casa antes de mim. Fui até lá para espancar um deles, um oficial; mas não deu certo, não o encontrei; tinha que desabafar sobre alguém a meu despeito, tomar o que era meu; apareceu você, e eu descarreguei sobre você todo o meu rancor, zombei de você. Humilharam-me e eu também queria humilhar; amassaram-me como um trapo, e eu também quis mostrar que podia mandar... (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 137).

É no medo de não ser aceito como é, que o homem subterrâneo foca seus pensamentos; sofre tanto, buscando a aprovação de Liza, como queria incessantemente a de seus colegas. E o que ele faz? Trata mal a moça, como os colegas fizeram com ele. Liza, no entanto, fica, não vai embora. Ela permanece em silêncio, analisando tudo que lhe foi dito. Qualquer pessoa que tenha uma consciência limpa para analisar um indivíduo como este, teria ido embora sem pensar duas vezes. E depois de tantas humilhações e ofensas por ser prostituta, por ir à casa dele, por enfrentá-lo a ponto de fazê-lo revelar-se um pouco — depois disso, para mostrar (ou ocultar) seu interior, o velho camundongo profere ofensas e tenta humilhá-la para sobressair, para sentir-se superior. Ele trata, pois, a única pessoa que lhe prestou atenção, como as outras o trataram. Seu maior medo, seu pavor, é alguém descobrir sobre ele mesmo, sem mentiras, invenções ou rodeios.

Depois de tanto pensar em silêncio, depois do subsolo achar que Liza ficaria com ele, depois de ver seu temor, ela se levanta, joga uma nota de rublos em cima da mesa, e vai embora. Ele não percebe, porque está em crise andando de um lado para outro. Era a nota que ele havia deixado pouco tempo antes com ela, como em sinal de "pagamento". O homem custa a acreditar que ela realmente está indo embora, até ouvir bater à porta do prédio. Veste-se rapidamente e corre em direção a ela. A neve o acompanha. Liza não estava muito longe de sua casa. O homem subterrâneo tem medo de se relacionar, não sabe como agir, quer a tranquilidade da

consciência. Viver dá trabalho, ter um relacionamento dá trabalho, ter uma vida social dá trabalho. Todos fracassamos, dificilmente há relações sem conflitos.

Estes conflitos são demais para nosso moribundo subterrâneo. É melhor ficar trancado lá, que se afetar com as coisas e as pessoas do mundo. Volta para casa, pois ele: "Nunca experimentara até então tamanha dor e arrependimento; mas poderia subsistir, quando saí correndo de casa, alguma dúvida sequer de que haveria de regressar da metade do caminho? Nunca mais encontrei Liza e nada ouvi a seu respeito" (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 145). O homem foi afetado por algo, pela dor, pelo sofrimento de "perder" alguém. Liza provavelmente buscou outros caminhos, mas foi a única pessoa dessa história a dar atenção ao subsolo. E essa única pessoa era, "por acaso"[2], uma prostituta. Uma mulher considerada pela sociedade, principalmente da época, desrespeitosa. Uma pessoa que poderia ser considerada por muitos a pior, a escória da sociedade. Só ela percebera o potencial do subsolo. O problema é que, nos quarenta anos anteriores, o subterrâneo não conseguira manter relações com ninguém que estivesse acima de seu subsolo.

E finaliza, dizendo:

> Um romance precisa de um herói e, no caso, foram acumulados intencionalmente todos os traços de um anti-herói, e, principalmente, tudo isso dará uma impressão extremamente desagradável, porque todos capengamos, uns mais, outros menos.

[2] Com "por acaso", queremos enfatizar o retrato da prostituição que está presente não só nesta obra, como também em *Crime e Castigo*. Mesmo na época em que estas obras foram escritas, o que Dostoiévski retrata é, atualíssimo, uma ruptura de paradigmas: o amor dos protagonistas está voltado para essas mulheres, as "decaídas", as que a sociedade (que vive a eticidade da má-fé) condena. E elas ocupam, nessas obras, lugar de fundamento para que o homem do subsolo e Raskolnikóv voltassem a ser autênticos consigo e, consequentemente, com os outros. Por que o amor, ou melhor, o amor dos "frágeis" (a exemplo da prostituição), tem o poder de dar início a uma redenção pela autenticidade? Ambas as mulheres que se apaixonaram pelas personagens centrais foram as únicas pessoas — o Outro — a lhes dar atenção, a *olhar para eles*, sem julgamentos, apenas querendo amor, isto é, liberando-os para sua decisão a respeito de Si e do Outro. Pois a autenticidade delas se faz por meio de suas vidas, levadas sem encobrimento de suas condições, sem rodeios, e, principalmente, sem julgamentos morais que procuram anular o olhar e a liberdade do outro.

> [...] Chegamos a tal ponto que a "vida viva" autêntica é considerada por nós quase um trabalho, um emprego, e todos concordamos no íntimo que seguir os livros é melhor (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 146).

Viver com autenticidade dá trabalho, requer esforço, compromisso, responsabilidade, foco. Quem opta por não viver a autenticidade, deverá refugiar-se em seu subsolo. O homem do subsolo incomoda-se com o fato de Liza dar-lhe a atenção que, aliás, nunca teve. Ele não domina a si mesmo, mas quer dominar os outros — dominá-la, por exemplo, quando exige uma explicação de sua ida ao subsolo, quando critica sua condição de trabalho, quando faz um julgamento moral a ela, afirmando que sua condição é totalmente errada, que uma pessoa "direita" jamais se submeteria[3] àquelas condições. O homem do subsolo quer viver guiado por sua razão e defende o direito de viver segundo sua vontade, mesmo que essa seja uma própria estúpida vontade. Podemos, porém, deixar o subsolo, que se mostrou como uma paixão pela má-fé, ou melhor, como a paixão *da* má-fé.

Essa curiosa personagem é paradoxal, ambígua por excelência. Ora se diz mau e isolado, ora procura febrilmente ter relações sociais, ora diz ter repulsa pelas pessoas, ora diz somente se divertir com isso. Afinal, onde está a má-fé do homem do subsolo? Está na negação de seus sentimentos, quando os quer manipular, o que não é uma escolha gratuita. Ele nega, por exemplo, gostar de Liza, mesmo estando encantado por ela. Ele ofende a moral alheia, para se auto afirmar, enaltecer-se, por querer dominar o outro, demonstrando uma inconformidade com seu projeto. Ele crê que pode julgar Liza, por sua condição de prostituta, ofende sua conduta moral, simplesmente porque ele mesmo adere à ética de uma humanidade que julgava mal a prostituição. Ou seja, não era um

[3] Quando falamos em se submeter a algo, temos de pensar que ninguém se submete a algo que não quer, e principalmente, a uma escolha que não teve oportunidade de recusar. No caso de Liza, moça pobre que queria ajudar sua família, não havia outra opção, por pior que fosse, naquele momento, exceto ser uma "mulher da vida" — exceto deixar sua família passar fome. Assim, ela escolhe — *escolhe submeter-se.*

problema moral da conduta de Liza que ele estava julgando, prioritariamente, ele estava, na verdade, anulando sua própria condição ética (livre) aderindo, como se se tratasse de algo "em si", ao que os Outros estabeleciam como certo, valioso.

O homem do subsolo não consegue saber quem é, não consegue definir-se, mente tanto que se isola em sua própria mentira, renunciando, pois, a engajar-se com seu próprio projeto. Ele se recusa a manter relações sociais, e portanto, mantém-se em seu subsolo — recusa-se a ser o "animal político" que é. Simultaneamente a essa reclusão e oscilação, o homem do subsolo afirma que quem possui uma consciência inerte, tranquila, que está sempre em repouso para discernir melhor as coisas, este sabe escolher melhor. É, porém, livre um indivíduo que possui uma "consciência inerte"? Lembremos que a consciência, precisa afetar-se com as coisas do mundo, se estiver parada, pode cair em erro e má-compreensão quanto a sua constituição mais própria, e portanto, derivar para a má-fé. O caso desse homem do subsolo é claro: não consegue encontrar uma conformidade consigo, e julga a moral alheia, não consegue comprometer-se, nem estabelecer relações sociais — quer o isolamento, não para fundar desde si as escolhas, mas para fugir ao olhar do Outro, que exige de cada qual uma escolha por si mesmo. É assim que, quando Liza, única pessoa que lhe dá atenção, tenta manter relações, ele trata de ofendê-la e afastá-la, porque acha que é digno reativamente e em desconexão com o Outro, de estabelecer ditames morais, crê poder julgar o outro, e, no entanto, julga-o simplesmente porque ele não compartilha da ética dos demais. Assim, o homem do subsolo adere, sem perceber, às normas já dadas, aos Outros, de que tanto foge, e isto para fugir ao olhar de um Outro: Liza.

Se não há comprometimento consigo mesmo, e com os outros, não há o processo de angústia, e, portanto, não há liberdade. O homem do subsolo não é livre, porque não estabelece relações, já que julga moralmente o outro, porque não sabe nem ao menos determinar-se. Ele não é livre porque não quer escolher, não quer

afetar a consciência, quer deixá-la inerte, tornando-a objeto, tornando-a coisa. Isso faz com caia em má-compreensão da condição humana, e a aliene. O homem do subsolo não é autêntico, porque não é engajado consigo mesmo, foge a saber de seu ser mais próprio, não abre possibilidades de escolha, tem medo de relacionar-se e comprometer-se — e, por isso, *esconde-se* no subsolo.

Referências

BEAUVOIR, S. **Por uma moral de ambiguidade**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BORNHEIM, G. **Sartre, metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do subsolo**. Trad. Boris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

HILGERT, L. H. **Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre**. Campinas, SP: Unicamp, 2017 [Tese de Doutorado].

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Lisboa: Hemus, 1968.

RODRIGUES, M. G. **Consciência e má-fé no jovem Sartre**: a trajetória dos conceitos. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. Sartre, Freud e a oposição entre má-fé e inconsciente. **Natureza Humana**, São Paulo, vol. 18, n. 2, p. 70-95, jul./dez., 2016.

SARTRE, J-P. **L' être et lê néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **L'existencialisme est un humanisme**. Présentation et notes par Arlette Elkaïm- Sartre: Paris: Gallimard, 1996.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. Rita Correia Guedes. 13. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **O ser e o nada***:* ensaio de uma ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.

SASS, S. D. **O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre.** Uberlândia, MG: EDUFU, 2011.

SILVA, F. L. **Ética e literatura em Sartre**: ensaio introdutórios. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. **Dois pontos**, Curitiba/São Carlos, SP, v. 3, p. 69-81, 2006.

SOUZA, T. M. Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de cadernos para uma moral. In: CARNEIRO, M. C., GENTIL, H. S. (org.). **Filosofia francesa contemporânea**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

7

O significado, o significante e o signo: uma análise dos conceitos fundamentais da linguística saussuriana

Luiz Fernando Duran Iório[1]

> A língua é um traje coberto de remendos feitos de seu próprio tecido (SAUSSURE, 2016, p. 230).

> Minha vida é monótona. Eu caço galinhas, os homens me caçam. Todas as galinhas são parecidas, todos os homens são parecidos. Então isso me enjoa um pouco.
> Mas, se você me cativar, minha vida será ensolarada. Eu conhecerei um barulho de passos que será diferente de todos os outros. Os outros passos me levam a esconder-me na terra. Os seus me chamarão para fora, como uma música. E além disso, repare! Você está vendo, lá embaixo, os campos de trigo? Eu não como pão. O trigo, pra mim, é inútil. Os campos de trigo não me dizem nada. E isso é triste! Mas você tem cabelos cor de ouro. Então será maravilhoso quando você tiver me cativado! O trigo, que é dourado, fará me lembrar de você. E eu amarei o barulho dos ventos nos campos de trigo (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p. 67-68).

Este estudo tem por objetivo analisar os conceitos de *significado*, *significante* e *signo* assim como a relação do sujeito com estes três conceitos na obra: *Curso de Linguística Geral*, de Ferdinand de Saussure. Buscaremos demonstrar o entendimento do autor sobre as questões que permeiam estes conceitos e as relações

[1] Psicólogo especialista em psicologia clínica e mestre em filosofia. Atualmente é doutorando em filosofia e atua como psicanalista na clínica e como professor no curso de graduação em psicologia do Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais (CESCAGE - Ponta Grossa/PR).

que eles estabelecem entre si, tendo nosso foco orientado para o sujeito *na* e *com* a linguagem. Avaliaremos os mecanismos pensados pelo autor que concernem a este entrelace. Até que ponto sujeito e linguagem estão entrelaçados? Até onde esta relação é dissociável ou indissociável? Seria então a linguagem a única maneira possível, apesar de consideravelmente limitada, de se fazer laço bem como de se estabelecer algum tipo de comunicação? Por fim, uma vez que o próprio Saussure indica que "(...) não está sempre ao nosso alcance pronunciar o que desejamos" (SAUSSURE, 2016, p. 88), até que ponto os sujeitos realmente conversam e se comunicam entre si? Todas essas são questões que pretendemos desenvolver ao longo de nosso escrito.

A ideia e a necessidade de escrever este capítulo surgiram do momento do percurso de nossa pesquisa acadêmica em que estamos. Após uma dissertação de mestrado que intentou demonstrar o entendimento lacaniano sobre a constituição do sujeito e um doutorado que visa avaliar então o entendimento lacaniano sobre o funcionamento deste sujeito, perpassando o conceito de *fantasma*, não pudemos deixar de dedicar parte de nosso tempo e de nossas leituras a Saussure. Lacan funda grande parte de sua teoria e de seu entendimento na linguística saussuriana. Sem desconsiderar os demais autores nos quais ele se embasa, podemos dizer que Saussure é um dos principais alicerces da teoria lacaniana. Os conceitos amplamente mencionados por Lacan, como: *significante*, *significado*, *signo*, *tesouro da língua*, dentre outros, já estavam presentes na obra saussuriana e, como é de praxe dentro de uma pesquisa acadêmica, não poderíamos deixar de visitar esta obra objetivando não só colher os conceitos em sua fonte, como também, avaliar a forma como Lacan os lê, os explica, e se serve deles. Sabemos que estes conceitos foram revisitados e até reformulados por demais autores e pesquisadores da psicanálise, da filosofia e, naturalmente, da própria linguística. Nosso percurso acadêmico não deixará de dar atenção a algumas dessas leituras, visando com isso, esclarecer e até, eventualmente, contrapor a

leitura lacaniana. Dentre os muitos autores que se aprofundaram na leitura destes conceitos, em sua explicação e até em contraposições, podemos colocar: Émile Benveniste, Louis Hjemslev, Roman Jakobson, Mikhail Bakhtin, dentre outros.

O momento de articulação deste capítulo que chega até o leitor é o do começo de um mergulho no universo da linguística. Após as investigações que empreendemos sobre a obra lacaniana, iniciamos esta parte do percurso acadêmico que navega pelos autores da linguística e da filosofia da linguagem. Deparamo-nos com conceitos que, apesar de aparentemente simples, carregam consigo uma complexidade que precisa ser devidamente considerada. Um dos grandes objetivos de nossa pesquisa acadêmica é perguntar até onde esta complexidade foi devidamente investigada e trabalhada por Lacan e até onde ele desconsiderou parte desta complexidade para sustentar a sua teoria de constituição do sujeito e formulação do *fantasma*.

Optamos por começar por estes três conceitos por entendermos a magnitude deles dentro da linguística, da filosofia da linguagem e, sobretudo, dentro da obra lacaniana. Eles são quase que o ponto de partida para o vasto número de considerações e construções posteriores dentro de todas estas áreas. A principal referência de nosso escrito, portanto, será o *Curso de Linguística Geral*, de Ferdinand de Saussure, lembrando que, apesar de atribuído a Saussure, o livro na verdade se trata de uma organização de textos e anotações dos alunos que frequentaram as aulas sobre Linguística Geral que o autor ministrou em Genebra entre 1907 e 1911 (*Cf*. CUNHA, 2008, p. 1). Uma vez que, mesmo ante a disponibilidade de Mme. Saussure em ceder os materiais de seu finado esposo, seus antigos alunos pouco ou nada encontraram entre as anotações que receberam (*Cf*. SAUSSURE, 2016, p. 23-24) os editores então elaboraram o livro com o que tinham em mãos, ou seja, os próprios materiais e os de alguns de seus colegas. Neste livro, porém, encontram-se dispostas as considerações já fundamentadas ao longo do percurso do autor sobre os três conceitos que

abordaremos a seguir. Apesar do possível questionamento sobre a fidedignidade do *Curso de Linguística Geral* em virtude de ele ser uma espécie de *transcrição* optaremos por utilizá-lo como base como grande parte dos autores (inclusive os mencionados acima) optaram por fazer.

Por fim, o conteúdo apresentado no transcorrer deste capítulo é a primeira parte do resultado desta leitura e, naturalmente, é também um ponto de partida. Um ponto de partida que será revisitado, questionado e, possivelmente, desfeito e reformulado. Não temos por objetivo fechar a compreensão sobre nenhum destes conceitos, até porque, conforme mostraremos, nem o próprio Saussure o fez, sobretudo em relação ao *signo*.

O significado e o significante

Nesta primeira sessão de nosso texto analisaremos estes dois conceitos fundamentais do pensamento saussuriano. No *Curso de Linguística Geral,* o autor, após uma longa introdução, inicia a *Primeira Parte* com o primeiro capítulo intitulado *Natureza do Signo Linguístico* (*Cf*. SAUSSURE, 2016, p. 105). É neste capítulo que serão explicados os conceitos de *significado, significante* e *signo,* quase que simultaneamente, contudo, nosso entendimento é o de que o autor, apesar de trabalhar ao mesmo tempo a questão do *signo*, só vem a estruturar de maneira mais satisfatória este terceiro conceito após um caminho mais longo. Este caminho mais longo passa também por uma detalhada análise dos dois primeiros conceitos. Sendo assim, prosseguimos: o que é um *significado*? O que é um *significante*? É o que responderemos a seguir. Ora, para responder essas questões, optamos por retomar os termos que Saussure utilizava antes destes dois para designá-los.

A saber, *conceito* e *imagem acústica*, respectivamente (*Cf*. SAUSSURE, 2016, p. 107). O conceito de *significado* e o de *significante* foram tomados por Saussure em um momento posterior de seu ensino, conforme é explicado no próprio *Curso de*

Linguística Geral, entretanto, concluímos que uma análise dos termos utilizados anteriormente, podem esclarecer de maneira satisfatória o que pretendemos demonstrar. Assim sendo, podemos esclarecer então que, utilizando-nos dos próprios exemplos de Saussure, *um ser vivo do reino vegetal provido de tronco, copa, raízes, galhos, folhas* pode ser chamado de *árvore* (*Cf.* SAUSSURE, 2016, p. 107). Aqui temos exatamente a anteposição entre o *conceito* de árvore e sua *imagem acústica* que seria justamente a palavra "árvore" e o som que ela faz. Assim como *a imensa camada de água salgada que ocupa grande parte do planeta terra*, pode comumente ser chamada de *mar* ou *oceano*. Salientamos, pois, que o *conceito*, portanto, estaria na descrição que fizemos e a *imagem acústica* na palavra vociferada ou escrita. Ora, mas se o retorno aos conceitos originais ilustra com mais clareza o que dizia Saussure, por que teria ele optado por modificar suas denominações?

Pois bem, conforme explica o próprio autor, a substituição dos termos *conceito* e *imagem acústica* por *significado* e *significante* respectivamente é feita em virtude do fato de que estes substitutos "têm a vantagem de assinalar a oposição, que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte" (SAUSSURE, 2016, p. 107). Parece-nos então que Saussure visa dar o máximo enfoque justamente a esta oposição e a essa distância fundamental que separa, em última análise, *significado* e *significante*, não só entre si, mas também do todo da língua no qual estão inseridos. O autor prossegue afirmando que "(...) a ideia de 'mar' não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons *m-a-r* que lhe serve de significante" (SAUSSURE, 2016, p. 108).

Esta última citação nos será bastante relevante no transcorrer de nosso escrito e voltaremos a ela em um momento futuro. Contudo, neste primeiro momento, já nos ajuda a verificar que o autor insiste no entendimento anterior de que há uma distância, uma oposição fundamental entre o a palavra e a *ideia* relacionada a ela, no entanto, esta consideração nos salienta uma nova pergunta. O que Saussure está chamando de *ideia*?

Neste primeiro momento, entendemos que Saussure coloca o termo *ideia* bem próximo ao de *significado*. Todavia, precisamos analisar esta consideração com prudência. Através desta análise, podemos chegar à conclusão de que: esclarecer que a mera explicação de que *um vasto volume de água salgada que recobre a imensa maior parte do planeta terra* é uma das formas de demonstrar o *conceito* ou o *significado*, além disso, trocar a palavra *mar* por *oceano* também não seria satisfatório, haja vista que esta seria uma forma de trocar o *significante*, a *imagem acústica*, por uma que, de certa forma, pode apontar para a mesma coisa.

Então, seguindo este entendimento, pensamos sobre a *ideia* dando continuidade ao exemplo do *mar*. Podemos questionar justamente o que faz com que a palavra "mar" desperte, em determinado sujeito, a lembrança de águas calmas observadas de uma praia, em outro, algo similar a um tapete azul visto da janela de um avião e, em um terceiro, águas agitadas observadas de dentro de um farol sob uma forte tempestade, dentro de uma infinidade de outras conexões possíveis. Ou seja, o mesmo *significante,* a mesma *palavra*, possibilita uma vasta gama de *ideias* possíveis. O que determina essa infinidade de possibilidades? O que determina que seja talvez impossível apreender a quantidade possível de *ideias* para além das já demonstradas?

Retomando o exemplo da *árvore*, podemos inferir também que esta palavra, este *significante*, pode trazer a alguém a lembrança de uma Araucária enquanto que a outrem pode trazer a lembrança de um Ypê de qualquer cor, dentre outra infinidade de possibilidades. Naturalmente que estas lembranças singulares não necessariamente precisam estar conectadas ao ambiente, ou seja, não é porque um sujeito vive em uma cidade praiana que sua lembrança ante a palavra *mar* será a de uma observação do mar por alguém postado na faixa de areia, assim como não é porque outrem vive em uma cidade com muitas Araucárias que a palavra *árvore* o fará pensar em Araucárias.

Toda esta nossa digressão nos faz compreender que a questão da *ideia* está bem próxima à do *significado* e, além disso, nos faz sustentar o entendimento de que há uma separação fundamental e estrutural entre *significado* e *significante* dentro do pensamento saussuriano. Além dos exemplos mencionados através das diversas *ideias* para uma palavra, mas que, em última análise, concernem à mesma coisa, não podemos deixar de mencionar um exemplo que vai ainda mais longe. Ora, Araucárias e Ypês não deixam de ser *árvores*. Agora, o que dizer do significante: pena? Em português, *pena* pode evocar a *ideia* de sentir *pena* de alguém (dó), de uma *pena* de ave, da *pena* que um condenado virá a cumprir ou mesmo uma *pena* de ave utilizada para escrever.

De uma forma ou de outra, podemos então concluir que estas *ideias* que estão próximas ao que Saussure chama de *significado*, de certa forma, estão consideravelmente distantes de um enlace fixo e derradeiro com o *significante*. Saussure insiste nesta distância, conforme citação utilizada anteriormente. Ora, mas com base neste exemplo, se há esta separação, o que possibilita a junção entre um e outro? O que seria e como se daria esta combinação? Por que ela ocorre de uma ou de outra maneira?

Para responder estas questões, reservaremos a próxima sessão de nosso capítulo para, na continuidade das explicações de Saussure, analisarmos o conceito de *signo*. Este conceito é, apesar de um dos principais da teoria de Saussure, talvez um dos mais *problemáticos*. Ora, desta maneira, o que é então o *signo* para Saussure? Como utilizar os ensinamentos do linguista para respondermos as questões formuladas anteriormente? É o que mostraremos a seguir.

O signo e sua arbitrariedade

A explicação do conceito de *signo* é dada de maneira aparentemente direta e razoavelmente simples quando o linguista explica:

> Chamamos *signo* a combinação do conceito e da imagem acústica: mas, no uso corrente, esse termo designa geralmente a imagem acústica apenas, por exemplo uma palavra (*arbor* etc.). Esquece-se de que, se chamamos a *arbor* signo, é somente porque exprime o conceito "árvore", de tal maneira que a ideia da parte sensorial implica a do total (SAUSSURE, 2016, p. 107)[2].

Em uma análise preliminar desta citação, verificamos que Saussure neste primeiro momento é claro, além de parecer satisfeito com seu entendimento de *signo* ao demonstrá-lo como sendo precisamente esta junção entre *conceito* e *imagem acústica* ou, para usar termos do linguista, *combinação*. O que seria o mesmo que concluir então que o *signo* seria justamente a *combinação* entre *significado* e *significante* considerando as alterações que o próprio autor faz na nomeação dos conceitos. Contudo, uma primeira questão se faz presente, como então se forma um *signo*?

Para responder essa pergunta, nos vemos obrigados a entrar em um dos grandes *enigmas* do pensamento saussuriano, seria ela justamente a consideração sobre a *arbitrariedade* do *signo*. Ou seja, retomando a citação de Saussure que utilizamos anteriormente em nosso escrito (*Cf*. p. 3) quando o autor pondera sobre a relação da *ideia de mar* com a *sequência de sons m-a-r,* será justamente esta questão que Saussure observará e considerará como arbitrária, ou seja, a formação desta ligação, a junção de uma coisa com outra é arbitrária. Explica o linguista:

> O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: *o signo linguístico é arbitrário* (SAUSSURE, 2016, p. 108)[3].

[2] Itálicos do autor.

[3] Itálicos do autor.

Uma vez considerada então a *arbitrariedade* do *signo*, juntamente com o que já consideramos até aqui e fazendo uma análise um pouco mais aprofundada das citações que utilizamos, Saussure demonstra uma questão fundamental em relação ao próprio conceito: se o próprio autor enfatiza anteriormente que *no uso corrente, esse termo designa imagem acústica apenas*, não estaria Saussure abrindo a possibilidade para uma *confusão*? Essa aparente *confusão* fica demonstrada na seguinte citação:

> Utilizou-se a palavra símbolo para designar o signo linguístico ou, mais exatamente o que chamamos de significante. Há inconvenientes em admiti-lo, justamente por causa do nosso primeiro princípio. O símbolo tem como característica não ser jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo (SAUSSURE, 2016, p. 109).

Ao mencionar que *símbolo*, *signo linguístico* e *significante* podem ser uma única e mesma coisa, parece-nos que o linguista desconstrói as diferenças que teceu cuidadosamente anteriormente e coloca conceitos diferentes no mesmo rol de possível entendimento. Além disso, o próprio entendimento do *arbitrário não* fica deveras encoberto na tentativa do autor de utilizar o exemplo do símbolo da justiça como sendo uma *balança*? Pois bem, não estaria a balança justamente relacionada ao *significado*?

Curiosamente a segunda de nossas questões é respondida pelo autor logo na sequência da citação anterior. De acordo com Saussure, a própria palavra *arbitrário* precisa ser observada com bastante cautela, o que ele sustenta é que o *significante* seria *imotivado*, arbitrário em relação ao *significado*, não tendo então, nenhum laço natural na realidade (*Cf*. SAUSSURE, 2016, p. 109). Ou seja, em última análise, o que determinaria a formação do *signo*, o que determina a junção que constitui a formação do *signo* o vínculo entre a ideia de *mar* e a sequência de sons *m-a-r*, assim como a ideia

de *justiça,* e a sequência de sons *j-u-s-t-i-ç-a*, isto seria, para Saussure, *arbitrário*. Entretanto, resta-nos responder a primeira questão formulada por nós, como entender e desvendar a aparente *confusão* conceitual de Saussure?

Cunha também aponta para essa dupla consideração de Saussure sobre o *signo* quando pondera que o autor o utiliza "em duas acepções: como entidade linguística global, composta de uma face fonológica e outra conceitual; e como designando apenas a face fonológica desta entidade" (CUNHA, 2008, p. 1); e a autora segue seu pensamento justificando que "a razão desta dupla acepção reside numa tradição que usa o termo signo das duas maneiras explicitadas" (CUNHA, 2008, p. 1). As considerações da autora sustentam o entendimento de certa *confusão* em Saussure, de algo que fica um tanto dúbio nas explicações do autor e deve ser observado com prudência para evitar entendimentos equivocados. Desta maneira, a própria autora justifica essa *confusão* colocando Saussure em uma teia de entendimento anterior. Ora, então nos cabe questionar: desta forma, o que seria então o *signo* e até onde podemos entendê-lo e verificar sua *arbitrariedade*?

Antes de tudo, faz-se necessário que consideremos o próprio descontentamento do autor eu relação ao termo *signo*. Fica consideravelmente explícito no texto saussuriano algo que podemos até chamar de uma *aceitação forçada* do termo para designar o conceito que ele buscava desvendar. Conforme explica o próprio autor: "quanto a *signo*, se nos contentamos com ele, é porque não sabemos como substituí-lo, visto não nos sugerir a língua usual nenhum outro" (SAUSSURE, 2016, p. 107)[4]. Fica evidente, então, que o autor não estaria satisfeito com o termo. Cunha considera uma determinada "inquietude" de Saussure em relação ao uso do termo (*Cf*. CUNHA, 2008, p. 2). Como se, de fato, o termo não fosse suficiente para sustentar, explicar e elucidar o conceito. Tanto termo, quanto conceito se apresentam um tanto problemáticos

[4] Itálicos do autor.

neste momento. Tendo isto em vista, como podemos então pensar o conceito de *signo* mesmo ante as reconhecidas dificuldades que pairam sobre ele? Como o próprio Saussure se livra do imbróglio (ou lida com ele) para que possa dissipar a *nebulosidade* do conceito?

Iniciaremos a investigação sobre essas dúvidas, recorrendo novamente à Cunha quando a autora explica que:

> Será apenas na aula de 19 de maio de 1911, no seu último curso, que Saussure introduzirá o par significante/significado. A intenção era de desfazer dúvidas deixadas na aula de 2 de maio do mesmo ano, quando o genebrino fala do princípio da arbitrariedade do signo. A partir de então, Saussure usará com mais frequência o termo signo para designar a entidade global composta de significante e significado, ou seja, a partir desse instante o signo saussuriano será caracterizado pela associação entre um significante e um significado (CUNHA, 2008, p. 2).

Desta forma, a autora desvela e explica a dicotomia presente anteriormente nas duas possibilidades de entendimento do *signo* presentes no *Curso de Linguística Geral* e também elucida uma questão da primeira sessão de nosso escrito (*Cf*. p. 4-5). Mencionamos que o conceito de *signo* começa a ficar mais claro após a explicação e a introdução dos termos *significado* e *significante*. Ora, o que a autora demonstra é que Saussure utiliza destes conceitos justamente como tentativa de desfazer o *imbróglio* formado anteriormente. Eles seriam então o meio encontrado pelo autor para avançar em suas considerações sobre o *signo*. Isto posto, conseguimos dissipar algumas dúvidas, mas não explicamos ainda sobre o *signo* propriamente dito. Começaremos a desenvolver esta questão analisando o *signo* através da sua *arbitrariedade*. De acordo com Saussure, o *signo* não é algo fixo, fechado, para sempre chapado e sólido. A ligação entre *significado* e *significante* é, até por conta de sua *arbitrariedade*, uma relação mutável. Explica Saussure que: "uma língua é radicalmente incapaz de se defender dos fatores que deslocam, de minuto a minuto, a relação entre significado e

significante. É uma consequência da arbitrariedade do signo" (SAUSSURE, 2016, p. 116). Ou seja, deduzimos que Saussure entende que um *signo* linguístico pode ser *desfeito* e que há então uma possibilidade de *deslize* desta relação entre *significados* e *significantes* possibilitando então a formação de novos *signos*. Sobre esta questão, podemos evocar novamente Cunha quando a autora considera:

> Em consequência ao princípio de arbitrariedade, podemos dizer que um signo pode desfazer a sua união, que um significante pode unir-se a outro significado qualquer, reciprocamente. Dessa forma a união que resulta num signo não é eterna, um significante não está colado a um significado, isso permite que uma língua se transforme, permite a variabilidade de sons e sentidos (CUNHA, 2008, p. 4).

Ou seja, através da análise da *arbitrariedade* do signo, podemos esclarecer também sua mutabilidade, sua plasticidade e, como explica Cunha, as próprias transformações na língua que esta característica do *signo* desencadeia. Compreendemos que Saussure atribui à *arbitrariedade do signo* a justificativa para o fato de a língua se transformar e não ser sólida, engessada. A língua não é um *bloco duro imutável*, ela é plástica e maleável. Se retomarmos o trecho do livro *O pequeno príncipe*, que utilizamos como epígrafe em nosso texto, veremos com clareza a forma como o personagem descreve a possibilidade de transito. O que *não dizia nada* passa a dizer e os *campos de trigo* passam a representar alguma coisa. Como consequência da *arbitrariedade*, surge a possibilidade de uma construção singular.

Entretanto, dizer que o *signo* é *arbitrário,* explicar essa arbitrariedade e suas consequências nos ajuda a percorrer uma parte do caminho, mas não nos esclarece sobre a gênese da formação dos *signos*. Neste sentido, resta-nos responder uma questão: por que formamos *signos*?

Saussure responde nossa pergunta da seguinte maneira:

> Psicologicamente, abstração feita de sua expressão por meio de palavras, nosso pensamento não passa de uma massa amorfa e indistinta. Filósofos e linguistas sempre concordaram em reconhecer que, sem o recurso dos signos, seríamos incapazes de distinguir duas ideias de modo claro e constante. Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa em que nada está necessariamente delimitado. Não existem ideias preestabelecidas, nada é distinto antes do aparecimento da língua (SAUSSURE, 2016, p. 158).

Analisando esta citação, concluímos então que a formação de *signos*, seria, no entendimento saussuriano, a condição *sine qua non* para o estabelecimento e para o intercalar de ideias de alguma forma possível de ser utilizada e entendida. Seria então o estabelecimento de *signos* que possibilitaria a distinção necessária no pensamento para o aparecimento da língua e, consequentemente, a possibilidade de comunicação entre sujeitos. O próprio Saussure determina que o pensamento é "caótico por natureza" (SAUSSURE, 2016, p. 159); sendo, portanto, necessária a formação dos *signos* para sua organização e para sua possível *utilização* e *comunicação*. Sem o *signo,* o pensamento permaneceria em uma *massa disforme*, desorganizada e sem qualquer possibilidade de utilização prática. Teríamos, então, sem os *signos*, um sujeito absolutamente desconexo e não funcional?

Ao que nos parece, sim. Os *signos* apareceriam então como recurso derradeiro do sujeito já atravessado pela linguagem e inserido nela para organizar o que Saussure chamou de *mundo caótico do pensamento*, não haveria então, neste entendimento, outra possibilidade de organizar o *caos* que não através do estabelecimento deles. Utilizamos o termo *derradeiro*, mas seria ele o mais adequado? Talvez precisemos ter o cuidado de avaliar que ele até seja derradeiro em um momento específico em que, ou é o *signo* ou é o *caos*, entretanto, é após o estabelecimento dele que se tem a infinita possibilidade de deslize ante o *caos* e de alguma relação funcional com este *caos*.

Conclusão

Nosso percurso através do *Curso de Linguística Geral* nos permitiu analisar e demonstrar os conceitos propostos em nosso título, assim como em nossa introdução. Sabemos que o caminho, mesmo em Saussure, é mais longo e tortuoso e precisaremos de prudência para verificar outros elementos que podem ser de substancial importância no transcorrer de nossa pesquisa, sobretudo ao investigarmos outras obras de Saussure. Contudo, a proposta de explicar estes três conceitos foi levada a término dentro do contexto em que estamos e que nos propusemos a demonstrar. Agora, nesta última parte de nosso escrito, buscaremos retomar o que nos perguntamos em nossa introdução e apresentar as respostas possíveis para o nosso inquérito. Perguntamo-nos, em um primeiro momento: até que ponto sujeito e linguagem estão entrelaçados e até onde esta relação é dissociável ou indissociável? Ora, parece que, para o entendimento de Saussure, no mais íntimo de si mesmo o sujeito está entrelaçado na e com a linguagem, para além dela, seria justamente o *caos*, ela seria a única forma de pôr ordem ao caos do pensamento, sendo, portanto, a partir de associada, indissociável do sujeito. Por mais plástica que seja e por mais maleável que possa ser a relação deste sujeito com esta linguagem, ainda assim, uma vez inserido nela, ela passa a ser a única ferramenta para que o sujeito lide com o que, para além dela, é *caos* impossível de ganhar expressão e organização.

Além disso, questionamo-nos também se seria então a linguagem a única maneira possível, apesar de consideravelmente limitada, de se fazer laço bem como de se estabelecer algum tipo de comunicação (*Cf*. p. 1). Parece-nos que, até de acordo com o que respondemos anteriormente, sim. Talvez não haja, de fato, dentro do entendimento saussuriano, outra forma de comunicação que não passe por algum tipo de linguagem. Mesmo os sinais utilizados pelos surdos/surdos-mudos ou até o *Tadoma*, utilizado pelos surdos-cegos, seriam formas de linguagem. Formas de tecer *signos* que

possibilitariam a organização do *caos* do pensamento como salienta o próprio Saussure.

A necessidade de se estabelecer uma linguagem, assim como a capacidade de produzir este estabelecimento juntamente da necessidade do atravessamento por algum tipo de linguagem e do laço com o outro, estariam nas bases, seriam os pilares para a rica possibilidade de estabelecimento e criação de linguagem. Na verdade, talvez isso tudo seja o motor mesmo, o primeiro impulso para a produção, construção, elaboração e sustentação de qualquer tipo de linguagem. A necessidade do ser humano de dar ordem ao dito *caos do pensamento* faz com que, este mesmo sujeito busque uma forma qualquer de estabelecimento de *signos*.

Ao longo do *Curso de Linguística Geral*, verificamos que Saussure faz uma análise minuciosa, delicada e cuidadosa em relação às palavras e até ao sistema fonador. O autor se debruça e analisa com cuidado as palavras e suas variações temporais e culturais. Variações de um idioma para outro e variações que precisaram ser *dissecadas* criteriosamente pelo autor inclusive em línguas de origem. Entretanto, não teria faltado algo à análise de Saussure?

É curioso verificar que os já mencionados métodos de comunicação de sinais entre surdos/surdos mudos e os métodos de comunicação por toques (*Tadoma*) dos surdos cegos também perpassam o caminho de produção de linguagem. Entendemos que estes métodos também podem ser considerados da mesma maneira como linguagem, como forma de laço, forma de estabelecimento de *signos* e, em última análise, forma de organização do *caos* do pensamento. Deduzimos, analisando este contexto, que estes métodos, ou melhor, formas de linguagem, possam ser colocamos juntamente com a língua escrita/falada na mesma função e, naturalmente, com as mesmas capacidades.

Uma pergunta importante que nos resta ainda esclarecer é a que concerne à *arbitrariedade* do signo: se, conforme mostramos aqui em nosso escrito (*Cf*. p. 6) através da própria consideração de Saussure,

não faria sentido o símbolo da justiça ser uma carroça, como podemos esclarecer de maneira mais satisfatória então a *arbitrariedade*? Não nos parece contraditório o que diz Saussure? Na verdade, uma verificação cuidadosa pode esclarecer esta pergunta.

Aparentemente podemos retomar justamente a junção da ideia de *justiça* com a sequência de sons *j-u-s-t-i-ç-a* que pode ser, de certa forma, entendida para além desta relação entre a justiça e a balança. Entretanto, este entendimento pode ser questionado, sobretudo, do ponto de vista etimológico que buscará explicar como se estabeleceram determinadas relações além da origem determinadas palavras. Análises etimológicas podem, com facilidade, demonstrar o percurso para a origem de diversos *signos*, entretanto, não estariam estas análises mais a serviço do *significante* que do *signo*? Na verdade, as análises etimológicas constantemente consideram tanto *significante* como *significado*, consequentemente, podemos compreender que elas versam sim sobre o *signo*. Todavia, elas são suficientes para desconstruir a questão da *arbitrariedade*? Entendemos que a resposta para isso seja *sim* e *não*. *Sim* porque, conforme explica o próprio Saussure, não faria sentido algum a *justiça* ser representada por uma *carroça*. Podemos somar, ao exemplo do autor, diversos outros: não faria sentido o símbolo da *psicologia* ser uma pedra; não faria sentido o símbolo da *engenharia* ser um violão; dentre inúmeros outros exemplos que poderíamos mencionar. Assim sendo, por que não podemos desconsiderar completamente a *arbitrariedade*? A única possibilidade de argumento que vislumbramos até o momento ante esta proposição seria a de que Saussure indica que, caso fossemos dissecando etimologicamente os *signos* até as últimas consequências, chegaremos ao que chamamos de um *átomo* de um *signo* ou mesmo os *prótos, neutores e elétrons, etc.* Na verdade, talvez podemos classificá-lo como um *signo primevo* ou até um *signo primeiro* e é aqui que reside o argumento do autor. De acordo com o entendimento demonstrado, este *signo* descoberto após este processo de *escavação* seria então um signo *arbitrário*.

Cunha indica isto quando considera que "(...) mesmo quando Saussure fala de uma arbitrariedade relativa, ela é relativa a outro signo que é absolutamente arbitrário" (CUNHA, 2008, p. 4). Ou seja, fica patente que a tentativa de dissecar o *signo* através da argumentação da relatividade de determinada *arbitrariedade* já havia sido considerada e trabalhada por Saussure e, de acordo com ele próprio, esse empenho resultaria sempre em um fim onde o *signo* enfim poderia ser identificado como absolutamente *arbitrário*.

Por fim, escolhemos como epígrafe de nosso escrito o trecho do livro *O pequeno príncipe* de Antoine de Saint-Exupéry e, não por acaso, optamos por retornar à ela agora. Essa escolha deu-se de maneira proposital. Compreendemos que ali o autor faz referência justamente a uma função importante da linguagem, além é claro, do estabelecimento do *signo*. O cativar, o laço, só é possível com a linguagem. O livro que escolhemos tece, do início ao fim, dentre inúmeros outros, um caminho justamente que versa sobre a questão da linguagem, do laço e do estabelecimento de *signos*. Conforme colocamos anteriormente (*Cf*. p. 9) é precisamente o estabelecimento do *signo* que permite o desenvolvimento de comunicação, de laço, de organização e de algum *sentido possível*. Por que optamos por utilizar o termo *sentido possível*? Ora, por entendermos que seria um contrassenso a utilização ou mesmo o entendimento de possibilidade de um sentido fechado ou um sentido derradeiro. Este entendimento caminharia justamente na contramão da própria função do *signo* e da linguagem. É a fluidez, a plasticidade que, oriundas da *arbitrariedade* permitem toda e qualquer construção nova e singular que se liga a outras e assim por diante.

No nosso entendimento, o que faz a raposa é justamente se servir desta possibilidade para estabelecer uma nova ligação, um novo *laço possível*. Essa condição de fluidez permite que ela, através dos campos de trigo, atinja a lembrança agradável do pequeno príncipe. Novamente optamos por evocar o termo *possível* por entendermos justamente que a condição estrutural desta condição impede que este laço seja único, tampouco absoluto ou derradeiro. Ele é um, dentre muitos outros que podem e poderão ser feitos pela

raposa, ele poderá se ligar a inúmeros outros e permitir uma infinidade de conexões possíveis.

Por fim, concluímos que o *signo* é o que permite a diferenciação dos *passos* que podem ser ouvidos de maneira diferente, podem ser ligados a um objeto diferente. O mais instigante do texto de Saint-Exupéry talvez seja justamente o laço que se estabelece e que, mesmo à distância, perdura, mas perdura claramente pela condição de se estabelecer *signos*. O campo de trigo continua sendo um campo de trigo, mas está ligado pela raposa à sua agradável lembrança do pequeno príncipe. O que Saint-Exupéry nos mostra é que a função do *signo,* seu alcance vai inclusive para além do nosso exemplo da *pena* (*Cf*. p. 5). Nosso exemplo da *pena* evoca diversas possibilidades de *ideias* pré-estabelecidas sobre o *significante*: *pena*. Ora, podemos evocar diversas *ideias* pré-estabelecidas para *campos de trigo*, mas, a *ideia* advinda da ligação com os cabelos do pequeno príncipe foram feitas pela raposa. Os campos de trigo não serão mais os mesmos e serão então eternamente capazes de fazer a raposa se lembrar do pequeno príncipe, se assim ela desejar. Um laço ali se estabeleceu, uma característica foi eleita e um objeto já pode fazer menção e ligação a outro dando continuidade à teia da linguagem que nunca cessa de se tecer e de se *re-inventar*.

Referências

CUNHA, R. B. A relação significante e significado em Saussure. **ReVEL**. Edição especial, n. 2, 2008.

SAINT-EXUPÉRY, A. **O pequeno príncipe**. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2015.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. Tradução Antônio Chelini et al. 28. Ed. São Paulo: Cultrix, 2016.

8

A destituição do sujeito e a emergência do real

Renato dos Santos [1]

> Não sei quem sou, que alma tenho. Quando falo com sinceridade não sei com que sinceridade falo. Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe (se é esses outros). Sinto crenças que não tenho. Enlevam-me ânsias que repudio. A minha perpétua atenção sobre mim perpetuamente me aponta traições de alma a um carácter que talvez eu não tenha, nem ela julga que eu tenho. Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas. Como o panteísta se sente árvore e até a flor, eu sinto-me vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada, por uma suma de não-eus sintetizados num eu postiço (PESSOA, 1966, p. 93).

O sujeito concebido como aquele que constitui a realidade e que faz consistência no que diz respeito ao sentido das coisas, se fez presente ao longo da história da filosofia ocidental. Como todos sabem, este sujeito se constitui a partir de uma representação de um eu abstrato que se retira do mundo, que se define a partir de si mesmo. Assim é a natureza do sujeito solipsista. Na modernidade, este sujeito ganha destaque com a filosofia de Descartes, segundo a sua máxima "penso, logo existo". O sujeito é, então, aquele que

[1] Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR – Brasil, e pela Universidade de Coimbra (UC), Coimbra – Portugal. Bolsista CAPES. É autor do livro *O quiasma do mundo*: A questão da alteridade em Merleau-Ponty (Editora CRV, 2017); organizou o livro *Ontologia, Política e Psicanálise*: discursos acerca da alteridade (Editora FI, 2018). E-mail: renatodossantos1@ hotmail.com.

detém o poder de determinar sua própria existência por uma sorte de pensamento, um ato reflexivo que possibilita encontrar a segurança sobre a identidade de si mesmo, do mundo e do outro. O problema é que ao conceber um sujeito que é transparente para si mesmo, este reduz a totalidade do real por conta do seu poder de constituição, pois se a verdade do mundo pode ser acessada por meio do meu *cogito*, ela torna-se dependente da clarividência do eu.

Numa perspectiva diversa desta da centralidade do sujeito, desenvolverei no presente escrito algumas reflexões em torno do que escapa à lógica de um eu da representação. Ou seja, meu propósito é verificar o negativo que fora sempre relegado ao esquecimento por uma tradição que se pautou unicamente pela via da identidade, da lógica do centro, do eu. Trata-se, noutras palavras, de mostrar que o eu cartesiano é insustentável do ponto de vista do dinamismo da própria existência, dado que no fenômeno da existência não conseguimos manter a consistência de nossa vida recorrendo unicamente ao pensamento, à razão, como aporte de construção de sentido. A existência não se limita ao pensamento que dela se tem.

Com efeito, quando começamos a pôr em xeque o poder deste sujeito cartesiano, e que é tão forte na cultura ocidental, vemos que nos acostumamos tão fortemente a tomar a vida e suas manifestações sob a lógica de uma racionalidade reducionista que, como consequência, tende a levar o indivíduo humano ao adoecimento, dado que entre sua existência no mundo da vida e o ideal da razão, há um abismo muito grande. Para sustentar as ideias aqui apresentadas, me servirei da filosofia de Merleau-Ponty, mais exatamente das críticas ao sujeito cartesiano, bem como a tese sobre o irrefletido, o invisível, e o estranhamento do mundo. Noutros termos, em Merleau-Ponty, buscarei mostrar o descentramento do sujeito frente ao mistério do mundo, ao real, ao estranho que lhe é íntimo.

Em seguida, me utilizarei de alguns conceitos da psicanálise, tanto de Freud quanto de Lacan, a fim de evidenciar como o

inconsciente vem destituir o sujeito racional do comando absoluto sobre sua existência. Ao mesmo tempo, quero mostrar, com o auxílio da psicanálise, de que forma o sujeito quando fundado na razão adoece, por não conseguir lidar com aquilo que escapa de seu sentido, de seu controle racional. A impossibilidade de consistência simbólico-imaginária da existência é desencadeada por um furo, uma falta estrutural que é exterior e, ao mesmo tempo, íntima ao sujeito. Assim, ao final, veremos emergir o surgimento de um novo sujeito – um sujeito atravessado por um outro, um estranho, um vazio, um nada; dando lugar, assim, não mais a uma pura atividade, mas a passividade frente a emergência do real.

O indeterminado em Merleau-Ponty

Desde seus primeiros trabalhos, Merleau-Ponty buscou resgatar o fundo não explorado da experiência humana, qual seja, o pré-reflexivo, ou inconsciente. Talvez isso explique, em partes, o fato de o filósofo não se limitar à tradição filosófica, nem mesmo a própria fenomenologia, com a qual seus trabalhos se ocuparam desde o início. O diálogo com outras áreas, dentre elas a literatura, a fisiologia, a psicologia, a linguística e a psicanálise, demonstra um pouco do estilo do tipo de pensador que foi Merleau-Ponty. Toda essa "mistura" de áreas distintas em suas reflexões fica compreensível quando começamos a entender os problemas colocados pela sua obra. Um destes problemas, e que aqui buscaremos desenvolver, diz respeito à questão do indeterminado, daquilo que escapa às abordagens clássicas, sejam elas da filosofia ou da ciência no geral.

A tese em torno do indeterminado, como veremos, é o que possibilita, por exemplo, a experiência da alteridade com meu próximo, uma vez que só podemos falar em semelhança e estranhamento quando admitimos uma indeterminação ontológica. Quero dizer: é por haver um furo na estrutura da carne do mundo, que podemos vivenciar algo ou alguma experiência desta

indeterminação nas relações comigo e com meu semelhante. Noutros termos, ocorre uma "estranheza fundamental na origem de minha existência, estranheza essa à qual meu próximo vem sempre retomar, porquanto exprime algo que me é próprio, uma presença à qual sou capaz de perceber, mas que ainda assim não se reduz a mim" (MÜLLER, 2008, p. 11).

No curso realizado no *Collège de France*, intitulado *A natureza*, Merleau-Ponty radicaliza a ambiguidade via dimensão de uma ontologia radical, evidenciando que entre o vidente e o visível há um fundo de invisibilidade que conta, tal como um fundo de uma figura que está estruturado como *Gestalt*. Pensado como carne, a natureza deixa de ser concebida como estado de coisas físico-químicas, que se dão por uma relação de causalidade. Quer dizer, no lugar de separar a consciência da natureza, como sujeito e objeto, Merleau-Ponty propõe pensar esta relação como envolvimento de uma dimensão à outra, o que favorece de forma decisiva na superação do dualismo das abordagens clássicas, seja como proposto pelo positivismo quanto pelo racionalismo.

A natureza não é matéria, não é espírito, mas "folha do Ser = como parte desse complexo, reveladora do todo" (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 331). A questão consiste em pensar o envolvimento do ser humano com a natureza, por uma espécie de entrelaçamento. Já aí podemos perceber uma grande ruptura com o modo de pensar moderno e de uma vasta perspectiva filosófica, segundo a qual a natureza é pura matéria, ou então que o homem é de uma outra substância, entre o homem e a natureza não há parentesco, familiaridade. Inversamente, para Merleau-Ponty, na medida em que compreendemos a natureza é que podemos compreender nós mesmos, ou seja, "é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o próprio corpo" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 227) e, igualmente, "a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo" (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 351).

Mas o que isto quer dizer exatamente? Afirmar que a carne do corpo nos ajuda a entender a carne do mundo não é de modo

algum que entre uma carne e outra haveria uma correspondência linear, sem qualquer diferenciação. O que há, na verdade, é que o vidente, que somos nós, somente consegue ver porque está encarnado no visível: "o sujeito que toca passa ao nível do tocado, descendo às coisas, de sorte que o tocar se faz no meio do mundo e como nelas" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 130). Não é o vidente que faz aparecer o visível, ou seja, não é aquele que percebe que faz surgir o objeto percebido, mas ao contrário, só é possível ver ou perceber porque há, antes, o visível e o percebido. Nesta direção, Barbaras (2011, p. 79) enfatiza que "não é mais o sujeito que toma a iniciativa, mas sim o próprio mundo, já que o sentir está imerso num corpo que está, ele próprio, imerso no mundo". Por esta razão, Merleau-Ponty afirma que o vidente, estando encarnado no que vê, acaba por ver-se a si mesmo.

> Há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade – o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por eles, existir nele, emigrar pra ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 135).

O sujeito merleau-pontyano não é aquele que faz do visível um objeto para si, ao contrário, ele depende do visível para se fazer vidente. Mais do que isso: o próprio vidente é feito do mesmo tecido do mundo, da mesma carne. Por isso a ideia de "narcisismo", pois, em última análise, o que o vidente vê nada mais é do que aquilo do qual ele também é feito. É como se algo que é íntimo do sujeito fosse possível experimentar no exterior. Já aí podemos ver que este sujeito é, desde o início, descentrado, visto que seu poder de vidente não dá conta de abarcar a totalidade.

Por não ser um sujeito absoluto, mas desde sempre atravessado por uma incompletude, uma invisibilidade radical, é que se torna possível falarmos em outros sentidos, outras possibilidades, enfim, outrem: "se pude compreender como nasce em mim esta vaga, como o visível que está acolá é simultaneamente minha paisagem, com mais razão posso compreender que alhures ele também se fecha sobre si mesmo, e que haja outras paisagens além da minha" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 137). Se o visível se apresenta para mim por uma sorte de inacabamento e com a condição de não ser-todo, resguardando sempre um fundo de invisibilidade, torna-se possível manter um campo "aberto para outros Narcisos, para uma intercorporeidade" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 137).

Mas esta intercorporeidade somente é possível porque não há mais um sistema que coloca o sujeito em seu mundo privado, mas um sujeito que se define pela aderência ao mundo sensível e a outrem. Não temos mais a velha aporia colocada pela filosofia reflexiva, que há de se escolher entre ser consciência ou ser objeto. Para Merleau-Ponty, a consciência é perpassada pela dimensão existencial do corpo, isto é, por um campo que antecede seu poder de constituição.

> O que significa que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138).

Ora, considerando que eu e meu semelhante estamos entrelaçados na carne do mundo, e que nossa existência se define como ser no mundo, resta compreender como é possível haver

diferenciação, ou seja, o aparecimento de uma diferença que não seja toda ela diluída nesse tecido. Noutros termos, poderiam questionar se Merleau-Ponty, ao tentar contrapor uma filosofia que se fundamenta no *cogito*, e, portanto, a representação do mundo, não teria caído no oposto, ao considerar uma aderência das consciências num solo comum? Quer dizer: haveria ainda subjetividade, *ipseidade*, ou apenas uma generalização carnal de tudo? Primeiramente, precisamos entender que em momento algum Merleau-Ponty busca designar, com a noção de carne, uma substância que unificaria e diluiria as diferenças num tecido do mesmo. Acerca disso, na nota de novembro de 1960, d'*O visível e o invisível*, Merleau-Ponty escreve:

> Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro. Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido de síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung* [transposição], da imbricação, da irradiação do ser (...): mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalthaft*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do "mesmo" ser (...): daí no total um mundo que não é nem um nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 235-236).

Fica claro, na passagem anterior, como a noção de mesmo não significa a redução das diferenças num princípio de familiaridade. Na dimensão da carne, o que encontramos, na verdade, é uma ambiguidade fundamental, de modo que todo ente é constituído por esse tecido, ou seja, um tecido *gestaltíco*, em que a figura não se sobrepõe ao fundo. Enquanto vidente, sou perpassado por uma invisibilidade, por uma ausência que me constitui sem que eu possa me relacionar diretamente, porquanto sua manifestação se faz sempre por um véu de anonimato.

Por este motivo, segundo Merleau-Ponty, o problema da intersubjetividade não deve ser colocado a partir do encontro entre duas consciências, mas pelo descentramento de cada qual frente ao mistério que lhes é comum, qual seja, o estranho. Afinal, como nota o filósofo no texto *A prosa do mundo*, jamais se compreenderá como o outro poderá aparecer diante de nós, pois "o que está diante de nós é objeto" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221). O real problema é entender como é possível o sujeito descentrar-se.

> A solução deve ser buscada no campo dessa estranha filiação que faz do outro, para sempre, meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e sacrifico-me a ele. É no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221).

Outrem não desponta como um *alter ego*, como um semelhante que eu avisto e tenho acesso por uma ideia ou pensamento. Para Merleau-Ponty, importa mostrar como, no interior do meu próprio mundo, encontro algo que escapa da minha capacidade de apreensão, algo que não se deixa apreender. Note-se bem: não é que outrem não pode ser abarcado porque não temos capacidade para tal feito, mas simplesmente porque ele não se deixa reduzir-se a uma ideia que dele se possa ter. Somos habitados, diz Merleau-Ponty (2014, p. 138), por uma "visibilidade anônima, visão geral, em virtude dessa propriedade primordial que pertence à carne de, estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal".

Retomando a ideia de narcisismo, possibilitado pela encarnação do sujeito no mundo, convém lembrarmos da passagem de *O olho e o espírito*, em que Merleau-Ponty enfatiza a radicalização do fenômeno da encarnação, ao relatar a experiência de vários pintores que sentiram-se olhados pelas coisas que estavam a pintar, a ponto de não saber mais "quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado" (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 26). Tal tese nos

evidencia que a posição do sujeito é de envolvimento, entrelaçado tanto numa dimensão histórica quanto natural. Mas esta posição jamais é de uma centralidade permanente, como no caso do sujeito cartesiano, em que ele detém seu poder de clarividência sobre si mesmo. Na medida em que o sujeito é envolvido por aquilo que ele envolve, isto é, o objeto volta-se para ele, não há mais uma atividade plena, desprendida de passividade.

> Em certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, animais – diante dos quais meu olhar tropeça, fica circundado. Sou investido por eles quando acreditava investi-los. Vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou melhor, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse no espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou abocanhado por um segundo eu-próprio fora de mim – percebo outrem (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 100-101).

O movimento que permite com que o eu migre para o exterior, que haja envolvimento do vidente no visível, do invisível no visível, etc., é justamente o fenômeno da reversibilidade. É a reversibilidade que faz com que eu, meu próximo e o mundo estejamos em relação e ao mesmo tempo atravessados por uma distância, por uma não coincidência. Neste contexto é que Merleau-Ponty descreve o despontar do desejo, pois se há uma invisibilidade na carnalidade do mundo, haverá sempre um movimento incessante do sujeito em relação aquilo que o escapa, sem que ele consiga apreender-se e coincidir-se, ou seja, a impossibilidade de uma satisfação plena.

Para Merleau-Ponty, o vidente não se coincide consigo mesmo, nem tampouco com o mundo e com o semelhante, como se pudesse, por meio da reversibilidade carnal, haver uma antecipação

do outro em mim. Há no sujeito uma "presença a Si que é *ausência de* si, contato com *Sigo pela* distância em relação a Si" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 183). Assim como veremos em Lacan, não existe a possibilidade do sujeito encontrar no seu semelhante uma coincidência absoluta, uma conjugação perfeita, em que a falta-a-ser de cada um pudesse ser preenchida por meio do semelhante.

Quando Merleau-Ponty afirma que é a "visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 224), significa dizer que o vidente é desde sempre atravessado por uma falta, uma incompletude fundamental que o impede de ser pleno de si mesmo, ser de transparência, sem fissuras, lacunas, qual o sujeito cartesiano. Nem mesmo o invisível do outro foi, em algum momento, visível para mim, visto que ontologicamente "o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

O que nos interessa pontuar a partir de Merleau-Ponty é a ideia desta invisibilidade que escapa a apreensão do sujeito e possibilita o olhar estrangeiro vir à tona. Este "outrem" que Merleau-Ponty buscará descrever aproxima-se com o que veremos na segunda seção deste escrito, mais exatamente quando falarmos da noção de *das Ding* freudiano, retomado por Lacan. N'*O visível e o invisível*, o filósofo nós dá uma ideia de como esta imagem doa-se por si mesmo, qual seja, "como um tempo mítico onde certos acontecimentos 'do começo' guardam uma eficácia continuada" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 34). Esse passado "pertence a um tempo mítico, ao tempo antes do tempo, à vida anterior (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 221). É esse "tempo mítico", que está fora da temporalidade do sujeito, que Merleau-Ponty chama de "outrem", estranho ou, simplesmente, nada. Não obstante esse tempo não se reduzir a imagens de significantes do sujeito, ele retorna qual o real pulsional da psicanálise. Essa alteridade radical vem descentrar a posição do sujeito: "a esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me" (MERLEAU-PONTY,

2012, p. 220). Um outro que eu não tenho como localizar, de vê-lo; ao invés disso, é ele quem me vê, ele que me olha de toda parte e de parte alguma. Esse outro, todavia, me é familiar, feito do mesmo tecido carnal que eu. "Esse outro é feito da minha substância, e no entanto não é mais eu" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 220). O paradoxo consiste no fato de que, segundo Merleau-Ponty (2012, p. 220-221):

> *Há um eu que é outro*, que se encontra alhures e me destitui de minha posição central, embora, evidentemente, ele só possa tirar de sua filiação sua qualidade de eu. Os papéis do sujeito e do que ele vê trocam-se e invertem-se: eu acreditava dar ao que vejo seu sentido de coisa vista, e uma dessas coisas de repente furta-se a essa condição, o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim.

É este estranho, este eu que é outro, e se manifesta por si mesmo, sem que seja buscado pelo sujeito, que despertará o interesse de Lacan, nos anos 60, pela ontologia de Merleau-Ponty, a fim de pensar a introdução do real escópico na dimensão clínica. Vejamos, a seguir, como o psicanalista desenvolve isso no *Seminário XI*.

Lacan e a destituição do sujeito

No *Seminário XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan faz menção à obra lançada postumamente de Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*. A questão que desperta a atenção do psicanalista em tal obra consiste na distinção entre o olho e olhar, ou para dizer em outros termos: a preexistência de um olhar outro que se mostra por si mesmo, qual o real.

> Esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei o *empuxo* daquele que vê – algo de anterior a seu olho. O que se trata de discernir, pelas vias do caminho que ele nos indica, é a

> preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte (LACAN, 2008a, p. 75-76).

Interessante recordarmos que, para Merleau-Ponty, a visão só é possível porque o mundo olha para o eu, como se o meu gesto de ver fosse uma consequência do olhar do mundo e dos outros. Aliás, o sujeito somente consegue constituir-se na medida em que há, primeiramente, um reconhecimento por parte do olhar do outro, em linguagem lacaniana: da demanda do desejo do grande Outro. Como lembra Queiroz, a criança é precedida pelo olhar do Outro que deposita nela os primeiros significantes, condição necessária para integrá-la a cadeia significante: "a mãe olha o bebê e lhe atribui um discurso. Ela fala com e pela criança. Assim, antes de a criança adquirir o domínio da linguagem, o Outro fala por ela, mas imprimindo, no pequeno ser, sua marca" (QUEIROZ, 2005, p. 92).

Para Lacan, o sujeito se constitui por meio da entrada no campo do simbólico, isto é, pela alienação da linguagem do Outro: "o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante" (LACAN, 2008a, p. 194). A criança não consegue discernir, por exemplo, o que é a fome. Somente com a concessão de significantes por parte do Outro é que ela poderá compreender o que é a fome. O Outro, assim, é o tesouro do significante, é "o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito" (LACAN, 2008a, p. 200). Disso decorre a alienação do sujeito ao Outro, por uma forma de "assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro" (LACAN, 2008a, p. 184).

Entretanto, ao mesmo tempo que o sujeito encontra no Outro um lugar necessário para constituir-se enquanto tal, para poder significar, o que prefigura de início a alienação, também ele descobre que esse Outro não dá conta de tamponar algo que ficou de fora do simbólico quando de sua entrada na cadeia significante. Segundo Dor (1990, p. 107), "a relação do sujeito com seu próprio discurso

sustenta-se, portanto, em um efeito singular: o sujeito só está ali *presentificado* ao preço de mostrar-se *ausente em seu ser*". É como se o Outro não conseguisse ser para o sujeito algo que pudesse figurar-se como uma completude, precisamente porque, conforme Lacan (2008a, p. 209):

> Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança o seguinte, que é radicalmente destacável – ele *me diz isso, mas o que é que ele quer*? Nesse intervalo cortando os significantes, que faz parte da estrutura mesma do significante, está a morada do que, em outros registros de meu desenvolvimento, chamei de metonímia. É de lá que se inclina, é lá que desliza, é lá que foge como o furão, o que chamamos desejo. O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro, e todos os *por-quês?* da criança testemunham menos de uma avidez da razão das coisas do que constituem uma colocação em prova do adulto, um *por que será que você me diz isso?* será sempre re-suscitado de seu fundo, que é o enigma do desejo do adulto.

Tem-se, aqui, a experiência de uma cisão da alienação do sujeito ao Outro, pois se o Outro também é atravessado por uma falta, ele não pode ser para o sujeito uma plenitude de sentido: "o sujeito traz a resposta da falta antecedente de seu próprio desaparecimento, que ele vem aqui situar no ponto da falta percebida no Outro" (LACAN, 2008a, p. 210). O sujeito percebe que o Outro não consegue dar uma resposta que seja de uma ordem de coincidência plena com o seu ser. Por isso, segundo Lacan (2008a, p. 201):

> Duas faltas aqui se recobrem. Uma é da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real, anterior, a situar no advento do vivo, quer dizer, na reprodução sexuada. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao

> se reproduzir pela via sexuada. Esta falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual.

A falta real refere-se ao ser do indivíduo humano que se perdeu quando ele se tornou sujeito, ou seja, quando adentrou à linguagem, à cadeia significante. Isso que se perde fica fora da possibilidade de apreensão do sujeito, não há um significante que consiga dar conta dessa Coisa. Muitas vezes compreende-se ilusoriamente que a parte para sempre perdida é passível de ser encontrada no outro, como se o outro fosse o correspondente disso que me falta. É aí onde nasce a possibilidade de *separação* do sujeito em relação ao grande Outro, pois se na alienação ele buscava uma sorte de significação plena de sua existência, agora ele percebe que o Outro é também faltoso e o sujeito passa estabelecer com o Outro uma relação de "falta-a-ser". Segundo Colette Soler (1997, p. 63), "o Outro implicado na separação não é o Outro implicado na alienação. É um outro aspecto do Outro, não o Outro cheio de significantes, mas ao contrário, um Outro a que falta alguma coisa".

A falta que o sujeito experimenta no Outro é, na verdade, a falta dele mesmo, a falta de seu próprio ser, que ele perdeu para entrar no campo da linguagem, quer dizer, para ser sujeito. Ele precisou perder seu ser para poder fazer parte da dimensão da cultura, para compartilhar de uma comunidade intersubjetiva. Ocorre que esta falta de ser faz com que o sujeito passe sua vida procurando algum significante que consiga lhe proporcionar esse gozo pleno. Lacan denominou a falta pelo termo *objeto a*.

> O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas como fazendo falta. É então preciso que isso seja um objeto - primeiramente, separável - e depois, tendo alguma relação com a falta (LACAN, 2008a, p. 104-105).

Este objeto que foi perdido pelo sujeito é o que institui a falta e, concomitantemente, o desejo na dimensão simbólica. O indivíduo

humano somente se constituiu como sujeito com o preço de ter perdido seu ser. Condição esta que o fez ser sujeito de desejo, de um movimento incessante de algo que ele perdeu e que jamais encontrará. Mas é justamente isso que o torna e o caracteriza como sujeito, não está em jogo aqui o fato de algum dia reencontrar este objeto perdido – uma vez que seria a morte do sujeito –, mas esta busca infinita. Para Lacan (2008a, p. 176), objeto pequeno *a* é apenas "a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo".

No *Seminário VII*, que versa sobre a ética da psicanálise, Lacan utiliza-se da noção de *extimidade* para se referir aquilo que retorna para o sujeito como algo estranho, revelando sua inessencialidade, mais exatamente a sua perda primitiva, ou seja, seu ser: "pode ser que aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa, esclareça para nós o que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério" (LACAN, 1991, p. 173). Trata-se, noutros termos, daquilo que proporcionaria para o sujeito um gozo absoluto e que ficou de fora da possibilidade de ter acesso pelo simbólico e pelo imaginário.

Com efeito, o que nos interessa destacar, neste ponto, é que essa Coisa, o *das Ding*, tem a característica de ser algo estranho para o sujeito, algo que na verdade prefigura sua essencialidade perdida para sempre quando adentrou à cultura. Conforme comenta Marcos Müller (2012, p. 23-24), é como se "quanto mais o sujeito tenta resgatar a 'si-mesmo', buscando a verdade de sua conduta, mais se depara com o fato de que o 'si-mesmo' é algo outro". Daí a proposição de Rimbaud (2006, p. 155), segundo a qual o "Eu é um outro", o que significa dizer que quanto mais o sujeito busca a verdade de si mesmo, percebe que ele é um outro. Isso que escapa da apreensão de um significante que o sujeito pudesse encontrar no grande Outro, retorna para ele do exterior como um mal-estar, causando-lhe angústia. Mas o que é que retorna? Isso mesmo que ele perdeu, algo de si mesmo que ficou de fora e que volta para si

quebrando a consistência simbólico-imaginária de sua identidade. É neste ponto onde vemos o sujeito destituir-se de sua centralidade e emergir o real de seu ser.

É oportuno retomarmos o ponto em que iniciamos esta seção, qual seja, o olhar como representante da pulsão escópica, ou como objeto *a*, o que nos esclarecerá de que maneira a falta-a-ser do sujeito se manifesta por tal dimensão pulsional. Falamos que, no *Seminário XI*, Lacan menciona a obra de Merleau-Ponty *O visível e o invisível*, a fim de pensar a esquize entre o olho e o olhar. O olhar estrangeiro que Lacan retoma de Merleau-Ponty não diz respeito ao olhar de meu semelhante, tampouco a algo que eu possa apreender por meio de uma realidade fantasmática.

Ocorre lembrarmos que o contexto em que o psicanalista desenvolve seu *Seminário XI* é, justamente, após sua desvinculação da SFP (*Sociedade Francesa de Psicanálise*), dentre os motivos, conforme bem comenta Marcos Müller (2015), estava o fato de os psicanalistas membros da associação não fazerem jus ao método psicanalítico no que diz respeito ao tratamento clínico, ficando presos numa espécie de psicologismo egóico. Na verdade, o que interessava a Lacan, neste momento, era pensar a possibilidade de uma destituição subjetiva do sujeito, favorecendo uma práxis clínica que colocasse em xeque as fantasias e as amarras repressoras da cultura. Se Freud encontrava na sublimação para o trabalho e produção cultural a via para se lidar com as pulsões sexuais, Lacan abria espaço para um sujeito que fosse capaz de conviver com a angústia provocada pela pulsão de morte.

Para Lacan (2008a, p. 76), o "olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração". O olhar enquanto contingente não está submetido a dependência do olho do sujeito para o seu aparecimento. É por esta razão, aliás, que a manifestação do olhar estrangeiro causa, para os sujeitos neuróticos, angústia, uma vez que "o olhar pode conter em si mesmo o objeto *a*" (LACAN,

2008a, p. 80), isto é, o objeto causa de desejo, ou se preferir o objeto que representa a falta-a-ser do sujeito. Segundo Quinet (1997, p. 159), "o sujeito de Lacan é definido como falta-a-ser; o olhar-como-objeto *a* é o seu ser. Assim, determinamos o sujeito como falta-a-ser. O objeto *a* é um ser a que falta consistência, um ser que não podemos capturar ou ver, mas que é, ainda assim, um ser".

Como sabemos, para ingressar no campo do simbólico, o indivíduo necessariamente precisa passar pelo que a psicanálise denominou de complexo de castração. A grosso modo, trata-se da privação do sujeito de ter acesso ao gozo absoluto. A pulsão escópica, enquanto representante da falta deflagrada pelo complexo de castração, é o signo que exprime ao sujeito a angústia diante desta recordação primitiva, isto é, que ele é castrado.

> Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência – essa ignorância tão característica de todo o progresso do pensamento nessa via constituída pela pesquisa filosófica (LACAN, 2008a, p. 80).

Segundo Lacan, o sujeito jamais consegue encontrar uma plenitude de sua identidade[2]. No texto *Kant com Sade*, o psicanalista nos diz que a identidade do sujeito se funda numa "não-reciprocidade absoluta" (LACAN, 1998a, p. 785). O que torna compreensível que o sujeito reencontre no olhar isto que para ele se apresenta como sendo da ordem do impossível, ou do real, que resiste a apreensão significante: "uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento" (LACAN, 2008a, p. 86). Isto

[2] "O sujeito, mais ou menos reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a esse objeto que o mais frequentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto" (LACAN, 2008a, p. 181).

que permanece do lado de fora da cadeia significante, qual o olhar, prefigura-se como "inapreensível" (LACAN, 2008a, p. 86).

Numa outra passagem do *Seminário XI*, Lacan (2008a, p. 181) define o sujeito como um aparelho que é atravessado por uma lacuna: "e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão". O sujeito assim tomado como cindido, é atravessado por um real pulsional, que na via escópica se mostra pelo olhar. Conforme adiantamos anteriormente, o sujeito em Lacan pode ser compreendido como descentrado, destituído de uma completude fantasmática. O que vemos desenhar-se nessas linhas é a imagem de um sujeito que, desde seu surgimento, é atingido por uma queda, uma perda de seu ser. Tendo definido o olhar como objeto *a* que representa a falta, a falta-a-ser do sujeito, a Coisa perdida, importa descrevermos mais detalhadamente a experiência do sujeito em relação a este olhar que se apresenta a ele causando-lhe angústia. Mas por que, afinal, o olhar nos causa angústia? O que, de fato, ele nos representa que pode ser assim tão aterrorizante?

No *Seminário X*, que versa sobre a angústia, Lacan (2005, p. 98) afirma que na base de toda manifestação da angústia encontra-se a presença do olhar e, uma vez que o olhar representa no nível escópico o objeto *a*, a manifestação mais flagrante deste objeto é "a angústia". A angústia, continua Lacan, é o sinal "de certos momentos dessa relação" do sujeito com o objeto *a*, ou, noutros termos, com o olhar, o real pulsional que o atinge. É interessante lembrarmos que, no *Seminário X*, o psicanalista descreve a manifestação da angústia no sujeito, quando do contato com o objeto perdido, retomando o conceito de *Unheimlich*[3] de Freud, presente no texto de 1919, sob o título de *Das Unheimliche*.

[3] Em outro texto, escrevi sobre o conceito de *Unheimlich*, de Freud, aproximando com a noção de "outrem", de Merleau-Ponty. A respeito disso, conferir: O estranho familiar (*Un-heimlich*), ou a questão da alteridade em Freud e Merleau-Ponty. In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. (Org.). *Ontologia, Política e Psicanálise*: discursos acerca da alteridade. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 463-483.

Neste texto, o pai da psicanálise traz à tona a experiência do sujeito frente a algo que lhe é, a um só tempo, familiar e estranho. O estranho diz respeito "aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar" (FREUD, 1996, p. 238). Ou seja:

> Esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão. Essa referência ao fator da repressão permite-nos, ademais, compreender a definição de Schelling do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz (FREUD, 1996, p. 258).

É interessante lembrar que Freud utiliza-se do conto *O homem da areia*, de Hoffmann, o qual retrata a experiência de Natanael sobre ter o olhos roubados. Não é nossa intenção aqui detalhar tal conto, tampouco o referido texto de Freud. Interessa-nos pontuar que em tal texto e com referência ao conto de Hoffmann, Freud alia a experiência do infamiliar ao complexo de castração. Ter "os olhos roubados" (FREUD, 1996, p. 248) remete ao fato do sujeito ter sido castrado, ou seja, "a ansiedade em relação aos próprios olhos, o medo de ficar cego, é muitas vezes um substituto do temor de ser castrado" (FREUD, 1996, p. 248).

Segundo Quinet (2004, p. 91), "a angústia ocular aí se manifesta pelo aparecimento do homem da areia como um substituto paterno por quem o sujeito teme ser castrado a cada vez que se encontra em uma situação erótica". Temos agora a possibilidade de responder as questões que nosso escrito nos impôs anteriormente, quais sejam, o por que o olhar nos causa angústia, bem como o que ele nos representa enquanto sujeitos. A partir das considerações do texto de Freud – e retomado por Lacan –, podemos afirmar que a experiência de estranhamento (*Unheimlichkeit*) desencadeada por algo exterior faz o sujeito recordar do momento em que foi castrado, causando-lhe, inevitavelmente, angústia. França (1997, p. 77) afirma que este momento corresponde a "uma

experiência de indeterminação que representa, no campo do Outro, o traumático da constituição do sujeito".

Convém destacarmos o termo "traumático" neste contexto, pois ele descreve bem a entrada do ser vivo[4] na cadeia significante, (de)limitando, assim, o campo em que o sujeito virá se constituir, isto é, a partir da alienação ao Outro. É neste momento em que o ser vivo tem seus olhos arrancados, condição necessária para ele ser sujeito. O *Unheimlich*, nesse sentido, são os olhos desse animal, desse ser vivo, que foram esfacelados para que ele pudesse participar da comunidade humana; é o seu ser que foi perdido, aquela Coisa (*das Ding*), que ficou fora de sua estrutura. A questão é que, não obstante tenha ficado de fora, ele retorna[5] para o sujeito como uma "assombração", os olhos que um dia foram deste sujeito – quando ele era apenas um ser vivo – retornam para ele de forma ativa, os olhos que outrora ele se utilizava para olhar enquanto algo que fazia parte de seu ser, agora olham para ele. Fato que pode ser ilustrado nas belas palavras poéticas de Kolody (1997, p. 74), a saber: "quem é essa que me olha de tão longe, com olhos que foram meus?".

---

[4] Ainda no texto de 1919, Freud afirma que alguns neuróticos do sexo masculino dizem sentirem algo de estranho quando se aproximam do órgão genital feminino, o que é compressivo, pois, conforme a interpretação do pai da psicanálise, esta "é a entrada para o antigo *Heim* [lar] de todos os seres humanos, para o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. Há um gracejo que diz 'O amor é a saudade de casa'; e sempre que um homem sonha com um lugar ou um país e diz para si mesmo, enquanto ainda está sonhando: 'este lugar é-me familiar, estive aqui antes', podemos interpretar o lugar como sendo os genitais da sua mãe ou o seu corpo". Nesse caso, também, o *unheimlich* é o que uma vez foi *heimisch*, familiar; o prefixo '*un*' ['in-'] é o sinal da repressão (FREUD, 1996, p. 262). Noutros palavras, o que se apresenta como estranho para o sujeito é, na verdade, aquilo que lhe pertencia, algo dele mesmo.

[5] Importante salientar que somente é possível retornar porque a estrutura do sujeito é aberta, não consegue esgotar este buraco. Sobre isso, vejamos a passagem do livro *Paixões do ser*, de Sandra dias: "Essa falta, esse furo, lugar do objeto sexual que traria satisfação plena, a *Coisa* freudiana, é originária porque sempre esteve lá. O encontro contingente com a perda, esse furo, necessita ser integrado a um modo estrutural, sem o que não se saberia dessa falta, já que na dimensão do real puro nada falta. É a ordem simbólica como correlata da Pulsão de Morte que inscreve na experiência humana a fundação da falta. O simbólico vem para tapar o furo, mas, como é uma estrutura aberta, furada, acaba por marcar o furo e não tapá-lo. O real é isso, o que não se pode tocar, o que é impossível, inapreensível, aquilo em que, ao se pegar, se encontra a paz, mas ao preço do encontro com a morte" (DIAS, 1998, p. 109).

A fim de verticalizar com melhor êxito o conceito de *das Ding* freudiano, convém retomarmos o *Seminário VII* de Lacan. Penso que, a partir de algumas passagens deste seminário, poderemos esclarecer de que modo o sujeito é fundamentalmente atravessado pelo real, por algo estranho (*Unheimlich*) que fura a consistência de sua identidade. Neste texto, Lacan (1991, p. 68) afirma que "o *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*". Logo em seguida, acrescenta que o *Ding*, além de figurar-se como estranho, pode também "ser hostil num dado momento" (LACAN, 1991, p. 69). Assim, a Coisa tem essa característica de estranho, assustador, um resto que ficou de fora do sujeito, ficou no real: "*Das Ding* é originalmente o que chamamos de o fora-do-significado" (LACAN, 1991, p. 71).

No entanto, cumpre observar o paradoxo que caracteriza o *das Ding*, ou seja, ao mesmo tempo em que ele é aquilo de mais íntimo do sujeito, é também o que há de mais externo, o impossível de simbolização[6].

> Trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*, é, deste modo, excluído no interior. No interior de quê? De algo que se articula, mui precisamente nesse momento, como o *Real-Ich* que quer dizer, então, o real derradeiro da organização psíquica, real concebido como hipotético, no sentido em que ele é suposto necessariamente *Lust-Ich* (LACAN, 1991, p. 128).

[6] Numa outra passagem do *Seminário VII*, Lacan busca definir o lugar em que situa-se o *das Ding*: "Basta inscrevê-lo desta forma neste quadro, colocando d*as Ding* no centro, e em volta o mundo subjetivo do inconsciente organizado em relações significantes, para vocês verem a dificuldade de sua representação topológica. Pois esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa (LACAN, 1991, p. 91-92).

É nesta direção que podemos retomar a noção de *extimidade*, conceito utilizado por Lacan, pela primeira vez[7], em seu *Seminário VII* de 1958, tendo por finalidade descrever o *das Ding*. Este conceito esclarece de maneira precisa a ambiguidade fundamental que atravessa a subjetividade humana: interno e o externo, o familiar e o estranho, o íntimo e o êxtimo. Segundo Miller (2010, p. 13), "o êxtimo é o que está mais próximo, o mais interior, sem deixar de ser exterior". O conceito de extimidade nos indica que o mais íntimo, na verdade, "está no exterior, que é como um corpo estranho" (MILLER, 2010, p. 14).

No texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud*, publicado nos *Escritos*, Lacan alude a noção de uma exterioridade do humano que revela algo de si mesmo, de uma intimidade que é êxtima: "a excentricidade radical de si em si mesmo com que o homem é confrontado" (LACAN, 1998b, p. 528); uma "heteronomia radical" (LACAN, 1998b, p. 528), uma alteridade radical, qual o real, que desvela a rachadura do sujeito. Por isso, Miller (2010, p. 17) nos lembra que a extimidade tem uma característica de ser "uma fratura constitutiva da intimidade". A menção a Rimbaud (2006, p. 155) se faz interessante aqui novamente, para nos lembrar de que o "Eu é um outro". Nesta direção, Lacan (1998b, p. 528) questiona: "Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?".

No âmago do mais íntimo o sujeito descobre uma outra coisa, algo mais, um excesso, uma alteridade radical. Mas esta alteridade, com observa Seganfredo e Chatelard (2014, p. 63), "o falante tem certa dificuldade para aceitar a extimidade como algo seu, pois se revela como o elemento do real que traz consigo as marcas do

[7] No *Seminário XVI, De um Outro ao Outro*, Lacan retoma a noção de extimidade para descrever o furo da estrutura e o lugar do objeto *a*. Conforme o psicanalista, o objeto *a* "está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. [...] o objeto *a é* êxtimo" (LACAN, 2008b, p. 241).

horror". Horror que se manifesta, por exemplo, via o olhar estrangeiro, o olhar de meu semelhante que possui uma territorialidade estrangeira, implicando para o sujeito sua destituição, seu descentramento face ao inominável, ao que escapa de sua significação, e que retorna para ele sob o aspecto de algo angustiante. Eis a emergência do real.

Conclusão

Quais conclusões podemos extrair das reflexões desenvolvidas neste texto, a partir da filosofia de Merleau-Ponty e da psicanálise de Lacan? Talvez a primeira delas é que, tanto para o filósofo quanto para o psicanalista, o sujeito é pensado como dividido, esquizado, atravessado por uma falta primordial. Destituído de sua posição de autonomia absoluta, este sujeito carece de um ser que foi, para sempre, perdido; este ser, como vimos em Lacan, é seu próprio ser que ele perdeu para poder ser sujeito. Por isso, todo sujeito é um sujeito-falta-a-ser. Isto que se perdeu, essa Coisa (*das Ding*), é para o sujeito um objeto, que Lacan designou como objeto *a*.

O olhar, sendo da ordem do invisível, do real, tem a possibilidade de manifestar escopicamente este objeto, implicando nos sujeitos neuróticos a recordação de sua incompletude, da angústia da castração. O objeto *a* caracteriza-se, assim, por uma ambiguidade para os sujeitos neuróticos, pois, se por um lado ele é o objeto causa de desejo, por outro ele traz consigo a lembrança da castração, da perda do ser do sujeito.

Ambiguidade esta que é também do próprio sujeito, pois ao mesmo tempo em que ele está imerso numa linguagem, está igualmente numa não reciprocidade, o que poderíamos ilustrar nas palavras de Merleau-Ponty (2014, p. 143) – e que Lacan certamente concordaria –, para quem o vidente está em quiasma com o invisível, do olho e com o olhar, mas trata-se de "uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato". O que significa dizer que existe

um nada fundamental que impede que eu chegue "à coincidência" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 143), uma consumação imaginária de mim e do outro, de sorte que haverá sempre uma lacuna, sempre uma esquize, uma falta, um real que emerge desvelando minha finitude.

Referências

BARBARAS, R. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

DIAS, S. **Paixões do ser**: uma captura monstruosa. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

FRANÇA, M. I. **Psicanálise, estética e ética do desejo**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FREUD, S. O estranho (1919). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud***:* edição standard brasileira (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KOLODY, H. **Sinfonia da vida**. Curitiba: D.E.L., 1997.

LACAN, J. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

_____. Kant com Sade. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Zahar. 1998a. p. 776-803.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Zahar. 1998b. p. 496-533.

_____. **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

_____. O **seminário, livro 16**: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **A natureza**: Curso do *Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

_____. **O visível e o invisível**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MILLER, J-A. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010.

MÜLLER, M. J. Merleau-Ponty e Lacan: A respeito do estranho. **Revista Adverbum**, Campinas, v. 3, n. 1, p. 3-17, jan./jun., 2008.

_____. Esquize e pulsão: o olhar segundo Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O. (Org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: UFPB, 2012. p. 19-38.

_____. A esquize do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. **Revista Sofia**, Vitória, v. 4, n. 2, p. 393-406, ago./dez., 2015.

PESSOA, F. **Páginas íntimas e de auto-interpretação**. São Paulo: Ática, 1966.

QUEIROZ, E. F. A trama do olhar. **Latin American Journal of Fundamental Psychopathology Online**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 89-100, nov. 2005.

QUINET, A. O olhar como um objeto. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 155-163.

_____. **Um olhar a mais**: ver e ser visto na psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

RIMBAUD, A. Carta a George Izambard. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. **Alea: Estudos Neolatinos [online]**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01, p. 154-163, jan./jun., 2006.

SANTOS, R. O estranho familiar (*Un-heimlich*), ou a questão da alteridade em Freud e Merleau-Ponty. In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. (Org.). **Ontologia, Política e Psicanálise**: Discursos Acerca da Alteridade. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 463-483.

SEGANFREDO, G. F. C.; CHATELARD, D. S. *Das Ding*: o mais primitivo dos êxtimos. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61-70, jun. 2014.

SOLER, C. O sujeito e o Outro II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 58-67.

9

Qual o lugar do autista na estrutura da linguagem?

Juliana Rodrigues Dalbosco [1]

> Estamos aqui talvez para dizer:
> Casa, ponte, árvore, cântaro, fonte, janela e ainda coluna, torre.
> Mas (sobretudo) para dizer: **compreenda**,
> para dizer as coisas
> como elas jamais pensaram ser: **intimamente**.
> (RILKE, 2013).

Introdução

Partindo do questionamento que se faz no título deste capítulo, acerca de qual é o lugar do autista na estrutura da linguagem, ou ainda, o que falha na constituição do sujeito autista, buscaremos pensar a constituição do sujeito à luz da psicanálise lacaniana, que implica compreender o ser humano como portador de linguagem – um falasser –, linguagem que nos diferencia de outras espécies, pois não somos apenas regulados pela biogenética, e sim, também por fatores simbólicos. Nascemos do desejo do Outro veiculados na sua palavra e nos constituímos enquanto sujeitos de desejo através do Outro. Constituição que envolve um processo relacionado com a inscrição no simbólico, instauração dos circuitos pulsionais, e o processo de assumir um lugar no interior de uma estrutura discursiva que preexiste.

[1] Psicóloga, graduada pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Pós-Graduanda em Psicanálise Clínica de Freud a Lacan pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: dalbosco.psi@outlook.com.

Os estudos sobre o autismo tornam-se pertinentes e instigantes, pois, no processo de constituição do sujeito, algo falha, revelando outro modo de funcionar na estrutura da língua. De acordo com o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais - DSM-5*, o Transtorno do Espectro Autista é caracterizado com déficits significativos em várias áreas do desenvolvimento, especialmente na comunicação.

Para a abordagem psicanalítica, "o processo de entrada na estrutura simbólica é a condição necessária para o filhote humano habitar o mundo humano" (BERNARDINHO, 2011, p. 211), dessa forma, ele encontrará sentido, terá acesso a um sistema de significações compartilhadas com seus semelhantes, o que facilitará a sua formação da identidade e uma significação de seu corpo e do mundo que é pertencente. Veremos a seguir, que efeitos tem a linguagem no psiquismo, pensando no inconsciente estruturado como linguagem.

Um sujeito efeito de linguagem

A psicanálise tem ligação com a linguagem desde sua origem, com as pacientes histéricas de Freud. A partir do abandono da hipnose e da escuta dessas pacientes, através do método da associação livre, fundou-se o lugar do analista e da psicanálise. A psicanálise nasce com o propósito de desrecalcamento que advirá pela fala. "Esta põe em exercício o mecanismo que rege o funcionamento da linguagem, em tudo similar ao dos sonhos: a condensação (a metáfora) e o deslocamento (a metonímia)" (LONGO, 2006, p. 20).

Lacan, em um retorno a Freud, com apoio da linguística estrutural, situa a estruturação do inconsciente a partir de um encadeamento significante, que produz um saber. "É à luz da teoria do significante que Lacan procurará formalizar sobre o estatuto do inconsciente, introduzindo o conceito de sujeito do inconsciente, reconhecido por ele mesmo como novo" (BARATTO, 2011, p. 241).

O que nos remete à noção de sujeito barrado ($), que diz respeito a barreira que a linguagem representa, em que o sujeito em si jamais poderá advir, a não ser pela articulação significante. Lacan (1998), em sua obra *Escritos*, no capítulo VII sobre a *Posição do inconsciente*, assinala:

> O registro do significante institui-se pelo fato de um significante representar um sujeito para outro significante. Essa é a estrutura, sonho, lapso e chiste de todas as formações do inconsciente. E é também a que explica a divisão originária do sujeito. Produzindo-se o significante no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui fala, mas ao preço de cristalizá-lo (LACAN, 1998, p. 854).

A definição de significante proposta por Lacan, segundo o linguista Michel Arrivé (1994), é segmentada, de maneira saussuriana, donde a insistência na sincronicidade do sistema significante, que será de novo encontrada quando Lacan abandona Saussure, e procurará e encontrará, em Freud, a prefiguração do significante saussuriano: o *Wahrnehmungszeichen* (signo de percepção). Junta-se neste ponto o ensinamento de Saussure e o de Freud, onde Arrivé (1994) demarca: "a 'simbolização primordial' que inaugura a cadeia significante se torna manifesta pelo jogo *Fort! Da!* trazido a lume por Freud na origem do automatismo de repetição"[2] (ARRIVÉ, 1994, p. 104). Não podemos perder de vista que Lacan não é linguista, a linguagem a que se refere é a qual está estruturado o inconsciente.

Acerca do funcionamento da linguagem, Calligaris (1986, p. 23) já afirmava que "o surgimento do desejo na linguagem não está ligado a uma divisão de um querer com sua significação, mas à subordinação da existência mesma de um significante à cadeia que o faz existir. [...] um enunciado só existe, só se destaca como um

[2] "Freud descreve a brincadeira do bebê de dezoito meses que escande o desaparecimento, depois o reaparecimento de um carretel respectivamente por "o-o-o-o" (reconstituído como equivalente de *Fort*, 'lá longe') e por *Da* ('aqui'). As suas jaculações opostas lhe permitem simbolizar e, pelo mesmo fato, dominar a ausência e a presença da mãe" (ARRIVÉ, 1994, p. 104).

(S1), em relação a uma cadeia". A fala não é outra coisa senão o ato que presentifica o desenrolar do significante.

Lacan (2005) observa que a comunicação como tal não é primitiva, pois o bebê nada tem a comunicar, uma vez que todos os instrumentos de comunicação estão do outro lado, no campo do Outro, devendo dele, serem recebidos. Para Vorcaro (1999), a criança imputa à falação, em que está imersa, um querer a ela dirigido e tenta localizar esse querer na sua escala subjetiva. Somente após num tempo logicamente segundo, este ser que será falante, suportará um Sujeito de um desejo. Igualmente, para Calligaris (1986, p. 21), "existe primeiro desejo na linguagem e, 'em seguida', um desejo que se determina quando um Sujeito lhe é suposto. [...] a linguagem é o campo do Outro no sentido em que o Outro, isto é – um Sujeito que se supõe no desejo que se produz nesse campo – aí aparece".

Para que o sujeito seja introduzido e causado pela linguagem, é preciso que haja a transmissão da mesma, possibilitando a própria divisão do sujeito em sua causa. Segundo Lacan, existem duas operações fundamentais em que convém formular a causação do Sujeito. "Operações que se ordenam por uma relação circular, mas, no entanto, não-recíproca" (LACAN, 1998, p. 854). Que são a alienação e a separação, operações que classificam o sujeito em sua dependência significante ao lugar do Outro. Ou seja, a participação do Outro traduz a impossibilidade de qualquer sujeito ser causa de si mesmo.

> O efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse feito, ele não é causa de si mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante: ao que se reduz, por conseguinte, o sujeito que escuta. Com o sujeito, portanto, não se fala. Isso fala dele e é aí que ele se apreende (LACAN, 1998, p. 849).

A primeira, a alienação, é própria do sujeito. "Num campo de objetos, não é concebível nenhuma relação que gere a alienação, a não ser a do significante" (LACAN, 1998, p. 854). Nesta operação, a criança está sujeita ao Outro, que é o lugar da linguagem, da cadeia significante, o que nos organiza simbolicamente. Já a perda, diz respeito à impossibilidade de uma relação direta com as coisas, devido à perda de seu ser.

Na segunda operação, a separação, é onde se fecha a causação do sujeito, para nela, então, constar "a estrutura da borda em sua função de limite, bem como na torção que motiva a invasão do inconsciente. [...] Nela reconhecemos o que Freud denomina *Ichspaltung* ou fenda do sujeito" (LACAN, 1998, p. 856). Na separação há um posicionamento do sujeito em relação ao desejo do Outro. A criança percebe a falta no Outro e que não satisfaz o desejo da mãe por completo, pois a mãe deseja para além dela. A partir da falta do Outro, ela percebe-se também como faltosa.

A aquisição da linguagem consiste num duplo investimento, ou seja, é preciso que a criança tenha sido desejada por um Outro, que esse Outro possa se oferecer ao *infans* como transmissor da linguagem. Vorcaro reitera que a estruturação do *infans* implica mudar algo na substância de gozo do ser, operando com a linguagem que não tem substância. Assim:

> As operações de alienação e separação nos ensinam que o sujeito do inconsciente nasce nessa incidência do Real sobre o Simbólico, ou seja, no destacamento do intervalo vazio entre os significantes, onde a criança reencontra sua perda de ser na incompletude do Outro; na interseção que baliza o sujeito no intervalo entre significantes, a partir do qual a metonímia do desejo se põe em perspectiva. A perda que afeta o sujeito e o Outro permite a subtração de gozo com a coisa e intimam ao desejo que vem do Outro. Por outro lado, as operações de alienação e separação permitem-nos supor que os modos de não-subjetivação plena distinguem-se pelo estatuto da resposta que a criança encontra para a questão: o que isso quer? Pode perder-me? (VORCARO, 1999, p. 27).

Os modos pelos quais o bebê é conduzido pelo Outro primordial interferem na posição que o bebê se situará em relação ao Outro. Pois, antes mesmo de poder falar, o bebê já é introduzido na dinâmica da língua, o que o furta da mera corporeidade das experiências e lhe entrega esse registro cristalizante, o qual possibilita que ele se torne falante ao construir um saber sobre si e ao assumir um lugar no discurso ao qual possa se referir (AZEVEDO; NICOLAU, 2017, p. 17). A constituição desse sujeito a vir, é explicada no campo do Outro, nesse lugar, na alteridade do eu consciente, de onde vêm as determinações simbólicas da história do sujeito, o arquivo de tudo que lhe foi dito pelos os outros que foram importantes em sua infância e até mesmo antes de ter nascido, onde já preexistia. Para Quinet, o Outro do discurso inconsciente jamais está ausente na relação do sujeito com o outro (seu semelhante).

> O inconsciente como discurso do Outro nos indica que não só ele é estruturado como uma linguagem, mas que o lugar do Outro equivale ao lugar do código pessoal dos significantes do sujeito. O grande Outro é o conjunto de significantes que marcam o sujeito em sua história, em seu desejo, seus ideais, - eles sustentam suas fantasias inconscientes e imaginárias (QUINET, 2012, p. 24).

Segundo Lacan (2008), a primeira relação do sujeito é com a falta. A falta real e a falta significante. Por sermos seres sexuados e mortais e precisarmos ter que subjetivar, ou seja, representar através da linguagem os enigmas da vida como a sexualidade e a morte, a divisão subjetiva, a impossibilidade da completude em seu ser. O filhote humano recém-nascido é lançado ao mundo como um pedaço de carne, totalmente dependente de alguém que realize a função materna e ofereça os cuidados necessários para sua existência.

A relação presença/ausência (+-+-+-) é articulada por parte da criança, surgindo sua primeira relação com a frustração, originalmente com a mãe. Bem como a relação de objeto, onde o

sujeito começa a demandar da mãe sua presença quando se encontra ausente e, quando esta se faz presente, rejeita-a, no mesmo registro do apelo. Para Lacan (1995), nesta cena, mesmo não havendo ainda palavras por parte da criança, já se pode identificar uma relação simbólica com a mãe. É a partir de então que ocorre uma divisão entre o Eu e o Não Eu, ou seja, há a percepção por parte do sujeito que algo funciona além dele, que existe um Outro, o portador de algo que lhe falta. A mãe passa a ter uma presença simbólica e real, que possui os objetos, de forma que o bebê fica à mercê dela, pois percebe que seu desejo se direciona a ele, tornando-se, então, falo da mãe, satisfazendo-a.

No processo de constituição do sujeito, para que se possa operar as funções da alienação e separação, como já mencionamos anteriormente, é preciso que o Outro se faça presente e posteriormente ausente. Isso só ocorre porque entre a mãe e a criança há um intermediário, o falo. Lacan (1995) faz referência à relação de suposta completude, denominando-a como tríade imaginária (mãe – criança – falo). Como a mãe já é um sujeito por possuir acesso à linguagem, portanto, o falo já é também um representante simbólico, e o bebê, o substituto daquilo que lhe falta. O falo é um objeto cuja natureza está em ser um elemento significante. Dessa forma, a partir do falo imaginário, a criança e a mãe estabelecem uma relação, a qual articula o Real, Simbólico e Imaginário, que são considerados os três registros constitutivos do aparelho psíquico.

O objeto fálico a que nos referimos, constitui a pedra angular da problemática edipiana e da castração, possui um lugar na economia libidinal, tanto no homem, quanto na mulher. A referência ao falo abordada aqui, não é a castração via pênis, "mas a referência ao pai, ou seja, a referência a uma função que mediatiza a relação da criança com a mãe e da mãe com a criança" (DOR, 1989, p. 73).

O falo está instituído como significante primordial do desejo na triangulação edipiana. Conforme Dor (1989, p. 76), "o processo

do complexo de Édipo se dará, então, em torno da localização respectiva do lugar do falo no desejo da mãe, da criança e do pai, no curso de uma dialética que se desenvolverá sob a forma do 'ser' e do 'ter'". Do mesmo modo, o processo da metáfora paterna está estruturalmente ligado à situação edipiana, como mola propulsora do complexo de castração.

Retornando ao sujeito em constituição como tal, podemos dizer que o *estádio do espelho* é o momento fundamental na constituição do Eu. Ordena-se essencialmente a partir de uma experiência de identificação fundamental, onde a criança atinge a imagem de seu próprio corpo, e através da identificação primordial com essa imagem, promove-se a estruturação do "Eu", acabando com o *fantasma do corpo esfacelado*[3]. A experiência da criança na fase do espelho organiza-se em torno de três tempos fundamentais: a) a criança reage como se a imagem no espelho fosse um outro real; b) em seguida, cessa de tratar a imagem como um objeto real no momento em que desiste de pegar o "outro" atrás do espelho e passa a entender que se trata de uma imagem; c) a criança reconhece o outro atrás do espelho como sua própria imagem. Ao se reconhecer através dessa imagem, a criança recupera assim a dispersão de seu próprio corpo esfacelado numa totalidade unificada. Segundo Longo (2006, p. 50):

> Este é um processo de identificação, de conquista progressiva da identidade de um sujeito. Essa identificação primária será o tronco de outras identificações na vida de um sujeito. Ela é dual (porque há dois termos: criança e imagem) e narcísica, como diria Freud. Para Lacan, trata-se de uma identificação imaginária: a criança identifica-se com seu duplo, com uma imagem que não é ela (a imagem não fala e não vê), mas que está completa e perfeita, daí sua alegria ao juntar seu corpo à imagem. A criança se rejubila porque, na verdade, se sente descoordenada e confusa entre si

[3] "Antes do estádio do espelho, a criança não experimenta inicialmente seu corpo como uma totalidade unificada, mas como alguma coisa dispersa. Eis a experiência fantasmática do corpo esfacelado, cujos vestígios nos aparecem tanto na configuração de alguns sonhos, como nos processos de destruição psicótica, é realizada na dialética do espelho" (DOR, 1989, p. 79).

> mesma e a outra pessoa. Sua relação com o outro é alienante porque a criança vê seu corpo como seu duplo. Essa relação dual, especular, está ligada à sua relação com a mãe: a criança quer ser o complemento da mãe, ser o objeto de desejo, aquilo que lhe falta — o *Falo*.

Querer ser o Falo da mãe significa que a criança está alienada de seu desejo, imersa numa identificação narcísica. Lacan (1998) afirma ser a identificação da criança frente à sua imagem (semelhante à da mãe) que manterá o mito de uma mãe fálica. Neste momento, de formação de um *Eu*, formado junto às marcas inconscientes que vão sendo fixadas, o sujeito passa a identificar-se no espelho, ocorre a divisão mãe – criança. "Vale ressaltar que, até então, a criança ainda não entrou no mundo da linguagem, ainda não é simbólica. O que prevalece em sua vida é a percepção de imagens: ela está no campo do imaginário" (LONGO, 2006, p. 50). Somente após a integração da imagem a seu próprio corpo, a criança progride para sua constituição como sujeito falante e acesso à ordem simbólica.

Lacan aborda a situação Edípica em três momentos: No primeiro tempo, há uma relação quase fusional com a mãe, onde a criança busca identificar-se com o que supõe ser o objeto de seu desejo, dessa forma, a criança se faz de desejo do desejo da mãe, o Falo. No segundo tempo, ocorre a entrada de um terceiro – significante Nome-do-Pai – que faz o corte na relação mãe-bebê, permitindo que a criança se depare com a questão da falta, introduzindo a lei da interdição, e privando a mãe da criança. No terceiro tempo, portanto, o pai intervém como real e potente, se revela como aquele que tem o falo, ocorrendo, então, a saída do complexo de Édipo. Essa saída é favorável na medida em que a identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo. Essa identificação chama-se Ideal do eu e está inscrita no triângulo simbólico, no polo em que está o filho, como nos mostra Lacan, e observa-se que é no polo materno que começa a se constituir tudo o que depois será realidade. Por conseguinte, é no nível do pai que

começa a se constituir tudo o que depois será o supereu. "É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu, e que, a partir daí, não nos esqueçamos, o complexo de Édipo declina" (LACAN, 1999, p. 200).

Segundo Dor, a reposição do falo em seu devido lugar é estruturante para a criança, seja qual for o seu sexo, a partir do momento em que o pai, que supostamente o tem, tem preferência junto a mãe. "Tal preferência, que atesta a passagem do registro do ser ao ter, é a prova mais manifesta da instalação da metáfora paterna e do mecanismo intrapsíquico que lhe é correlativo: o recalque originário" (DOR, 1989, p. 88). Ou seja, o surgimento da linguagem é indissociável do advento do sujeito do inconsciente e é através dele que se dá o recalcamento originário[4]. A operação necessita que a criança seja conduzida a colocar-se agora como sujeito, e não mais apenas como objeto do desejo do Outro. O surgimento desse sujeito dá origem a uma operação inaugural de linguagem, onde a criança passa a simbolizar sua renúncia ao objeto perdido, ou seja, sua falta.

> A metáfora paterna representa o protótipo de toda e qualquer metáfora e, logo, da *condição essencialmente metafórica da linguagem*. Nas psicoses, a falência da entrada em jogo do processo de metaforização, aberto pelo advento da metáfora paterna, é atestada pela freqüência com que nelas se observam os distúrbios de linguagem. Analisando as *Memórias de um neuropata*, de Daniel-Paul Schreber, Lacan observou que surpreende que, ainda que as frases tenham sentido, não se encontre ali nada que se pareça com uma metáfora. Ao contrário, a poesia, no que ela revela o poder da linguagem em sua forma mais excelente, começa na metáfora e se encerra ali onde a metáfora também se encerra (JORGE, 2008, p. 92).

[4]"O recalque originário aparece como processo fundamentalmente estruturante e que consiste numa metaforização. Esta metaforização não é outra senão o ato mesmo da simbolização primordial da lei, que se efetua na substituição do significante fálico pelo significante Nome-do-Pai" (DOR, 1989, p. 90).

Retomando as questões relativas a constituição do psiquismo, vemos que é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito, "a linguagem é a única possibilidade de subjetividade" (LONGO, 2006, p. 52). Portanto, cada sujeito vai se constituir de uma forma singular, e para que a castração/separação exista, é preciso haver anteriormente uma presença, de um Outro inscrito neste ser. Se isso não ocorrer, o ser estará imerso desde sempre na pura ausência, o que o encaminhará para o autismo.

O autismo

Uma das principais dificuldades nos estudos sobre o autismo está nas diferenças diagnósticas. Há uma falta de consenso entre os profissionais e pesquisadores, o que dificulta enormemente o avanço científico. Como nos lembra Kupfer (2000, p. 85): "os pesquisadores não estão falando do mesmo objeto de pesquisa - o autista do neurologista não é o autista do psicanalista. Tampouco entre os psicanalistas há um consenso". Pois, entre os diagnósticos estruturais de psicose e autismo infantil também há entraves quanto a definição e etiologia destas patologias.

Com a ideia de trazer uma uniformidade diagnóstica, a Associação Americana de Psiquiatria desenvolveu o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais - DSM*, em sua mais recente versão, o *DSM-5* caracteriza o autismo como um transtorno, que contém déficits em várias áreas do desenvolvimento, especialmente na comunicação. Contudo, para a psicanálise, o *DSM-5* não produziu grandes avanços para compreensão desses quadros, sendo que os psicanalistas prosseguem utilizando-se dos diagnósticos estruturais para compreender estes casos.

A carta que Freud escreveu a Fliess, datada de 6 de dezembro de 1896, chamada carta 52, propõe um esquema acerca da constituição do aparelho psíquico, onde o inconsciente como sistema corresponde já a um segundo registro de inscrição dos traços

mnésicos, tendo como mecanismo de defesa o recalque. Para Laznik-Penot, a clínica com autistas bem pequenos, revela que seu aparelho psíquico funciona aquém do recalcamento originário, "portanto, aquém do registro da segunda inscrição, denominada por Freud *inconsciente*" (LAZNIK-PENOT, 1997, p. 59).

Kupfer (2000) atribui a causa do autismo a uma falha na função materna, mais precisamente na alienação, diferentemente da psicose, onde há também uma falha, porém na função paterna, que é foracluída. Deste modo, na psicose a criança se aliena, mas não separa, enquanto no autismo a criança não chega a se alienar. A partir da falha na função materna, muitos efeitos poderão surgir, como por exemplo: "uma inoperância radical da função e do desejo materno, o que resultará em uma ausência de imagem do corpo, já que o principal dessa função é a construção de um mapa libidinal do corpo" (KUPFER, 2000, p. 91).

O autismo nos permite apreender que "se pode ter significantes sem que sejam, no entanto, capazes de serem representados em imagens ou traduzidos em palavras como se alguma coisa lhes barrasse o caminho, bloqueando a função de representação" (LAZNIK-PENOT, 1997, p. 59-60). Para Rosine e Robert Lefort (1984), o autismo seria uma (a)estrutura, um ser que precede ao sujeito. Na obra *O Nascimento do Outro*, os psicanalistas retomam a tese da autora Frances Tustin acerca dos traços mais significativos do autismo, destacando que:

> No autismo o retraimento remonta à primeira infância. Pode acontecer crises de gritos e de cólera. A saúde física é boa desde o nascimento. O corpo é rígido, insensível; ele permanece rígido quando é carregado. Evita toda forma de contato com os outros. O olhar evita os outros, mutismo ou ecolalia. Manipulação dos objetos com destreza. Desorientação, desprendimento: os sujeitos parecem se desintegrar por tudo que se passa ao redor deles; ou, retirados e abstraídos de seu ambiente. Órgãos sensoriais hipersensíveis. São fascinados por objetos mecânicos. Perseveram na utilização de objetos autísticos (TUSTIN, 1972, apud LEFORT; LEFORT, 1984, p. 177).

Contudo, não são os aspectos fenomenológicos do comportamento nosso alvo no presente capítulo, mas sim, a compreensão do que ocorre no processo de constituição do psiquismo, impedindo o nascimento do Sujeito do Inconsciente. Considerando a falha na função materna, fracasso do estádio do espelho e ausência do desejo materno, nos ocuparemos, a seguir, em tentar decifrar acerca de que lugar o autista ocupa na estrutura da linguagem.

Lembremos o que Laznik-Penot (1997) afirma no que se refere ao trabalho analítico com crianças autistas, em que um analista pode escutar as produções sonoras de uma criança autista, mesmo que inicialmente não tenham uma função de comunicação. Pois, não importa neste momento se há intersubjetividade, a situação do bebê também está em uma relação desigual com o Outro (cujo lugar a mãe ocupa). Quando toma-se em tratamento uma criança autista, se aposta no reconhecimento de um valor significante em todas as produções da criança, sejam gestuais ou linguageiras. "O analista assume, então, por momentos, o lugar do Outro primordial" (LAZNIK-PENOT, 1997, p. 11), antecipando o sujeito a vir, interpretando as produções como um *ato* colocado pela criança, visando advir a uma ordem simbólica que lhe preexiste. A clínica psicanalítica com uma criança autista se faz de modo avesso da clínica clássica, está ligada aos primeiros fracassos do aparelho psíquico, tempo inaugural e pouco abordado pela psicanálise. Deste modo, afirma Laznik-Penot:

> O objetivo do analista não é interpretar os fantasmas de um sujeito do inconsciente já constituído, mas permitir o advento do sujeito. Faz-se aqui *intérprete*, no sentido de *tradutor* de língua estrangeira, ao mesmo tempo em relação à criança e aos pais. Sabemos a que ponto as condutas estereotipadas e as reações paradoxais das crianças autistas podem desorganizar os pais, ocultando, para eles, inclusive o valor de ato ou de fala de tal produção de seu filho. Este primeiro trabalho de tradutor vai permitir, aos pais, olhar a criança em seu brilho de chama aí onde

> então só viram dejeto. Dessa forma, a mãe poderá reencontrar sua capacidade de ilusão antecipatória; ou seja, sua aptidão para apreender uma significação aí onde, possivelmente, haja apenas massa sonora (LAZNIK-PENOT, 1997, p. 11).

A autora traz à tona, na obra *Rumo à palavra*, a fala de um pai de um de seus pacientes, que lhe escreve afirmando a sua tese de que quando a fala da criança é escutada como uma fala que tem alguma significação, ela pode se lançar a produzir outras, deixar desdobrar redes de sentido entre as frases. Podendo, principalmente, construir frases, "construir-se de uma maneira diferente de antes, quando sua fala caía quase que sistematicamente no vazio" (LAZNIK-PENOT, 1997, p. 12). Se faz necessário para os bebês que um Outro – a mãe por exemplo – creia que há mensagem nos sons que ele profere, e que essa mensagem seria pessoalmente dirigida. Por conseguinte, para Lacan (1996, p. 213), uma "fala somente é fala à medida exata que alguém nela crê". Em uma conferência na Universidade de Columbia, em 01 de dezembro de 1975, acerca do processo analítico, Lacan afirma:

> Uma análise é um por-dito. Uma partida entre alguém que fala, mas que está advertido de que seu papo-furado tem importância. Vocês sabem que existem pessoas com as que se tem que ver na análise, com as quais é duro de se obter isso; existem alguns para quem dizer algumas palavras não é fácil. Se chama a isso *autismo*. Isto se diz rápido. Não é forçosamente assim. São simplesmente pessoas para quem o peso das palavras é muito sério e que não estão muito dispostas a tomar com gosto estas palavras (LACAN, 2016, p. 72-73).

Kanner (1943, apud LAZNIK-PENOT, 1997) já havia constatado que a linguagem no autista não é feita para comunicar, não vendo nenhuma diferença entre os autistas que falam e os que não falam. Diante disso, devemos lembrar que a escuta analítica de suas produções sonoras, por mais insignificantes e sem sentido que possam parecer, permitem a emergência de uma fala que a criança

pode *a posteriori* reconhecer como sua. "Os significantes que o analista pode escutar pertencem à história do sujeito ou à língua de seu próprio meio familiar" (LAZNIK-PENOT, 1997, p. 13).

As crianças autistas encontram-se na impossibilidade de constituir uma relação qualquer com um semelhante, nem ao menos de alienação. Para eles não existe nem o Outro nem o outro, semelhante (STEFAN, 1998, p. 21). Situam-se num tempo lógico anterior ao *Estádio do Espelho*. Acerca deste momento constituinte, Laznik-Penot destaca que é o momento de reconhecimento pela mãe da imagem do filho, momento em que ele se volta para o adulto que o traz pedindo-lhe para reafirmar pelo olhar a imagem que ele percebe no espelho. "Esta constituição da relação com a imagem no espelho pode, certamente, não se instalar nas crianças autistas, impedindo a constituição da imagem especular e do eu" (LAZNIK-PENOT, 1997, p. 33). Como podemos pensar esse momento de anterioridade ao estágio do espelho?

Françoise Dolto (1991, apud STEFAN, 1998) já abordava o conceito de "imagem inconsciente do corpo", *image*, onde distinguia três narcisismos: fundamental, primário e secundário. O narcisismo fundamental é o da imagem inconsciente do corpo, anterior ao estádio do espelho e, segundo a autora, começaria a se constituir desde o útero materno. A *image* inconsciente, não especular, que é o cerne da linguagem, desaparece posteriormente, por ser recalcada pela imagem especular, e "reaparece esporadicamente nos sonhos, estando muito presente nas afecções psicossomáticas e sendo onipresente nas crises psicóticas e nos estados comatosos" (DOLTO, 1991, apud STEFAN, 1998, p. 23).

Acerca da instauração da imagem do corpo, Laznik-Penot (1998) afirma que o não-olhar entre uma mãe e seu filho, e o fato que a mãe não possa se dar conta disso, constitui um dos principais signos que nos permitem atribuir, já nos primeiros meses de vida, a hipótese de um autismo. O que assinala uma grande dificuldade ao nível da relação especular com o Outro, onde o estádio do espelho não se constituirá normalmente. Esse não-olhar, e falta de resposta

quando estimulados, nos faz pensar que "ao nível da imagem originária *Ur-Bild*, de seu corpo como unidade, têm grandes dificuldades em administrar a excitação, a não ser pelo seu evitamento radical" (LAZNIK-PENOT, 1998, p. 32). Tratamos aqui do olhar no sentido da presença, olho enquanto investimento libidinal, muito mais que um órgão suporte da visão. Podendo essa experiência com a mãe também se manifestar pela voz e o toque. O que nos permite "definir a *ausência* enquanto concretização particular da *presença*. A ausência supõe uma presença original reenviando ao ser olhado e ao ser que olha, o eu e o corpo tendendo então a se definirem como efeitos do olhar" (LAZNIK-PENOT, 1998, p. 32).

Faz-se necessário lembrar, neste trabalho, que foi em 1908 que Bleuer, psiquiatra suíço, utilizou pela primeira vez o termo autismo, devido a subtração de eros da expressão aut(ero)tismo, referindo-se ao *fracasso* do Outro no *autos* do autoerotismo. Segundo Berlinck (1999), o autoerotismo sem *eros* produz movimentos característicos no corpo, na fase anterior ao estádio do espelho. Dessa forma, o que caracterizaria o autismo, para o autor:

> Não é a ausência de uma organização narcisista do vazio, a falta de psiquismo, nem a capacidade que essa organização possui de ecoar, de se submeter aos desígnios de Eco, nem mesmo a de produzir transferência libidinal para outros objetos, mas a impossibilidade que a libido enfrenta para se estabelecer como poder, como pulsão realizando ligações com os objetos para os quais se transferiu. Ainda que haja transferência - e essa é a possibilidade psicoterapêutica do autismo -, a libido, por não ser pulsional, ou seja, erótica, não estabelece ligações. Trata-se, então, de uma transferência autista em que um interlocutor não se estabelece (BERLINCK, 1999, p. 40).

Para o autor, é essa peculiaridade libidinal do autista que solicita alguns requisitos específicos no seu tratamento psicoterapêutico. É oportuno retomar que o bebê necessita de um Outro que – realize a função materna – erogenize seu corpo e

delimite suas bordas pulsionais para, posteriormente, conferir sua entrada na linguagem. Para Berlinck, nos casos autísticos faz-se necessário intervenções visando justamente a introdução de Eros na pulsão, ou seja, no corpo do recém-nascido. "Formar-se-ia, desta forma, um corpo erógeno que livraria o bebê de seu autismo" (BERLINCK, 1999, p. 40).

Colette Soler (2007), em sua obra *O inconsciente a céu aberto das psicoses*, no capítulo *Autismo e paranoia*, parte da afirmação de Lacan, em *O aturdito*, de que o psicótico não está fora da linguagem, está "fora do discurso". Pois, de acordo com as duas operações de causação do sujeito, que já mencionamos, a alienação e a separação, a inscrição num discurso depende da separação, condicionada ao significante Nome-do-Pai, e o fora do discurso, estaria no campo da alienação. A questão que Soler nos traz é quanto ao autismo, e afirma também que não crê na existência de um autismo puro, assim como Margaret Mahler. Para as autoras sempre temos "*mixed*" (misturas), e o autismo estaria situado aquém da alienação, numa recusa a entrar nela, "um 'deter-se na borda'" (SOLER, 2007, p. 63).

Lacan, em uma conferência realizada na cidade de Genebra, na Suíça, evidencia que há algo no autista que se congela, paralisa. Mas, ao mesmo tempo, não se pode dizer que não falam. Pode haver dificuldade para escutá-los, para dar seu alcance ao que dizem, porém, o que não impede que se trate, finalmente, de "personagens de preferência verbosos" (LACAN, 1998, p. 13). Em relação a estrutura das crianças autistas, Soler considera os autistas como sujeitos, mesmo que não falem, na medida em que falamos com elas e que há no Outro significantes que as representam.

> Assim, podemos fazer a notação do sujeito autista segundo a primeira forma: s — sujeito — representado, suposto, colocado sob os significantes que o representam no Outro: S/s. Essa é, aliás, a primeira emergência de qualquer sujeito, seja ele quem for. A pergunta formulada por Lacan no *Seminário 11* e em 'Posição do inconsciente' é de que modo esse sujeito, definido como puro

> efeito, falado pelo Outro, pode virar agente, tornar-se alguém que fala, que deseja, ou, em outras palavras, alguém movido pela libido. A fórmula S/s escreve, inicialmente, o sujeito suposto pelos significantes do Outro, e que ainda não '[fez] sua entrada no real'. Nesse momento, é no máximo a libido do Outro que se liga a ele, a tal ponto que poderíamos evocar sua inclusão no lugar do Outro (SOLER, 2007, p. 67).

Segundo Soler (2007), as crianças autistas não entram na demanda, há uma recusa da intimação do Outro e recusa do que o Outro pode intimar com sua fala. A voz e o olhar, com efeito, são aquilo por meio do qual o Outro chama. No autismo, o Outro continua puramente real, as crianças autistas permanecem como puro significado do Outro, sendo sujeitos, mas não enunciadores de um discurso. A autora caracteriza, ainda, no autismo uma problemática da libido, na medida em que a linguagem que causa o sujeito age também sobre seu corpo, o que remete ao funcionamento pulsional. Do mesmo modo, Vorcaro e Lucero (2010) afirmam que a criança autista está no campo da linguagem, pois, no ato de não falar ou tapar os ouvidos, dela se defende, paralisa. Porém, ainda que paralisada, a intrusão na linguagem faz marca no sujeito, sem que ele possa, entretanto, brincar com ela ou ordená-la numa cadeia significante.

Como já mencionamos em Kupfer (2000), nos casos de autismo, há uma falha na função materna que ocasionará, como consequência, no fracasso de um mapa libidinal para o corpo, que remete ao circuito pulsional, que também versa sobre como o sujeito se articula ao campo da linguagem, na medida em que o corpo entra no simbólico, onde a articulação só é possível a partir do funcionamento dos circuitos. Para Alfredo Jerusalinsky (2012), o fracasso da entrada na linguagem observado nas crianças com diagnóstico de autismo, há uma resistência à entrada do Outro.

> O autismo consiste fundamentalmente no fracasso da construção dessas redes de linguagem – fornecedoras de saber sobre o mundo e as pessoas – e na prevalência de automatismos que, disparados

> de modo puro e espontâneo, carecem de qualquer valor relacional e fazem resistência à entrada do outro no mundo da criança, e, consequentemente, na entrada dela no mundo familiar e social (JERUSALINSKY, 2012, p. 60).

Jerusalinsky sustenta que "a prevalência dos automatismos cria um mecanismo de exclusão da criança a respeito da linguagem" (JERUSALINSKY, 2012, p. 65). De acordo com o autor, para que se opere a estrutura da linguagem é preciso que haja um ponto de encontro e de identificação entre a criança e o Outro primordial, que, em geral, está encarnado na figura materna ou de quem fará a função de cuidador. Faz referência ao estádio do espelho, momento de um intercâmbio especular, mediado por traços linguísticos, que transforma o reconhecimento entre a criança e seu Outro, e, nos casos de autismo, observa que há um fracasso nessa função de reconhecimento, como consequência, a operação de entrada no campo da linguagem falha também.

Sabemos que a linguagem tem um papel primordial na constituição do sujeito e no processo pelo qual ele assume um lugar no discurso, entretanto, algo deve acontecer para que esse ato ocorra. Azevedo e Nicolau (2017) atribuem esse papel à pulsão invocante, que se refere à pulsionalização da voz enquanto objeto, processo pelo qual o sujeito é capturado, invocado e levado a adentrar no universo simbólico. Afirmam que, ao falar de invocação, há a suposição de uma alteridade. A mãe supõe alteridade quando fala com o seu bebê, mas, antes de haver alteridade, o bebê é atraído pela fala melódica e prosódica de sua mãe, dirigida a ele. Julieta Jerusalinsky (2011, apud NICOLAU; AZEVEDO, 2017) destaca, ainda, que essa fala materna é acompanhada por uma rica expressão facial, que convoca o bebê não apenas a ouvi-la, mas também a olhá-la. Nesse diálogo, a mãe, por vezes, silencia, sustentando, assim, uma matriz dialógica, na qual, nessas brechas, o bebê produzirá suas vocalizações. Faz-se necessário que a vocalização, enquanto puro objeto acústico, caia, seja recalcada, para ganhar um sentido enigmático e ser tomada na dimensão de um chamado no laço com

o outro. A partir da instauração de um enigma do desejo que a criança se tornará falante na tentativa de a ele responder (NICOLAU; AZEVEDO, 2017, p. 25). Nesse sentido, o fazer-se ouvir pela mãe pertence a dimensão alienante do terceiro tempo do circuito pulsional.

Portanto, nesse momento, ainda que o bebê não tenha condições de entender o sentido do que lhe é falado, ele começa a ser pulsionalizado e erotizado pela voz e, aos poucos, vai sendo tomado pelo funcionamento da linguagem.

Conclusão

Partindo da concepção de que o sujeito é efeito da linguagem, trouxemos neste capítulo o questionamento de qual o lugar do autista na estrutura da linguagem. À luz da teoria psicanalítica, com a perspectiva dos principais autores e pesquisadores da área, sustentados pelo ensino de Lacan, podemos perceber a importância de refletir sobre a constituição do sujeito para pensar a clínica do autismo e seus possíveis direcionamentos.

Lacan, com a noção de estruturação do inconsciente como linguagem, assinala a importância do Outro nesse processo, na medida em que é a partir da função materna que a linguagem pulsionaliza o corpo do bebê. O lugar do sujeito surge a partir dos significantes advindos do Outro. Contudo, como vimos, nos casos de autismo, esse lugar, no qual o sujeito é chamado a funcionar, fica paralisado.

O autismo sempre suscitou questões referentes à linguagem, pois, não articulam demanda e, muito menos, se endereçam ao analista colocando-o no lugar de suposto saber. Apesar disso, verificamos que os autistas estão inseridos no campo da linguagem, mesmo que não aja intenção de comunicar. Como trouxemos no início deste trabalho, na bela poesia de Rilke, “estamos aqui para dizer”, mas, sobretudo, para dizer as coisas “como elas jamais

pensaram ser: intimamente". Os autistas ocupam uma posição singular no campo da linguagem, pois escutam a si mesmos.

A clínica psicanalítica do autismo proporciona reflexões acerca das primeiras relações do sujeito com a linguagem, das condições de instauração da imagem especular e da imagem do corpo, sobre a constituição do circuito pulsional e sobre o funcionamento das representações inconscientes. Por fim, entendemos que as manifestações linguísticas observadas no autismo, bem como a recusa de manifestar-se, evidenciam indícios de uma forma de linguagem, ainda que esta não sirva à comunicação tal como encontramos nos sujeitos neuróticos.

Referências

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**: DSM-5. 5. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ARRIVÉ, M. **Linguística e Psicanálise**: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.

AZEVEDO, M. M. P.; NICOLAU, R. F. Autismo: um modo de apresentação do sujeito na estrutura de linguagem. **Estilos da Clínica**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 12-28, abr., 2017.

BARATTO, G. O sujeito barrado do inconsciente: O sujeito do pensamento e do desejo. **Psicologia Argumento**, Curitiba, v. 30, n. 69, p. 239-244, abr./jun., 2012.

BERLINCK, M.T. Autismo, paradigma do aparelho psíquico. **Estilos da Clínica**, São Paulo, v. 4, n. 7, p. 30-42, 1999.

BERNARDINHO, L. M. F. A questão da psicose na infância, seu diagnóstico e tratamento frente ao seu desaparecimento da nosografia atual. In: JERUSALINSKY, A; FENDRIK, S. (Org.). **O Livro Negro da Psicopatologia Contemporânea**. São Paulo: Via Lettera, 2011.

CALLIGARIS, C. **Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986.

DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

JERUSALINSKY, A. **Psicanálise do autismo**. São Paulo: Instituto Langage, 2012.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KUPFER, M. C. (2000). Notas sobre o diagnóstico diferencial da psicose e do autismo na infância. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 11 n. 1, p. 85-105, 2000.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O Seminário, livro 1**: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

_____. **O seminário, livro 4:** a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **O seminário, livro 5:** as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **O seminário, livro 10**: A angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O Seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1975). Conferência em Genebra sobre o Sintoma. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 23, p. 6-16, dez., 1998.

_____. **Lacan in North Armorica**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

LAZNIK-PENOT, M-C. **O que a clínica do autismo pode ensinar aos psicanalistas**. 2 ed. Salvador: Álgama, 1998.

_____. **Rumo à palavra**: Três crianças autistas em psicanálise. Tradução Monica Seincman. São Paulo: Escuta, 1997.

LEFORT, R; LEFORT, R. **Nascimento do Outro**: duas psicanálises. Tradução de Angela Jesuino. Salvador: Fator Livraria, 1984.

LONGO, L. **Linguagem e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006

QUINET, A. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RILKE, R. M. **Elegias de Duíno**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

SOLER, C. **O inconsciente a céu aberto da psicose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

VORCARO, A. M. R. **Crianças na psicanálise**: clínica, instituição, laço social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

VORCARO, A.; LUCERO, A. Entre real, simbólico e imaginário: leituras do autismo. **Psicologia e Argumento**, Curitiba, v. 28 n. 61, p. 147-157, abr./jun., 2010.

10

A politização da língua nos *Discursos à nação alemã* de Johann Gottlieb Fichte a partir de Spike Lee e Frantz Fanon

Marco Rampazzo Bazzan [1]

Introdução por Spike Lee

No filme *BlacKkKlansman* Spike Lee encena para o grande público uma história verdadeira, a de Ron Stallworth. É a história do primeiro policial negro de Colorado Spring e de sua inacreditável infiltração no *Ku Klux Klan* no início dos anos setenta. Depois de ter lido um anúncio no jornal local, Ron Stallworth contata por telefone a filial do *Klan* em Colorado e em pouco tempo consegue se afiliar a

[1] É atualmente pesquisador com bolsa PNPD/CAPES na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Foi bolsista Marie Curie Cofund na Universidade de Padova (2014-2016) e bolsista DAAD na Academia Bavária das Ciências de Munique (2001-2002). Colaborou como pesquisador associado (2009-2012) e como engenheiro de pesquisa (2010-2013) no programa Master-Erasmus Mundus Europhilosophie (Toulouse-Francia). Possui mestrado (2000) em Filosofia pela Universidade de Pádua, e Doutorado conjunto em Filosofia e História do pensamento político pela Universidade de Pádua (2006) e em Filosofia pela Universidade de Poitiers (2007) Foi estudante visitante (Erasmus) na Universidade Ludwig Maximilian de Munique (1997-1999), fez aperfeiçoamento na Universidade Complutense de Madrid (2001), e foi doutorando sanduíche na Universidade de Poitiers (2004-2006). Tem experiência na área de Filosofia e História do pensamento político, com ênfase em Filosofia política moderna e contemporânea, história dos conceitos, filosofia clássica alemã e filosofia francesa. As suas principais áreas de pesquisa incluem: o nascimento de conceitos políticos modernos, a recepção da Revolução Francesa no contexto alemão, o legado das teorias do contrato social e a crise do marxismo. É presidente do *Groupe de Recherches Matérialistes* (Paris) e membro da Sociedade Internacional J.G. Fichte, do Centro Interuniversitário de Pesquisa sobre o léxico jurídico e político europeu, do GT e do GPI Rousseau, da Sociedade Internacional Fichte e da Sociedade de Estudos Kantianos em língua francesa (SEKLF). Além disso, é editor-chefe dos Cahiers du GRM e assessor de alguns periódicos internacionais. Assinou a monografia *Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese* (Milano: FrancoAngeli 2017) e mais de 30 ensaios e traduções em livros coletivos e revistas internacionais.

ela. Na verdade, quem que vai participar fisicamente às atividades do grupo criminoso, por óbvias razões, não será ele, senão um de seus colegas, Philip "Phil" Zimmermann. Stallworth, por seu lado, fica conversando por telefone com diferentes membros da associação racista, até entrar em contato com o chefe do grupo, David Duke (que já naquela época tinha ambições políticas). Com ele, Stallworth fala mais de uma vez.

Um aspecto dessas conversas constitui o que nos interessa destacar aqui. O policial afro-americano domina perfeitamente o inglês, isto é, ele fala essa língua numa maneira que seu interlocutor considera própria "dos brancos" e escuta divertido as teorias delirantes dele sobre a suposta incapacidade dos negros para pronunciarem corretamente certas palavras na língua de Shakespeare. Na verdade, Stallworth pode falar como faz um membro da comunidade de origem europeia tanto como faz um membro da comunidade de origem africana. O valor político de sua ambivalência linguística e cultural é precisamente o que pretendemos investigar nas páginas seguintes, isto analisando algumas considerações acerca a potencialidade política da linguagem pelo colonizado, desenvolvidas respectivamente por Frantz Fanon em *Pele Negra, Mascaras Brancas*, e por Johann Gottlieb Fichte nos *Discursos à Nação Alemã*. Como veremos, ambos autores fazem da linguagem a base da resistência contra a ocupação colonial francesa, no caso de Fanon, a respeito dos departamentos de ultramar das Antilhas depois da Segunda Guerra Mundial e, no caso de Fichte, a respeito da Prússia sob a ocupação das tropas de Napoleão.

Linguagem e descolonização cultural em Fanon

A história de Stallworth ilustra perfeitamente um conjunto de preconceitos que molda nossas sociedades. As maneiras de falar, tanto como os sotaques, funcionam desde sempre, isso em qualquer parte do mundo, como marcadores sociais. As maneiras de falar não pretendem marcar apenas os lugares de nascimento ou de moradia das pessoas, senão também suas origens sociais ou culturais. Frantz

Fanon formula observações agudas a esse propósito ressaltando seu potencial político com o intento de esboçar uma perspectiva político-cultural pela descolonização. Pois, o escritor martiniquense ocupa-se desta problemática pesquisando a dimensão colonial da linguagem no caso das Antilhas francesas.

Em *Pele negra, Mascaras brancas*, ele destaca o fato de que o "negro" atua na sociedade de uma maneira ambivalente. Isto é, ele se comporta socialmente de maneira diferente consoante o fato de ele se estar relacionando com outros negros ou com os brancos. Para Fanon, esse comportamento ambivalente é uma consequência direta da colonização e do complexo de inferioridade que a dominação francesa impulsou na comunidade negra subjugada. Atuando dessa maneira, o negro prova de que ele assumiu inconscientemente em sua postura e atuação sociais os efeitos de um preconceito latente (que é o mesmo expressado por David Duke nas conversas telefônicas com Ron Stallworth). Isto é, a ideia, divulgada por teorias falaciosas de que do negro ficaria "o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem" (FANON, 2008, p. 33). Ou seja, ele não seria um verdadeiro homem como pretende ser, pelo contrário, o branco.

Por enquanto, o interesse de Fanon se enfoca nos efeitos culturais que estas teorias produzem. Pois, embora de elas serem falaciosas, essas teorias têm uma grande influência sobre as posturas socias e atitudes culturais dos homens. Isso é o problema pelo qual ele procura uma solução. A este respeito, Fanon evoca a Undécima Tese de Marx sobre Feuerbach: "os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo". Esta tese serve para Fanon prospectar uma solução do problema evocado ao serviço da descolonização. Para ele, a questão não é apenas de desqualificar as teorias racistas refutando seus fundamentos teóricos, porque isso não é suficiente. Seu intento é o de elaborar estratégias práticas para transformar politicamente "esse problema terrível da nossa vida" (FANON, 2008, p. 33). Tal transformação liga com o fato de os negros levem em conta a dimensão política da linguagem com todas as suas consequências.

Assim, Fanon faz da língua uma fronteira da luta pela liberação. E, nesta luta, sua estratégia é a da explorar o potencial político da linguagem ao serviço da causa da descolonização. Sua estratégia é a de efetuar uma subversão da maneira em que o negro deveria entender sua relação com a cultura do colonizador.

A premissa teórica de Fanon é aqui o fato de que: "falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização" (FANON, 2008, p. 33). Assim, a relação do colonizado com a língua do colonizador, no caso específico do antilhano com a língua francesa, apresenta-se como uma questão político-cultural. A ideia que perpassa as visões dominantes, inclusive para o negro, é que ele vai se desenvolver plenamente só assimilando por completo à cultura branca. Com as palavras de Fanon, "o negro será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa" (FANON, 2008, p. 34). Apoiando-se a este respeito na autoridade do poeta francês Paul Valery, Fanon ressalta o ponto de que "um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito" (FANON, 2008, p. 34). A linguagem define a relação entre o homem e o Ser. Por isso, Fanon sustenta que é preciso para o negro tomar posição diante da linguagem. Isso porque apenas por seu posicionamento diante da língua ele pode liberar-se do jugo da colonização cultural e ideológica da metrópole.

A integração à francesa (também dita de "republicana") foi pensada tendencialmente nos termos de uma assimilação por meio de uma negação e um abandono de sua cultura originaria por parte dos colonizados[2]. A ideia é que quanto mais o negro assimilar os valores e

[2] "Longe da assimilação fantasiada por alguns, a "integração à francesa" se parece mais com um caminho em direção à "invisibilidade, o que não quer dizer o fim das diferenças, mas a aceitação pelo meio de acolhida, quando ninguém se preocupa mais com as diferenças" (BLANC-CHALÉARD, 2016). Esse "caminho em direção à transparência" (RAINHORN, 2005) não foi traçado por circulares ministeriais, seminários universitários ou tribunas sonoras na imprensa: foi o resultado de contatos e

comportamentos da metrópole, mais o negro avançara no "processo de civilização", aproximando-se sempre mais para ser (considerado) um homem "verdadeiro". Esta atitude baseia-se num complexo de inferioridade que o colonizado tem frente ao colonizador. Neste complexo fica a razão para o negro estar convencido de que sua integração passe pelo abandono de seu universo cultural originário. A ideia geral (embora de ela resultar, assim, um pouco estereotipada) é a que só abandonando sua origem o negro vai poder assimilar-se à cultura (alegada) superior da metrópole. Esta interiorização de sua alegada inferioridade define, para Fanon, um fator fundamental e poderoso que obra na colonização cultural por meios também das elites negras. Pois, a escola republicana francesa forma também as elites das colônias. No caso da comunidade das (ex) colônias, os grupos dirigentes – compostos pelo negros formados na metrópole – vão segurar a dominação político-econômico-cultural da França sobre esse territórios (ou seja, eles governarão servindo os interesses da metrópole). Os *évolués* (os evolvidos) – isto é, os negros que se formam nas Universidades europeias – são formados para serem "interpretes" dessa cultura superior. Em breve, para Fanon, a assimilação pela eliminação da cultura originaria é um ato de renúncia política. Se a comunidade negra decide abandonar sua cultura, a colonização vai se perpetuar como condição natural.

Assim, tocamos um ponto que domina o debate atual. Pois, Fanon é uma referência teórica fundamental na elaboração da perspectiva dita "de-colonial" que questiona também no Brasil o eurocentrismo na escolha dos autores e teorias ensinados nas Escolas e nas Universidades. Para refletir sobre os possíveis (e, talvez, inevitáveis) riscos que esta perspectiva pode produzir por ele fazer caricaturas da cultura europeia ou eurocêntrica vale a pena ressaltar a estratégia discursiva no texto que estamos examinando. Pois, neste texto, é eloquente a referência que Fanon faz a Paul

trocas cotidianas entre as populações minoritárias e seu meio de inserção, na maior parte das vezes um meio urbano, popular, operário" (BRÉVILLE, 2018).

Valery. De fato, este autor é um dos símbolos da cultura francesa. Assim, esta referência prova o fato de que Fanon pratica o que está teorizando nessas páginas. Ele subverte politicamente a referência à cultura colonizadora ao serviço da descolonização.

Desta maneira, ele reatualiza a luta dos jacobinos negros de Santo Domingo que cantavam a marselhesa contra a ocupação colonial francesa. Este fato tornou célebre pelo estudo que Cyril James realizou sobre esse acontecimento (JAMES, 2005). Em 1794 o governo revolucionário jacobino abole a escravidão. Depois de ter lutado vitoriosamente contra os ingleses Toussaint L'Ouverture é nomeado general e começa a governar a ilha de Haiti de maneira independente frente à França. Esta iniciativa não encontra a aprovação de Napoleão Bonaparte que acabava de ser nomeado Primeiro Consul em 1799. Assim, ele legaliza a escravidão e envia suas tropas a Santo Domingo e em Guadalupe para restabelecer a autoridade de Paris. Como resumiu eficazmente Vladimir Safatle em seu estudo clássico:

> Cyril James conta o momento em que os soldados franceses imbuídos dos ideais da Revolução Francesa, ouvem a 'Marselhesa' ser cantada por seus oponentes, os negros. Desnorteados, os franceses se perguntam como era possível ouvir sua própria voz vinda do outro lado da batalha. Afinal, contra quem eles estavam lutando, a não ser contra seus próprios ideais? (SAFATLE, 2012, p. 46).

Subvertendo a autoridade da referência a Paul Valery, ou seja, utilizando uma referência simbólica da metrópole contra a suposta superioridade de sua cultura, Fanon fornece para o negro um exemplo de como ele deveria atuar contra o poder cultural do colonizador. Numa argumentação que lembra a dialética do senhor e do escravo ilustrada por Hegel na *Fenomenologia do Espirito* (HEGEL, 1992, p. 126-134), Fanon destaca o fato de que o colonizado tem – em potência – um primado sobre o colonizador. À diferença do colonizador que não conhece a cultura das colônias, o colonizado conhece aquela da metrópole. Ou seja, o colonizado conhece a

cultura do colonizador tanto como sua cultura originaria. Assim, por meio da aprendizagem da língua do colonizador, o colonizado não deve abandonar sua cultura, senão lutar contra "o complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural" (FANON, 2008, p. 34). Deve fazer deste conhecimento superior uma arma na luta para ele se emancipar. Basicamente trata-se de subverter a perspectiva dominante, ressignificando sua inferioridade aparente pela consciência de uma superioridade potencial. Exatamente pelo fato de aprender a língua e a cultura da metrópole, a partir de outro contexto cultural, o colonizado pode compreende-las melhor do colonizador. Nesse ponto a argumentação articulada por Fanon aproxima-se àquela que Fichte desenvolve nos *Discursos à nação alemã* e que agora vamos examinar no intento de aprofundarmos esta questão.

A politização da língua nos *Discursos à nação alemã* de Fichte

Os *Discursos à nação alemã* tiveram uma recepção complexa sobre tudo no século 20 pela apropriação e identificação deles com o movimento nacional-socialista. Apesar disso, como destacaram suficientemente estudos recentes, a perspectiva teórica que Fichte desenvolve nesta obra é claramente finalizada à resistência ao invasor e ocupante francês[3]. Encima, para Fichte, Napoleão tracionou os princípios de liberdade e igualdade que a Revolução francesa havia declarado enquanto direitos universais. Apesar das promessas feitas pela Revolução para os povos serem liberados do jugo das monarquias absolutas, e dos efeitos positivos da introdução do código napoleônico nos territórios alemães, o Império dos franceses constitui, para todos os efeitos, uma perfeita empresa colonial que explora os países ocupados em função dos interesses políticos, econômicos e culturais da França. Durante sua moradia em Berlin uma das preocupações de Fichte é a de lutar contra a

[3] Por exemplo.

ameaça para a liberdade, constituída pelo Império de Napoleão. Neste conjunto Fichte ressalta a figura de Maquiavel para atualizar seu ensino. Seu intento é o de reabilitar a lição de pragmatismo do secretário florentino para impulsar mudanças nas estratégias do governo prussiano depois da derrota contra as tropas francesas. O governo deveria tomar decisões políticas aptas para segurar a autonomia e liberdade de Prússia contra as forças ocupantes francesas (FICHTE, 2012).

O ponto decisivo para entender os *Discursos* mais além da recepção negativa deles, é o fato de que Fichte dirige suas palavras à uma comunidade linguística. Pois, a nação alemã não define uma comunidade étnica, nem existe como entidade jurídica[4], senão designa apenas uma comunidade cultural. Pois, naquela época, Alemanha define simplesmente uma área linguística e cultural, politicamente quebrada em distintos principados que constituem a herança jurídica do Sagrado Romano Império. Em 1808 Fichte não se dirige mais ao governo, senão diretamente a um povo que pode se formar por meio da luta contra o opressor francês. Em ambos os casos ele expressa uma "exortação" ou "interpelação" para uma comunidade de intentos ser formada com o objetivo de segurar a independência e a liberdade dos alemães oprimidos.

A exortação ou interpelação é a figura que, para ele, fundamenta as relações intersubjetivas entre seres racionais. Ou seja, a interpelação constitui a base da comunidade por meio de uma impulsão reciproca para seus membros adotarem condutas racionais e colaborativas[5]. Com palavras modernas, a interpelação abre a possibilidade para uma comunidade se subjetivar. No caso

[4] Günter Zöller ressalta que se trata de um "ato criativo da imaginação política" pois Fichte dirige seus discursos povo "sem identidade político-estadual ou histórico-geográfica própria" (ZÖLLER, 2015, p. 104).

[5] Como lembra Zöller: "*Fichte coloca al inicio del devenir intelectual humano el hecho pedagógico originario de la «interpelación»* (I/3: 342), *por medio de la cual un ser humano maduro, intelectual y moralmente ya formado, exige a otro ser humano, aún no formado como tal, a entrar en la praxis del uso de la razón*" (ZÖLLER, 2015, p. 55).

dos *Discursos* de 1808 a exortação efetua um ato "performativo"[6] no sentido de que o discurso pronunciado pretende impulsar um ato constituinte para uma comunidade se formar[7]. Pois, esta comunidade pode devir tal só respondendo (ou reagendo) à interpelação que esses *Discursos* formulam para ela[8].

Esse aspecto invalida uma leitura "étnico-racial" desta obra e permite, pelo contrário, ressaltar a politização da língua alemã que Fichte desenvolve a partir da situação histórica da comunidade que ele pretende interpelar. Sob esta perspectiva sua argumentação sobre a linguagem explorar a dimensão política deste âmbito o que esboçamos a partir de Fanon. De fato, também para Fichte, a língua define a relação do homem com o mundo (o Ser) na medida em que molda a compreensão de si por parte do sujeito enquanto agente. No quarto *Discurso*, Fichte apresenta um elemento que caracterizaria o alemão como uma língua viva frente às outras línguas germânicas e, sobretudo, frente às línguas neolatinas como o francês, que seriam, consequentemente, "línguas mortas". O critério para qualificar uma língua como "viva" ou como "morta" fica em sua capacidade de simbolização (*sinnbildlich*). A capacidade simbólica é definida pela conexão entre as dimensões sensível e ultrassensível da língua (FICHTE, 1978, p. 325-327). Já no escrito sobre a origem da linguagem de 1795 Fichte recusava a ideia de que

[6] Gaetano Rametta esclarece esse termo relativamente a Fichte assim: "*l'esercizio della ragione come pensiero* riflettente *su eventi oggettivamente accaduti è inseparabile dalla ragione* come attitudine performativa del soggetto che riflette: *nell'esercizio del giudizio riflettente, in altri termini, è già da sempre in gioco una* disposizione etica *da parte del soggetto pensante. Anzi potremmo dire che quest'ultimo si istituisce* come soggetto *solo a partire dal momento in cui assume una determinata disposizione etica rispetto all'idea del giusto e della libertà*" (RAMETTA; FICHTE, 2012, p. 43).

[7] Para Rametta "*Non c'è più né può più esserci scissione tra piano del pensato e piano del detto: la riflessione è immediatamente linguaggio, e il linguaggio diventa atto costituente, istituzione di comunità; il* discorso *non è più mera trasmissione di contenuti, ma non è più nemmeno semplice comunicazione tra intelligenze diverse. Assieme a tutto ciò, esso possiede valenza eminentemente "performativa": è momento di evocazione e di appello verso una comunità ancora assente, ma in pari tempo è l'anticipazione nel presente della comunità di là da venire, e perciò rappresenta in modo paradossale la conferma di una fondazione già avvenuta*" (RAMETTA, 2003, p. XI-XII).

[8] Para uma leitura que aproxima esta exortação fichtiana à interpelação de Althusser através de sua leitura de Maquiavel: (*Cf.* RAMPAZZO BAZZAN, 2012).

a língua tenha como seu fundamento uma decisão arbitraria. Para ele, a designação de objetos por meio da articulação de sonidos não depende de acordos convencionais (de fato a convenção caracteriza uma língua morta), senão existe em função de uma lei fundamental pela qual cada conceito se torna um sonido peculiar nos órgãos vocais do homem. Assim, à diferença das línguas neolatinas, o alemão teria conservado uma relação de extrema proximidade com esta língua originária.

A dimensão simbólica caracteriza propriamente a parte ultrassensível da língua com respeito a sua conexão com a parte sensível. Tanto mais esta conexão é forte, tanto mais a língua resulta viva. Pois, para Fichte, a comunicação intersubjetiva efetua-se pela ativação do órgão espiritual, isto é, o pensamento do ser racional que constitui o sujeito interpelado (FICHTE, 1978, p. 317). O que faz de as línguas neolatinas serem "mortas" é a perda da conexão simbólica. Isto porque outros sentidos se sedimentaram nas expressões que formam sua parte suprassensível. Esta sedimentação semântica enfraquece a força persuasiva da interpelação e a efetividade da comunicação.

Para Fichte, a designação simbólica do suprassensível deve orientar-se em função do contexto cultural no qual ela se realiza. Isso é coerente com o uso que Fichte faz de símbolo (*Symbol*) no *Sistema de ética* de 1798[9]. O símbolo define essencialmente a imagem determinada que o absoluto assume numa determinada comunidade (GA I, 5 p. 213). Trata-se do ponto de partida para a atividade do erudito, ou seja, de todo processo de educação *stricto sensu* – isto é a atividade pedagógica nas instituições – ou *latu sensu* – isto é a influência social. Como tal é o fundamento da fé (*Glauben*) da qual Fichte fala na *Doutrina do Estado* em 1813. Nesse contexto, a fé representa o *termino a quo* da consciência constituindo a base para a ação do intelecto (*Verstand*) (FICHTE, 1845, p. 138-139). Isto

[9] O Sistema de ética é publicado no volume 5 da primeira série da edição critica completa da obra de Fichte (Fichte & u.a., Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA), 1962-2012) p. 1-317.

é, a fé fornece o material da história (ou a determinação contingente da consciência natural) que o intelecto deve esclarecer conforme o processo de ilustração.

Para Fichte, o público erudito é "um fórum duma consciência coletiva frente ao qual pode-se pensar e investigar todo o possível com absoluta e ilimitada liberdade" (GA I,5 p. 223). O fim desta sociedade particular é a investigação, mais além das "cadeias do símbolo eclesiástico" e dos "conceitos jurídicos sancionados pelo Estado" (GA I,5 p. 223). Sob "símbolo", Fichte compreende o que, numa determinada época, se considera como verdadeiro. Isto é, o fundamento de toda crença, a verdade como imagem presente do absoluto reconhecida por toda uma comunidade. No horizonte definido por Kant, tanto na *Religião dentro dos limites da simples razão* como na *Resposta à questão o que é Iluminismo*, para Fichte, o verdadeiro erudito não deve submeter-se sob nenhuma autoridade na sua pesquisa, ou seja, não deve considerar nenhum assunto como verdadeiro e justo apenas pelo fato de a igreja o ensina como tal, ou porque o Estado o sanciona por lei. Esta luta contra a autoridade pelo saber caracteriza a essência da doutrina da ciência e, assim, dos verdadeiros eruditos. No início do *Fundamento da doutrina da ciência* de 1811 Fichte sustenta o seguinte:

> Aqui lutamos contra a autoridade. Isso disseram também homens famosos e reconhecidos. Eu mesmo não contraponho a isso nenhuma autoridade, apenas a própria visão. Agora, por meio desta própria visão de vocês, se vocês estão em disposição, se *sapete audetis*, gostaria de mostrar a vocês em breve o que todos os homens famosos e reconhecidos no mundo, sem nenhuma exceção, são no âmbito da filosofia, e o talento e a agudeza nossa época tem que aplica e empregar (FICHTE, 1811, II,10, p. 160)[10].

[10] "*Doch kämpfen wir mit der Autorität. Das haben nun auch berühmte, angesehne Männer gesagt.-. Ich selbst stelle gar keine Autorität gegenüber, sondern nur eigne Einsicht. Durch diese Ihre eigne Einsicht nun, wenn Sie nur sich daran setzen wollen, si* sapere audetis*, will ich Ihnen nun im kürzen zeigen, was alle [derzeitige] berühmte und angesehne Männer in der Welt ohne Ausnahme eines Einzigen, im Fache der Philosophie sind, und was überhaupt unser wissenschaftliches Zeitalter an philosophischen Talent, und Scharfsinn aufzuwenden habe u. daran zu setzen*" (Fichte, Wissenschaftslehre 1811, GA II,10 p. 160). Sobre este ponto: (D'ALFONSO, 2005, p. 66).

Assim, a tarefa essencial da doutrina da ciência é a de formar uma visão própria (*eigne Sicht*) a partir do questionamento do que se considera como verdadeiro numa determinada comunidade. Isso explica o fato que uma designação simbólica se efetua em maneira diferente consoante a relação entre a formação sensível e formação espiritual atendida pela comunidade em questão e da língua que se fala neste contexto.

Pois, a língua viva é definida pela força simbólica que liga sua parte suprassensível com a sensível. Para Fichte, uma língua viva condensa toda a vida sensível e espiritual da nação. Assim, ela designa conceitos que não são arbitrários pelo fato de eles ficarem numa conexão profunda com a vida e a história de uma determinada comunidade linguística. Assim, os *Discursos* pretendem pronunciar palavras que constituam uma exortação para essa comunidade se formar fazendo da história a base cultural para realizar sua constituição política. Desta maneira, como destacamos a respeito de Fanon, também Fichte prática imediatamente o que está teorizando sobre a língua. Sua interpelação coesa pretende despertar a vida da comunidade à qual ele dirige seus *Discursos* através da elucidação de uma memória coletiva e de uma história comum. Esta comunidade existe apenas na possibilidade de que a audiência se reconheça nas palavras pronunciadas e, assim, realize o que o filosofo prospecta com seus *Discursos*. A elucidação do passado não pretende contar a verdadeira história do povo alemão, senão figurar um passado mítico com base para um processo político efetuado pela comunidade. Neste sentido, a língua define o vetor da formação política para o povo alemão se instituir.

O movimento no qual consiste a interpelação dos *Discursos* não é possível no contesto de uma língua morta. Pois, sendo aí a simbolização quase inexistente, seus conceitos representam simples signos arbitrários; isto é, conceitos que podem ser aprendidos apenas mecanicamente. A politização que pretendem os *Discursos* exige um ato de criação. A língua alemã representa o fundamento,

pois é de fato o único elemento que compartilham os membros do povo para ser criado. Assim, a língua torna-se o princípio da vida possível deste povo. Os *Discursos* procuram transformar este elemento fático em princípio de criação política.

O exemplo do *Gesicht*

Fichte ilustra a diferença entre língua viva e morta propondo um exemplo. Trata-se do *Gesicht*. Esta figura será tematizada nos cursos que Fichte ministrara na Universidade de Berlin, em particular, nas doutrinas da ciência de 1811 e 1812, e n'*O Destino do erudito* de 1811[11]. Sem nenhuma dúvida é um dos termos mais eloquentes da última fase do pensamento do filósofo. Pois, Fichte caracteriza este termo justamente na busca de uma linguagem que possa expressar as intuições e estruturas especulativas da doutrina da ciência sem cair nos mal-entendidos provocados pelos conceitos tradicionais. Pois, a audiência já tem uma pré-compreensão acerca de conceitos como "eu", "ser", "imagem". Por esta razão, nas lições introdutivas que multiplica nas lições universitárias berlinenses, o filósofo insiste para sua audiência não ficar no que ela supõe saber sob um determinado conceito (ao ouvir uma determinada palavra). A audiência deveria apropria-se do movimento de formação dos termos. A respeito dos conceitos, isso é tomar consciência da força simbólica da língua.

A pré-compreensão dos conceitos pode ser diferente segundo os vários autores que utilizam um termo. Isso significa que o termo em questão já perdeu seu sentido simbólico originário, ou seja, a forma se sua etimologia. Em outras palavras, o sentido originário fica latente enquanto os autores fazem "autoridade". E justamente Fichte exorta para sua audiência se afastar deste tipo de autoridade. Para filosofar, para pensar de forma autônoma, para ousar saber,

[11] Retomo aqui a base da análise que desenvolvi em Rampazzo Bazzan, *Idee und Gesicht in Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Fichte-Studien, v. 32, 2009, p. 25-36.

nada pode ser considerado como verdadeiro só pelo fato que assim falaram homens famosos. Há a ser compreendido por que e como a verdade se apresenta como tal.

Em Fichte, o *Gesicht* é uma figura exemplar do intento do filósofo para interpelar a capacidade de imaginação de sua audiência. Pois, ele considera a ativação da imaginação em seus interlocutores uma condição *sine qua non* para a doutrina da ciência ser entendida. Hoje o significado principal desta palavra é o de "cara". De um ponto de vista etimológico, *Gesicht* deriva do alemão tardo medieval "Gesiht", particípio passado do verbo ver (*sehen*). Corresponde ao latim *visum*, isto é, o que é visto. Isso é o significado que *Gesicht* tem na época de Fichte. Ele o utiliza também na expressão "segunda visão" (*Zweiter Gesicht*), isto é, o que define uma visão suprassensível sem referência sensível até uma alucinação visual. Até os *Discursos à nação alemã* Fichte utiliza *Gesicht* sem atribuir a este termo nenhum sentido filosoficamente eloquente. Sua utilização é conforme o uso comum. Com efeito, designa prevalentemente o órgão sensível da visão. Aparece também na expressão "*Gesichtspunkt*", isto é, "ponto de vista" ou "perspectiva".

A única exceção é presente no *Privatissimum*, uma exposição privada da doutrina da ciência que Fichte ministra em 1803. Neste contexto *Gesicht* designa o olhar científico, ou seja, a visão que pode sintetizar todos os pontos de vista da existência e da fenomenologia do saber a partir do surgimento deles na consciência (GA II,6 p. 364). Nesta ótica, esta visão constitui o ponto de vista superior, ou seja; o ponto de vista filosófico entre as cinco visões fundamentais da vida da razão. As outras quatro visões definem os pontos de vista da natureza, do direito, da ética e da religião. Fichte apresenta o esquema das cinco visões fundamentais na quinta lição da *Anweisung zum seligen Leben* a partir da dedução de seus pontos de vista respectivos na dedução da consciência finita na última lição do segundo curso de doutrina da ciência de 1804 (GA I,9 p. 112). Cada visão do mundo forma-se a partir da absolutização de um desses pontos de vista. Assim, o materialismo assume como princípio

primeiro o da causalidade natural; o formalismo aquele da legalidade do direito, o platonismo aquele da moralidade e o misticismo aquele da religião. A visão filosófica como doutrina da ciência diferencia-se de cada um destes pontos de vista pela sua capacidade de compreender cada um deles em relação, por um lado, aos outros e, pelo outro, ao símbolo de uma época determinada.

A esta altura o *Gesicht* vai significar a *Einsicht*, o que se traduz habitualmente por "compreensão" e talvez por "discernimento". É importante destacar o fato de que Fichte ressignifica este termo. Designa uma visão que reconduz uma multiplicidade à unidade, na medida em que ela genetiza cada olhar factual sobre o qual ela se aplica. O *Gesicht*, enquanto visão capaz de ver-se no mesmo ato de ver algo representa o único acesso possível à inteligência da doutrina da ciência. De fato, esta visão não é outra coisa, do que a ativação consciente do olho espiritual, ou seja, a capacidade simbólica. Assim, os cursos de introdução servem para impulsar na audiência a ação reflexiva sobre a constituição do saber como tal na consciência. O intento das introduções é o de dispor a audiência para ela produzir visões liberando-se dos preconceitos e todo outro elemento não genetizado, ou seja, não compreendido a partir de seu processo da formação.

É justamente no quarto *Discurso à nação alemã* que Fichte apresenta com propriedade seu uso de *Gesicht*. É o exemplo mais eloquente da potência da língua viva frente a língua morta. Pois, o *Gesicht* designa as mesmas significações do termo grego "ideia" tanto no plano sensível como naquele ultrassensível. *Gesicht* designa o que é presente e existe na consciência como imagem, e que não podemos perceber de outra forma (FICHTE, 1978, p. 317-318). Trata-se do que vemos efetivamente por meio da ativação do órgão espiritual, ou seja, por nossa produção de imagens internas. Nesta medida *Gesicht* representa o elemento essencial da prática de simbolização própria da comunicação no âmbito de uma língua viva.

Como ele mesmo sustenta na introdução da *Doutrina da ciência*, exposta em 1813, Fichte baseia seu uso do termo na tradução da Bíblia por Lutero (FICHTE, 2001, p. 64). Pois, Lutero traduz por *Gesicht*

"eidos" para designar as visões dos profetas (*orasis*) no Antigo Testamento, tanto como a revelação do espirito no Novo Testamento. Portanto, este termo liga com o fundamento ou objeto de fé (símbolo) da comunidade alemã, e descreve a ação do intelecto no processo de ilustração que acompanha o desenvolvimento da liberdade, verdadeiro objeto da história do homem. Por outro lado, o *Gesicht* ilustra perfeitamente a diferença entre línguas vivas e línguas mortas. Nesta medida fornece um exemplo concreto da estratégia retórica adaptada pelo filósofo. Como mencionado, uma língua é viva na medida em que ela conserva a força simbólica entre conceitos e imagens sensíveis. Enfim, é preciso lembrar que, naquela época, na academia de Berlim, o francês é a língua de comunicação entre eruditos.

Assim, mencionamos os elementos principais para entender a relevância política da teoria da linguagem nos *Discursos*. Para Fichte, a língua de Voltaire ou Rousseau não é mais a língua dos direitos universais e da liberdade, senão a língua da cultura que pretende colonizar o espirito alemão. É a língua do ocupante e do opressor. Pelo contrário, o alemão é a língua do colonizado. O francês sob a guia do "sem nome" (*Namenlose)* (GA II,10 p. 84) – isto é maneira em que Fichte se refere a Napoleão – é o colonizador. Nos espaços estreitos de fala, autorizados pelo ocupante (censura), o intento de Fichte é o de subverter a posição de inferioridade do colonizado. Como para Fanon, também para Fichte a imagem de aparente inferioridade deve mudar pela compreensão de sua superioridade moral e cultural. A superioridade do colonizado consiste no fato de ele conhecer o inimigo, sua língua e sua compreensão do mundo, melhor do que o colonizador conhece a sua.

A esta altura Fichte politiza a distinção que o alemão tem entre palavras estrangeiras (*Fremdwörter*) e palavras autóctones (*Deutschwörter*). Por enquanto, as primeiras compõem o léxico das ciências e da filosofia. Pelo visto, os termos da tradição que o alemão integra no léxico científico pelo latim teriam perdido seu valor simbólico também nas línguas neolatinas. O que é interessante é o fato de que naquela época, em particular a partir de Kant, se está

forjando um léxico científico utilizando na medida do possível, palavras autóctones. A posição de Fichte acerca desta questão é clara. É preciso manter uma relação imediata de cada palavra com o seu significante sensível originário, isto é, sua força de simbolização. Isso constitui seu potencial político. O ponto evocado define a diferença de uma ideia expressada pelo *Gesicht* ou pelo termo ideia (*Idee*). Pois, ao ela ouvir a primeira, a audiência pensa imediatamente numa visão efetiva, no enquanto, no momento de ela ouvir ideia, ela pensa primeiramente na significação que o termo recebeu na tradição. Ou seja, o significado que tal ou outro autor atribuiu à palavra ("a ideia de" ou "a ideia em"). Assim, o conceito torna-se arbitrário na medida em que resulta desligado de toda dimensão simbólica, dependendo de ter sido significado de tal maneira por um determinado autor. Para Fichte, esta capacidade para produzir visões efetivas a partir de conceitos que conservaram toda sua força simbólica, constitui a base para a comunidade alemã se criar, isto é, se projetar e se subjetivar politicamente.

Conclusão: A fronteira interna como horizonte de resistência

A caraterização da língua viva constitui o fundamento teórico para Fichte elaborar sua concepção de "fronteira interna" no terceiro decimo *Discurso*[12]. As primeiras fronteiras, "originais e verdadeiramente naturais", seriam as "fronteiras internas" (FICHTE, 1978, p. 460). Pois, aqueles que falam a mesma língua estão numa conexão composta por uma multiplicidade de laços invisíveis. Isto é pela simples natureza, ou seja, antes (ou fazendo abstração de qualquer intervenção artificial ou cultural do homem). Os homens não devem se mexer com outros. Como no *Emilio* de Rousseau, se isso acontece, eles entram em confusão e seu processo de formação é perturbado. As fronteiras externas deveriam ser o

[12] Etienne Balibar dedicou a esta noção um ensaio excelente recolhido no volume *La crainte des masses* (BALIBAR, 1996).

resultado, ou manifestação, das fronteiras internas. Todavia, isso não acontece na maioria dos casos.

Nesta medida a formação de uma comunidade deveria anteceder a instituição de um Estado (como verdadeira comunidade politicamente soberana). As fronteiras externas são aquelas visíveis, sancionadas pelos Estados existentes, seu direito e sua força de coerção. Pelo contrário, as fronteiras internas traçam um horizonte visível apenas para quem decide de contribuir para uma nova comunidade política se subjetivar. Fichte faz destas fronteiras internas o horizonte para a luta de resistência

Introduzindo o conceito de "fronteira interna", Fichte aperfeiçoa sua politização da língua fazendo dela uma força de resistência ética pela comunidade alemã contra o colonizador francês. Neste contexto, a moral não é moldada a partir da lei estatual (como no imaginário que caracteriza o formalismo kantiano), senão está pensada como processo de formação e criação cultural. Para este processo ter sucesso, é preciso a atividade dos verdadeiros eruditos. Eles devem impulsar por meio de exortações determinadas uma subjetivação livre forjando novos laços comunitários na comunidade que representa a audiência de seus discursos.

Mas, exortando para o povo se armar e realizar uma guerra de liberação, Fichte não tem como objetivo o de restaurar a ordem anterior, senão de produzir uma ordem nova, que deve ser mais justa. Pois, o direito vigente sanciona as relações de poder que se produziram na história de maneira contingente. O direito racional exige uma comunidade consciente, pois, a compreensão do direito constitui uma das condições de possibilidade para tal direito se realizado. O direito existente pode ser modificado por meio de transformações da constituição material, isto é, uma transformação de si por parte da comunidade. No caso de Fichte, trata-se de impulsar o desejo para a comunidade se formar em função de um ideal a partir da dimensão mítica esboçada nos *Discursos*.

Para Balibar, a noção de fronteira interna pesquisa o enigma do que faz a essência de um povo mais além dos vínculos jurídicos[13]. A fronteira interna traça um horizonte para esse povo ser imaginado. Define o ideal que deve ser realizado por meio da projeção de uma imagem mítica de si. No caso concreto, a fronteira interna define a identidade da comunidade frente ao ocupante. Assim, no terceiro decimo *Discurso*, Fichte formula sua interpelação para o povo alemão se formar a partir da fronteira espiritual, a única linha que pode demarca-lo do colonizador. Como ressaltamos anteriormente, os alemães definem apenas uma comunidade linguística. Assim, seu discurso pretende subverter o pré-conceito identitário. Pois, à diferença das fronteiras externas que definem apenas um espaço geográfico, as fronteiras internas expressam a existência efetiva de uma comunidade, ou seja, sua comunicação e colaboração real. A resistência e a luta para liberar-se do invasor torna-se um processo de criação e constituição política para uma nova comunidade. Assim, a fronteira interior trabalha sobre o símbolo que uma comunidade tem de si mesma, definindo o horizonte para transformar-se. O símbolo liga com a opinião pública o que Rousseau definia o âmbito desconhecido pelos políticos de sua época, e sobre o qual atua em secreto o Legislador[14].

Em 1808 Fichte assume para os alemães a condição de derrotados. Nesta situação para ele é fundamental de preservar o amor de si, ou seja, não perder a honra. Ao terminar a luta das armas começa

[13] Para Balibar, a fronteira interna combina quatro ideias fundamentais: 1) a unidade de um povo é antes de tudo linguística; 2) a língua é a essência do laço social e, assim, sua compreensão comum (*Verständigung*)"; 3) a natureza em questão não é étnica, senão espiritual; 4) o exterior pode influenciar o interior (BALIBAR, 1996).

[14] "A essas três espécies de leis junta-se uma quarta, a mais importante de todas, a que se grava não no mármore, nem no bronze, mas no coração dos cidadãos, que a faz a verdadeira constituição do Estado; que assume todos os dias novas forças, que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conservando um povo no espirito de sua instituição e substituindo imperceptivelmente a força do habito pela da autoridade. Falo das práticas, dos costumes e sobretudo da opinião. Parte desconhecida de nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras, parte da qual o grande Legislador ocupa-se em segredo, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que são apenas o cinturão da abobada, da qual os costumes, mais lentos em nascer, formam enfim o inabalável centro" (ROUSSEAU, 2009, p. 70).

um novo combate acerca dos princípios, dos costumes e do caráter. Enquanto colonizado, o alemão deveria lutar forjando eticamente suas posturas e suas atitudes. Ele deveria fornecer um exemplo de amor pela pátria e pela comunidade, um exemplo de virtude cívica. Como Fanon, Fichte exorta seu povo para ele não renunciar a ser si mesmo assimilando-se ao invasor, para ele não se afrancesar por temor ou conveniência. Há que manter os laços da comunidade cuidando a fronteira interna. Isso é preparar e fazer resistência.

Referências

BALIBAR, E. Fichte et la frontière intérieure. A propos des Discours à la nation allemande. In: _____. **La crainte des masses**: Politique et philosophie avant et après Marx. Paris: Galilée, 1996. p. 131-156.

BLANC-CHALÉARD, M-C. **Pour en finir avec les bidonvilles**: Immigration et politique du logement dans la France des Trente Glorieuses. Paris: Editions de la Sorbonne, 2016.

BRÉVILLE, B. Integração, a grande obsessão. **Le monde diplomatique**. ed. brasiliera, 2018. Disponível em: https://diplomatique.org.br/integracao-grande-obsessao/.

D'ALFONSO, M. **Vom Wissen zur Weisheit**: Fichtes Wissenschaftslehre 1811. Atlanta; Amsterdam: Rodopi, 2005.

FANON, F. **Pele negra, mascaras brancas**. Salvador de Bahia: EDUFBA, 2008.

FICHTE, J. G. Die Staatslehre oder, Über das verhältniss des urstaates zum vernunftreiche, in vorträgen, gehalten im sommer 1813 auf der Universität zu Berlin. Dans J. G. Fichte, & I. H. Fichte, **Fichte Sämtliche Werke Bd. IV. Sekt. II**. Berlin: Veit und Comp., 1845. p. 349-600.

_____. **Reden an die Deutsche Nation**. Hamburg: Meiner, 1978.

_____. Einleitung in die Wissenschaftslehre Herbst 1813. In: FICHTE, J. G.; LAUTH, R. (hrg). **Ultima Inquirenda**. Stuttgart: Frommann Holzboog, 2001. p. 1-129.

_____. **O pensamento político de Maquiavel**. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)**. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 2012.

HEGEL, F. W. **Fenomenologia do espírito**. I parte. Petrópolis: Vozes, 1992.

JAMES, C. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Boitempo, 2005.

LAUTH, R. Le Véritable enjeu des "Discours à la nation allemande" de Fichte. **Revue de Théologie et Philosophie**, n. 123, p. 249-273, 1991.

RADRIZZANI, I. **Fichte Lecteur De Machiavel**. Basel: Schwabe, 2006.

RAINHORN, J. **Paris, New York: des migrants italiens, années 1880 – années 1930**. Paris: CNRS Editions, 2005.

RAMETTA, G. Introduzione. In: FICHTE, J. G. **Discorsi alla nazione tedesca**. Roma Bari: Laterza, 2003.

_____. G. **Fichte**. Roma: Carocci, 2012.

RAMPAZZO BAZZAN, M. Idee und Gesicht in Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. **Fichte Studien**, v. 32, p. 25-36, 2009.

_____. M. Unter der Konjunktur zu denken. Fichtes Auseinandersetzung. **Fichte Studien**, n. 40, p. 87-107, 2012.

ROUSSEAU, J.-J. **O contrato social**. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SAFATLE, V. P. Amar uma ideia. In: HARVEY, D. **Occupy**: Movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 45-56.

VOGEL, J. **La réinvention de la théorie politique par Fichte**. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, 2014.

ZÖLLER, G. **Leer a Fichte**. Barcelona: Herder, 2015.

11

Erotismo e consciência obscura: do significante ao sexo

Josiane Orvatich [1]

A partir da análise do primeiro livro publicado por Georges Bataille, sob pseudônimo de Lord Auch, em 1928, intitulado *História do Olho*, cuja narrativa ficcional envolve as personagens em jogos e brincadeiras eróticas, analisaremos a imagem de um olho da consciência colocado em questão como objeto que se desloca e se transmuta em outros objetos, utilizando-nos de recursos interpretativos tais como a metáfora, a metonímia, a paródia e a máscara para compreendermos a função de linguagem que se representam nestes deslocamentos do olho[2].

Inicialmente analisaremos as variações formais que este olho experimenta, expresso como órgão genital, ovo, mancha, colhões de touro, por exemplo, a partir da compreensão das ideias de metáfora

[1] Josiane Orvatich é escritora e psicanalista. Graduada em Filosofia e Psicologia, mestre em Filosofia. Foi editora da "Juliette Revista de Cinema", atuando como produtora cultural em diversas atividades. Em Curitiba, coordena o projeto "Tempo de Morangos - Arte e Psicanálise", o evento "Café com Psicanálise" e o grupo de trabalho em literatura "Dedo de Prosa".

[2] O psicanalista Jacques Lacan, em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, de 1953, passa a articular a psicanálise mais diretamente com a linguística, e sobretudo a partir do *Seminário III* de 1955-56 (CASTRO, 2009). A função de linguagem que desenvolvemos neste artigo terá como ponto de partida os autores Barthes e Bataille, porém, nota-se que está intimamente ligada à percepção lacaniana da relação entre significantes. A concepção desta função de linguagem para Lacan não será elaborada neste trabalho, mas consideramos que a presente pesquisa poderá servir de substrato para futuras articulações. Este tema apresenta relevância, uma vez que Lacan considera que o papel do significante no inconsciente foi negligenciado, pois Freud escreveu antes do desenvolvimento da linguística, porém a antecipou de diversos modos (CASTRO, 2009), o que coloca a leitura sobre relações significantes como central para a investigação em psicanálise.

e metonímia, na análise narrativa feita por Roland Barthes, e na de paródia e máscara, pelo próprio Bataille, para concluir de que modo a sexualidade apresenta-se como atividade transgressora, tal como a linguagem em sua cadeia de significantes.

Na ideia de um signo cortado em duas partes, significado e significante, são imagens e sentidos dos objetos-olhos da consciência que se multiplicam indefinidamente. O olho percorre caminhos inesperados, o olho da claridade-clarividência[3] percorre caminhos da obscuridade. O desequilíbrio deste olho está justamente no fato de que ele não mais vê, mas experimenta. Ele perde sua função vital ou essencial do olhar. Ele perde ou se distorce em sua própria função e assim, sem função, transgride a lei que lhe fora imposta. O olho obscuro sem utilidade passa a ser simbólico. Símbolo que retorna à colocação inicial de signo bipartido e, portanto, infinito, inapreensível, mutável. O olho é um significante e sua história será encarnar inúmeros objetos.

O percurso indecente[4] do olho é o percurso da re-valoração do olho, do deslocamento daquilo que ele vê. A história da consciência sem território, sem mais objetos definidos a serem observados, mas objetos que a invadem sem precisão. Objetos que se modificam no momento mesmo em que se imaginava tê-los apreendidos. Este objeto-olho que vaga sem previsibilidade culmina no olho que, ele próprio, é arrancado de sua órbita ocular, abrindo a negatividade do vazio. Espaço do inexistente, do objeto-ausência.

Os olhos que se deformam e transmutam em objetos[5], não tornam os objetos olhos, mas definem os objetos como olhos, os olhos perdem a supremacia, a autonomia e os objetos passam a ser, todos, extensão de uma consciência difusa, embaraçada, portanto,

[3] "O olho da consciência, lugar-comum amplamente explorado" (LEIRIS, 2003, p. 110).

[4] No sentido de "(...) atentado ao olho – órgão eminentemente solar (...)" (LEIRIS, 2003, p. 117).

[5] Convencionamos chamar de "objetos" as transmutações e variações do olho, ainda que estes sejam outras coisas que objetos, como órgãos, estados, animais etc., utilizando-nos da ideia ótica de objeto como fonte de luz ou corpo iluminado, suscetível de formar imagens diversas no sistema ocular. No sistema ótico tudo o que o olho "vê", como objeto, é transformado em imagem.

desfuncionalizada, descaracterizada. Bataille percorre a zona erótica da sexualidade como ponto de dissolução da consciência e momento de transgressão, tal como a linguagem se organiza pela unificação impossível do signo.

A primeira imagem do olho deslocado, na novela *História do Olho*, é o próprio órgão genital de Simone, ao sentar-se no prato de leite do gato. Sensorial, o olho comunica ao narrador o jogo erótico que ela deseja inaugurar. Substituta das palavras, mas também substituta do olho como objeto conhecido é a experiência[6] de um outro olho re-localizado que inicia o percurso dos personagens no livro. A partir da cena iniciática, o jogo de limites dessa ressignificação constante do olho-consciência desmancha, gradativamente, a função do olhar como objeto único constituído para alcançar a dupla dissolução embutida no próprio jogo erótico e da linguagem que o narra.

Os objetos-olhos tornam-se múltiplos e reaparecem cada vez mais intensificados e desdobrados uns nos outros, aprofundando a relação inicial estabelecida. O olho-ovo talvez seja o mais significativo enquanto construção contínua ao longo do texto, ressurgindo e fazendo derivar dele outras combinações de objetos, em que o próprio olho desaparece como referência. Do ovo, já transmutado em objeto substituto, surgem outras relações. Observemos cada uma das combinações e seu desenvolvimento.

O ovo aparece como forma de relação erótica para a personagem Simone, inicialmente representando um objeto de gozo particular. Depois de experimentar outras formas de sexualidade, Simone afirma a semelhança entre a forma do ovo e a forma do olho. No capítulo seguinte[7], ela e o narrador eliminam do seu vocabulário a palavra *ovo*, ao mesmo tempo em que eliminam o desejo que

[6] Não é nosso objetivo desenvolver o conceito de experiência para Bataille, mas seria relevante destacar que esse é o ponto de fusão entre interior e exterior, sujeito e objeto, ofuscando suas fronteiras e desse modo lançando o sujeito ao "não saber", o que pressupõe uma falta em seu ser (portanto, um ser da experiência, rompendo com a metafísica) (*Cf*. BATAILLE, *A experiência interior*, 1992).

[7] Intitulado "Marcela".

sentem um pelo outro e por Marcela, por quem são ligados sexualmente, e que se encontra internada num sanatório. A relação olho-ovo é substituída pela relação ovo-desejo e ovo-Marcela. As brincadeiras com os ovos, afirma o narrador, os deixaram com um *vazio*. Os objetos aqui perdem seu valor em si e ganham força enquanto objetos de substituição, objetos que se remetem uns aos outros numa cadeia combinatória e, ao mesmo tempo, independentes. Os objetos possuem autonomia à medida que rompem os laços de anterioridade uns com os outros. Marcela não se liga ao olho, mas se liga aos ovos que se ligam ao olho.

Esta combinatória de elementos não expressa uma oposição entre eles, ou melhor, uma diferença que nos traduziria o incômodo da distorção usual da utilização destes elementos, mas traduz uma identidade de base, uma capacidade de transferência e projeção dos objetos entre si, fechados neste significado preciso que a experiência transparece e somente ela ressignifica. O olho não é um ovo, um ovo não é Marcela. Entretanto, uma figura de linguagem pode aproximar palavras tão radicalmente separadas, ou ainda, o jogo erótico é capaz de eliminar individualidades tão constituídas[8]. Portanto, não é possível dizer que o olho conjuga-se a outro elemento, o olho é, naquela experiência, o objeto e, a partir desta relação metonímica[9], as possibilidades de refuncionalização se abrem infinitamente.

A metonímia, ao substituir um nome por outro, torna-os sem origem, ou seja, não é possível apontar qual deles é anterior e derivado, impossibilitando a identificação do objeto primeiro do qual o outro se desdobrou. Deste modo, não é o olho que, originariamente se transmuta em outros objetos, mas todos os objetos podem transmutar-se entre si, diluindo ainda mais a ideia de uma consciência ocular originária, de onde surgem ou derivem objetos secundários. O próprio

[8] Para Bataille, o erotismo é a experiência de continuidade de seres descontínuos (individuais). Sobre esse tema, consultar Bataille, *O erotismo*, 1988.

[9] C*f*. Roland Barthes, *A metáfora do olho*, In: *História do Olho*, p. 119-128.

olho perde seu estatuto de consciência distorcida, difusa, ele também deixa de ser anúncio ou símbolo de qualquer consciência. Desse modo, o olho transmutado em ovo pode desdobrar este último em imagem do desejo e imagem de Marcela.

O olho-mancha do lençol de Marcela, esvoaçando da janela em que se encontra no sanatório, inaugura outra imagem surpreendente do olho. Sob a luz da lua – objeto que não deixa de remeter a um olho-lunar[10] - uma mancha molhada e transparente no meio do lençol surge como um "fantasma na noite". O caráter solar (olho-consciência) desta mancha na noite nos leva à dúbia compreensão da consciência para Bataille. Não apenas o sol, aqui, é noturno, visto que surge como olho-mancha, como toda consciência parece estar diluída em sua própria obscuridade[11]. A consciência não passaria de uma ilusão que abafa o caos originário[12]. O estrondo do lençol ao vento remete ao barulho do mar, imagens de fantasmagoria e suspense típicos dos romances góticos do século XVIII, mas que se encontram no capítulo cujo título é "uma mancha de sol". Nem mesmo o sol, portanto, é claro[13].

> Eu imaginava esse olho no alto do crânio como um horrível vulcão em erupção, e precisamente com o caráter duvidoso e cômico que se liga ao rabo e às suas excreções. Porém, o olho é, sem dúvida, o símbolo do sol ofuscante, e esse que eu imaginava no alto do meu crânio era necessariamente uma brasa, voltado que estava à contemplação do sol no auge do seu brilho (BATAILLE, 1970b, p. 14).

[10] Mais adiante abordaremos a relação solar-noturno em Bataille como forma da consciência e do obscuro.

[11] A imagem de uma consciência diluída em sua obscuridade parece dialogar com a noção de inconsciente em Freud, em que não se trata de uma oposição dura consciente-inconsciente, mas de relações de continuidade e circulação libidinal.

[12] Se tomarmos a ideia do texto batailliano *Le masque*, em que a máscara se apresenta como "caos que se torna claro" e associarmos à questão da consciência, então a palavra "ilusão" aqui significa este obscuro que se tornou conhecido, mas que não é senão uma representação desse caos.

[13] Quando Bataille cita na epígrafe de *A experiência interior* o *Zaratustra* de Nietzsche, "a noite é também um sol", é para levar ao paroxismo estas aproximações solar-noturno, caos-ordem, consciência-obscuridade. Muito mais para revelar o caráter noturno do dia que seu contrário, pois a noite é solar somente na medida em que este sol é, em essência, noturno.

Bem menos dúbios que a imagem da mancha, os olhos-colhões se inserem diretamente na ideia batailliana de animalidade e morte como princípios do caos e obscuridade. A claridade não seria senão parte de uma obscuridade que vem à tona, ou ainda, "relâmpago na noite" (*Cf.* FOUCAULT, 2001, p. 33). Não há oposição[14], para Bataille, entre a noite e o sol, o claro e o obscuro, mas há continuidade, a noite estende o dia, ou ainda, a noite é somente uma grande sombra do sol. Entretanto, este dia é sempre o que a imagem da noite revela: a escuridão, o terror, a animalidade, a violência e as imagens da morte. Os colhões crus do touro[15] que Simone deseja consumir, seguindo uma tradição já existente de homens viris, recebem a descrição que os aproxima dos olhos, de forma agora bastante bruta, oposta à sutileza da imagem do lençol. "(...) no assento destinado à minha amiga, encontravam-se, sobre um prato, dois colhões nus; aquelas glândulas, do tamanho e da forma de um ovo, eram de uma brancura carminada, salpicada de sangue, análoga à do globo ocular" (BATAILLE, 2003, p. 67).

Imagem do horror da morte presenciada momentos antes no sacrifício do touro, coreograficamente regido pelo matador Granero, o olho agora é presença nítida da animalidade e do assassinato, transformando-se em olho-obscenidade, temor dos olhos-castrados[16]. Os olhos castrados nada veriam deste horror, compreendem o sol como luminosidade, claridade, consciência positiva e esclarecedora (*Aufklarung*), a obscenidade consiste em não retirar do mundo seu caráter animal e caótico ao humanizar o homem[17]. Não significa, portanto um olho-consciência que se oponha a certa obscuridade, mas a obscuridade mesma contida na

[14] Compreendida como mero contraste, sem a iminente tangência, intersecção dos opostos.

[15] Touro que Bataille chama de "monstro solar", *Cf. História do Olho*, p. 66.

[16] "Os olhos humanos não suportam o sol, nem o coito, nem o cadáver, nem o escuro, embora o façam com reações diferentes" (BATAILLE, 1985, p. 23).

[17] Humanizar o homem tem o sentido aqui de conferir ao homem um caráter previsível, em oposição ao mundo caótico da animalidade e da morte. *Cf. Le masque*.

consciência e que, ao transmutar-se em outros objetos-máscaras, Bataille traz à tona. Ao mascarar os olhos Bataille recupera sua violência camuflada[18].

> Para os outros, o universo parece honesto. Parece honesto para as pessoas de bem porque elas têm os olhos castrados. É por isso que temem a obscenidade. Não sentem nenhuma angústia ao ouvir o grito do galo ou ao descobrirem o céu estrelado. Em geral, apreciam os 'prazeres da carne', na condição de que sejam insossos (BATAILLE, 2003, p. 58).

Contrária a qualquer sensação insossa e passagem ápice das mutações do olho, de uma "doçura angustiante", pois que o erotismo transgride justamente a partir do que revela de *anéantissement*[19], ao afirmar novamente a semelhança entre o olho e o ovo, Simone, desejando ardentemente experimentar ainda mais uma vez esse ovo transmutado, ovo que parece ser o ovo-desejo, solicita agora, como quem realiza mais um de seus caprichos eróticos, o olho do homem que acabou de ser morto por ela e seus dois companheiros durante uma orgia. "Sir Edmond não estremeceu, tirou uma tesoura da carteira, ajoelhou-se, recortou as carnes, depois enfiou os dedos na órbita e extraiu o olho, cortando os ligamentos esticados. Colocou o pequeno globo branco na mão de minha amiga" (BATAILLE, 2003, p. 84).

A sensação do olho-ovo sobre a pele é de uma doçura extrema, descreve o narrador, mas que traz consigo a angústia do "grito do galo"[20], sensação de dor que culmina com a visão do olho "azul-pálido" de Marcela na vulva de Simone. O olho aqui alcança o extremo de sua possibilidade de re-valoração, torna-se espaço vazio na órbita ocular, é literalmente arrancado de seu lugar de origem.

---

[18] Trataremos mais adiante do sentido da máscara.

[19] Arruinamento.

[20] "O horrível grito [do galo], particularmente solar, está sempre à beira de um grito de estrangulado" (BATAILLE apud LEIRIS, 2003, p. 109). Nietzsche em *O nascimento da tragédia* refere-se a um "grito estridente" que irrompe dos festejos extáticos dionisíacos (*Cf.* NIETZSCHE, 2003, p. 41).

Ocupa o lugar da angústia erótica ao tocar a vulva de Simone, não mais substituído, mas ele próprio representando sua mutabilidade, revelando o que significa, em Bataille, o erotismo e a transgressão como o arruinamento da consciência.

O arruinamento do olho em sua função[21] atinge o ápice nesta cena em que ele próprio é re-funcionalizado como objeto erótico, não apenas transmutado em outros objetos, mas ele próprio descendo à obscuridade da consciência. A claridade do olho é definitivamente posta em jogo. O espaço vazio que o olho inaugura retoma todas as possibilidades de substituições a que tivera sido exposto até aqui, percorrendo como objeto provisório as regiões eróticas abertas pelos personagens. Revela sua condição de *deslocado* que é o caráter metafórico e metonímico descrito por Roland Barthes. "(...) Ela [a metáfora] não remete a nenhum segredo, trata-se aqui de uma significação sem significado (ou na qual tudo é significado)" (BARTHES, 2003, p. 123).

Para Barthes, cada termo é significante de outro termo na história do olho, e por isso nenhum significado detém esta cadeia que se torna infinita, desdobrável e que apontamos como sem origem e atingindo seu ápice no espaço vazio que é inaugurado com o olho arrancado de sua órbita ocular. Este espaço vazio é a própria metáfora com sua "força infinita" (BARTHES, 2003, p. 122). Os objetos afins e dessemelhantes, ao mesmo tempo, são revelados como "estados de uma mesma identidade", sem sobreposição de uns sobre os outros, mas como "momentos de sucessão" e que o olho, como matriz do percurso metafórico, "persiste e varia ao mesmo tempo" (BARTHES, 2003, p. 121).

A ideia de uma cadeia significante infinita, em que os objetos são constantemente tomados uns pelos outros se traduziria em Bataille no que ele nos apresenta como paródia.

> Claro está que o mundo é paródia pura, quer dizer que toda a coisa vista é paródia de outra, ou a mesma coisa mas com uma forma

[21] O olho migra "rumo a outros usos que não o de 'ver'" (BARTHES, 2003, p. 120).

> que decepciona. Desde que as frases *circulam* nos cérebros ocupados em refletir, o mundo chegou à identificação total, pois uma *cópula* ajuda cada frase a religar coisas entre si (...). Mas a cópula dos termos não irrita menos que a dos corpos (BATAILLE, 1985, p. 19).

Neste momento podemos retomar a ideia inicial do jogo erótico aliado à linguagem metafórica que o narra na *História do Olho*. Tanto o erotismo como sua narrativa valem-se do jogo metonímico de substituições de objetos, circulando de um para outro. A circularidade do mundo como paródia, Bataille continua, possibilita interpretar objetos como paródia de outros objetos, de modo que, "estaria tudo visivelmente ligado se um só olhar bastasse à descoberta do traçado inteiro que um fio de Ariadne deixou e conduz no seu próprio labirinto o pensamento" (BATAILLE, 1985, p. 19). Ele exemplifica: "por isso o chumbo é a paródia do ouro. O ar é paródia da água. O cérebro é paródia do equador. O coito é paródia do crime. O ouro, a água, o equador ou o crime podem ser enunciados indiferentemente como o princípio das coisas" (BATAILLE, 1985, p. 19).

A relação paródica circular (qualquer elemento pode ser o princípio, não há início nem fim para a cadeia) ainda pode nos remeter a um dos elementos que Barthes aponta como comuns aos objetos variantes do olho: sua rotundidade[22]. O ovo, o prato do leite do gato, os testículos animais como *ovos* - as glândulas do touro - e a própria órbita ocular[23]. A metáfora se desenvolve com este fundo esférico aproximando-se mais uma vez de Bataille quando este define como principais movimentos da paródia o rotativo e o sexual, como se esta combinação pudesse ser expressa "numa locomotiva de pistões e rodas" (BATAILLE, 1985, p. 20).

[22] A brancura destes elementos é apontada como outra semelhança por Roland Barthes, ainda que variante para "carminados" quando se trata dos testículos.

[23] O ânus não é citado por Barthes, nem foi citado anteriormente como desdobramento do olho, mas não podemos deixar de pensar que também ele participa da ideia do esférico, bem como o Sol, seu correlato para Bataille.

> (...) não há vibração que não vá conjugar-se em movimento circular contínuo; como a locomotiva que anda à superfície da terra, imagem da metamorfose contínua. Os seres só morrem para voltarem a nascer, como os falos que saem dos corpos para entrarem outra vez dentro deles (BATAILLE, 1985, p. 22).

A rotundidade ou circularidade pode ser observada, continua Bataille parodiando, nos movimentos dos sistemas planetários, na rotação da terra e no amor como movimento incapaz de "estacionar neste ou naquele ser" (BATAILLE, 1985, p. 21). "Um cão que devora um estômago de pato, uma mulher bêbada que vomita, um guarda-livros que soluça, um frasco de mostarda, representam a confusão que veicula o amor" (BATAILLE, 1985, p. 20).

A paródia ou a metáfora, como observamos até aqui, permitem que os objetos se transmutem em outros objetos, ou que certas imagens se refiram a outras imagens desenhando um anel circular em que todas as imagens ou objetos *circulam*[24], pois que nenhum objeto ou imagem pode adquirir estatuto de originariedade. Deste modo é que o olho, como já notamos, não possui caráter de origem, mas ao desdobrar-se inaugura (cria) novos significantes ou novas paródias – que são, cada um deles, plenos de significados, mas nenhum deles o significado original que coloque fim à cadeia, nenhum deles, retomando Barthes, guarda o segredo final.

O Sol, elemento também esférico de movimento circular, é utilizado por Bataille para remeter-se a outro movimento, o fálico.

[24] Interessante citar aqui o texto que Julio Cortázar escreve sobre *História do Olho*, intitulado *Ciclismo em Grignan*. Cortázar constrói, justamente, um texto circular ou "cíclico" jogando com a palavra "ciclismo", inspirado na visão que tem de uma garota em sua bicicleta, numa praça de Grignan. Cortázar assistiu a esta cena erótica da garota em sua bicicleta e quatro dias depois lê a História do Olho, encontrando a cena de Simone nua, também passeando em sua bicicleta. O autor joga com a ideia da memória circular, em que o "antes" e o "depois" dos acontecimentos não se guiam mais por uma teia causal. Deste modo, identificamos aqui uma referência à ausência de uma cena original, pois as impressões formariam um ciclo em que sua visão da garota, sua leitura de *História do Olho*, seu texto sobre a cena vista e lida, se remeteriam, cada uma, às cenas anteriores e giraram infinitamente, quase como que se todas elas formassem agora, uma só impressão, sem o originariedade. *Cf. História do Olho*, p. 129-132.

A descrição das plantas que crescem em direção ao Sol representa a horizontalidade fálica, que, escandaliza "tanto como o cadáver e a escuridão dos antros" (BATAILLE, 1985, p. 23). Neste momento podemos retomar a associação feita entre o solar e o noturno em Bataille como imagens insuportáveis para os "olhos castrados" que rejeitam o horror e a angústia – o "grito do galo" implícito no erotismo, ruína da consciência e transgressão do mundo ordenado.

O Sol, com seu caráter ofuscante, assemelha-se ao ânus[25] e aparece como inversão total da ideia de claridade-clarividência da consciência. Ao contrário, aponta neste olho-solar o obscuro, animalesco e caótico noturno. A luz ofuscante não permite a visibilidade, mas desordena a visão, tira-a do seu lugar, desloca mais uma vez o olho, sobretudo se entendido como olho-anal, transmutado de objeto que vê para objeto obsceno. "Sou o Jesúvio[26], paródia imunda do tórrido e ofuscante sol" (BATAILLE, 1985, p. 25).

O sol ainda ganha outro sentido quando compreendido pela "cadeia secundária" das metáforas interpretadas por Roland Barthes. A primeira cadeia é a da própria história do objeto olho, enquanto que esta segunda é formada pela presença do *líquido* e das imagens que dele derivam. O "inundar" e o "úmido" apontam para esta cadeia metonímica que se liga às lágrimas, ao leite do prato, à gema do ovo, à urina, ao esperma e à própria secreção implícita nos olhos e nas glândulas. Porém, pergunta-se Barthes, "o que poderia ser mais 'seco' que o Sol?". E, portanto o Sol interromperia a cadeia ou estaria excluído dela. "Mas basta que", segue Barthes, "o Sol seja disco e depois globo", e aqui recupera seu caráter esférico que o inclui na primeira cadeia de metáforas, "para que sua luz escoe como um líquido e venha se juntar, através da ideia de uma *luminosidade*

[25] "O anel solar é o ânus intacto do seu corpo adolescente, e nada há tão ofuscante que se lhe possa comparar; a não ser o Sol, e apesar de ter um ânus que é a noite" (BATAILLE, 1985, p. 25).

[26] Jesúvio (*Jesuve*) é um termo criado por Bataille para designar a mistura de Jesus com Vesúvio, indicando um deus-vulcão, "a espalhar morte e terror por todo lado" pelo que escorre dele como lava ou ainda como "imagem do movimento erótico, que (...) através de enorme arrombamento, confere força de escandalosa erupção" (BATAILLE, 1985, p. 24).

mole ou de uma *liquefação urinária do céu*, ao tema do olho, do ovo e da glândula" (BARTHES, 2003, p. 122).

Bataille também faz referência, ao tratar do movimento fálico das plantas em direção ao Sol, à relação com o líquido.

> A primeira forma do amor solar é a nuvem levantada acima do elemento líquido. Às vezes a nuvem erótica faz-se tempestade e cai de novo na terra, transformada em chuva, enquanto o raio rompe as camadas do ar. Pouco depois a chuva torna a levantar-se sob a forma de uma planta imóvel (BATAILLE, 1985, p. 23).

O caráter fálico da relação com o líquido de Bataille é oposto à leitura de Barthes. Enquanto no primeiro a chuva levanta-se fálica como uma planta em direção ao Sol, no segundo é a luz do Sol que escoa para baixo como luminosidade. Apesar de opostas no sentido do movimento, as leituras não são excludentes, ao contrário, reforçam a presença do Sol como fundamental entre os objetos variantes do olho.

Uma pergunta que Barthes recusou-se a responder, mas não se intimidou em formular, suscitando assim a possibilidade de explorá-la, tem sua importância para se pensar uma vez mais as relações que se estabelecem entre todos estes objetos eróticos no texto. Após apresentar as duas cadeias metafóricas, do Olho e do líquido, Barthes levanta a seguinte proposição para em seguida colocá-la de lado. "Todos esses significantes 'escalonados' remetem a um significado estável e tão mais secreto por se achar sepultado sob uma arquitetura de máscaras? Essa é uma questão de psicologia profunda que seria fora de propósito abordar aqui" (BARTHES, 2003, p. 122).

Barthes limita-se a apresentar a ideia de que não haveria um "fantasma sexual como segredo", não tendo nenhum objeto como ponto de partida para gerar metáforas, nem mesmo os órgãos genitais[27]. Talvez haja um termo gerador e privilegiado, continua,

[27] Seria possível levantar a hipótese de que Barthes recusa o falo como ponto estrutural da cadeia significante, remetendo-se à psicanálise, uma vez que refere-se a uma questão do campo psicológico e

mas o que nos permite compreender a *História do Olho* seriam os termos significantes de outros termos, como já apontamos anteriormente. O que nos parece relevante aqui é atentar para a possibilidade aberta ao se pensar o sentido da máscara, ainda que não pelo desenvolvimento do que Barthes teria chamado de "psicologia profunda", mas tendo como ponto de partida um texto de Bataille intitulado *Le masque*[28]. Este texto nos permitirá aprofundar a questão sobre o caos e, consequentemente, do sol-noturno, bem como pensar os objetos variantes do olho como máscaras do próprio olho.

A máscara, inicia Bataille, está entre os enigmas da vida como um daqueles que surgem mais carregados de problema e sentido (BATAILLE, 1970b, p. 403). O que a máscara revela diante do rosto nu é sua animalidade e terror, um confrontamento de aparências estranhas e hostis perante a ordem do rosto. Ainda que a "mascarada" possa ser interpretada como comédia para o homem, ela guarda, mesmo que de "forma pueril", o terror ancestral, "noturno", de "sombra caótica" como "encarnação do caos", do "homem-caos" e inumano. A máscara "faz da presença do homem no mundo uma expressão da natureza selvagem", ela é o "caos que se torna claro" (BATAILLE, 1970b, p. 404).

> Ela [a máscara] é presente diante de mim como um semelhante e este semelhante, que me encara, toma em si a figura de minha própria morte: por essa presença o caos não é mais a natureza estrangeira ao homem, mas o homem ele mesmo, animado de sua dor e de sua alegria, aquilo que destrói o homem, o homem precipitado em uma possessão deste caos que é sua ruína e podridão, o homem possuído de um demônio, encarnando a intenção que a natureza tem de lhe fazer arruinar-se e apodrecer (BATAILLE, 1970b, p. 404).

descarta um possível "fantasma sexual" como origem da mascarada narrativa. Esta hipótese precisaria ser melhor investigada e desenvolvida.

[28] Todas as citações deste texto têm minha tradução.

A máscara como desordem, violência e animalidade parece aqui compor um universo *noturno* que se contrapõe à ordem do rosto claro e nu humanizado. A máscara não humaniza o homem em sua ordem social de *homo sapiens*, ela contém, ao contrário, "uma obscura vontade de negar a aparência humana" e "antecipa a coisa que todo ser se torna ao morrer" (MORAES, 2002, p. 135). A temporalidade que a máscara manifesta por meio da mortalidade que se contrapõe à eternidade das leis imutáveis e ordenadas representadas pelo universo da inteligência humana, sistematizada pela ciência, revela o *homo tragicus*, no caos da noite.

> O que é comunicado no acordo dos rostos *abertos* é a estabilidade tranquilizante da ordem instaurada na superfície clara do sol entre os homens. Mas quando o rosto se fecha e se cobre com uma máscara, ele não é mais estabilidade, nem sol. A máscara comunica a incerteza e a ameaça de mudanças súbitas, imprevisíveis e tão difíceis de suportar como a morte. Sua irrupção libera o que havíamos acorrentado para manter a estabilidade e a ordem (BATAILLE, 1970b, p. 405).

Bataille recorre à oposição noite e dia para descrever o caráter noturno que revela a máscara, entretanto o faz para, ao final do texto, reafirmar o estatuto da noite naquilo que é solar como forma de compreensão mais apurada da fugacidade das convenções do dia, ou ainda, das "fórmulas próprias a manter a escravidão tranquila do trabalho" (BATAILLE, 1970b, p. 406). A imagem da "irrupção" retoma ainda o deus-vulcão, Jesúvio[29], de onde jorra o caos noturno e ofuscante e que se assemelha ao sol e ao ânus.

> Feliz somente aquele que, sob pleno sol, reencontra este ponto íntimo da obscuridade total a partir do qual se eleva de novo a uma grande trovoada. Feliz este que, enjoado dos rostos vazios e satisfeitos, decide se cobrir ele mesmo de uma máscara (...) (BATAILLE, 1970b, p. 406).

[29] "Por isso afirmo sem medo que o meu rosto é escândalo e só o Jesúvio exprime as paixões que tenho" (BATAILLE, 1985, p. 24).

A partir desta compreensão da máscara é possível estabelecer um paralelo com as ideias de paródia e metáfora a respeito dos objetos que circundam o olho, tratando-os como objetos-máscaras, uma vez que revelam, transmutados em formas diversas, o caos da consciência-olho. Hipótese especulativa, mas que traz, ainda uma vez, a possibilidade de pensar o caráter desordenador e imprevisível do percurso dos objetos-olhos. "Para Bataille, as máscaras (...) se impõem aos rostos, não para ocultá-los, mas para acrescentar-lhes um sentido profundo", deste modo é que o "excesso que se evidencia nas máscaras (...) na qualidade de coisa acrescentada ao corpo humano" (MORAES, 2002, p. 135) pode ser observado aqui nestes objetos que "excedem" o olho e a consciência.

Duas imagens periféricas do olho que ainda não foram exploradas cabem aqui, neste momento, por relacionarem-se à presença de dois animais. O olho-rato e o olho-mosca. O caráter da animalidade, "arruinamento e podridão" revelado pela máscara aparece nestas imagens associado à decadência e à morte. A primeira, do olho-rato, o narrador descreve ao entrar numa igreja de Sevilha e avistar dois quadros célebres de Valdés Leal representando cadáveres em decomposição. "Pela órbita ocular de um bispo penetrava um enorme rato...". A segunda, do olho-mosca, surge no momento posterior ao estrangulamento do padre pelos três amigos, uma mosca que "zumbindo num raio de sol", finalmente pousa sobre o globo ocular do morto, suscitando em Simone o desejo daquele olho que se assemelha a um ovo.

Sem dúvida que a cadeia metafórica, paródica ou mascarada aqui poderia se reiniciar, sempre de um ponto de partida qualquer: o ovo, o olho, o sol. A cadeia de metáforas, paródias ou máscaras evidencia a multiplicidade de sentidos ou multiplicidade de formas que este olho-consciência pode assumir, deslocando precisamente a ideia de consciência de um centro iluminado para o lugar da embriaguez e da obscuridade. Nem mesmo o olho, que vê e, portanto percebe e diferencia, seleciona e esclarece, nem mesmo o

sol, com sua potencialidade iluminadora, deixam de revelar o conteúdo caótico do homem e do mundo[30].

Esta aproximação de objetos e imagens que podemos observar na *História do Olho*, afirma Barthes, pode ser aproximada de uma fórmula dos surrealistas que admitia que "quanto mais distantes as relações entre duas realidades, mais forte será a imagem" (BARTHES, 2003, p. 126)[31], entretanto em Bataille, continua, as imagens não são "deliberadas" ou "desvairadas", encontram ressonância com a ideia de erotismo, esses encontros de objetos ou suas mutações não são "gratuitos", ao contrário[32], eles adquirem o sentido de uma "técnica poética" que produz novos encontros com "uma espécie de contágio generalizado das qualidades e dos atos: por sua dependência metafórica, o olho, o Sol e o ovo participam estreitamente do genital; e, por sua liberdade metonímica, eles trocam infinitamente seu sentido (...)" A partir desta constatação Barthes conclui em primeiro lugar que "o erotismo de Bataille é essencialmente metonímico" e segundo, o que o erotismo permite transgredir é o sexo, "o que, entenda-se bem,

[30] Sobre o caráter ambíguo do Sol, *Cf. Soleil pourri* In: *Oeuvres Complètes*, tome I, 1970a, p. 231-232. O Sol, com seu poético sentido de elevação supõe, também, certa loucura e cegueira se olhado fixa e diretamente, sobretudo ao meio-dia. O Sol em seu duplo sentido está, mitologicamente, continua Bataille, associado ao estrangulamento do touro e a um abutre que come o fígado (Prometeu), bem como ao mito de Ícaro, em que a máxima elevação se confunde com a queda súbita e violenta.

[31] Sobre este tema a alusão ao erótico como o encontro inusitado entre o guarda-chuva e a máquina de costuras numa mesa de dissecação de Lautréamont foi significativa para todo o movimento surrealista. *Cf*. Eliane R. Moraes, *O corpo impossível*, p. 39-54. *Cf*. Lautréamont, *Os cantos de Maldoror*, Cláudio Willer (trad), São Paulo: Iluminuras, 2995.

[32] Há um longo debate entre Bataille e os surrealistas indicando certas diferenças e divergências de concepções que não abordaremos aqui. Indicaremos a diferença no tocante ao aspecto que estamos desenvolvendo. Eliane Robert Moraes escreve em *O corpo impossível*: "Nessa recusa à mera transfiguração das formas confirma-se a crítica frontal de Bataille a certa produção do surrealismo, em particular aos 'métodos' supostos nas suas combinatórias. Assim, para ele, não se trata simplesmente de aproximar duas realidades distantes para obter uma imagem nova, mas antes, de reconhecer as formas concretas que expressam as grandes angústias do homem e os grandes transtornos da humanidade" (MORAES, 2002, p. 217). Deste modo, acreditamos que esta concepção apresentada por Eliane coincide com aquela que Barthes vem desenvolvendo a respeito da não gratuidade da aproximação e mutação dos objetos-olhos em *História do Olho*, ainda que seja aparentada com a fórmula surrealista.

não significa sublimá-lo, muito ao contrário" (BARTHES, 2003, p. 126-127), coloca-o em evidência.

A transgressão técnica da linguagem, continua Barthes, coincide propositadamente com o erotismo batailliano como perturbação e dissolução de formas constituídas dos objetos e seres colocados em jogo. O "ser da literatura" *extravia* a linguagem, faz os objetos percorrerem lugares aos quais não estão acostumados ou destinados – são retirados de seu lugar-comum – e se encontra com o elemento erótico que, ele também, percorre lugares inusitados, "nada é mais limitado que o material erótico", seu objeto não varia tanto quanto as possibilidades de deslocá-lo para ser ressignificado (BARTHES, 2003, p. 128).

A chave de leitura desta interpretação é que o sexo é transgredido na violação dos seus limites constituídos, bem como a linguagem se torna "violação de um limite do espaço significante". Neste sentido, Barthes aponta em Bataille uma linguagem erótica que deriva do seu "estilo", ao percorrer o "tremor de alguns objetos", permutando sua obscenidade e sua substância – "a consistência do ovo cru, a cor sanguinolenta e carminada das glândulas cruas, o vítreo do olho" como imagens que re-definem funções, ou seja, neste contexto tornam-se eróticas e não evidentes, retiradas do sentido comum ou tradicional em que poderiam conter pouca informação, como a evidência de se "quebrar um ovo" ou "furar um olho" (BARTHES, 2003, p. 125-128).

Referências

BARTHES, R. A metáfora do olho. In: BATAILLE, G. **História do olho**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

BATAILLE, G. **Ouevres Complètes**. Paris: Gallimard, t. I (1970a), II (1970b).

_____. **O erotismo**. Lisboa: Antígona, 1988.

_____. **O ânus solar**. Lisboa: Hiena Editora, 1985.

_____. **A experiência interior**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **História do olho**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. **Madame Edwarda, Le mort et Histoire de L'oeil**. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 2006.

CASTRO, J. C. L. O inconsciente como linguagem: de Freud a Lacan. **Cadernos de Semiótica Aplicada**. Unesp, v. 7, n. 1, julho/ 2009.

CORTÁZAR, J. Ciclismo em Grignan. In: BATAILLE, G. **História do olho**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits***, 1954-1988*. Paris: Gallimard, vol. I, 1994.

_____. **Estética**: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Coleção Ditos e Escritos, vol. III, 2001.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In:_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAUTRÉAMONT. **Os cantos de Maldoror**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

LEIRIS, M. Nos tempos de Lord Auch. In: BATAILLE, G. **História do olho**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORAES, E. R. **O corpo impossível**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. Um olho sem rosto. In: BATAILLE, G. **História do Olho**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

12

Posição do inconsciente no ultimíssimo Lacan *"Digo: o inconsciente, seja real", ou o que produz o espaço de um lapso?*

Manuel Moreira da Silva [1]

I

Este trabalho discute a posição do inconsciente no assim chamado ultimíssimo Lacan; mais precisamente, constitui-se sob a forma de uma nota preliminar em torno a dois incisos inseridos por Lacan no *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, doravante *Prefácio*, datado a 17 de maio de 1976. Publicado primeiramente em francês já no ano seguinte – em *Ornicar?*, 1977, nº 12/13, p. 124-126 – e em 1978, traduzido ao inglês, na referida edição para a qual Lacan o escrevera, tal *Prefácio* fora reunido ao restante da obra lacaniana – e portanto canonizado por J.-A. Miller – apenas em 2001, quando da sua publicação em *Autres écrits*, traduzido ao português como *Outros Escritos* em 2003. Eis aí o primeiro lapso digno de nota, em especial por se tratar de um texto que, embora disponível desde suas primeiras publicações, só foi mostrar-se relevante e, portanto, considerado um marco no ensino de Lacan tão somente a partir de 2006, quando se torna objeto de estudo nos seminários de J.-A. Miller e nos de Colette Soler. Em vista disso, o trabalho se debruça especificamente sobre a expressão "l'esp d'un laps" – que motiva o primeiro inciso acima aludido, isto é, "l'espace d'un lapsus"

[1] Doutor em Filosofia pela Unicamp; Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Unicentro/PR; Psicanalista, Docente e Analista Didata da Sociedade Psicanalítica do Paraná, SSP/PR.

["o espaço de um lapso"] – e sobre o dito "l'inconscient, soit réel" ["o inconsciente, seja real"], que conforma o segundo. A nota a que o trabalho se propõe desenvolver acerca de tais incisos não se quer exaustiva, mas tão só algumas variações em torno daquilo que neles faz problema.

Tal nota conforma-se como o preâmbulo de uma investigação da realidade, isto é, da *qualidade* ou, mais precisamente, da natureza do real inscrito ou pressuposto no adjetivo que o designa e, assim, o assume como categoria, portanto, como o qualificativo do termo "inconsciente" na expressão '*inconsciente real*'. Essa a expressão utilizada por J.-A. Miller (2006-2007/2010) pela primeira vez na Sexta lição, de 10 de janeiro de 2007, de seu *Le tout dernier Lacan*, publicado no Brasil sob o título *Perspectivas do seminário 23 de Lacan. O sinthoma*, mas isso depois de uma peripécia que lhe custaram cinco lições de um total doze. O problema que então se impõe é o de saber a natureza do inconsciente aí em questão: em que medida ele pode ser dito real, com o que o termo "real" se mostraria uma pura e simples qualidade, uma pura e simples categoria, como o querem J.-A. Miller (2006-2007/2010, p. 11) e Colette Soler ([2009] 2015/2012); ou, antes disso, como acredita Lacan ([1976a] 2001/2003, p. 571/567)[2], que ele "seja real"; mas, em suma, uma crença ou uma invenção (LACAN, [1976b] 2005/2007, p. 129ss/125ss). Logo, não está aqui em questão o fato descoberto por J.-A. Miller (2006-2007/2010, p. 43-43; p. 104) de que o seu "inconsciente real" seja "um inconsciente sem recalque", o "inconsciente sem lei", ou ainda o fato de que Lacan tenha isolado tal inconsciente. Ao contrário, está em questão a necessidade da adjetivação ou qualificação do inconsciente "como real", tomando

[2] Sempre que se mostrar necessário, citaremos o texto de Lacan tal como no caso ora anotado; isto é, quando for imprescindível, em uma mesma referência, fazer menção à edição brasileira e à edição francesa. Assim, depois do sobrenome do autor, em caixa alta, o número entre colchetes indicará o ano da redação do texto citado, a data à esquerda da barra indicará o ano da publicação original citada e a da direta da barra o ano da tradução utilizada; em seguida os números depois da vírgula e igualmente separados por uma barra, indicarão respectivamente a paginação da publicação original e a da tradução.

este "real" como uma categoria, mantendo-o, em última instância, subordinado ao simbólico e, justamente por isso, deixando escapar o essencial do dito de Lacan ([1976a] 2001/2003, p. 571/567): "digo: o inconsciente, seja real" ["je dis: l'inconscient, soit réel"]. Uma adjetivação que não só transforma o real em uma simples categoria ou em um mero predicado, mas também perde de vista sua realização, ou antes, a realização do sintoma, liberando-o do simbólico, que o abole e, com isso, o anula.

Em rigor, está em questão o fato de o "real" ao qual o inconsciente se reporta ser ou de ordem categorial, isto é, ôntica (mais bem, meôntica), ou de ordem existencial, propriamente ontológica. O que só pode ser esclarecido se se levar em conta o contexto em que se inscreve o inciso "digo: o inconsciente, seja real" ["je dis: l'inconscient, soit réel"]; contexto que não é senão um parêntese cuja finalidade se restringe a explicitar o inconsciente do qual, diz-nos Lacan ([1976a] 2001/2003, p. 571/567), Freud foi o teorizador incontestável. Eis o parêntese: "[...] l'inconscient (qui n'est ce qu'on croit, je dis: l'inconscient, soit réel, qu'à m'em croire), [...]", em português: "[...] o inconsciente (que não é senão o que se acredita, eu digo: o inconsciente, seja real, caso se acredite em mim), [...]"; ora, considerado no contexto completo do parêntese, o inciso acima citado ganha contornos que dificilmente poderiam subsidiar a tese de J.-A. Miller ou mesmo a de Colette Soler. Se isto se dá precisamente assim, o que estaria em jogo no parêntese lacaniano senão, ao invés de uma afirmação dogmática, distorcida, certa posição do problema do inconsciente – dos desejos reprimidos, recalcados, negados, recusados, rejeitados etc., em suma, dos desejos não realizados – e a condição mesma de sua resolução; ou antes, da realização daquilo que até então fora interditado? Essa a questão a qual nos propomos considerar a seguir.

O trabalho considera inicialmente as posições de J.-A. Miller (seção II) e de Colette Soler (seção III) em torno dos incisos acima indicados, de modo respectivo: "l'inconscient, soit réel" e o que explica a expressão "l'esp d'un laps". Em seguida, retoma a questão

a partir do texto mesmo de Lacan, em seu contexto completo mais próximo, no sentido de uma verificação das teses de seus dois herdeiros intelectuais e institucionais mais destacados (seção IV). Enfim, a título de conclusão, o trabalho expõe os traços mais gerais de uma posição alternativa – especialmente acerca de "l'inconscient, soit réel" – em relação às de J.-A. Miller e as de Colette Soler (seção V).

II

Vinte e cinco anos se passaram desde sua datação (sem contar as publicações iniciais em francês e em inglês) até que o *Prefácio* entrasse no rol dos escritos canônicos de Lacan, editados por J.-A. Miller, e mais de trinta anos para que se tornasse um clássico, ou seja, objeto de leitura em classe, por conseguinte, nos seminários de 2006-2007 de J.-A. Miller (2006-2007/2010) e nos de Colette Soler ([2009] 2015/2012, p. 32; p. 57). Da mesma forma, é somente a partir da publicação de tais seminários, ou de parte deles, reelaborados ou não, ou de seus desdobramentos, iniciada de modo respectivo em 2007 e 2009, que o *Prefácio* se torna peça chave para uma releitura e, portanto, a *chave mestra* de (re)leitura de Lacan, assim como para a (re)proposição de uma nova clínica, fundada no chamado inconsciente real. Nesses mais de trinta anos, contudo, nenhum seminário ou escrito, de quem quer que fosse, fez qualquer menção ao *Prefácio*; igualmente, nenhuma menção ao seu conteúdo, sobretudo ao já referido inconsciente real, que seria produzido pelo próprio Lacan ou que neste, se se quiser, não se descobrira como tal.

Acrescente-se a isso o fato, registrado na Segunda lição, de 22 de novembro de 2006, de seu *Le tout dernier Lacan* (*Perspectivas do Seminário 23 de Lacan. O sinthoma*), e que permite a J.-A. Miller (2006-2007/2010, p. 24) utilizar pela primeira vez a expressão "o inconsciente é real":

> [...] o que eu lhes disse na última vez se refere a esse suporte muito tênue, extraído de um inciso do texto de Lacan que começa por 'O esp de um laps', no qual encontramos, desde que distorçamos um pouco a frase: 'o inconsciente é real'. Isto é ler Lacan ao pé da letra, sem se deter no fato de ele haver dito algo completamente diferente muitas vezes e por muito mais tempo. Literalmente, essa proposição *o inconsciente é real* merece ser meditada, tanto mais que ela não é de nenhum modo evidente.

A afirmação principal de J.-A. Miller no trecho acima está fundamentada na distinção, ou antes, na oposição, que ele introduz logo no início da lição, entre *dizência* e leitura ao pé da letra. Enquanto esta se impõe no âmbito de um texto escrito de modo automático e sem sentido prévio, aquela se dá "quando manifesta um repensar, um pensamento reiterado e renovador das noções que nele são trabalhadas" (MILLER, 2006-2007/2010, p. 23). Ora, apesar de tal fundamentação, J.-A. Miller tem que reconhecer que o suporte de sua leitura do *Prefácio* é muito tênue, sobretudo porque é um suporte extraído de um inciso; mas qual inciso? Como o texto acima é bastante impreciso em indicar isso, leiamos a versão original da lição na passagem aqui central (MILLER, 2006a, p. 1-2):

> [...] ce que je vous ai dit la dernière fois tenait essentiellement à ce très mince support, prélevé dans une incise du texte de Lacan qui commence par l'esp d'un laps, cette incise où on trouve, à condition de détordre un peu la phrase: *l'inconscient est réel*.
> [...] o que eu lhes disse na última vez se refere essencialmente a esse suporte muito tênue, extraído de um inciso do texto de Lacan que começa por 'O esp de um laps', este inciso no qual encontramos, com a condição de que distorçamos um pouco a frase: '*o inconsciente é real*'.

A expressão "este inciso" precisa adequadamente de qual inciso J.-A. Miller está falando; sua remoção transforma o texto e o deixa muito mais obscuro, opaco. Por conseguinte, sua manutenção é necessária porque há pelo menos dois incisos igualmente relevantes no texto que as passagens acima comentam; a saber, um

na própria abertura do *Prefácio*, do qual se falará mais adiante, e outro, por ora o essencial, em que Lacan assevera: "digo: o inconsciente, seja real", no francês: "je dis: l'inconscient, soit réel" (LACAN, [1976a] 2001/2003, p. 571/567). Mas aqui há um problema, o que J.-A. Miller quer dizer quando utiliza o termo "détordre"; o psicanalista estaria aí se referindo ao que se diz em português distorção/distorcimento ou destorção/destorcimento?

J.-A. Miller reconhece que, justamente por causa do suporte muito tênue, extraído do inciso em tela, ele é levado a *détordre* – conforme o que foi grafado na tradução brasileira, a *distorcer* – "um pouco" a frase como condição para que se possa encontrar a proposição que, nas linhas seguintes, ele vai dizer que merece ser meditada literalmente. Pelo contexto da frase como um todo, o termo francês talvez seria mais bem traduzido ao português se o fosse por "destorcer": isso colocaria em termos adequados a tentativa de J.-A. Miller em encontrar o que ele efetivamente "encontrou"; o que, porém, pressuporia (1) que J.-A. Miller já sabia o que se encontrava na origem, no estado original do texto lacaniano; (2) que tenha sido Lacan quem de algum modo torceu a frase primitiva (mas por quê?), a qual que deveria, portanto, ser remetida ao seu e estado primeiro, a saber: "l'inconscient est réel". Ora, se este é o caso, então, para a primeira pressuposição, Miller teria que explicitar o saber em questão e sua razão; bem como, para a segunda, o porquê de Lacan haver torcido a referida frase e, se a torceu, qual é de fato a letra a cujo pé J.-A. Miller desenvolve a sua leitura de Lacan? Não obstante o que foi dito no parágrafo acima, o fato de na tradução brasileira "*détordre*" ser vertido por "*distorcer*" nos impõe uma outra questão: e se o propósito de J.-A. Miller for realmente o que significa o vocábulo "*distorcer*"?

Observando mais de perto o "*détordre*" francês e o contexto mais geral de *Le tout dernier Lacan* e, portanto, de *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan*, na Quinta lição, de 13/12/2006 (MILLER, 2006b, p. 3; 2006-2007/2010, p. 79), encontra-se o seguinte:

> Donc, en effet, c'est une pensée qui ne suit pas le frayage commun, qui même considère que ce qu'on obtient par le frayage commun a toutes les chances de n'être pas ça. Et qu'il faut tordre ce qui paraît droit, comme Lacan y revient dans sa réponse aux questions.
> Então, de fato, é um pensamento que não segue a trilha comum. Ele considera, inclusive, que o que se obtém pelo trilhamento comum possui todas as chances de não ser isso. É necessário então torcer o que parece reto, tal como Lacan o fez em resposta às questões.

Embora oriundo de um contexto diferente daquele em que aparece "*détordre*", o fato de que no texto acima J.-A. Miller se utilize do termo "*tordre*" ilumina de modo excepcional a questão ora debatida. Está bem claro no texto acima o sentido preciso de "*tordre*", este termo significa precisamente a torção "do que parece reto", isto é, o seu entortamento; dessa maneira, "d*étordre*" teria de significar, em rigor, o desentortamento daquilo que foi entortado, logo a remissão da frase em questão no *Prefácio* ao seu estado original. Com isso, se se levar em conta o sentido próprio dos termos "*tordre*" e "*détordre*" em francês, e, portanto, igualmente, em sua distinção, parece ser o caso de que J.-A. Miller esteja partindo, portanto, da pressuposição segundo a qual a frase lacaniana "l'inconscient, soit réel" está torcida, necessitando, portanto, ser destorcida (com "e"). Isso implica reconhecer que a linguagem comum – cotidiana – é aqui o protótipo, para J.-A. Miller, disso "que parece reto" e que foi torcido por Lacan, devendo, pois, ser destorcido. Não obstante, esse "que parece" faz com que a possibilidade do *destorcer* se mostre um tanto quanto artificial; quando, portanto, nos remete à outra possibilidade, a do distorcer: há casos em que "*détordre*" é utilizado no mesmo sentido que "tordre"; sendo este, pela comparação das passagens citadas mais acima, o caso do uso dos dois termos em questão feito por J.-A. Miller. Acrescente-se a isso o fato de que na expressão ora em causa – "l'inconscient, soit réel"; "o inconsciente, seja real" – o termo "seja" ['soit'] permanece nela impensado.

Flexão do verbo "ser" [être], "seja" ["soit"] consiste numa conjunção coordenativa alternativa e numa interjeição. Como flexão, "seja" ["soit"] pode ser tomado, em seu uso por Lacan, tanto na 3ª pessoa do singular do presente do subjuntivo, quanto na 3ª pessoa do singular do imperativo afirmativo; há aí, a um tempo, duas possibilidades: uma condição e uma exortação, uma exigência, para que se realize uma ação. Como conjunção, o termo indica uma alternativa e, enfim, como interjeição, denota um consentimento em relação a algo a ser feito; o que implica não haver aí uma constatação, por exemplo, de algo já dado. Isso significa que não é o caso de se afirmar um inconsciente real em oposição a um inconsciente transferencial, inconscientes cuja diferença J.-A. Miller (2006-2007/2010, p. 98) se gaba de haver introduzido; mas, ao contrário, que há um âmbito, mais bem, uma dimensão na qual, em cada analisante, em rigor, em cada *ser psíquico*, ambos os inconscientes (se de fato uma distinção é necessária) se confrontam, sendo exigência *sine qua non* não a passagem ao real (que já pressupõe um real dado), mas antes o abrir-se do inconsciente à irrupção deste e deixar-se ser nele, de tal modo que o real ele mesmo seja, que se dê a forma que é a sua e nenhuma outra mais. Eis a dimensão para a qual o encontro de Joyce e Sollers com Lacan se mostrou essencial.

Disso se depreende, para J.-A. Miller: ou (1) Lacan torceu a linguagem comum ("o inconsciente é real"), que deve, pois, ser *destorcida* para voltar ao seu estado primeiro; ou (2) Lacan, por considerar que "o que se obtém pelo trilhamento comum possui todas as chances de não ser isso" e que, portanto, "o que parece reto" deve, precisamente por esse motivo, ser torcido, nos permite torcer ou *distorcer* a sua própria linguagem ("o inconsciente, seja real"), tirando-a do "que parece reto" e colocando-a, de novo, no "reto" propriamente dito. Mas o que é isto, o "reto" propriamente dito, em Lacan e em Miller? Como a primeira depreensão se mostra absurda, resta que somente a segunda tenha cidadania no texto de J.-A. Miller, quando "*détordre*" e "*tordre*" apresentam uma e a mesma

significação, a do *distorcer*; o que permite a J.-A. Miller assumir o procedimento nela em jogo e aplica-lo ao texto de Lacan, em rigor, à letra desse texto, de modo a constituir o que designa *leitura ao pé da letra*. Tal leitura, porém, nos remete à linguagem comum, da qual Lacan quisera justamente sair, imprimindo nela algo na língua grega.

O problema assim emerso é que uma leitura ao pé da letra, isto é, literal, nada tem a ver com uma leitura arbitrária, que é precisamente o que se faz quando se assume a *distorção como condição* para o esclarecimento de um texto já considerado "reto" pelo seu próprio autor, sobretudo escrito, não falado e, portanto, não escutado. Mais que uma leitura ao pé da letra, o procedimento da *distorção como condição* de leitura não é senão sucumbir ao lapso, que aqui não é ato falho, mas deslizamento (SOLLERS, 1975/1993, p. 23), cujo espaço lacunar criado permite preencher-se de criações as mais fantásticas; algo distinto do fato de elas serem ou não, necessariamente, o caso no quadro referencial reivindicado como seu suporte. Em favor de J.-A. Miller, pode-se ler na tradução inglesa do *Prefácio*; para cuja edição ele foi escrito, em francês: "the unconscious, I would say, is real" ("o inconsciente, eu diria, é real") (LACAN, 1976c/1978, p. vii); em vista desta tradução do inciso, muitas questões podem ser colocadas, em especial no tocante à própria leitura de J.-A. Miller do texto em questão. Ora, o suporte muito tênue de J.-A. Miller não teria emergido se não fosse a assunção da distorção como condição de sua leitura ao pé da letra e, é preciso acrescentar, de certo modo, da própria tradução inglesa como modelo para que ele pudesse extrair tal suporte especificamente do referido inciso. Assim, há que perguntar: de qual letra, para falar com Lacan (1975a/1987, p. 26ss), o suporte milleriano teria emergido, a letra-dejeto da língua inglesa ou a letra-dejeto da língua francesa?

Diz-nos J.-A. Miller (2006-2007/2010, p. 24): "Literalmente, essa proposição *o inconsciente é real* merece ser meditada, tanto mais que ela não é de nenhum modo evidente". Eis aí a literalidade-

dejeto comum à língua inglesa e língua francesa, ambas criticadas por Lacan (1975a/1987, p. 26; [1975c] 2005/2007, p. 11/12), tanto em *Joyce o sintoma I*, quanto na primeira lição de *O seminário 23*, devido precisamente à sua "pouca consistência". Caso fosse necessário se manter ou retornar àquela literalidade, não haveria porquê Lacan substituir "symptôme" por "sinthome" ou, ao invés de manter-se firme sob o império da *langue* [língua], reabilitar a *lalangue* [lalíngua], cuja proposição, embora anterior à do *sinthome*, como que a orienta e nela se perfaz, não no sentido de uma captura do real (já pressuposto como dado), mas, ao contrário, na direção da *l'élangue* [l'élangua], tal como proposta por Philippe Sollers (1975/1993, p. 25; p. 27), em contraposição à *lalangue* ela mesma. Essa, doravante injetada por aquela, então apropriada por Lacan ([1975c] 2005/2007, p. 11/12; 1977), que reconhece seu influxo, por exemplo, quando afirma: "Essa maneira marca uma data, aquela da injeção do grego no que chamo de minha *lalangue*, a saber, o francês" (LACAN, [1975c] 2005/2007, p. 11/12).

Isso já se mostra, por exemplo, em *Joyce o sintoma II*, escrito imediatamente após a conferência proferida (*Joyce o sintoma I*) na abertura do *V Simpósio Internacional James Joyce*, em 16 de junho de 1975. Esse o simpósio no qual também falara Sollers, que publicara logo depois, em *Tel Quel* (Paris), 64: 15–24, o artigo *Joyce et cie*, citado por Lacan na abertura de *O seminário 23*, em 15 de novembro do mesmo ano e, posteriormente, em *O seminário 24: L'insu*. Em vista disso, há que se reconhecer que a escritura lacaniana, a partir desse período, é necessariamente joyciana ou, como Lacan parece definir, pós-joyciana. Não é mais cabível, portanto, retornar à linguagem comum.

III

Talvez seja relevante lembrar o primeiro inciso aludido na primeira seção deste trabalho, inciso ao qual, ao que parece, Colette Soler atrela toda a sua reflexão, ou pelo menos o essencial de sua

elaboração em torno do que ela nomeia inconsciente real. Eis o que Soler ([2009] 2015/2012, p. 57) afirma:

> Lacan procurou dar um esquema daquilo que chamo a passagem ao real no 'Prefácio ao *Seminário XI*', que acabo de evocar. Paro na primeira frase: 'Quando o esp de um laps, ou seja, já que só escrevo em francês: o espaço de um lapso, não tem mais nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente. Sabemos'. Já comentei essa frase várias vezes desde 2006, insisto nela. Lacan aí dá, segundo eu, um modelo reduzido daquilo que chamamos a queda [ou destituição] do sujeito suposto saber, ou seja, uma 'passagem' *[passe]* ao inconsciente real que vou daqui por diante escrever ICSR para elidir os significados do termo 'inconsciente'.
>
> Lacan a pris la peine de donner un schéma de ce que j'appelle la pase au Réel, dans la 'Préface au séminaire XI', que je viens d'évoquer. Je m'arrête à la première frase: 'Quand l'esp d'um laps, soi puisque je n'écris qu'en français: l'espace d'un lapsus, n'a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu'on est dans l'inconscient. On le sait, soi'. J'ai déjà commenté cette phrase à plusieurs reprises depuis 2006, j'y insiste. Lacan y donne, selon moi, um modele réduit de ce que l'on appelle la chute du sujet supposé savoir, soit une passe à l'inconscient réel que j'écrirai désormais ICSR pour élider les signifiés du terme 'inconsciente'.

O texto de Soler não poderia ser mais claro. A psicanalista identifica a passagem ao real à passagem ao inconsciente real; ou antes, esta passagem àquela, assim tomada como seu modelo, seu fundamento, seu lastro, mas também como seu equivalente. Ao que tudo indica, Soler assume e leva às últimas consequências o que está em jogo na expressão "espaço de um lapso", mais que em "o esp de um laps"; por isso esta última expressão praticamente não é tematizada. Com isso, apesar de sua transcrição exata do texto de Lacan, Soler o interpreta de maneira a modifica-lo substancialmente: não é mais a expressão em seu modo de escuta – "l'esp d'un laps" – que faz problema no concernente à nadidade de seu impacto de sentido (ou interpretação), mas especialmente em

seu modo e ponto de vista de escritura, isto é, "l'espace d'un lapsus" ("o espaço de um lapso"); assim, passa despercebido a Soler, no caso concreto da passagem acima, o fato de que "quando o esp de um laps não tem mais nenhum impacto de sentido (ou interpretação)", mais que a destituição do sujeito suposto saber, temos a certeza de que o sintoma não está mais submetido ao simbólico, mas, já como sinthoma, enoda o inconsciente, no qual comprazemos estar, saber. Todavia, apenas enquanto não prestamos atenção (LACAN, [1976a] 2001/2003, p. 571/567), enquanto permanecemos, pois, na percepção distraída; tal qual o homem metropolitano de Benjamin, referido por Vattimo (1980/1993, p. 6) quando de seu estabelecimento do assim chamado pensamento débil. Se prestamos atenção, retornamos à propriedade privada da palavra infantil, que, no dizer de Sollers (1975/1993, p. 23), "faz dos grupos de adultos crianças postergadas, bem como um funcionamento referencial do sujeito para sua matriz corporal e uma barreira erigida pelo pré-consciente contra o inconsciente".

Impõe-se assim discutir a natureza do lapso e o espaço que deste emerge, tal como, no âmbito da língua, o chamado "espaço de um lapso" emerge como tal. Ao contrário de "l'esp d'un laps", enquanto este "não tem mais nenhum impacto de sentido (ou interpretação)", "l'espace d'un lapsus" (essa espécie de um deslizamento) consistirá na busca frenética de seu preenchimento artificial, com representações, conceitos e demais formas linguísticas ou abstratas próprias do simbólico. Isso, na medida mesma em que "l'espace d'un lapsus" não é senão a marca temporal (espacialmente) resultante da irrupção do inconsciente, qualquer que seja este, para aquém e além do simbólico, no real; o que não faz desse inconsciente um inconsciente real em face de um inconsciente transferencial ou vice-versa, mas permite-lhe abrir-se à potência criadora de si mesmo, injetando espontaneidade na própria língua, ou mais propriamente na *lalíngua*, fazendo-a pulsar, expandir, assumindo, enfim, o âmbito próprio da *élangua*. Contudo,

antes de avançar nesse ponto, que se ouça, mais uma vez, Colette Soler ([2009] 2015/2012, p. 58).

> O espaço do lapso, o que é? Nada senão o que lhe agregam: a extensão das associações pelas quais o sujeito tenta dar sentido a esse significante incongruente. Aliás, a topologia de Lacan sempre ligou o espaço, tomado como extensão, ao desdobramento da cadeia significante, daí sua abordagem do sujeito em termos de superfície, ainda que moebiana. Associar para dar sentido é tentar reapropriar-se do significante 'intruso', tentar, portanto, fazer dele um significante de sua verdade, ao conectá-lo com outros significantes de sua 'travessa *[traverse]*'. Dito de outra maneira, é tentar reduzir o engano. Aliás, a associação livre costuma ter essa dupla função: fazer com que significantes surjam de surpresa, depois se apropriar deles ao lhes dar sentido pelo acréscimo de outros significantes. O espaço do lapso, no fundo, é o espaço do trabalho transferencial que supõe um sujeito ao lapso e tenta alcançar sua verdade. Espaço da 'hystorização' do sujeito. É nesse espaço do dar sentido que o inconsciente fuxica a verdade, a qual é sempre do sujeito.
>
> L'espace du lapsus, que'est-ce? Rien d'autre que ce qu'on lui agrége: l'étendue des associations par lesquelles le sujet essaie de donner sens à ce signifiant incongru. La topologie de Lacan a d'ailleurs toujours lié l'éspace, pris comme étendue, au déploiement de la chaîne signifiante, d'où son abord du sujet en termes de Surface, fût-elle moebienne. Associer pour donner sens, c'est essayer de se réaproprier le signifiant "intrus", essayer donc d'en faire un signifiant de sa vérité, en le connectant à d'autres signifiants de sa "traverse". Dit autrement, c'cest tenter de réduire la méprise. L'association libre a d'ailleurs, em general, cette double function: faire apparaître des signifiants en surprise, puis se les approprier en leur donnant sens par l'ajout d'autres signifiants. L'espace du lapsus, au fond, c'est l'espace du travail transférentiel qui suppose um sujet au lapsus, et tente d'atteindre à sa verité. Espace de l'"hystorisation" du sujet. C'est dans cet espace du donner sens que l'inconscient tripote avec la verité, laquelle est toujours du sujet.

Porque a autora inicia os parágrafos acima determinando o lapso, nenhum espaço pode ser dado ao "laps", ao lapso que produz

e que, no "esp", se expande, nenhuma criação pode ser o caso; não há *lalangue* e muito menos *l'élangue*. Se na exposição de J.-A. Miller terminamos por sucumbir a literalidade da linguagem comum, ordinária, subordinada à língua, na qual a letra se torna mero dejeto; em Colette Soler estamos nos limites da operação funesta do sistema linguístico tradicional naquilo que ele tem de mais opressor, a transferência enquanto veículo da repetição destituída de diferença e, portanto, de uma inscrição não querida do Outro em um sujeito cujo substrato, por sua vez, se assim se pode dizer, e porque é ele próprio um processo sem sujeito, não se quer um sujeito de representações. Isso não significa, porém, que precisamente nesse processo sem sujeito – que é o inconsciente – uma estrutura que não seja a da linguagem tradicional e, portanto, da língua enquanto sistema decadente não tenha lugar; por consequente, também uma modalidade de interpretação que não seja a interpretação intencional do Eu e, portanto, fundada na intencionalidade da consciência pode aí emergir. Essa emergência, mesmo antes do encontro com Joyce, já se mostrava como sendo o caso para Lacan.

Com efeito, assim Lacan ([1972] 2001/2003, p. 490/492) se colocava a questão quando "aturdido" em seu *O aturdito*:

> Ce dire ne procède que du fait que l'inconscient, d'être « structuré comme un langage », c'est-à-dire lalangue qu'il habite, est assujetti à l'équivoque dont chacune se distingue. Une langue entre autres n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissées persister. C'est la veine dont le réel, le seul pour le discours analytique à motiver son issue, le réel qu'il n'y a pas de rapport sexuel, y a fait dépôt au cours des âges. Ceci dans l'espèce que ce réel introduit à l'un, soit à l'uni du corps qui en prend origine, et de ce fait y fait organes écartelés d'une disjonction par où sans doute d'autres réels viennent à sa portée, mais pas sans que la voie quadruple de ces accès ne s'infinitise à ce que s'en produise le 'nombre réel'.
>
> Esse dizer provém apenas do fato de que o inconsciente, por ser 'estruturado *como uma* linguagem', isto é, como a lalíngua que ele habita, está sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas se distingue. Uma língua entre outras não é nada além da integral dos

> equívocos que sua história deixou persistirem nela. E o veio em que o real – o único, para o discurso analítico, a motivar seu resultado, o real de que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras. Isso, na forma que de que esse real introduz ao *um,* isto é, ao único do corpo que aí forma origem, e isso fazendo, aí faz órgãos esquartejados de uma disjunção através da qual, sem dúvida, outros reais colocam-se a seu alcance, mas não sem que a via quadrupla desses acessos se infinitize, para que daí se produza o 'número real'.

Embora Lacan afirme, ainda em 1972, que "o inconsciente é estruturado *como uma* linguagem", a linguagem aí em questão é agora apresentada como a *lalangue* que o inconsciente habita e não mais como uma estrutura típica da linguística que, como tal, o determinaria formalmente. Não há, portanto, uma estrutura unívoca – como a da língua enquanto sistema formal universal – que assume para si a tarefa de unificar, mediante representações e conceitos abstratos, precisamente o inconsciente; o que se mostra congruente com a distinção feita duas páginas antes, por Lacan ([1972] 2001/2003, p. 488/490), entre "estruturado *como uma* linguagem" e estruturado "pela" linguagem. Essa é uma distinção antes de tudo necessária, conforme explica Lacan na mesma página, porquanto é manifestamente pela linguagem que o psicanalista explica o inconsciente; caso em que a linguagem, mas agora a linguagem como *lalangue*, se impõe como a condição do inconsciente. Entretanto, ao habitar uma *lalangue* determinada, entre outras, o inconsciente se mostra, em cada caso, "sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas se distingue", deixando à mostra o fato de que "uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela" e, por conseguinte, algo decadente, declinante, e, portanto, algo que, para permanecer, exige-se apoderar de cada singular, inscrever-se nele até fazer dele, como afirmaria Sollers (1975/1993, p. 23), uma criança postergada. O que não é senão a contraposição – o elemento

complementar – daquilo que Lacan, em relação a Joyce, designaria o desabonamento do inconsciente.

Ora, nesse quadro, a *lalangue* seria o primeiro passo para combater a postergação e, sobretudo, a propriedade privada da palavra infantil; mas ela não é suficiente para isso, é necessário um segundo passo, a *élangue*. *Lalangue* e *élangue*, as quais, infelizmente, não há como explicitar aqui naquilo que lhes é próprio, se mostram assim os elementos de transformação da própria língua ou, se se quiser, do simbólico, que doravante não mais implica a determinação formal do real, mas antes pressupõe o real como seu elemento revigorante. É precisamente nesse contexto que ganha sentido a pergunta "O que é que produz o espaço de um lapso e o que nele se inscreve?", essa pergunta contrapõe duas atitudes possíveis, mas ambas praticadas de modo inconsciente, no concernente ao espaço temporal que se instaura na imediatidade do lapso, cuja duração, enquanto lapso, é infinita. Via de regra, os estudiosos de Lacan têm visto esse lapso de maneira estritamente exterior, portanto não enquanto lapso, mas apenas como instante da repetição; quer dizer, para nos limitar à tese de Soler ([2009] 2015/2012, p. 58), ao "espaço do trabalho transferencial que supõe um sujeito ao lapso e tenta alcançar sua verdade. Espaço da 'hystorização' do sujeito"; em suma, o "espaço do dar sentido". Essa também, em linhas gerais, é a tese de J.-A. Miller, que, como Soler, parece apenas querer instrumentalizar o assim chamado ultimíssimo Lacan, mas sem se dar conta do caráter próprio da invenção, ou antes, da reinvenção do sintoma, tal como o fizeram Joyce e Lacan ele mesmo, reinvenção que, para ser clinicamente exitosa, exige ser praticada antes de tudo pelo próprio analista. O que deve começar pelo próprio "esp dunlaps" (aqui no "élanguajar" mineirês), tal como Lacan o fizera, por exemplo, no *Prefácio*.

Que se refaça, portanto, a pergunta: O que é que produz o espaço de um lapso e o que nele se inscreve? Ora, esta expressão – "espaço de um lapso" – parece ter sido utilizada por Lacan tão somente no *Prefácio* e, justamente por isso, deve ser analisada no quadro

referencial do escrito em tela e não, necessariamente, no contexto de toda a obra lacaniana, como o faz Colette Soler, pensada no sentido de uma continuidade ininterrupta ou no de uma ruptura sem mais entre uma primeira e uma segunda clínica lacanianas, como é o caso de J.-A. Miller e seus seguidores. Esses, os dois sentidos que naquele espaço foram posteriormente inscritos e, como tais, se tornaram onipresentes, disputando a primazia de sua interpretação, quando, se se julgar a partir do contexto mesmo do que Lacan ([1976a] 2001/2003, p. 571/567) designara "espaço de um lapso", quer dizer, quando este "já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação)", e, portanto, no âmbito de sua irrupção, toda tentativa de dar sentido e toda tentativa de interpretação se mostram interditadas, ou ainda, *aturditadas*; isso, até que alguém preste atenção e, enfim, inscreva no espaço de um lapso, malgrado sua intenção de verdade, uma mentira. Vale dizer, uma mentira que, intersubjetivamente compartilhada – porquanto resultante da miragem da verdade e do correr atrás desta –, não exprime senão, no dizer de Lacan ([1976a] 2001/2003, p. 572/568), "isso que se chama resistência, em termos polidos"; a qual, todavia, em sendo reconhecida, implica necessariamente transferência ou, em rigor, contratransferência, que, por sua vez, nesse contexto, o do espaço de um lapso, não pode ser senão a identificação no erro. De um lado, o errar do analista (nos limites do eu, do *je*) ao tentar dizer uma verdade; de outro, o errar do analisante ao mirar a verdade pretensamente emanada do sujeito suposto saber: em ambos os casos, resulta a mentira. Esta, no entanto, pode ter um uso satisfatório; a exigência é que seja sabida como mentira, isto é, como ficção útil.

Pois bem, o uso satisfatório de uma mentira sabida como mentira e, portanto, como ficção útil, só é possível, clinicamente, no âmbito da reinvenção do próprio lapso e, portanto, do espaço que nele e a partir dele se instaura. O que, neste caso, seria um lapso e, por conseguinte, o espaço de um lapso: seria a mesma coisa descrita por Lacan ([1972] 2001/2003, p. 490/492) n'*O aturdito*, quer dizer, um semblante de comunicação; ou seria, mais propriamente, o

efeito da estrutura em que se motiva a incidência do real? Assim posta, essa questão muda de patamar a discussão até aqui desenvolvida em torno dos dois incisos do *Prefácio*; dito de outro modo, e com isso indicando a continuidade da explicitação – na próxima seção – do trecho de Lacan mais acima citado, não há *passagem* ao real, mas antes a *incidência* ou a irrupção deste precisamente naquela estrutura, que, como efeito da linguagem, se volta contra a própria linguagem porquanto esta perde ou se esvazia de sua efetividade. Eis aí o ponto – não de passagem, mas – de *abertura* ao real, ponto em que o espaço de um lapso se mostra como o momento o mais lúcido se, ao invés de se nele buscar-se a (re)inscrição do simbólico dado, dando sentido ao que jaz, se deixa-lo elabora-se no seu tempo e conforme o seu ser próprio.

IV

Como nasce uma ficção e como ela se torna útil? E o que é a ficção senão ela mesma um lapso que se recusa a ter nele inscrito (postas ou sobrepostas) quaisquer formas que não sejam as formas às quais ele próprio se abriu, que nele, ou com ele, irromperam? Considere-se, a respeito, o que afirma Sollers (1975/1993, p. 23) sobre o funcionamento da palavra em Joyce e, mais especificamente, em torno do lapso em *Finnegans Wake*:

> Todavia, como funciona a palavra joyciana? Eu escrevi esta fórmula no quadro negro:
>
> $$\frac{3+0}{4} = 1$$
>
> Que se lê: três mais zero que fazem quatro é igual a um. Minha hipótese, na verdade, é que *Finnegans Wake* é uma palavra, uma única e imensa palavra, mas em um estado de deslizamento, de *lapsus*. Uma palavra cheia de palavras, e para dizer a verdade, um nome cheio de nomes, mas 'aberto' em espiral. E este jogo de palavras me parece operar sobre núcleo simples, onde vão convergir, para dar uma palavra (ou, mais bem, um 'efeito de

> palavra'), pelo menos três palavras, mais um coeficiente de anulação, de contradição, de vazio. Eis um exemplo. Joyce escreve: SINSE. Se lê *since* (desde), *sens* (sentido) e *sin* (pecado). O desenvolvimento "silogístico" desta condensação será o seguinte: desde que há sentido, há pecado; desde que há pecado, há sentido; desde que há (tempo) há sentido e pecado. Tudo de um relâmpago em SINSE. Em uma palavra como em mil, se tem uma tese sobre a linguagem e a queda do homem fora do paraíso. E, ao mesmo tempo, é uma piada.

É interessante como os lacanianos fazem ouvidos moucos ao que diz Sollers, cuja relação "episódica e intensa" (SOLLERS; BARREAU, 2001/2002) vai de 1965 até a morte do psicanalista e se mostra permeada de colaborações e influências recíprocas, como se pode ver no trecho acima. De um lado, Sollers desenvolve sua leitura de Joyce, por quem se interessou precisamente a partir de 1965, em grande parte inspirada no ensinamento de Lacan; o que é "visível" na proposição da fórmula, no "efeito de palavra" como operador da fórmula em questão, na menção implícita aos três elos do nó borromeano na expressão "pelo menos três palavras" e no desenvolvimento "silogístico" da condensação operada. De outro lado, é igualmente "visível", antes legível, as marcas de Sollers no ensinamento lacaniano, das quais *O seminário 23* é o exemplo mais vivo, mas também o *Prefácio* aqui em apreço. Se *O seminário 23* se apropria antes de tudo da *élangue* em sua formulação sollersiana, bem como da fórmula supracitada, aqui assimilando-a ao nó borromeano, que então ganha mais um elo, constituindo pois uma lógica e um uso lógico do sinthoma, o *Prefácio* irá ainda mais longe porquanto se abre à escrita *sinthomática* joyciana e com isso põe em marcha sua própria abertura ao real. Que se retorne, enfim, ao texto de Lacan, nele se diz, já em seu início:

> Quand l'esp d'un laps, soit puisque je n'écris qu'en français: l'espace d'un lapsus, n'a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu'on est dans l'inconscient. On le sait, soi (LACAN, 1976a/2001, p. 571).

> Quando o esp de um laps – ou seja, visto que só escrevo em francês, o espaço de um lapso – já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente. O que se sabe, consigo (LACAN, 1976a/2003, p. 567).
> When the space of a lapsus no longer carries any meaning (or interpretation), then only is one sure that one is in the unconscious. *One knows* (LACAN, 1976c/1978, p. vii).

Chama a atenção nos trechos acima, de imediato, a ausência da oração subordinada "soit puisque je n'écris qu'en français" na tradução inglesa, assim como a expressão que ela visa explicar: "l'esp d'un laps". O tradutor inglês, mas também o editor francês de *Autres Écrits*, bem como aqueles que os seguiram, não levaram em conta o fato de que, aí, o autor se dirige aos seus leitores de língua inglesa; ora, Lacan afirma de saída: "visto que só escrevo em francês", dever-se-ia acrescentar, e não em inglês ou em outra *lalíngua*, traduzo aqui "l'esp d'un laps" como "l'espace d'un lapsus" para dizer exatamente que aquela expressão "já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação)" nesta ou em qualquer outra tradução, se se quiser, com isso, comunicar alguma coisa a outrem. Mas por que Lacan necessita abrir seu *Prefácio* exatamente assim?

Para Sowley (2008, p. 371, notas 27 e 28), de certo modo relembrando Sollers, mais que a consonância fonética de "l'esp" e "laps", assumida por J.-A. Miller (2006-2007/2010), Lacan poderia estar se referindo, nas linhas supracitadas, à transliteração de Joyce em que, na leitura de Lacan, "aspace" (a space) se torna "espèce" (SOWLEY, 2008, p. 360-362; LACAN, 1975a/1987, p. 26; JOYCE, 1939/1960, p. 15). Isso quer dizer que, se lemos Lacan joycianamente, em rigor, *sinthomaticamente*, "l'esp d'un laps" não dirá senão "a espécie de um *lapsus*", ou, de modo mais preciso, para retomar o dito de Sollers mais acima, "a espécie de um deslizamento" do solo que faz emergir ou irromper "o veio em que o real se depositou ao longo das eras" (LACAN, [1972] 2001/2003, p. 490/492) e até então sedimentado no subsolo da linguagem. Ora, sem entrar aqui no mérito da questão de Sowley, é inegável a

referência de Lacan à língua inglesa em geral e à "língua" de Joyce em especial; entretanto, se em "l'esp d'un laps" há mais em questão que a consonância fonética de "l'esp" e "laps", e como acabou-se de mostrar, na referência de Lacan a Joyce, há mais que um caso de transliteração, ou de translinguística, por mais importante e mais relevante que este se mostre. Considerem-se os dois parágrafos a seguir, de *Joyce, le Symptôme I*. nos quais Lacan (1975a/1987, p. 26) discute essa questão:

> Le plus extrême, je peux vous le dire — le devant d'ailleurs à Jacques Aubert — *Who ails*, après ça *tongue*, écrit comme *langue* en anglais, *tongue*, un mot ensuite, énigmatique, *coddeau* — '*Who ails tongue coddeau aspace of dumbillsilly?*' Si j'avais rencontré cet écrit, aurais-je ou non perçu — 'Où es ton cadeau, espèce d'imbécile?' L'inouï, c'est que cette homophonie en l'occasion translinguistique ne se supporte que d'une lettre conforme à l'orthographe de la langue anglaise. Vous ne sauriez pas que *Who* peut se transformer en où si vous ne saviez que *Who* au sens interrogatif se prononce ainsi. Il y a je ne sais quoi d'ambigu dans cet usage phonétique, que j'écrirais aussi bien *f.a.u.n.e*. Le faunesque de la chose repose tout entier sur la lettre, à savoir sur quelque chose qui n'est pas essentiel à la langue, qui est quelque chose de tressé par les accidents de l'histoire. Que quelqu'un en fasse un usage prodigieux, interroge en soi ce qu'il en est du langage.
>
> O mais extremo, posso dizer-lhes – adiantado de qualquer modo por Jacques Aubert – *Who ails*, depois disso *tongue*, escrito como *langue* em inglês, *tongue*, então uma palavra, enigmática, *coddeau*, '*Who ails tongue coddeau aspace of dumbillsilly*'. Se eu tivesse encontrado este escrito, teria percebido ou não – Onde está seu presente, espécie de imbecil? O inaudito é que esta homofonia na ocasião translingüística não se suporta mais que por uma letra, conforme a ortografia da língua inglesa. Você não saberia que *Who* pode se transformar em *oú* (o*nde*) se não sabe que *Who* em sentido interrogativo se pronuncia assim. Há um não sei que de ambíguo neste uso fonético, que eu também escreveria *f.a.u.n.o*. O faunesco da coisa repousa inteiramente sobre a letra, a saber, sobre alguma coisa que não é essencial à língua, que é alguma coisa trançada pelos acidentes da história. Que alguém faça um uso

> extraordinário [da letra], interroga em si mesmo o quanto isso tem a ver com a linguagem[3].

Este, um fragmento da conferência pronunciada por Lacan na abertura do *V Simpósio Internacional James Joyce*, em 16 de junho de 1975, cujo texto, conforme informado em sua primeira impressão, fora estabelecido por J.-A. Miller, a partir das notas de Éric Laurent, e publicado primeiramente em *L'âne*, 1982, n° 6, e só mais tarde na edição de Jacques Aubert acima citada, conformando a versão que ficara conhecida como *Joyce, le Symptôme I*. Não obstante, não é esse exatamente o mesmo texto publicado como anexo em *O Seminário, Livro XXIII*, no qual (LACAN, [1975c] 2005/2007, p. 166/162), para citar apenas um exemplo da canonização dos textos de Lacan por J.-A. Miller, falta a oração subordinada: "*Who ails*, après ça *tongue*, écrit comme *langue* en anglais, *tongue*, un mot ensuite, énigmatique, *coddeau*", que nos parece fundamental para a articulação de Lacan no seguimento de sua conferência falada (não no texto escrito, entregue a Aubert ao final do evento, que é um texto completamente outro que o falado, o qual, por sua vez, ficara conhecido como *Joyce, le Symptôme II*)[4]; a ausência de tal enumeração no texto canônico joga por terra o que, em Joyce, fascina Lacan, tal como Lacan ele mesmo o reconhece (no segundo parágrafo supracitado). Muito se poderia dizer aqui a respeito dos parágrafos acima citados e da relação entre *Joyce, le*

[3] Tradução de Manuel Moreira da Silva.

[4] Essa distinção é devida à edição de Jacques Aubert desses dois textos (LACAN, 1975ab/1987), na qual também se encontram a primeira e a quarta lições de *O Seminário. Livro XXIII, Joyce, o sinthoma*, além de comentários de outros autores sobre o texto lacaniano. Na edição canônica de J.-A. Miller, por assim dizer, nenhum desses textos vem distinguido um em relação ao outro: *Joyce le Symptôme I* – titulado *Joyce, le Symptôme* – recebe apenas um subtítulo indicando que se trata de uma conferência proferida no evento e data acima referido, informações estas já fornecidas de modo mais completo por Jacques Aubert, inclusive com a indicação de que sua publicação fora autorizada por J.-A. Miller (LACAN, 1975a/1987, p. 21, nota); isso, enquanto *Joyce le Symptôme II* – titulado igualmente *Joyce, le Symptôme*, quando de sua publicação em *Autres écrits* (LACAN, [1975d] 2001/2003) – não recebe nenhuma indicação em acréscimo. O que se sabe desta versão advém da edição de Jacques Aubert, a saber, que esse texto teria sido publicado pela primeira vez em *Joyce et Paris*. Presses universitaires de Lille et Éditions du CNRS, 1979 (LACAN, 1975b/1987, p. 31, nota).

Symptôme I e *Joyce, le Symptôme II*; no entanto, o que nos interessa, de momento, não é senão a conclusão de Lacan: "Que alguém faça um uso extraordinário [da letra]", um uso faunesco, ou mais propriamente faunico, do deus Fauno[5], "interroga em si mesmo o quanto isso tem a ver com a linguagem"; o que não significa senão que esse "alguém", no caso Joyce, como dito na primeira lição de *O Seminário 23*, "escreveu em inglês de uma tal maneira que a língua inglesa não existe mais" (LACAN, 1975c/2007, p. 12). Quer dizer, como falasser gaélico, língua dominada e destruída pela inglesa, Joyce faz um uso tal dos dejetos – que são as letras – da língua inglesa que termina por destruir essa própria língua, seu grande Outro; essa a razão pela qual Joyce é o *desabonado do inconsciente* estruturado como uma linguagem e, por conseguinte, o sintoma que se faz *sinthoma* (o outro do Nome-do-pai, o incondicionado que condiciona o sintoma) (LACAN, 1975a/1987, p. 27ss) na medida em que não se dobra ao símbolo, que, como tal, caso contrário, o abole, interditando-o a passagem ao real. Eis aí o que fascina o analista e fá-lo identificar-se com o romancista, precisamente ao *individual*, fazendo-se a si mesmo sintoma: neste caso, da psicanálise; mas também da língua francesa.

Joyce, o Sintoma, queria o fim da literatura ordinária; da mesma forma, Lacan, o Sintoma, ao se fazer assim, deseja igualmente o fim da psicanálise igualmente ordinária. Estas, a literatura e a psicanálise tal como eram antes deles ou, de modo mais preciso, antes de Joyce, o Sintoma; as quais, em sua "esp dunlaps", cada uma em sua espécie própria de deslizamento se destrói na emersão do extraordinário. O que o próprio Lacan ([1975d] 2001/2003, p. 566/570) nos diz expressamente:

> On s'en doutait depuis longtemps. Etre post-joycien, c'est le savoir. Il n'y a d'éveil que par cette jouissance-là, soit dévalorisée de ce que l'analyse recourant au sens pour la résoudre, n'ait d'autre chance d'y parvenir qu'à se faire la dupe... du père comme je l'ai indiqué.

[5] Sobre este ponto, veja-se, SILVA, 2018, p. 16; p. 18-20.

> L'extraordinaire est que Joyce y soit parvenu non pas sans Freud (quoiqu'il ne suffise pas qu'il l'ait lu) mais sans recours à l'expérience de l'analyse (qui l'eût peut-être leurré de quelque fin plate).
> Há muito se suspeitava disso. Ser pós-joyciano e sabê-lo. Só há despertar por meio desse gozo, ou seja, desvalorizado pelo fato de que a análise que recorre ao sentido para resolvê-lo não tem outra chance de conseguir senão se fazendo tapear..., pelo pai, como indiquei. O extraordinário é que Joyce o tenha conseguido, não sem Freud (embora não baste que o tenha lido), mas sem recorrer a experiencia da análise (que talvez o tivesse engodado com um fim medíocre).

Quem é pós-joyciano e o sabe senão apenas Lacan ele mesmo, que com isso, malgrado seu, todavia o sabendo, também se faz pós-freudiano. O que significa, como Joyce, fazer um uso extraordinário da letra, ou da palavra (Sollers), interrogando em si mesmo o quanto isso tem a ver com a linguagem (LACAN, 1975a/1987, p. 26); mas também, a um tempo, como Freud, que faz o mesmo uso nos limites da experiência da análise, de modo a não ser engodado por um fim medíocre. Mas, neste caso, o que significaria ser pós-joyciano ou pós-freudiano?

Ser pós-joyciano e pós-freudiano, nesse contexto, é fazer um uso extraordinário da linguagem de tal modo que este uso permita a cada um mover-se no sem-sentido, fora do paraíso e disso fazer piada, ou antes gozar. Eis aí, precisamente, o que está em jogo no inciso que pretende explicar "l'esp d'um laps"; o que só poderia ser sabido consigo como sendo propriamente o que é, uma espécie de deslizamento do solo da linguagem ordinária, deixando irromper "o veio em que o real se depositou ao longo das eras", possível tão somente no uso extraordinário – inconsciente – da letra, isto é, sem passar pela atenção. Donde a exigência: "l'inconscient, soit rèel".

V

Traduzido para o francês ordinário como "l'espace d'un lapsus", "l'esp d'un laps" é apenas uma piada, um chiste e não

implica nenhum espaço da "hystorização" do sujeito, nenhum do "espaço do dar sentido"; portanto nenhum ato falho. Não obstante, é uma piada ou um chiste que se dirige à própria "hystorização", porquanto o que nesta está em jogo é o caminho oposto à "espécie de um deslizamento" [l'espèce d'un lapsus] que opta – na transferência – pelo real e, assim, o faz emergir, faz com que ele "soit réel". Desse modo, como o SINSE, ou antes, como a escrita mesma de Joyce, aqui parafraseando Sollers, "l'esp d'un laps" traz tudo de um relâmpago, especialmente uma tese sobre a linguagem e o inconsciente. Mas esta não é a tese do famigerado inconsciente real.

A tese sobre a linguagem e o inconsciente que "l'esp d'un laps" nos traz como um relâmpago nada tem a ver, igualmente, com a proposição "l'inconscient est réel", essa resultante da distorção do inciso "l'inconscient, soit rèel" para mais bem submeter-se a uma "leitura ao pé da letra". Proposição que, como tal, não é "formulada uma única vez" por Lacan ele mesmo; sequer no *Prefácio*, ainda que a tradução inglesa tenha vertido o inciso na forma da proposição em tela. Contudo, se o referido inciso não diz o que dele esperam os que o leem a partir da língua e não da *lalangue* injetada de grego ou de outras *élangues*, o que é que, de fato, ele fala?

Ora, como já indicado na primeira seção deste trabalho, o inciso em questão fala de um parêntese. Ei-lo: "[...] l'inconscient (qui n'est ce qu'on croit, je dis: l'inconscient, soit réel, qu'à m'em croire), [...]"; "[...] o inconsciente (que não é senão o que se acredita, eu digo: o inconsciente, seja real, caso se acredite em mim), [...]" (LACAN, [1976a] 2001/2003, p. 571/567). Lacan está aí falando do inconsciente sem mais, que, em geral, não é senão o que se acredita; portanto, um objeto de crença, o conteúdo mental de uma representação ou um objeto intencional etc. Isso não para Lacan ele mesmo, que diz: "o inconsciente, seja real"; o que não significa que o inconsciente é real ou que passe ao real e sim – porque "estruturado *como uma* linguagem" ou habita uma *lalangue* determinada – que, sujeito à equivocidade da integral dos equívocos

que é a língua, se abra ao real. Esse o real que introduz ao um (*l'un*), em suma, ao próprio inconsciente (*Unbewusst*).

O inconsciente, portanto, não é transferencial em oposição disjuntiva ao real; nem real em oposição disjuntiva ao transferencial. Essa a razão pela qual Lacan acredita – e por isso exige – que *l'inconscient, soit réel*; situação em que o real está sujeito ao representacional da crença, por isso a demanda de que para seus ouvintes o inconsciente cumpriria tal exigência "caso se acredite" nele, Lacan. Isso implica que, mesmo em realizando a exigência de que seja real, o inconsciente só a realiza enquanto igualmente transferencial.

Referências

JOYCE, J. **Finnegans Wake (1939)**. London: Faber & Faber Limited, 1960.

LACAN, J. Do uso lógico do sinthoma, ou Freud com Joyce (1975c); Do inconsciente ao real (1976b). In: **O Seminário 23**. O sinthoma (1975-1976). Trad. Sergio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. (**Le Séminaire**, Livre XXIII. Le sinthome, Éditions du Seuil. Paris, 2005).

_____. O aturdito (1972); Joyce, o Sintoma (1975d); Prefácio à edição inglesa do Seminário 11 (1976). In: _____. **Outros escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003b. (**Autres écrits**. Éditions du Seuil. Paris, 2001).

_____. Joyce le symptôme I (1975a); Joyce le symptôme II (1975b). In: AUBERT, J. (Dir.). **Joyce avec Lacan**. Préface de Jacques-Alain Miller. Paris: Navarin Éditeur, 1987.

_____. Joyce le symptôme (1975e). In: AUBERT, J. (Dir.). **Joyce & Paris** 1902... 1920-1940... 1975 (version française): Actes du cinquième symposium international James Joyce. Paris 16-20 juin 1975. Textes rassemblés par J. Aubert et M. Jolas. Presses universitaires de Lille et Éditions du CNRS, 1979.

_____. Preface to the English-Language Edition (1976c). In: _____. **The Seminar of Jacques Lacan**. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Translated by Alan Sheridan. New York; London: W. W. Norton & Company, 1978.

_____. Séance du 19 avril 1977 / sesión del 19 de abril de 1977. In: _____. **L´insu que sait de l´une-bévue s´aile à mourre** (1976-1977). [Bilingüe]. Edición basada en la versión D'après Jacques Lacan, publicada en la revista L'UNEBÉVUE 21 (2003-2004), cotejada con el audio de Lacan. Traducción de Graciela Leguizamón, María del Carmen Melegatti y Rafael Perez, s/d. Disponível em: http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/19-4-77-linsu.pdf. Acesso em fevereiro de 2019.

MILLER, J.-L. **Perspectivas do seminário 23 de Lacan (2006-2007)**. O sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. Cours n°2 – 22/11/2006a; Cours n°5 – 13/12/2006b; Cours n° 6 – 10/01/2007. In: _____. **Orientation lacanienne III, 9. Le tout dernier Lacan (2006-2007).** Disponível em: http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/02/2006-2007-Le-tout-dernier-Lacan-JA-Miller.pdf. Acesso em fevereiro de 2019.

SILVA, M. M. Syneidesis, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. **Trans/Form/Ação**, Marília, 41, n. spe, (2018): 13-30.

SOLER, C. (2009). **Lacan, o inconsciente reinventado**. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janóro: Cia. de Freud, 2012. (**Lacan, l'inconscient reinventé**, Paris: PUF, 2015 [Ebook]).

SOLLERS, P. (1975). Joyce y cia, **Xul - Signo Viejo Y Nuevo. Revista De Poesia**, Buenos Aires, no. 9, dec.-mar., (1993): 23-27.

SOLLERS, P.; BARREAU, S. (2001) Jacques Lacan, récit d'une relation "épisodique et intense". Propos de Philippe Sollers recueillis par Sophie Barrau, le 15 juin 2001. **Revue française de psychanalyse**, v. 66, 1 (2002): 253-263.

SOWLEY, T. Crossing Boundaries. In: KAWASHIMA, R. S; PHILIPPE, G.; SOWLEY, T. (eds.). **Phantom Sentences**: Essays in Linguistics and Literature Presented to Ann Banfield. Peter Lang, 2008, p. 351-376.

VATTIMO, G. **The Adventure of the Difference**. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1993.

13

Quando psicanalisar é ler

Andrea Silvana Rossi [1]

A psicanálise nasce pela inquietação de um médico vienense frente a sofrimentos para os quais havia a falta de nomes e recursos para aliviá-los. Na busca de sentido e/ou compreensão o pai da psicanálise estabeleceu diversas vezes, no decorrer da sua obra, o diálogo com outras teorias e áreas do conhecimento. Esse desejo de saber ou traço de pesquisador de Freud fez marca nos seus seguidores e até hoje aqueles que se aventuram na arte de psicanalisar se debruçam sobre textos, conceitos e fórmulas nem sempre fáceis de compreender no intuito de ampliar a experiência clínica e criar novas formas de lidar com o que ela tem de inapreensível. No que diz respeito ao conceito de letra na obra de Lacan, observa-se que ele também seguiu essa trilha aberta por Freud usufruindo inicialmente do diálogo com a linguística e logo com a escrita e a matemática através da lógica.

Como escutar e intervir naquilo que se apresenta como impossível de dizer? A insistência na produção teórica compartilhada entre pares, que são sempre ímpares, denuncia que existe algo que não para de não se inscrever, um resto que o simbólico não alcança. Pessoas buscam um psicanalista porque estão sofrendo, a dor é sempre singular e, apesar de mudar a

[1] Andrea Silvana Rossi é graduada em Psicologia pela PUC-PR (1997), tem mestrado em Historia pela UFPR (2002). Foi professora na graduação em Psicologia e pós-graduação em Psicanálise na Faculdade Dom Bosco. Analista membro e atual presidente da Associação Psicanalítica de Curitiba. Autora de artigos publicados em revistas de psicologia e psicanálise e Coautora do livro Hospital, Saúde e subjetividade. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

nomenclatura ou a forma como os sintomas se apresentam – acompanhando as peculiaridades e variáveis de cada época –, as pessoas continuam sonhando, cometendo lapsos, esquecimentos, sofrendo por amor, lamentando desencontros sexuais. Assim, a cada novo texto a psicanálise é reinventada porque escreve o traço singular do autor, mas a letra continua sendo a freudiana. Aquela que deu origem a Coisa que nos causa desejo.

Na interlocução com outros campos, tanto Freud quanto Lacan se voltaram para as diversas formas de arte para articular seus conceitos e buscar avançar nas intervenções clínica. Neste artigo pretendemos buscar inspiração na arte dos escritores e poetas para pensar a direção da clínica a partir do conceito de letra em Lacan.

Sobre a Letra, *encore*

Buscaremos compreender como vai sendo construído o conceito de letra na obra lacaniana até chegar na configuração que encontramos nos últimos seminários.

Em 1957 no texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* – que é contemporâneo ao seminário sobre *As formações do inconsciente* – Lacan afirma que "a letra é o suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem" (LACAN, 1998a, p. 498) e logo que é a "estrutura essencialmente localizada do significante" (LACAN, 1998a, p. 505), portanto, a letra apresenta-se como a materialidade do significante. Neste momento da construção teórica o conceito de letra parece se confundir com o conceito de significante, pois estabelece uma relação com o mesmo, mas não se iguala ou equipara a ele. Veremos que em seminários mais avançados a diferenciação dos dois conceitos vai ficando melhor estabelecida.

Ainda no escrito de 1957, a letra corresponderia a possibilidade de ter acesso à verdade do desejo. É um texto onde trabalha as leis que regem a linguagem, a diferença entre

significado, significante e sentido, aborda os conceitos de metáfora, metonímia, assim como os principais mecanismos do funcionamento do inconsciente, a condensação e o deslocamento. A instância da letra opera ao incorporar à linguagem os fonemas das palavras que são captados e gravados, depois vem os significados. Assim, o inconsciente escreve e pode ser lido no relato de sonhos, sintomas e demais formações do inconsciente, mas também nos silêncios, nas modulações de voz, nos sotaques, nas repetições.

No seminário sobre *A carta roubada*, publicado em 1956, Lacan utiliza o conto de Poe para pensar a repetição e a insistência da cadeia significante. A carta/letra roubada, virada ou deixada de lado é o sujeito do conto e acompanhamos o seu trajeto, desvios e deslocamentos até que, finalmente, chega ao seu destino, "uma carta roubada sempre chega ao seu destino" (LACAN, 1998b, p. 45). A ideia é de que a carta/letra foi desviada, portanto, seu trajeto foi alongado. Podemos pensar que se pode sofrer um desvio é porque tem um trajeto que lhe é próprio, desta forma, afirma sua incidência de significante.

Dentro dessa ideia escreve que a letra assim como o significante, é o símbolo de uma ausência e, portanto, diferente de outros objetos, a carta roubada estará e não estará onde quer que vá. Assim como algo que está "escondido nunca é outra coisa senão aquilo que falta em seu lugar" (LACAN, 1998b, p. 28). Se algo falta em seu lugar é porque pode mudar de lugar, portanto, pertence ao campo do simbólico. Desta forma, Lacan relaciona a carta/letra com o conceito de *objeto a*, sendo esse aquele que se constitui como a ausência de uma presença: o espaço deixado pelo livro que falta na prateleira. Esse objeto a que se recorta é irrepresentável ou ele vem representar o real, esse objeto a que o significante deixa de representar, o que dá a letra o estatuto de impossível.

Ao mesmo tempo, a letra diz do traço mínimo. É a parte que se perde quando se lê a palavra. Cada letra quando se une a outra letra perde seu valor de objeto pulsional para se tornar um significante. Para ler o sentido de um escrito a letra precisa cair, se

perder, como a carta de amor. Se tentamos ler cada letra isoladamente jamais poderemos ler um texto. É a articulação das letras entre si que possibilitam a leitura do texto. Portanto, a letra seria essa unidade mínima de sentido, mas que só pode ser lida na relação com outras letras. Então a letra não é mais apenas a que dá a verdade do desejo, mas aquela que vai dar a verdade do objeto causa de desejo e do gozo que o acompanha.

O objeto/carta que cai ou a exclusão de uma letra coloca em *movimento* a cadeia significante, faz com que ela funcione. É a insistência do simbólico que produz movimento frente a letra enquanto impossível de dizer. Essa insistência que movimenta vem de encontro ao avanço conceitual que ocorre a partir dos anos 1970 quando a letra passa a ser vista mais como *operação ou função* de litoral do que como uma entidade localizável. Litoral é diferente de fronteira, uma fronteira pode ser atravessada, já um litoral faz borda. A letra traça a borda do buraco do saber, portanto, tem um lado significante e outro real, de gozo (LACAN, 2011).

Ler a letra

Ler a letra é diferente de interpretar um significante? Um psicanalista lê entre as linhas e não as linhas, lê a borda, o litoral. Escuta a condensação e deslocamento da linguagem, as metáforas, metonímias e, então, lê o conteúdo recalcado, assim como o seu retorno enquanto sintoma ou outra formação do inconsciente. Estas formações escrevem e nos permitem uma via de acesso ao inconsciente. Ou seja, a língua oculta do inconsciente pode ser decifrada e vir à luz ao lermos sua letra.

No *Seminário 20*, Lacan afirma que a letra deve ser lida "literalmente", ou seja, ao pé da letra. Portanto, "não é a mesma coisa ler uma letra ou bem ler" (LACAN, inédito, *clase* 4, p. 3). Entendemos que para ler a letra deve-se *quebrar a paixão pelo sentido*. Então, o que nos perguntamos numa leitura é o que prevalece: *letra ou sentido*?

Ainda nesse seminário, Lacan sustenta que, no discurso psicanalítico, se trata do que se lê e que "não é tanto dizer tudo, mas dizer não importa o quê, sem hesitar em dizer besteiras" (LACAN, inédito, aula de 09/01/1973, p. 3). Entendemos besteiras ditas fora da análise como sentido, mas a partir da escuta analítica as besteiras permitem avançar em direção aquilo que está fora do sentido. Não se trata de dizer tudo porque "tudo" é diferente de dizer qualquer coisa, besteiras ditas em análise permitem o encontro com *ISSO* para o qual faltam as palavras, um traço que faça eco ao vivido, muitas vezes na lógica do *non-sens*.

Se esse eco pode-se encontrar em todo tipo de arte, nos interessa neste artigo pensar mais especificamente na produção literária para articulá-la ao conceito de letra. A *escrita poética* permite uma aproximação do que é a interpretação analítica, pois ela faz soar outra coisa, para além do sentido. A poesia funda-se na ambiguidade e no duplo sentido, podemos dizer que é efeito de sentido e de buraco, quebrando o uso cristalizado e repetitivo da linguagem. No *Poeminha do Contra*, Mário Quintana (2009, p. 257) desloca o significado inicial de verbo da palavra "passar" para torná-la sujeito da frase, desta forma, produz uma quebra de sentido, introduzindo um novo e duplo sentido. Vejamos:

> Todos esses que aí estão
> Atravancando meu caminho,
> Eles passarão...
> Eu passarinho!

Borges afirma ter comprovado, no decorrer da sua vida, que quando se lê um texto literário e algo impressiona há uma necessidade, um impulso a lê-lo em voz alta. Se uma linha está bem escrita, sente-se vontade de repeti-la, exclamá-la e até de gritá-la. O êxito de um texto é que ele produza alguma impressão física no leitor, que nada tem a ver com a compreensão do poema. Ainda, em termos afetivos, um poema bem escrito provoca muito mais do que alegria, trata-se da arte de produzir assombro, espanto ou susto por

fazer o leitor perceber que o mundo é estranho, que ele mesmo é estranho assim como o fato de viver (BORGES, 1993).

Podemos pensar então que a letra ressoa no corpo, produzindo uma vibração ou ritmo *pulsional* que é sentida como prazerosa. Ao ler em voz alta a vibração do lido e escutado, fura o silêncio e faz eco no corpo do leitor, pois fala daquilo que é impresso no corpo. Alguns poemas são especialmente musicais e citaremos como exemplo o poema intitulado *Presságio*, de Fernando Pessoa (1972, p. 513):

> O amor, quando se revela,
> Não se sabe revelar.
> Sabe bem olhar p'ra ela,
> Mas não lhe sabe falar.
>
> Quem quer dizer o que sente
> Não sabe o que há de dizer.
> Fala: parece que mente...
> Cala: parece esquecer...
>
> Ah, mas se ela adivinhasse,
> Se pudesse ouvir o olhar,
> E se um olhar lhe bastasse
> P'ra saber que a estão a amar!
>
> Mas quem sente muito, cala;
> Quem quer dizer quanto sente
> Fica sem alma nem fala,
> Fica só, inteiramente!
>
> Mas se isto puder contar-lhe
> O que não lhe ouso contar,
> Já não terei que falar-lhe
> Porque lhe estou a falar...

Ao ler a poesia, com a sua estrutura de ficção, podemos aceder a letra que produz ressonância do corpo e no corpo. Trata-se do

pulsar do corpo, algo desse real se faz traço, desenho, letra que pode ser compartilhada, mostrada e lida.

O analista não é poeta, mas se inspira por algo da ordem da poesia uma vez que o material básico da poesia não é a palavra, mas a letra. No "fazer poético" as palavras são retorcidas, fragmentadas e reagrupadas, encurtadas, aumentadas, quebra-se a sintaxe e a gramática, valoriza o som, o ritmo, a diferença de pontuação. Mostrando que a potência da linguagem é muito maior que a do sentido, por isso toca o leitor e produz algo entre o prazer e o espanto, gerando movimento, interrogação, desejo de compreender. Citamos o poema *Auto retrato*, de Mario Quintana (2018, p. 49) como um belo exemplo disso:

> No retrato que me faço
> – traço a traço –
> às vezes me pinto nuvem,
> às vezes me pinto árvore...
> às vezes me pinto coisas
> de que nem há mais lembrança...
> ou coisas que não existem
> mas que um dia existirão...
> e, desta lida, em que busco
> – pouco a pouco –
> minha eterna semelhança,
> no final, que restará?
> Um desenho de criança...
> Corrigido por um louco!'

Nesse poema, o impacto provocado principalmente pelas duas últimas frases gera interrogação, dúvida e o desejo de compreender: o que é isso? Pergunta para a qual cada um poderá encontrar uma ou várias respostas, e mesmo a "não resposta" ou a constatação de que algo escapa à significação. Podemos concluir que a escrita poética, assim como as formações do inconsciente, são enigmas para serem decifrados e que, para que isso seja possível, o psicanalista deve ser um pouco poeta.

Para pensarmos de que forma estes conceitos enriquecem a clínica psicanalítica traremos um pequeno recorte de um caso clínico. Não pretendemos fazer um estudo de caso, apenas comentaremos aspectos gerais do caso para contextualizar a fala da analisante e a intervenção analítica em uma determinada sessão. Trata-se de uma paciente de 14 anos que inicia sua análise por apresentar um quadro de anorexia. Nessa época apresenta baixo peso, ausência de menstruação, perda de cabelo, grande desânimo frente à vida. A temática trabalhada gira em torno da mudança de país, dificuldade com a língua (o português) e isolamento social articulado ao que denomina como falta de interesse de estabelecer e investir nos vínculos, assim como a sensação de que foi abandonada pelos amigos do seu país de origem. À medida que a análise avança e vão se produzindo os giros discursivos, ela pode resgatar o desejo de se alimentar e recupera o peso perdido e demais sintomas físicos desaparecem, também retoma o desejo de estar entre amigos e com a família (mesmo que seja para brigar). Nas últimas sessões, queixa-se de comer muito, destacam-se as seguintes frases do contexto da sessão: "não consigo parar de comer", "tenho dormido tarde e acordado cedo e enquanto estou acordada estou comendo", "como tudo". Ao ser interrogada sobre porque dorme tarde, conta que fica muitas horas conversando com os amigos do país de origem por "Whatsapp", fala com eles todos os dias porque não quer perder NADA do que acontece por lá: "os encontros, as festas, as coisas que eles estão pensando". Desta forma, imagina que quando retornar não sentirá a defasagem de experiências provocadas pelo tempo distante. Vale destacar que a análise ocorre em espanhol e, nessa sessão, ao tentar explicar o que busca, afirma: "*quiero saber **dos** temas que hablan*", em espanhol correto, esta frase seria "*quiero saber **de los** temas que hablan*". Assim, observamos que ao cometer o lapso que condensa as palavras "*de los*" (espanhol) em "dos" (português), duas letras caem. À essa frase da analisante segue-se a intervenção analítica que também marca o final dessa sessão: "*Comés por dos*" (Em português seria: "come por dois"). Esta frase,

leitura de letra, aponta a divisão que a jovem tenta anular tanto comendo nada como comendo "o dobro" do que seria necessário. A palavra "dos", que também é um número, denuncia dois países, duas línguas, mas também duas posições: a menina e a mocinha (adolescente). Ainda em espanhol, a frase "*por dos*" é utilizada para a multiplicação pelo dobro de uma quantidade. A intervenção analítica a partir desta frase joga com o equívoco do significante que pode ser compreendido em vários sentidos, ou seja, por não ter um único sentido aponta o sem sentido assim como a impossibilidade desta analisante de não estar dividida.

O conceito de *transliteração*, utilizado por Allouch nos permite avançar na compreensão do conceito de letra em Lacan e auxilia na definição desse ciframento. Allouch (2007, p. 69) escreve que "a transliteração é o nome dessa operação na qual o que se escreve passa de uma forma de escrever a uma outra forma". Para o autor, a transliteração seria uma maneira de ler com a prevalência do textual, pois trata-se de decifrar um escrito em que muda o alfabeto. É a escrita da escrita e não apenas a escrita do som, como seria na transcrição. Ainda, é uma operação que regula o escrito sobre a letra e não promove a prevalência do sentido, tido como único, como acontece numa tradução.

Assim, a transliteração se referiria à instância da letra, ao simbólico, como leitura/escrita do escrito. No *sonho*, uma das formações do inconsciente, a primeira escrita é não alfabética, é uma escrita por imagens. Freud propõe uma análise do Sonho fracionado, nesta a interpretação não é aplicada ao sonho como um todo, mas a cada parcela independente do seu conteúdo. Ainda, a orientação freudiana é de aplicar aos sonhos o método de interpretação que fora elaborado para os sintomas em que o paciente é convidado a observar seus próprios processos psíquicos. Esta atitude de observação é diferente da reflexão, pois:

> O homem que está refletindo exerce também sua faculdade crítica; isso o leva a rejeitar algumas das ideias que lhe ocorrem após

> percebê-las, a interromper outras abruptamente, sem seguir os fluxos de pensamento que elas lhes desvendariam, e a se comportar de tal forma em relação a mais outras que elas nunca chegam a se tornar conscientes e, por conseguinte, são suprimidas antes de serem percebidas (FREUD, 1987a, p. 124).

Vale também destacar que o que se interpreta não é o sonho sonhado, mas o seu relato. Assim, na auto-observação busca-se suprimir a faculdade crítica daquilo que está sendo falado. Logo, ao se contar o sonho, a letra interviria transliterando o texto do sonho, decifrando-o segundo a escrita alfabética e dando lugar aos equívocos significantes.

O sonho escreve invertido, escreve em figuras, elementos literais, escreve o que leu (na véspera). A imagem tem valor de escrita, mas não alfabética. Portanto, as imagens não devem ser lidas conforme seu valor de imagem, mas tomadas uma a uma na relação que mantém com o signo. No relato do sonho há menos sentido que o que resulta de sua interpretação e o umbigo do sonho significa que não se pode alcançar a verdade sobre a verdade, já que todo sonho é sobredeterminado, ou seja, existe uma infinitude de interpretações para cada elemento do sonho manifesto. Ao fazer a análise do seu sonho modelo, o sonho da injeção de Irma, Freud surpreende-se com as descobertas que a observação possibilitam e escreve que "ninguém que tivesse apenas lido o preâmbulo e o próprio conteúdo do sonho poderia ter a menor ideia de que este significa. Eu mesmo não fazia nenhuma ideia" (FREUD, 1987a, p. 129).

O seguinte recorte do relato de um sonho evidência isso: "sonhei que estava vestida de amarelo, todas as outras crianças vestiam verde e amarelo, eu era a única diferente, me senti excluída, de fora. Deve ser por isso que detesto amarelo". Esta analisante trazia como questão essencial da sua análise a dificuldade de estabelecer vínculos, a percepção de um certo isolamento social acompanhado de um tédio e monotonia na sua vida. Ao mesmo tempo, afirmava que era uma escolha sua, que não se importava com os outros e que os relacionamentos servem apenas para causar

sofrimento. Este afastamento dos outros, dizia ela, "é algo meu desde a infância, sou assim". E esta afirmação vinha associada a cenas/ lembranças da infância em que estava brincando sozinha e se sentia diferente. O cenário desse sonho é o pátio da escola e era a comemoração do dia da independência do Brasil (7 de setembro). Ao final do relato do sonho, a analista intervêm: "você detesta AMAR- ELOS". Evidentemente, o enunciado do sonho fala da cor amarela, mas a enunciação permite que a analista faça a leitura desta frase para além da cor, pois o que se apresenta em imagem no sonho escreve o sofrimento da paciente em AMAR-ELOS. Podemos dizer que a imagem da cor amarelo, que foi pintada/traçada no sonho, é transliterada pelo ato analítico nas palavras amar elos.

O ato analítico, algo se escreve, mas não tudo

Entendemos que a leitura de letra configura um ato analítico porque possibilita a inscrição de algo novo. Radmila Zygouris fala que um ato quebra a repetição, a tendência à homeostase, à morte, por isso, a rigor, todo ato pode ser pensado como erótico, uma vez que coloca em circulação as pulsões de vida (ZYGOURIS, 1999). Ao produzir o novo, algo muda, desacomoda, permite ir além, marca um antes e um depois, ou seja, ultrapassar algo ou "atravessar o Rubicão" (LACAN, S. 15). Portanto, a partir do ato, há a impossibilidade de retorno, ele não é sem consequências.

Justamente por isso todo ato implica também em suportar a angústia decorrente dele. Ou, nas palavras de Lacan (no *Seminário 15*), trata-se de suportar o horror ao ato. No *Seminário 10*, Lacan afirma que não há ato sem angustia: "é da angústia que a ação toma emprestada sua certeza. Agir é arrancar da angústia sua certeza. Agir é operar uma transferência de angústia" (LACAN, 2002, p. 84). A angústia que é condição para o ato, também corresponde à ideia daquilo que se revela frente à perda ou suspensão do controle egoico. As consequências do ato se sabem somente depois. O eu não é senhor na sua casa e o *ato* produz a surpresa de quem se aproxima

da *verdade*. Descobrir a verdade é levantar o véu que a encobre ou, nas palavras do Freud: "retirar da pedra tudo o que encobre a superfície da estátua nela contida" (FREUD, 1987b, p. 244).

Assim, o encontro com a verdade decorrente do ato, o momento em que algo pode ser lido e se escreve pode ser pensado como um *tempo de concluir*. Se o tempo lógico é formado por três momentos – ver, compreender e concluir –, propomos pensar a leitura da letra como uma precipitação do momento de concluir. Desta forma, o sujeito passaria do instante de ver ao momento de concluir sem maiores delongas ou sem prolongar demasiadamente o tempo de compreender.

Nos casos clínicos citados acima, a leitura analítica possibilitou um giro discursivo marcando o fim de uma posição anterior. A primeira analisante retorna na próxima sessão afirmando que estava mais tranquila nessa semana, que tinha comido menos e dormido mais cedo pois não falou tanto com os seus amigos e que, afinal, "sempre há algo que não fica sabendo, pois o que eles contam não é tudo". No segundo caso, após um tempo de silêncio provocado pela fala da analista, a analisante segue dizendo que "gostaria de ter mais amigos e que talvez se importa mais do que gosta com as pessoas". A mudança de posição dessas analisantes denuncia que o que se passou foi um ato analítico. Ou seja, somente no a posteriori da cena e pelos efeitos provocados, podemos afirmar que a intervenção foi um ato.

De maneira similar, na literatura o momento de concluir pode ser relacionado ao instante em que é colocado o ponto final num texto ou poema ou mesmo na decisão de publicá-lo. Jorge Luis Borges falou que publicamos para não passar a vida a corrigir rascunhos, quer dizer, a gente publica um livro para livrar-se dele (BORGES, 1993). Afinal, ninguém almeja passar sua vida corrigindo rascunhos, em análises eternas e intermináveis.

No campo das artes o ato de publicar também implica em assinar com o seu nome e nesse ato a caligrafia é sempre singular, é o traço do sujeito. Então, se escrever é escrever no inconsciente, a

escrita é a marca do sujeito que, mais tarde, poderá ser desenhada num quadro ou depositada numa folha e será reconhecida como tal ao ser lida pelo leitor. O escritor deposita o sujeito que o habita no texto, escreve e se escreve, materializando na letra o seu traço ou marca.

Podemos destacar então que o ato leva ao encontro com a verdade, à possibilidade de uma conclusão e a emergência de um novo sujeito, portanto, apesar de ter um ponto de *horror*, culmina em *entusiasmo*.

Também vale destacar que o texto ou poema assinado e publicado de alguma forma se *fixa*, se prolonga no tempo ou se eterniza. Borges pensou que algo que é falado pode ser escutado com descuido ou indiferença, mas algo que está escrito e impresso parece ter certa força ou certa dignidade. As pessoas acreditam mais facilmente naquilo que leem do que naquilo que escutam. O que se escuta pode ser casual, mas aquilo que está impresso dá uma autoridade à palavra (BORGES, 1993). Se levarmos a fala do Borges ao consultório, podemos pensar que em transferência as palavras não são escutadas descuidadamente e, por isso, a partir do ato analítico algo novo se escreve. Escrever em análise é reencontrar sua história sem os filtros do fantasma.

Então, se escrever (no papel) é uma forma de eternizar algo, a escrita também pode ser usada como uma maneira de *não esquecer*. Escrever um compromisso, tarefa, ideia, um devaneio para não esquecer**,** para poder consultar sempre e, portanto, poder esquecer. Escrever para lembrar um dia e poder esquecer agora. Uma vez escrito, pode ser esquecido. Nas palavras do poeta Fernando Pessoa (2006, p. 218): "Escrever é *esquecer*. A literatura é a maneira mais agradável de ignorar a vida".

Borges também pensou que seria terrível não poder esquecer algo, permanecer pensando constantemente em algo seria da ordem do horror. Essa ideia inspirou alguns dos seus contos como o *Zahir*. Então, a leitura da letra permite uma *reescrita*, a letra escreve para fixar, fazer marca, *lembrar* e, também, para *esquecer*. E o ciclo

recomeça podendo sempre produzir novas escritas. Reescrever é escrever uma nova versão do que foi vivido, assim o passado pode ser constantemente reeditado numa análise.

No conto de Poe, *A carta roubada*, o ministro acaba por esquecer a carta, "mas a carta/letra, tal como o inconsciente do neurótico, não o esquece" (LACAN, 1998 b, p. 38). No escrito de 1956, podemos interpretar que a letra retorna, não o esquece, da mesma maneira que os conteúdos recalcados voltam transformados e/ou deslocados para serem escutados. Contudo, a partir das elaborações de 1970, a letra que não deixa ser esquecida nos aponta a insistência do simbólico em escrever um real que *ex-siste*. Como nos lembra o poeta (QUINTANA, 2018, p. 38):

> Se as coisas são intangíveis...ora!
> Não é motivo para não querê-las...
> Que tristes os caminhos, se não fora
> A presença distante das estrelas!

Seguindo essa ideia, Borges conta que um escritor muitas vezes é buscado e encontrado pelo tema que insiste e, nesses casos, ele se resigna a redata-lo. A produção da arte literária depende de suportar essa quebra narcísica tanto no sentido de aceitar as palavras que se impõe, sem ter controle egoico sobre elas, quanto pelo fato de que uma produção ou conclusão é sempre parcial, é aquilo que foi pensado, articulado no momento da escrita. Essa ideia é oposta a Ilusão paralisante de tudo saber, de colocar o ponto final num enunciado, de produzir uma ideia sem ambiguidade.

Nem tudo está escrito. Ha um **real** que insiste em não se escrever. Sempre há algo que não foi escrito ainda, o ato analítico denuncia isso. Se se pode escrever é justamente porque há algo que não se deixa escrever. Enquanto não se der a leitura a letra permanece em suspenso e insiste até ser lida. Avançar numa analise depende da escuta flutuante do analista, sem a qual não há leitura possível, mas também da disposição do analisante em falar tudo o que lhe ocorre, por associação livre como foi sugerido pelo Freud na

interpretação dos sonhos e outras manifestações do inconsciente. Assim, no encontro analítico irá se manter a atitude de observação e seguir a lógica do poeta: escutar a insistência e comunicar as palavras.

A letra é efeito de um discurso em transferência

No *Seminário 18: De um discurso que não fosse semblante*, Lacan fala da distinção entre a *palavra* e a *escrita*. Da diferença da transmissão oral e escrita. De escutar uma explicação e ler um texto. Destaca que muito do que ele articulou não foi escutado justamente porque estava escrito, e afirma que "pode se escrever um montão de coisas, sem que cheguem a nenhum ouvido" (LACAN, 2011, p. 57). Ainda, refere-se aos seus *Escritos*, afirmando que o próprio título é um tanto irônico uma vez que como autor se vê menos implicado do que se imagina e os textos são informes feitos para congressos. Critica, neste momento, os comentadores do seu texto que partem imediatamente dos grafos, esquemas, matemas, apontando que estes (grafos...) tomados por si só dão lugar a todo tipo de mal entendido.

Portanto, é a palavra que abre o caminho em direção ao escrito, para que o escrito seja escutado deve-se enriquecer a palavra, assim como é condição da escrita que ela se sustente num discurso. A palavra escrita se dá no nível da letra, que pode ser lida, a palavra ouvida, no nível do significante que é falado e se ouve. O significante ouvido, em transferência, se transforma em letras lidas e isso permite aceder ao significado e escrever a letra.

Essa é a função de litoral da letra que possibilita que, ao ler, algo se escreva, mas nunca tudo. Ou seja, "o escrito não é algo para ser compreendido ... se vocês não o compreendem, tanto melhor, isto lhes dará justamente oportunidade para explicá-los" (LACAN, S. 20, p. 48). Trata-se de falar do que foi lido sem ter a pretensão de alcançar uma verdade única e, portanto, exercitar a palavra. Sobre esse resto não compreendido, vale lembrar as palavras do poeta Mario Quintana (2009, p.39): "Quando alguém pergunta a um autor

o que este quis dizer, é porque um dos dois é burro". Intitulado *Trágico dilema*, esse poema mostra o pedido de uma explicação e denuncia uma busca de controlar ou apreender o real, esse impossível de nomear, o *vazio que a letra contorna, mas não alcança*.

Ainda, no paralelo que estamos estabelecendo com a literatura, podemos refletir sobre o prazer ou fascínio produzidos por uma determinada obra ou pelo estilo de um artista/escritor. Todo leitor se identifica com alguns textos e não com outros. William P. Young (2008) escreveu: "Se você odiar esta história, desculpe, ela não foi escrita para você". O leitor que pensa que a história foi escrita para ele, ao ler, é tocado pelo traço do escritor e se identifica a ele. Neste sentido, a obra encanta porque o leitor sente que é lido pelo texto, do mesmo modo numa análise o paciente sente que é lido pelo analista. O poema de Mario Quintana (2018, p. 40) evidencia estas ideias:

> Qualquer ideia que te agrade,
> Por isso mesmo... é tua.
> O autor nada mais fez que vestir a verdade
> Que dentro em ti se achava inteiramente nua...

Quando lemos uma poesia e sentimos que somos lidos por ela isso nos abala, muitas vezes precisamos fazer uma pausa, como para assimilar o lido ou para nos recompormos da vertigem produzida por essas palavras agrupadas de maneira tão inédita. Por isso Lacan relaciona o ato analítico à poesia, ambos produzem uma escansão, uma quebra de sentido, um se perder e o prazer de se reencontrar. Reencontro esse decorrente daquilo que se passa em presença, nesse vínculo inédito e único que é o encontro analítico. Então, se reencontrar e reescrever sua história é possível em *transferência*.

Desde Freud sabemos que a transferência é o modo especifico que cada sujeito construiu para conduzir-se na vida erótica – a partir das primeiras experiências amorosas como o Outro essencial – e, portanto, irá se aproximar de outra pessoa com ideias libidinais antecipadas. Por isso também podemos afirmar que a transferência configura um "clichê estereotípico" que será constantemente

repetido nas relações estabelecidas pelo sujeito (FREUD, 1987c). Ao falar sobre a transferência, Lacan destaca que no começo da experiência analítica está o amor que faz emergir o sujeito suposto saber (saber sobre o inconsciente do seu paciente) e nos recorda que Freud escolheu como Sócrates: servir a Eros para servir-se dele (LACAN, 1992). Finalmente, é o amor transferencial que permite avançar numa análise.

No campo da poesia, ao ler, ao se perder e reencontrar, o leitor coloca algo de si ao texto. Podemos dizer que o que o leitor lê nunca é o que o poeta ou o escritor escreveu. Dentro desta ideia, Kipling falou que um escritor pode inventar fábulas, mas não saber a moral da história. É o leitor quem define a moral do conto ou o sentido final (BORGES, 1993). Do mesmo modo a arte de analisar também é um processo dialético em que o discurso produz a letra.

Assim, numa análise *a letra só é letra uma vez lida*, é uma construção em transferência. Do mesmo modo que um escrito somente se faz escrito ao ser lido, portanto, precisa de um leitor. O que também permite pensar a escrita como laço do dizer (efeito de discurso) do analista. É a posição do analista e a transferência estabelecida que possibilita ou não a leitura da letra. Ainda, a transferência não é um processo que ocorre "de uma vez e por todas", ela se confirma a cada encontro, pois é manejável pela interpretação, ou seja, é permeável a ação da fala (LACAN, 1992). A partir do momento que cessa a transferência também se interrompe a análise, pois o fim da análise ocorre quando o analista e o analisante deixam de se encontrar. Enquanto o analisando entender que há escuta e leitura, haverá análise. Portanto, a escrita aparece ou se revela como tal somente na cena analítica, no *a posteriori* da sua leitura, quando psicanalisar é ler.

Referências

ALLOUCH, J. **A clínica do escrito**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2007.

BORGES, J. L. **Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires**. Buenos Aires: Agalma, 1993.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos (1900). In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. RJ: Imago, 1987ª.

_____. Sobre a Psicoterapia (1905). In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. RJ: Imago, 1987b.

_____. A dinâmica da Transferência (1912). In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. RJ: Imago, 1987c.

LACAN, J. **Seminário 8**: A transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998ª.

_____. O seminário sobre a carta roubada. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

_____. **Seminário 15**: O ato Psicanalítico (1967-1968). Inédito. Traduzido para circulação interna da Escola de Estudos Psicanalíticos.

_____. **Seminário 10**: A angustia (1962- 1963). Inédito. Publicação não comercial do Centro de Estudos do Recife. 2002.

_____. Lituraterra. (1971) In: _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **El seminário. Libro 18**: De un discurso que no fuera del semblante (1971). Buenos Aires: Paidós, 2011.

_____. **Seminário 20** (1972-1973): Otra vez, encore. Inédito. Versión Crítica establecida por Ricardo Rodriguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

QUINTANA, M. **Caderno H**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

_____. **Quintana de bolso.** Porto Alegre: L&PM, 2018.

PESSOA, F. **Autobiografia sem Factos**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.

_____. **Fernando Pessoa - Obra Poética - Inéditas**. Rio de Janeiro: Cia. José Aguilar Editora, 1972.

YOUNG, W. **A Cabana**. Rio de Janeiro: Sextante, 2008.

ZYGOURIS, R. **Ah! As belas lições!** São Paulo: Editora Escuta, 1995.

_____. **Pulsões de Vida.** São Paulo: Editora Escuta, 1999.

14

Escutar o que se esconde: aspectos das manifestações do inconsciente no esquecimento de nomes próprios

Marco Antonio Facione Berbel[1]

As articulações entre a fala e a escuta são aspectos indissociáveis da prática psicanalítica, uma vez que as palavras podem ser consideradas uma das vias de acesso mais privilegiadas às manifestações do inconsciente. As palavras são ditas e endereçadas a alguém que as escutam. Deste modo, a escuta parece abrir um campo de possibilidades para fazer emergir aquilo que está oculto nas palavras e presente nas suas lacunas, pois sempre "há um a mais do que o dito para ser escutado" (ALONSO, 1988, p. 21). Sigmund Freud evidencia em inúmeros escritos a importância da escuta, como também a da palavra e sua falha para conhecer aquilo que está recôndito no homem. Esta forma de encarar o problema abre uma nova senda de investigação que não privilegia o olhar, mas busca na escuta seu instrumento de trabalho. Essa posição apresenta implicações epistemológicas e se distancia da forma comum de fazer ciência do seu tempo, que privilegiava o observado em detrimento do escutado.

Assim, o presente texto tem o objetivo de investigar como a escuta se configura como um elemento central no desenvolvimento da técnica psicanalítica e como ela pode captar as manifestações do inconsciente que se expressam entre as palavras, seja naquilo que é

[1] Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá-UEM, Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP, Psicanalista com formação pelo Instituto Sedes Sapientiae.

dito como também nas lacunas que elas apresentam. Entre as diversas formas possíveis de abordar este tema, as análises se concentrarão nas questões referentes ao esquecimento de nomes próprios que, ao apresentarem uma falha da memória, revelam manifestações preciosas do inconsciente.

O lugar da escuta na psicanálise

A escuta é objeto de preocupação de Freud mesmo antes do amadurecimento das ideias que resultaram no surgimento da psicanálise, que tem como ponto de referência a publicação da *Interpretação dos Sonhos*, em 1900. As preocupações em relação à escuta e sua importância podem ser constatadas desde as suas primeiras observações clínicas feitas durante o período em que acompanhou o trabalho do médico Jean-Martin Charcot no Hospital Salpêtrière, na França. Nesta época, final do século XIX, o paradigma científico predominante era o positivista, este indicava que, para uma pesquisa ter validade científica, seria necessário promover uma investigação a partir de uma objetividade rigorosa e uma observação imparcial do objeto. A partir desta perspectiva, no contexto das investigações psiquiátricas, seria necessário realizar uma observação atenta dos enfermos para que fosse possível determinar a patologia que os acometiam e a posterior forma de tratamento. As ações médicas na determinação das formas de tratamento, contudo, eram feitas sem privilegiar a escuta daquilo que o paciente tinha a dizer. A consequência disto era que os médicos assumiam um poder sobre os pacientes, pois eram eles que detinham o saber sobre os sintomas dos pacientes, impondo a estes uma posição passiva em relação ao seu próprio sofrimento. Tal situação, no entanto, inquietava Freud que, para encontrar alternativas para tratar o sofrimento psíquico dos pacientes, passou a propor que eles tivessem a possibilidade de falar e serem escutados. Esta atitude lança novas luzes para o tratamento psíquico que vão dar uma

importância cada vez maior para as articulações entre a palavra e a escuta.

Freud, ao conferir um privilégio para a palavra e a escuta no tratamento das doenças psíquicas, promove uma inflexão na forma de abordar as patologias, lançando as bases do movimento que resultará na construção do método e da técnica da psicanálise. Assim, a relação entre aquilo que é dito e escutado indicava que seria necessário "estar aberta à singularidade desse outro que fala, seja na dimensão referente a seu sofrimento e pedido de ajuda, seja no que diz respeito ao efeito de sua ação terapêutica sobre ele" (FALCÃO; MACEDO, 2005, p. 66-67). A escuta parece não representar uma função passiva, pois, ao instigar o sujeito a falar, faz com que ele se depare com o seu desconhecimento, com as suas incertezas e dúvidas sobre si mesmo e o mundo do qual faz parte.

Antes de prosseguir é necessário fazer uma distinção entre dois termos: ouvir e escutar. Eles, aparentemente, se assemelham e mantém uma grande proximidade semântica, mas comportam diferenças significativas que podem revelar elementos valiosos para compreender o papel da escuta na psicanálise. Em primeiro lugar, o termo ouvir, em seu sentido imediato, diz respeito ao funcionamento do aparelho auditivo, o ouvido, e a sua capacidade de perceber os estímulos sonoros que o afetam, a audição. Este procedimento diz respeito à forma como o som é captado pelo ouvido. Assim, ouvir está ligado a uma ideia quantitativa e de origem mecanicista e funcional do processo auditivo.

Já a escuta comporta outros elementos e não diz respeito somente às operações funcionais do processo auditivo, mas, principalmente, ao investimento da atenção para compreender aquilo que é ouvido. A partir desta perspectiva podemos notar que a escuta possui uma característica qualitativa, ela não se restringe simplesmente ao processo de recebimento dos sons pela audição, mas procura conferir um sentido àquilo que é ouvido. Desta forma, escutar requer um cuidado maior do que ouvir, pois pressupõe que se esteja atento e alerta àquilo que é dito. Não basta simplesmente

ouvir, é necessário, antes de tudo, se aplicar com cuidado para fazer emergir os sentidos daquilo que é ouvido. Para especificar um pouco mais os processos que estão envolvidos na escuta e para esclarecer ainda mais sua importância para a psicanálise, é interessante notar que a palavra escuta também é utilizada como um tipo de expediente que tem por objetivo ouvir aquilo que está escondido. Esta forma de utilizar a palavra revela a necessidade de fazer uso dos mais variados recursos para escutar aquilo que está oculto. Assim, direcionando esta forma de utilizar o significado da palavra escuta para a perspectiva da psicanálise, poderíamos entender que o analista, ao escutar, mantém sua atenção e curiosidade voltadas para as palavras do paciente para fazer saltar algo de diferente que estava oculto para o paciente na sua própria fala. Este, por sua vez, acaba se surpreendo com as próprias palavras, pois percebe que elas escapam de seu controle e dos sentidos que conferia para elas, e acabam revelando elementos que ignorava. É importante ressaltar que estes elementos ocultos da fala do paciente são as manifestações do inconsciente.

A propósito da escuta, no texto *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, de 1912, Freud apresenta um raciocínio interessante que, em um primeiro momento, pode parecer paradoxal, mas tem a finalidade de apresentar a importância da atenção no momento da escuta. Segundo ele, é necessário que a atenção do analista não esteja focada de maneira específica em nenhum ponto da fala do paciente, ela deve permanecer solta, flutuante, para que seja possível ficar atento a tudo que lhe é dito. Ao manter sua atenção em suspensão, o analista pode dar relevo àquilo que o paciente diz, sem impor a ele elementos externos.

No mesmo texto, Freud faz uma analogia com o aparelho receptor do telefone que é esclarecedora sobre a importância da escuta e sua articulação, segundo ele:

> Deve ajustar-se ao paciente como um receptor telefônico se ajusta ao microfone transmissor. Assim como o receptor transforma de novo em ondas sonoras as oscilações elétricas na linha telefônica, que foram criadas por ondas sonoras, da mesma maneira o

> inconsciente do médico é capaz a partir dos derivados do inconsciente que lhe são comunicados, de reconstruir esse inconsciente, que determinou as associações livres (FREUD, 1969a, p. 154).

Como é possível constatar a escuta do analista deve se ajustar ao que o paciente fala, esta forma de ação tem o objetivo de captar aquilo que escapa do inconsciente, uma vez que só é possível ter acesso aos elementos derivados de suas manifestações. Escutar de forma analítica exige que seja atribuído um grande valor para aquilo que é dito pelo paciente, uma vez que é essa articulação entre fala e escuta que fornece a possibilidade para que, na relação analítica, seja decifrado o sentido daquilo que é dito pelo paciente.

A preocupação com a articulação entre a fala e a escuta, mostram-se presente desde os primeiros estudos sobre a histeria realizados por Freud. Joel Birman (1994) aponta que é possível identificar no discurso freudiano a indicação de que o tratamento psíquico seria efetuado no campo da fala, fato que pode ser identificado desde os primeiros momentos em que fazia recurso à catarse, à hipnose e à sugestão para promover o tratamento dos pacientes. A hipnose pode ser identificada como primeiro momento que antecede a elaboração do método e da técnica da psicanálise. A hipnose era a técnica utilizada na época de Freud para realizar o tratamento dos sintomas neuróticos, fato que também o levou a fazer uso dela. Muito embora com sua utilização era conferida à palavra como forma de condução do tratamento, no seu desenvolvimento cabia às palavras do médico curar os problemas do paciente. Assim ele ainda permanecia em uma posição de submissão em relação ao médico. Podemos constatar que Freud, já em 1890, identificava limitações na utilização da hipnose:

> Outra forma como a relativa fraqueza da sugestão se revela em comparação às afecções a serem combatidas é que a sugestão consegue a suspensão das manifestações da doença, mas apenas por pouco tempo. Após decorrido esse período, os sinais de sofrimento voltam e precisam ser eliminados por uma nova

> hipnose com sugestão. Se esse percurso se repetir com uma frequência razoável, geralmente se esgotará a paciência tanto do doente como do médico e terá como consequência a desistência do tratamento hipnótico. Esses são também os casos em que se costumam estabelecer no doente a dependência do médico e uma espécie de vício pela hipnose. É bom que o doente conheça essas falhas do método hipnótico de cura e as possibilidades de se decepcionar na sua aplicação. (...) é facilmente compreensível que os médicos a quem o tratamento anímico hipnótico prometia muito mais do que podia cumprir não se cansem de buscar outros procedimentos que possibilitem uma intervenção mais profunda ou menos imprevisível na alma do doente (FREUD, 2017, p. 43).

O fato que parece desagradar a Freud na utilização da hipnose, diz respeito aos resultados alcançados. As sugestões que eram feitas pelo médico para tentar promover a cura dos pacientes cessavam os seus resultados e os sintomas retornavam assim que os efeitos sugestivos passavam. Como é possível perceber, os resultados de cura obtidos pela hipnose não se mostravam permanentes, e os sintomas voltavam a se manifestar, visto que as causas do sofrimento não haviam sido realmente atacas.

Freud, sob a influência de Josef Breuer, vai promover uma alteração na forma de conduzir o processo hipnótico. Ao invés de somente fazer sugestão, ele passa a fazer questionamentos sobre a origem dos sintomas que traziam sofrimento para o paciente. Esta forma de condução, conhecida como método catártico, mesmo fornecendo novos elementos de trabalho para Freud, estava ligado à hipnose e apresentava limitações para a sua aplicação. As inovações no tratamento foram realmente consistentes quando Freud decide abandonar definitivamente a hipnose. Diante das dificuldades enfrentadas com o uso da hipnose e seus derivados, para realizar o tratamento psíquico, Freud vai gradativamente se afastando dela para conceber uma outra forma de articular a palavra e a escuta que terá como resultado a dinâmica de funcionamento da psicanálise entre a atenção flutuante e a associação livre.

Laplanche e Pontalis (2001) afirmam que não é possível determinar uma data precisa que marque o surgimento da associação livre, ela foi concebida de modo gradual entre 1892 e 1898. Um dos pontos cruciais para o seu surgimento é o tratamento de Emmy von N realizado por Freud, em 1889. Durante este processo, ela solicitou que Freud a deixasse falar sem interrupções, permitindo, com isso, que os seus pensamentos fossem apresentados de maneira livre. Ela demandava de Freud que fosse escutada, sem interferências e sobreposições sobre sua fala. Aqui é possível perceber que o método de tratamento, que vai se desenhando entorno da fala e da escuta, promoveu um deslocamento da figura do médico de seu lugar central como detentor do saber, e lançou o paciente para o centro dos acontecimentos na cena analítica.

O caso de Emmy von N é singular porque representa o marco inicial para o processo que levará ao estabelecimento da livre associação de ideias e da atenção flutuante como processo técnico da psicanálise. Mas a aplicação dessa regra, considerada fundamental por Freud, não é uma prática fácil para ser operacionalizada na clínica. Tal dificuldade recai tanto sobre o analista, em virtude das exigências que são feitas para manter a atenção flutuante, quanto sobre o paciente que acaba encontrando dificuldades e muita resistência em manter seu compromisso com a livre associação e dizer tudo aquilo que lhe ocorrer. Entorno da circulação da palavra, analista e paciente devem manter as condições para que seja possível falar. Como apresenta Ana Cristina Figueiredo: "O pacto analítico é um pacto de fala. A psicanálise é uma clínica da fala. Fazer falar é uma condição da escuta. E é pela escuta que a fala se constitui, remetendo à regra fundamental: diga o que lhe vier à cabeça..." (FIGUEIREDO, 1997, p. 124).

A escuta na psicanálise não se ocupa somente com as palavras que são ditas, mas também com aquelas que são esquecidas, silenciadas, omitidas e escondidas. Deste modo, a ocorrência do equívoco que se manifesta na palavra, ao contrário do que se poderia

esperar, não se mostra como algo negativo, mas como a possibilidade de adentrar novas formas de conhecimento daquilo que se apresenta como reticente e omisso no interior da fala. No engano das palavras é aberto um espaço no qual é possível conferir sentido para aquilo que falha, se omite e se esconde. Como apresenta Silvia Leonor Alonso, "palavras que enganam, mas que abrem um acesso à significação" (ALONSO, 1988, p. 20). No desenvolvimento de uma análise, aquele que se dispõe a percorrer os seus caminhos ao mesmo tempo em que fala também se escuta e, por meio desse duplo processo, acaba revelando algo de desconhecido e de surpreendente sobre si mesmo. Mas esta situação tem uma outra posição, a do analista, que se dispõe a escutar e tenta colocar em fluxo a possibilidade dos sentidos das palavras que são enunciadas ou que são esquecidas**.**

Quando o analista se propõe a escutar, sua atenção se volta para a fala do analisando, procurando nela aquilo que excede e acaba, por isso, apresentando mais do que ele pretendia dizer. O que fornece a possibilidade para colocar isto em movimento é a associação livre, por parte do analisando, e a atenção flutuante, por parte do analista. Nesta articulação, segundo Silvia Leonor Alonso, "em certos momentos, a lógica consciente se rompe, se desvanece e algo diferente se torna presente, manifestando uma outra lógica" (ALONSO,1988, p. 21). Esta lógica que a autora menciona é aquela própria ao inconsciente, que faz emergir na consciência suas manifestações na forma de lapsos, sonhos, chistes, atos falhos, esquecimentos e lembranças encobridoras. Estas manifestações acabam por indicar ao sujeito que há um outro sujeito oculto em oposição a ele, que se revela naquilo que escapa a toda ordem consciente.

As manifestações do inconsciente naquilo que está oculto

No texto *O Inconsciente*, de 1915, Freud apresenta de maneira clara a sua hipótese da existência do inconsciente e a defende como

necessária, uma vez que há elementos que são próprios deste sistema e o distinguem da consciência:

> Ela é necessária porque os dados da consciência apresentam um número muito grande de lacunas; tanto nas pessoas sadias como nas doentes ocorrem com frequência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova. Estes não só incluem parapraxias e sonhos em pessoas sadias, mas também tudo aquilo que é descrito como um sintoma psíquico ou uma obsessão nas doentes; nossa experiência diária mais pessoal nos tem familiarizado com ideias que assomam à nossa mente vindas não sabemos de onde, e com conclusões intelectuais que alcançamos não sabemos como. Todos esses atos conscientes permanecerão desligados e ininteligíveis, se insistirmos em sustentar que todo ato mental que ocorre conosco, necessariamente deve também ser experimentado por nós através da consciência; por outro lado, esses atos se enquadrarão numa ligação demonstrável, se interpolarmos entre eles os atos inconscientes sobre os quais estamos conjeturando (FREUD, 1969b, p. 192).

A consciência mostra-se incapaz de explicar as causas das lacunas que a acomete, isto causa uma espécie de surpresa, pois para buscar a explicação da ocorrência destes fenômenos é necessário buscar em outra dimensão. O que espanta nestes fenômenos lacunares, segundo Luís Alfredo Garcia-Roza (2007), são as quebras que eles promovem no discurso consciente e que levam o sujeito a experenciar um sentimento de ultrapassagem. Assim, aquilo que escapa à consciência e a perturba revela os conteúdos próprios do inconsciente, o sujeito "sente-se como que atropelado por um outro sujeito que ele desconhece, mas que se impõe a sua fala produzindo trocas de nomes e esquecimentos cujo sentido lhe escapa" (GARCIA-ROZA, 2007, p. 171). Isto indica que há uma ordem distinta daquela consciente e que não se acomoda à ela. Tal ordem diz respeito ao inconsciente e seus modos próprios de funcionamento.

As investigações de Freud sobre as manifestações do inconsciente têm o intuito de apresentar a sua forma de funcionamento e seu determinismo psíquico. No capítulo que abre o livro *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), intitulado *Esquecimento de nomes próprios*, Freud investiga o esquecimento de nomes próprios com a intenção de identificar quais são as causas que levam a sua manifestação, sua hipótese é de que isto não acontece de forma arbitrária, mas seguem leis que podem ser compreendidas. Aqui podemos perceber a forma de Freud encarar as manifestações do inconsciente, não como elementos aleatórios ou misteriosos, mas possuidores de uma regularidade e um determinismo passível de serem compreendido. Segundo Garcia-Roza (2007), o esquecimento de nomes próprios chamou a atenção de Freud porque apresentavam indícios do determinismo psíquico e dos motivos inconscientes de sua ocorrência.

No caso do esquecimento de nomes próprios a função psíquica da memória não funciona de maneira adequada, acarretando com isso um lapso dela. Ao contrário da suposição convencional, de que esta situação seria uma ocorrência banal, Freud parece indicar que a explicação deste fenômeno pode revelar elementos do mecanismo de funcionamento do inconsciente.

Freud, junto ao esquecimento, identifica também o aparecimento de nomes substitutos que são colocados no lugar daquele que se tenta lembrar. Neste processo opera uma força que faz estes nomes retornarem e persistirem na consciência evitando que o esquecido se faça presente na lembrança. O lapso de memória, portanto, ao invés de indicar um lugar vazio, sem qualquer componente, apresenta um espaço preenchido que não pode ser substituído por nenhum outro nome, uma vez que estes nomes substitutos ao ascenderem à consciência são identificados como incorretos. Todas as tentativas de preencher com os substitutos são manifestações daquilo que se encontra recalcado.

Para apresentar o modo de funcionamento e as leis que regem o esquecimento de nomes próprios, podemos nos reportar a

situação vivida por Freud em uma viagem de Ragusa, na Dalmácia[2], para Cattaro, na Bósnia-Herzegovina, em que estabelece uma conversa casual com um estranho[3]. Nesta oportunidade Freud tenta recordar o nome do pintor italiano Signorelli, responsável por criar a obra "Quatro Últimas Coisas", que se encontra localizada na catedral de Orvieto. No entanto, mesmo com todos os esforços, o nome do pintor não se apresenta para ele, se impondo à sua consciência apenas os nomes substitutos de dois outros pintores Botticelli e Boltraffio. No entanto, Freud percebe, imediatamente, que os nomes que se apresentavam para ele não eram exatamente aquele que desejava recordar. Diante disto, detecta que ao mesmo tempo em que o nome original é esquecido, os nomes substitutos são erroneamente lembrados. Garcia-Roza, comentando esta situação, afirma que "a lacuna produzida pelo esquecimento não está vazia, ela está ocupada por um nome que não está presente no momento e que impede que outro ocupe seu lugar" (GARCIA-ROZA, 2007, p. 172-173). Assim, a lacuna deixada pelo nome próprio esquecido não pode ser considerada um espaço propriamente vazio, ou seja, que comporta uma inexistência de elemento. Justamente por ser desconhecido em dado momento, ele foi conhecido em outro, o desconhecimento só se faz presente porque encontra-se determinado pelo conhecimento. Retomando Lacan, Garcia-Roza (2007) apresenta a distinção entre desconhecimento e ignorância. No caso do desconhecimento, há uma relação de compromisso com a verdade, com aquilo que foi conhecido. Já a ignorância seria um vazio, pois não há nenhum elemento anterior que preencha a lacuna. Assim, o desconhecido, ao se mostrar como tal, apresenta relações com os conteúdos do inconsciente.

[2] Região localizada na Croácia.

[3] Esta situação apresentada no primeiro capítulo do livro *Psicopatologia da vida cotidiana*, já tinha sido explorada por Freud no artigo *Mecanismo Psíquico do Esquecimento*, de 1898, no entanto, considera que as análises expostas neste artigo não tinham apresentado todos os desdobramentos do funcionamento do esquecimento de nomes próprios. Assim, com a finalidade de conferir um alcance maior em relação as primeiras análises ele retoma o mesmo caso.

Freud identifica essa operação de esquecimento como um deslocamento, indicando, com isso, os caminhos possíveis para promover a sua análise. Como apresenta na *Intepretação dos sonhos*, ao investigar os mecanismos fundamentais de elaboração onírica, a censura determina os deslocamentos promovendo, por um lado, a substituição de um elemento latente por outro que estabeleça com este uma referência vaga e, por outro, a substituição da importância de um elemento central para outro sem importância. Assim, "esse deslocamento não está entregue a uma escolha psíquica arbitrária, mas segue vias previsíveis que obedecem à leis" (FREUD, 1996, p. 19). Assim, seria possível identificar as forças que operam para promoverem o deslocamento do esquecimento de nomes próprios para os substitutos. Se o esquecimento, bem como os nomes substitutos, não estão entregues a uma dimensão fortuita, é possível examinar a cadeia associativa pelos quais a reprodução do nome esquecido foi deslocada para os nomes substitutos. Além disso, como também explicar os elementos que estavam na origem do esquecimento de nomes próprios. Vejamos como isso se desenrola no caso apresentado por Freud.

Logo de início, Freud afasta qualquer possibilidade do esquecimento do nome *Signorelli* estar ligado a alguma condição específica do nome, como também não considera provável que haja influência de "qualquer característica psicológica do contexto em que ele se inseriu" (FREUD, 1996, p. 20). No entanto, afirma que outro fator pode ser apresentado para atestar o lapso de memória que determinou o esquecimento, este diz respeito ao assunto que estava discutindo anteriormente com seu companheiro: os costumes dos turcos. Ao abordar este assunto, Freud apresenta, em primeiro lugar, a atitude de resignação dos turcos diante da morte e do destino, além da confiança que demonstram em relação ao médico:

> Pouco antes de perguntar a meu companheiro de viagem se ele já estivera em Orvieto, conversávamos sobre os costumes dos turcos

> que vivem na *Bósnia* e na *Herzegovina*. Eu lhe havia contado o que ouvira de um colega que trabalhou em meio a essas pessoas - que elas costumam ter grande confiança no médico e total resignação ao destino. Quando se é obrigado a lhes dizer que nada pode ser feito por um doente, respondem: 'Herr [Senhor], o que se há de dizer? Se fosse possível salvá-lo, sei que o senhor o teria salvo' (FREUD, 1996, p. 20).

No entanto, Freud lembrava de outra particularidade sobre os turcos que não contou para seu companheiro de viagem, isto porque não queria tocar em um tema delicado com um estranho. Tal tema se referia a importância que os turcos atribuíam ao prazer sexual:

> Esses turcos conferem ao gozo sexual um valor maior que o de qualquer outra coisa, e, na eventualidade de distúrbios sexuais, caem num desespero que contrasta estranhamente com sua resignação ante a ameaça de morte. Certa vez, um dos pacientes de meu colega lhe disse: 'Sabe Herr, quando isso acaba, a vida não tem nenhum valor' (FREUD, 1996, p. 20).

Porém, Freud acrescenta que sua ação não se restringiu a supressão deste caso, mas desviou sua atenção da continuação dos pensamentos que poderiam ter surgido do tema morte e sexualidade. Aqui a cadeia associativa já apresenta seus enlaces que conduzem ao esquecimento do nome próprio.

Além deste momento, a atitude de Freud neste ponto tem outro motivo e determinou o aparecimento do nome substituto de *Boltraffio*. Segundo apresenta, isto diz respeito à notícia da morte de um paciente:

> Naquela ocasião, eu ainda estava sob a influência de uma notícia que me chegara algumas semanas antes, durante uma breve estada em Trafoi. Um paciente a quem eu me havia dedicado muito pusera fim a sua vida por causa de um distúrbio sexual incurável. Tenho certeza de que esse triste acontecimento e tudo o que se relacionava com ele não me vieram à lembrança consciente durante essa viagem a Herzegovina. Mas a semelhança entre 'Trafoi' e 'Boltraffio' força-me a supor que essa reminiscência, apesar de minha atenção ter sido

> deliberadamente desviada disso, passou a atuar em mim na época [da conversa] (FREUD, 1996, p. 21).

Assim, os temas que foram suprimidos por Freud mantém uma relação com as ideias que foram recalcadas, sendo estas as responsáveis pelo esquecimento do nome *Signorelli*. Ao tentar barrar o caminho para esses pensamentos, Freud acabou esquecendo aquilo que não desejava. Assim, ele "não queria esquecer o nome do artista de Oriveto, mas sim outra coisa – essa coisa, contudo, conseguiu situar-se numa conexão associativa com seu nome" (FREUD, 1996, p. 21). Desta forma, os temas que antecederam o esquecimento parecem exercer uma importância significativa sobre a ocorrência deste fenômeno. Tais temas que interferem sobre a cadeia associativa e fazem com que o nome de Signorelli seja esquecido são o da morte e da sexualidade, que são dois temas fundamentais para a psicanálise.

A respeito da morte e sua relação com inconsciente, Freud afirma que "nosso inconsciente é tão inacessível à ideia de nossa própria morte, tão inclinado ao assassinato em relação a estranhos, tão dividido (isto é, ambivalente) para com aqueles que amamos, como era o homem primevo" (FREUD, 1969b, p. 338). O inconsciente apresenta uma limitação para encontrar elementos que forneçam ao sujeito a capacidade para representar a própria morte, tal dificuldade está diretamente ligada ao fato do inconsciente não trabalhar com elementos negativos, nem com a negação, e a morte representar exatamente esta negatividade. Assim, o homem não atribui para si mesmo a possibilidade de morrer, pois ela tem um sentido negativo. Essa representação, segundo Laplanche, seria feita sempre em relação a morte do outro, o acesso ao pressentimento de nossa própria morte seria feito somente a partir de "uma identificação ambivalente com a pessoa querida cuja morte desejamos e tememos ao mesmo tempo" (LAPLANCHE, 1985, p. 14).

Já a sexualidade representa um dos conceitos centrais para a psicanálise, uma vez que ela exerce uma importância fundamental

tanto no desenvolviemento do ser humano, quanto na sua vida psíquica. Quando se fala em sexualidade na psicanálise é necessário entender que isso não diz respeito somente as atividades e o prazer que estão ligados ao funcionamento do aparelho genital, mas a todas as excitações e atividades que se manifestam desde a infância e satisfazem as necessidades fisiológicas fundamentais (LAPLANCHE, 2001). As questões que envolvem a sexualidade seriam os elementos determinantes no processo de constituição do psiquismo, como também encontram-se no fundamento do surgimento das neuroses. Freud identifica nos sintomas da neurose a existência de excitações de natureza sexual e conflitiva. Os temas relacionado à sexualidade sempre sofreram, por parte da consciência, uma repressão que tenderá a lança-los para o recalcamento.

Retomando o caso do esquecimento do nome Signoreli, é possivel percerber que isto está ligado ao recalque, que impede o retorno do recalcado de uma ideia insuportável e que fica retida no inconsciente. Este mecanismo do inconsciente leva a uma série de deslizamentos, que vão tentando preencher o espaço daquilo que havia sido esquecido. Freud, ao sofrer a ação da censura e evitar falar da vida sexual dos turcos para falar do artista responsável por pintar o afresco *As quatro últimas coisas*, encobre aquilo que gostaria de fato falar, é na referência ao autor dos afrescos de Orvietto que é mantido em suspenso o que estaria por emergir do recalcadao. Isto fez com Freud produzisse um lapso da memória, que ele esquecesse uma coisa contra a sua vontade, quando queria esquecer intencionalmente outra. A lembrança do nome *Signorelli* não foi possível de ser alcançada porque Freud intentou reprimi-la, assim o elemento que estava recalcado apoderou-se, por associação, do nome esquecido e o levou consigo para o recalcamento.

No esquema que Freud apresenta para demonstrar os elementos que operaram para determinar o esquecimento de Signorelli, é possível notar que cada elemento do nome *trafio, bo, her e elli*, mantiveram uma posição específica para manter a ideia que estava conectada ao nome recalcado:

- *elli*, do nome Signorelli, responsável por pintar *As quatro últimas coisas*, estava na origem do tema da morte para Freud;
- ***her***, de Herzegovina, que, na língua alemã remete à palavra *Herr*, que significa senhor e em italiano *signore*, evoca a atitude, por um lado, dos turcos e, por outro, do paciente de Freud em relação à impossibilidade do gozo sexual. Além disso, há uma conexão com a impotência do médico no estabelecimento de uma solução clínica para a impotência sexual que, para os turcos, representava a morte, como também a incapacidade de Freud de ter auxiliado o seu paciente que cometeu suicídio também por questões sexuais.
- ***bo***, de Bósnia, Boltrafio e Boticelli, que em virtude da supressão da piada não contada de Freud por ter considerado inapropriado contar para um desconhecido companheiro de viagem;
- ***trafio***, de Boltrafio, que parece remeter aos sentimentos de perda e fracasso de Freud diante da morte de seu paciente, sentimentos que suscitam o "esquecimento".

Deste modo, é possível perceber que os equívocos, as lacunas e as falhas permitem ao analista ouvir mais do que as palavras apresentam, isto torna nítido aos ouvidos do analista as manifestações do inconsciente, que apresentam uma ordem distinta daquela do consciente, mas que podem ser manejadas de forma adequada para revelar aspectos de seu funcionamento.

Referências

ALONSO, S. L. A escuta psicanalítica. **Revista Percurso**. São Paulo, v. 1, 1988.

BRIMAN, J. **Psicanálise, ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FALCÃO, C. N. D. B.; MACEDO, M. M. K. A escuta na psicanálise e a psicanálise da escuta. **Psychê**, São Paulo, n. 15, p. 65-76, jan-jun 2005.

FIGUEIREDO, A. C. **Vastas confusões e atendimentos imperfeitos**: a clínica psicanalítica no laboratório público. Rio de janeiro: Relume-Dumará, 1997.

FREUD, S. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912). In: _____. **O caso de Schereber, artigos sobre técnica e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1969a. p. 147-159.

_____. O inconsciente (1915). In: _____. **Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV, 1969b.

_____. Reflexões para tempos de guerra e morte (1915). In: _____. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: [s.n.], v. XIV, 1969c.

_____. **A intepretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, v. Volume IV, 1972.

_____. **Psicopatologia da vida cotidiana**. Volume VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Tratamento psíquico (tratamento anímico). In: _____. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 19-50.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Objetiva, 2009.

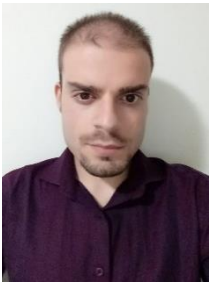
LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médica, 1985.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Biografia dos Organizadores

Renato dos Santos

Possui Graduação (2014) e Mestrado (2017) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Atualmente é doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e pela Universidade de Coimbra (UC) (cotutela). Formação em andamento em Psicanálise de Orientação Lacaniana pela Escola Brasileira de Psicanálise (EBP). É autor do livro "O quiasma do mundo: a questão da alteridade em Merleau-Ponty" (Editora CRV, 2017); Organizou o livro "Ontologia, Política e Psicanálise: Discursos Acerca da Alteridade" (Editora FI, 2018). Possui vários artigos publicados em periódicos especializados na área de filosofia, bem como capítulos de livro e apresentações de trabalho. Tem interesse por Ontologia, Fenomenologia, Existencialismo, Estruturalismo e Filosofia da Psicanálise. No que se refere aos temas de pesquisa, estes giram em torno da questão da alteridade, o estranho (Unheimlich), a questão do sujeito, a noção de estrutura, o fenômeno da existência e seus desdobramentos. Temas que são investigados a partir dos seguintes autores: Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Camus, Lévi-Strauss, Freud e Lacan.



Luiz Fernando Duran Iório

Possui graduação e bacharelado em psicologia pelas Faculdades Metropolitanas Unidas (São Paulo/SP - 2009); especialização em psicologia clínica pelo Centro de Estudos Psicanalíticos (São Paulo/SP - 2013); e mestrado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba/PR - 2018); atualmente é doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba/PR), atua na clínica psicanalítica em Curitiba/PR e em Ponta Grossa/PR e como docente no curso de psicologia do Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais (Ponta Grossa/PR).