

Waldir Beividas

Inconsciente et Verbum

psicanálise

semiótica

ciência

estrutura



fflch

Inconsciente *et Verbum*

Psicanálise, Semiótica, Ciência, Estrutura



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor

Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-Reitora

Maria Arminda do Nascimento Arruda



FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Paulo Martins

Vice-Diretora

Ana Paula Torres Megiani

DOI 10.11606/9788575064498

Waldir Beividas

Inconsciente *et Verbum*

Psicanálise, Semiótica, Ciência, Estrutura



São Paulo, 2023

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Charles Pereira Campos - CRB-8/8057

B423 Bevidas, Waldir.
Inconsciente *et Verbum* [recurso eletrônico] : psicanálise, semiótica, ciência, estrutura / Waldir Bevidas. -- São Paulo : FFLCH, 2023.
2500Kb; PDF.

ISBN 978-85-7506-449-8
DOI 10.11606/9788575064498

1. Semiótica. 2. Psicanálise. 3. Linguagem (Filosofia e teoria). 4. Inconsciente. I. Título.

CDD 401.41



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença *Creative Commons* indicada.

Coordenação Editorial
M^a. Helena G. Rodrigues – MTb n. 28.840

Projeto gráfico
Marcos Eriverton Vieira

Capistas
Marcos Lopes e Juliana Martinho Bevidas

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO FFLCH/USP
Rua do Lago, 717 – Cidade Universitária
05508-080 – São Paulo – SP – Brasil
Tel. +55 11 3091-0458 – e-mail: editorafflch@usp.br

Sumário

Prefácio ao estudo	07
Introdução geral	13
PARTE I – Psicanálise e ciência. Questões de epistemologia	
Cap. 1 – Freud e a ciência	20
Cap. 2 – Lacan e a ciência	25
Cap. 3 – Por uma epistemologia do desejo	37
Cap. 4 – Paranoia. As hipóteses de Lacan	43
Cap. 5 – A <i>a-cientificidade</i> da psicanálise	62
Cap. 6 – Psicanálise. Caminho das Luzes?	80
Cap. 7 – Psicanálise e mito	99
Cap. 8 – <i>LOGOS & MUTHOS</i>	110
PARTE II – Psicanálise e estrutura. Questões de método	
Cap. 1 – Por uma nova cientificidade para a psicanálise	131
Cap. 2 – Vacância conceptual	145
Cap. 3 – Descuidos conceptuais: hipérboles e paralogismos	153
Cap. 4 – Sobre o estilo	178

Cap. 5 – O estilo em Lacan. E depois	187
Cap. 6 – Estilo & metalinguagem	200
Cap. 7 – O inconsciente como estrutura de linguagem. O sujeito-suposto-saber	215
PARTE III – Psicanálise e semiótica. Questões de descrição	
Cap. 1 – Por uma psicanálise ainda estrutural ... em todo caso	221
Cap. 2 – Um significante <i>ao quadrado</i>	230
Cap. 3 – Um conteúdo estruturável. A forma do conteúdo	251
Cap. 4 – Significante e sujeito. Isotopia do desejo	261
Cap. 5 – Um percurso gerativo da subjetividade inconsciente	268
Conclusão	281
Bibliografia	286
Sobre o autor	301

Prefácio ao estudo

Do sujeito da pesquisa

Do ponto de vista eminentemente científico, seria injustificável começar as linhas de um estudo teórico por tentar situar o sujeito de uma pesquisa. A primeira coisa que o discurso científico faz é, na verdade, procurar apagar as marcas da sua enunciação, levar o sujeito a se esconder sob fórmulas impessoais: “sabe-se que...” “os fatos impõem que...” “conclui-se que...” O pesquisador torna-se um fiel servo de seus destinadores: “segundo Fulano...”, “já afirmara Sicrano...”, “conforme o demonstra Beltrano...”. Consegue-se assim driblar as pequenas fragilidades pessoais de escolha do tema, do método. As hesitações, as incredulidades, as incertezas ficam contornadas. As motivações pessoais, as angústias cotidianas, enfim todo o “sofrimento” em jogo na tarefa de trabalhar cognitivamente a área de conhecimento escolhida fica transformado num relato sereno de vitória: *quod erat demonstrandum* [o que devia ser demonstrado]. Noutros termos, o sujeito inquieto da produção queda transformado no pesquisador sereno do resultado. O “eu” da enunciação cede lugar ao “se” do enunciado. O sujeito do desejo cede a vez ao sujeito da ciência. Este bem poderia ser um retrato simples de como a psicanálise nos convida a ver na ciência e no seu discurso uma verdadeira máquina de objetivação ou um discurso de supressão do sujeito.

Mas esse procedimento de objetivação e impessoalidade começa hoje a ser questionado. De um lado, ele sofre um revés de suas próprias fileiras. Uma teoria dos discursos, como a Semiótica, mesmo alinhada em termos gerais à cientificidade, consegue hoje desmontar “por dentro” essa máquina de objetivação e remontar passo a passo as *estratégias de veridicção* postas aí em cena. O discurso científico, nas ciências humanas, aparece assim como simples *camuflagem objetivante*. Começa a exhibir-se

como um tipo de manipulação cognitiva, calcada num conjunto de procedimentos – p. ex. a impessoalização, acima – que induz a um “parecer-verdadeiro”. Um *efeito de verdade*, através de uns tantos procedimentos linguísticos, tal poderia ser em resumo a cientificidade dos discursos nas chamadas ciências humanas.

Um outro revés lhe vem da teoria psicanalítica. Freud, e toda sua psicanálise, parece querer sensibilizar-nos fundamentalmente para isto: além do sujeito do conhecimento, que age racionalmente, há um outro sujeito, que reage segundo outros parâmetros. Além – ou aquém – do *sujeito da ciência* há o *sujeito do desejo*, que trabalha tanto quanto pouco se mostra, que fala nos interditos da fala racional, ativo mais do que o sujeito racional, porque vela, em sonhos, até quando este repousa, em sono.

A epistemologia de hoje ainda não absorveu as implicações da descoberta freudiana. Talvez mais justo seja dizer que a psicanálise, relutante que é quanto à conversão epistemológica das suas descobertas, ainda não lhe apresentou os instrumentos dessa absorção. Mesmo as reflexões mais sensibilizadas das ciências exatas da atualidade (mecânica quântica), quanto ao papel do *observador* na determinação do estatuto dos objetos estudados, mesmo as reflexões filosóficas que procuram resgatar a influência de “resíduos míticos” na cognição humana, não parecem conceder lugar ponderável a uma visão psicanalítica do sujeito. A psicanálise é, no geral, rejeitada, ironizada, no mais das vezes completamente ignorada, nos ambientes das ciências “duras”. E ela por si só ainda não conseguiu alçar um voo epistemológico para poder mostrar o que e como seria uma ciência ou um discurso científico em que o sujeito do desejo não fosse excluído (ou “foracluso” no seu jargão). Uma epistemologia de base psicanalítica, se não impossível, é ainda hoje uma aspiração distante. Assim, sem o lastro de qualquer hipótese a respeito do modo de uma possível emergência do sujeito do desejo no discurso científico, tomaria a meu cargo o risco de apresentar, talvez num gesto ainda tímido, as motivações que me trouxeram até aqui.

É difícil decidir se a ideia da possível aproximação entre duas teorias – a psicanálise e a semiótica greimasiana – fora primeiro “desejada” por mim para que depois eu procurasse as evidências dessa possibilidade. O inverso poderia ser tão e quão verdadeiro. E esse desejo não pode ser declarado a origem de tudo. Há desejos por trás de desejos. A psicanálise ainda não estabeleceu um rastreamento fino das suas camadas. Ela se limita a saltá-las para logo atingir o estrato onde o desejo se deixa ver como “sexualidade”. Velocidade de método? Ou dificuldade de se mover por entre as camadas intermediárias? Uma e outra respostas sendo igualmente acertadas, elas no entanto não nos ajudam muito a saber qual é o ponto nodal a partir de onde o desejo, em progressão, é *pertinente* ao discurso da ciência, e a partir de onde o desejo, em

regressão, se torna um “caso” clínico. É assim que a escolha de um *ponto* onde pousar o desejo e as motivações que animaram o presente estudo é uma escolha íntima, e arbitrária. De modo que pretendo, a meu custo e risco, inaugurar uma expedição a um lugar ainda bastante desconhecido por ambas as disciplinas. O presente estudo pretende criar condições para as primeiras aberturas de um diálogo teórico entre elas e, como parece sempre inevitável, limitar-se a um registro das minhas convicções atuais, seja em psicanálise seja em semiótica.

Porém, como na mistura da água com o vinho sempre eles perdem a sua cor e química de origem, nada deve inculpar essas teorias pelo modo da mistura ensaiado no presente tubo. É o alquimista que deve responder por qualquer inabilidade do feito. De modo que o psicanalista, se a poção de semiótica aqui inserida lhe parecer insuficiente na medida, estranha na catálise (dos conceitos), ou turva no teor (teórico), a semiótica não deve pagar pelo mau jeito da operação. Não seria justo que o olhar crítico do psicanalista atento, incidindo sobre a inabilidade do autor da mistura, encontrasse aí pretexto para condenar a teoria usada. Ele estará convidado a conhecer a semiótica nos textos dos seus fundadores (Hjelmslev/ Greimas) e dos discípulos mais experientes. E, ocorrendo esse interesse, a experiência já terá sido gratificada. Por sua vez, se ao semioticista a dose do fluido psicanalítico não lhe parecer límpida na transparência (dos conceitos), clara na sequência (dos argumentos), fique ele sabendo que a psicanálise de Lacan é notoriamente difícil de sorver¹. Em todo caso, a psicanálise não deve pagar pelo gosto ou pelo rosto com que sai do experimento. O semioticista estará convidado a inteirar-se dela diretamente nos seus textos fundadores.

Mas se, enfim, ao psicanalista e ao semioticista a psicanálise ou a semiótica lhe parecerem ao final um tanto “desfiguradas” quanto às suas propriedades de origem, bem, esse é o risco e talvez o destino inevitável de toda mistura, de toda aproximação interdisciplinar. Mas qual o rosto de origem da psicanálise? Um espectro biológico

1 A dificuldade não atormenta apenas o aprendiz. Lévi-Strauss admitia não entender a Lacan. Confessou-o francamente num depoimento, em que chega mesmo a interrogar-se sobre a própria noção de compreensão:

[...] eu mesmo, escutando-o, no fundo, não compreendia. E me encontrava no meio de um público que, ele sim, parecia compreender. Uma das reflexões que me fiz nessa ocasião era sobre a própria noção de compreensão: tinha esta evoluído com a passagem das gerações? Quando essas pessoas pensam que compreendem, querem dizer exatamente a mesma coisa que eu, quando digo que compreendo? (*L'Ane* n. 20, 1985).

Paul Ricoeur, por sua vez, confessa ao próprio Lacan que acha “impenetrável” o que ele diz (cf. Roudinesco, 1986: 401). J. Hyppolite admite ser levado “à tortura” pelas “aporias sempre novas” que a linguagem de Lacan provoca; confessa jamais estar “bastante seguro de compreender” (cf. Lacan, 1985a: 21).

do *Projeto* inaugural de Freud, ou a tintura linguística que lhe pincelou Lacan? Talvez o rosto de origem de uma disciplina não seja mais do que a miragem impossível de uma essência primeira. Porque o rosto de uma disciplina *se molda* na pesquisa que o trabalha.

A interdisciplinaridade

É curioso notar o quanto se alteram as *atitudes epistêmicas* de uma disciplina no decorrer da sua história². Quando nasce, propondo-se a um novo saber ou uma nova criação conceptual, ela se ressentida da necessidade de um diálogo próximo com seus pares. Amadurecida, o saber se consolida, cristaliza-se, e a disciplina briga por sua autonomia. Torna-se refratária a qualquer contato, a qualquer confronto. Parece sentir-se segura, numa espécie de solipsismo metodológico, numa espécie de “narcisismo cognitivo”.

Assim, uma psicanálise, a de Freud, nasce na confluência com a neurologia ou a biologia (cf. o *Projeto* e mesmo algumas reflexões sobre a assim chamada *Metapsicologia*) e depois rejeita, com Lacan e após, qualquer biologismo nas suas investigações. Assim também, uma nova orientação psicanalítica, a de Lacan, gera-se num diálogo apaixonado com a linguística, com a antropologia, e hoje parece fazer tudo por prescindir delas, sem Lacan. E uma teoria como a semiótica não faz exceção. Nasce com a vocação de ser “compatível” com as outras disciplinas humanas, na busca de uma gramática do *sentido*. Um dos primeiros votos de Greimas, ao fundá-la, era o de não deixá-la esclerosar-se numa prática de igreja (1966: 7-8). E, no entanto, reconhece posteriormente a dificuldade do diálogo com a psicanálise (Greimas/Courtés, 1979: 301-2). É assim que o diálogo interdisciplinar, tão necessário à época do seu nascimento, parece tornar-se impossível, nocivo mesmo, na maturidade de uma disciplina.

Muitas são as razões que talvez expliquem esse rumo, aparentemente inelutável, de isolamento das teorias na marcha da sua história. Não sendo a matéria viva deste estudo procurar aprofundar o tema, chamaria a atenção para uma dessas razões apenas, que me parece simples o suficiente para bem ser plausível.

2 Em todo este estudo, utilizo o termo “episteme”, e adjetivos derivados, como designando o *crer-poder-saber* que mobiliza o engajamento de um pesquisador ou de uma teoria nas suas hipóteses. E utilizo “epistemologia” no sentido habitual de teoria da ciência, de reflexão crítica sobre as ciências ou, por vezes localmente, como o *nível* teórico em que se examinam os procedimentos metodológicos e descritivos de uma teoria.

As teorias, amadurecendo-se nas suas conceptualizações, adquirem um linguajar cada vez mais especializado – na forma de uma “metalinguagem”, explícita ou implícita – e tornam-se herméticas. É quando a leitura do não especialista, ainda que interessado, não tem como evitar a dificuldade de compreensão. Não consegue suplantar facilmente pequenos preconceitos gerados nessa dificuldade. Somados uns aos outros, esses preconceitos acabam levando à impressão da mais profunda divergência entre as disciplinas. É assim que alguma coisa entre linguística ou semiótica e psicanálise não anda mais ou não anda ainda. Mais precisamente, nunca andou direito, e desandou. Por mais que a *linguagem* ou o *discurso* seja o campo comum das suas operações – a autorizar e mesmo exigir todas tentativas de aproximação – talvez encontremos aqui e ali pedaços teóricos semelhantes, convergências pontuais, mas nada que indique a esperança mais concreta de alguma troca fecunda de método, de equiparação de conceitos; nada que torne compatíveis os procedimentos de análise ou de interpretação daquilo que talvez no fundo elas persigam juntas, a seu modo: o *sentido* ou um *não-sentido* (“*ab-sens*”) da vida, do mundo, do sujeito.

É que, diferentemente da matéria pesada que constitui o campo físico das ciências naturais, o campo semântico das “timias” humanas (do grego *TIME* $\cong$ afeto, sentimento...) tem textura plástica, maleável e fluida. É massa semântica informe, em que se inscrevem as patologias e as paixões humanas, que se deixa moldar como queiram os métodos, as interpretações ou as ideologias. Na fragilidade dos gestos e de aporias de fundação das disciplinas humanas é esculpido desse *húmus* informe um e não outro *homo*. Nascem sujeitos adâmicos tantos quantos sejam os métodos propostos a criá-los. Será ele um *homo semioticus*, modalizado pela aptidão a fazer significar o mundo? Ou será um *homo pathologicus*, inclinado a suportar o “sofrimento” do seu desejo? Começaríamos assim uma lista quase sem fim para tentar resgatar os arcanos da subjetividade num *homo æconomicus*, do valor, num *homo sapiens*, da cognição, a competirem todos eles com o *homo faber* das antigas bricolasagens ou o *homo erectus* da antiga arqueologia. Operação feita, o sujeito foi cunhado sob tantos moldes quantos os *stylos* empregados. Um sujeito para cada disciplina, elas brigarão cada qual na defesa do seu próprio, metodologias em punho, epistemologias em guarda, anátemas como tática. E uma batalha de mal-entendidos e preconceitos reproduz no campo da cognição a arena de lutas que a História nos conta, desde o começo, e sem fim, talvez a provar com isso mais um cânone da nossa subjetividade: o *homo bellicus*, da guerra.

A palavra *preconceito* merece aqui um pouco mais de atenção. Dádiva da nossa língua, ela permite entrever atrás do sentido usual um sentido eminentemente metodológico: o que está “aquém” do conceito. Vejo aí uma pista por onde entender a geração das distâncias mais equivocadas entre as disciplinas. Na minha experiência e limite pessoais de pesquisa, quanto mais procuro conhecer a semiótica, mais vejo que

as referências depreciativas, feitas a ela pelo pesquisador que não a conhece a fundo, são eivadas de preconceitos. Igualmente, quanto mais entro na leitura dos textos psicanalíticos, o mesmo se dá, com sinal inverso.

Isto é, o não-especialista, situado *aquém* da conceptualidade nuclear da disciplina, e dependendo da pressa e da fúria com que vai armado para a crítica, constrói da teoria a criticar uma verdadeira caricatura, monstruosa de talhe. E critica então o talhe monstruoso da caricatura, como se fora a própria teoria³. Assim, um princípio de ordem geral poderia ser enunciado e servir de alerta para estudos que se propoñham interdisciplinares: as divergências entre teorias são tão mais radicais quanto mais se fundam em preconceitos, pré-conceitos que nada mais significam do que falta de domínio nos conceitos da outra teoria.

Com esses anteparos penso poder enunciar os objetivos mais genéricos do presente estudo: pleitear uma interdisciplinaridade entre a psicanálise e a semiótica e trabalhar, para isso, na remoção dos obstáculos que a meu ver se interpõem, como preconceitos, entre elas. Entendo que é nesse tipo de desafio que as disciplinas podem perder qualquer caráter de inconciliação prévia. Embora saiba que a interdisciplinaridade é uma questão de difícil resolução, sempre desajeitada na sua condução e imperfeita na conclusão, não obstante, ela me parece ter direito à existência. Mesmo que não se tenha ainda calibrado uma estratégia de convivência interdisciplinar – quer na psicanálise, quer na semiótica – é preciso tentá-la. Porque, sem a conversão dos seus resultados num saber partilhável pelas outras disciplinas, as teorias correm o risco de ver seu progresso absorvido por não mais de um punhado de adeptos, diretamente engajados. Risco de um discurso cada vez mais hermético, esotérico, que leva a abstrações cada vez mais artificiais, minimalistas, arbitrárias, ocultistas mesmo, quando não a jargões intragrupelhos. É quando não conseguem mais esconder os primeiros vestígios de saturação. E começam a morrer. A convivência interdisciplinar não é um charme de boa vizinhança, mas condição de sobrevivência.

De modo que, mesmo sem a ilusória pretensão ecumênica de qualquer “harmonia universal”, as convergências de base entre semiótica e psicanálise precisam sair do limbo, ser enfatizadas, ou mesmo criadas e acionadas. Somente assim se pode, eventualmente, ajustar suas divergências, de superfície, para depois fazê-las dialogar, na base. Convicção, petição de princípio, ou excessiva esperança, o alento que move este estudo é que possam ganhar, no fim, o inconsciente *et verbum*.

3 Talvez Bohr tenha mesmo razão quando entende como “especialista” não aquele que sabe muita coisa sobre uma matéria, mas aquele que “conhece os erros mais importantes que se podem cometer no campo da sua especialidade, e que, por isso mesmo, pode evitá-los” (*apud* Heisenberg, 1969: 261).

Introdução geral

*Se nos fosse dado jogar com as palavras, diríamos que se trata da
concordância do sujeito com o verbo, sempre.*

(Lacan, 1966: 445)¹

Freud nos descobriu... E Lacan colocou tal vigor em convencer-nos de que “o inconsciente não deixa nenhuma de nossas ações fora de seu âmbito” (1966: 514), que talvez não fosse exagerado entender que as disciplinas que o homem já construiu deveriam todas elas reservar no seu interior um campo de cogitações psicanalíticas. Da Física à Antropologia, da tecnologia mais pragmática à filosofia mais especulativa, nenhuma prática humana escapa ao inconsciente. Se isso puder soar como proselitismo antecipado, talvez baste dizer que tal convicção não significa querer fazer o mundo deitar-se clinicamente no divã do psicanalista. Significa apenas dizer que, reorientada através de esforços, como os de Lacan, para uma leitura inovadora de Freud, a psicanálise pode se tornar uma teoria bem posicionada epistemicamente para substituir uma certa visão “ortopédica” do *sujeito da ciência* – forjado nas caldeiras do cogito cartesiano – por uma visão “profilática”, das relações entre um *ego* cogitante e um *sujeito* desejante, entre o imaginário da sua cognição e a verdade do seu desejo. Tal convicção significa, pois, apenas querer ver o campo da ciência inclinar-se epistemologicamente à *evidência* do inconsciente. Toda a primeira parte do presente

1 Lembro ao leitor que, mesmo sabendo da dificuldade que é a tradução de qualquer texto de Lacan, tomei a meu cargo efetuar-la pessoalmente a partir dos textos originais porventura citados ao longo de todo o estudo, para assumir a interpretação e a responsabilidade da leitura.

estudo é a tentativa de mostrar que no horizonte atual das ciências, ou ao menos em alguns importantes segmentos seus, as condições para isso não parecem utópicas.

Freud o intuiu ... e Lacan consumiu tal energia em formalizar que o inconsciente não apenas se manifesta por meio da linguagem, mas que *se produz* numa estruturação de linguagem, que talvez não fosse exagerado entender que todas as disciplinas linguísticas e dos discursos devessem ser conclamadas pela psicanálise a empenhar-se em rastrear os inusitados meandros e leis languageiras por onde *isso fala*. Todas as linguísticas deveriam ser um pouco “psicanalíticas”, num sentido restrito, e toda a psicanálise deveria ser uma “linguística”, no sentido amplo do termo. Convocar aqui a Semiótica, como uma teoria da linguagem e dos discursos em geral, a essa tarefa ampla, não significa senão um desdobramento natural desse entendimento. A segunda e terceira partes deste estudo pretendem examinar as condições prévias de tal tarefa.

Essas duas convicções a que fui levado na presente investigação definiram, talvez sub-repticiamente, os seus rumos, aqui balizados em três movimentos. No primeiro deles, cujo teor está voltado para uma temática de natureza epistemológica, trato de pôr em discussão e de contestar uma atitude em que grande parte da psicanálise pós-lacaniana parece ter-se acomodado: a da sua *impossibilidade* científica. Há um conjunto mais ou menos difuso de argumentos, no campo psicanalítico, que advoga com maior ou menor ênfase uma *não-cientificidade* para a psicanálise. Os argumentos têm pesos desiguais. Sem querer entrar logo aqui no vivo da questão, diria que alguns deles se apresentam como verdadeiros desafios teóricos, outros não conseguem esconder o caráter opinioso de um conjunto de fobias ou de repugnâncias mais ou menos recônditas contra a ciência. Freud é por vezes convocado e interpretado como alguém que teria *denegado* a ciência, ou que teria levado a psicanálise a uma *obediência mítica*. Lacan por sua vez é interpretado, junto a Freud, como alguém que teria vindo para demonstrar uma irredutibilidade definitiva da psicanálise à ciência. O conceito de *forclusão* – impingido como estrutura psicótica inelutável da ciência – é sacado do coldre da clínica, como arma fulminante, para provar uma *não-, anti-, ou a-cientificidade* da psicanálise. A ciência atual é acusada de cartesianismo disseminado. A eliminação das partículas egocêntricas do discurso científico (eu, nós...) é impugnada em Russell (e no seu neopositivismo) como industriosa exorcização do sujeito do desejo, enquanto o critério popperiano da falseabilidade é interpretado como ficção, falsa modéstia, porquanto sua referência a uma “a-certeza” não deixaria de ter por referência implícita uma “certeza de segundo grau”.

Dentre outros argumentos que não têm tratamento sistemático no campo psicanalítico, mas que se traduzem como uma espécie de estratégia por cumulação, pela qual se justapõe, de anátemas em anátemas, um desfile de “incompatibilidades” entre

psicanálise e ciência, os acima elencados mostram um contexto mínimo a indicar um conjunto de obstáculos que se antepuseram ao presente estudo e que exigiram ser tratados de forma cuidadosa e extensa. Esse o tema da reflexão da Parte I deste estudo, dedicada a *questões de epistemologia* entre psicanálise e ciência.

Nesta parte, nos três primeiros capítulos procuro mostrar brevemente como entendo as *modalidades* da relação entre Freud e Lacan e a ciência e, sobretudo em Lacan, os aspectos um pouco mais delicados dessa relação do que indicam as interpretações que logo o posicionam contra a ciência. No capítulo 4 examino as hipóteses de Lacan sobre a *paranoia* e sobre a *foraclusão* e os aspectos nunca tão simples de uma sua suposta conversão epistemológica, noutros termos, entendimentos que tentam definir como estrutura paranoica o procedimento científico. No capítulo 5 tomo para exame os argumentos de J. Dor (1988a, b) quanto à sua tese de uma “a-cientificidade” da psicanálise, argumento inteiramente balizado na questão da foraclusão do sujeito que o autor julga caracterizar o discurso científico. No capítulo 6 produzo uma série de críticas a veementes argumentos que Fennetaux (1989) dirige contra a ciência e contra uma orientação da psicanálise, que ele supõe ser científica, defendida pelo Campo Freudiano, dirigido por J. A. Miller. No capítulo 7 questiono uma pretensa “obediência mítica” que o mesmo Fennetaux pensa poder decifrar em algumas passagens da obra freudiana, já que essa seria a seu ver a única saída para a psicanálise evitar a esfera de irradiação da ciência. No capítulo 8 apresento o modo como entendo poder estimar uma espécie de “retorno ao mito”, uma restauração do “saber mítico”, não apenas como reivindicação local da psicanálise, mas, mais amplamente, como uma tendência epistêmica que parece pouco a pouco querer introduzir-se em significativos segmentos da ciência contemporânea e, dentro desta, de algumas disciplinas humanas (antropologia e semiótica). Tal capítulo fecha o tratamento “epistemológico” do dilema básico em psicanálise – ciência/não-ciência – num pequeno balanço das reflexões traçadas e num augúrio otimista, pleiteando uma “nova” opção científica para a psicanálise.

Na tentativa de propor essa nova opção de cientificidade para o campo psicanalítico, no segundo movimento do estudo – Parte II, intitulada *Psicanálise e estrutura: questões de método* – procuro trazer à discussão uma série de temas relacionados ao método de abordagem dos conceitos. Pretendo mostrar uma maneira possível de reestimar ainda hoje em psicanálise o *método estrutural*, desenvolvido em algumas ciências humanas, tais como a antropologia (Lévi-Strauss) e a semiótica (Greimas). Assim, no primeiro capítulo dessa Parte II defendo a ideia de que a psicanálise pode deixar de ter como parâmetro ciências de tipo empírico, critérios de ciências positivistas e neopositivistas, critérios de verificabilidade ou falseabilidade (Popper, dentre outros), e encontrar o alento de uma nova cientificidade nas diretrizes que o estru-

turalismo de Cl. Lévi-Strauss, A. J. Greimas ou R. Thom propõe como critérios de regulação da sua cientificidade – uma *linguagem conceptual* construída sob princípios de coerência, elegância e exaustividade, numa palavra, uma *conceptualização estruturante*.

No capítulo 2 pretendo mostrar que essa direção tinha sido explicitamente inaugurada na psicanálise de Lacan, nos anos 1950 e 1960, sobretudo pelo seu empenho em ordenar os conceitos psicanalíticos ao redor do conceito de *significante*, importado da linguística de Saussure. Pretendo demonstrar uma hipótese, a mais cara de todo deste estudo: ainda que abandonada por Lacan, nos anos 1970, a conceptualização do inconsciente *via linguística*, e orientada então à topologia e aos matemas, entre essas duas fases um salto demasiadamente grande fora dado, hipertrofiado, salto que deixou atrás de si, à deriva, um imenso espaço “vago” de articulações linguageiras do inconsciente, espaço que se inscreve não nos limites das articulações linguísticas *stricto sensu*, mas no regime de articulações semióticas que se dão para além do signo e da frase, isto é, no amplo nível do *discurso*. Ficara aí cavado um incômodo fosso, uma *vacância conceptual* que exige uma retomada das teses languageiras de Lacan sobre o inconsciente, o que reclama, e ao mesmo tempo legitima, o diálogo aqui pleiteado entre psicanálise e semiótica.

No capítulo 3 ponho em confronto alguns obstáculos que se antepõem a essa retomada, tendo em vista que, abandonado o suporte metodológico da conceptualização *via linguística*, e ainda sem instrumentos satisfatórios para uma conceptualização geral do campo *via topologia*, a psicanálise pós-lacaniana acabou tamponando tal vacância conceptual, fazendo imperar na sua reflexão uma maneira *pragmatista* – em acepção a ser definida no momento oportuno – de trabalhar os conceitos (desejo do analista, transferência, transmissão, formação...), maneira que dramatiza e hiperboliza de tal forma os conteúdos nocionais deles, que não consegue evitar riscos de paralogismos quando não de derrição.

Nos capítulos 4, 5 e 6 tematizo uma questão delicada dentro do campo psicanalítico, a questão do *estilo*. O estilo individual como fonte da subjetividade mais recôndita, o estilo de Lacan como instrumento de descoberta e de transmissão do seu ensino, o contexto da proposição do estilo como a *via* desse ensino e a maneira excessivamente transferencial como o estilo de Lacan foi absorvido na psicanálise pós-lacaniana figuram nesses capítulos como matéria a partir da qual pretendo mostrar algo que ficou submerso e inaudito na emaranhada questão do estilo de Lacan: uma *vocação metodológica* desse estilo, sobretudo nos usos “metalinguísticos” do psicanalista.

No capítulo 7, por fim, além de um pequeno balanço das reflexões do segundo movimento do estudo, tento viabilizar a hipótese de um ajuste na *base demonstrativa*

da psicanálise, na sua “evidência” de fato e de direito: a investigação e descrição do inconsciente não deve fundar-se no *a priori* da enunciação de seus fundadores (num *dixit* Freud ou *dixit* Lacan), mas no *a priori* da estrutura (de linguagem) do inconsciente psicanalítico.

Na Parte III do presente estudo desenvolvo, sob forma hipotética e numa exploração eminentemente preliminar, a maneira como penso ser possível resgatar as concepções languageiras de Lacan sobre o inconsciente, tentando deslocar o parâmetro de interlocução: da linguística do significante para a semiótica do discurso. Para isso, no primeiro capítulo dessa parte procuro examinar as teses de Lacan sobre a linguagem como *condição do inconsciente* e sobre o inconsciente como *estrutura de linguagem*. Proponho interpretar o gesto linguístico da proposição das teses lacanianas como uma atitude mais ampla, a de um verdadeiro *gesto semiótico*, entendendo com isso a tarefa de inscrever a psicanálise no terceiro grande paradigma da cognição humana, segundo alguns autores, o qual absorve o paradigma aristotélico (o mundo como *a priori*) e o paradigma cartesiano (o sujeito cognoscente como *a priori*) num *paradigma Semiótico*, para o qual a semiose do discurso se põe como o *locus* conceitual de onde unicamente se pode depreender qualquer saber sobre o mundo e sobre o sujeito. Com o lastro desse entendimento, o estudo se mobiliza daí por diante a tentar uma exploração preliminar de interlocução, isto é, de confrontação descritiva entre alguns conceitos da psicanálise e da semiótica e de transposição de método da semiótica para a psicanálise.

Nesse encalço, no capítulo 2, discuto o conceito lacaniano de *significante* e procuro averiguar uma possível compatibilidade com o conceito de *forma semiótica* de Hjelmslev/Greimas. Examino questões como a contraposição entre o significante lacaniano e o significante da linguística, o entendimento (e as restrições) de Lacan quanto aos conceitos de *significado*, de *significação*, e sua predileção pelo conceito de *sentido*, ou *efeitos de sentido*; examino as razões dessas restrições e predileções, enfim as razões de uma *preterição do significado* na concepção lacaniana da linguagem.

No capítulo 3, para contestar argumentos que veem na psicanálise de Lacan uma teoria do “sem sentido”, procuro identificar vários indícios de análises efetivamente “semânticas”, plenas de sentidos, efetuadas por Lacan. Procuro assinalar que Lacan estava na verdade em busca de uma concepção de significante que pudesse exibir uma estrutura que encarnasse o sentido de uma maneira mais correta do que o modo como se apresentava nas vertentes linguísticas da sua época. A concepção hjelmsleviana de *forma do conteúdo* e, mais amplamente, de *forma semiótica*, é aí sugerida como uma maneira de aproximação dessa estrutura buscada.

No capítulo 4, pretendo demonstrar que uma concepção “local” do significante lacaniano, concepção de pertinência direta e imediata ao campo psicanalítico

– aquela que mergulha o sujeito na definição do significante: “um significante é o que representa o sujeito para um outro significante” – pode ser interpretada, com o auxílio da metodologia semiótica, como uma textura homogênea de significações do discurso, uma *isotopia do desejo*, que remete continuamente à instância da enunciação da “verdade” do sujeito.

Por fim, no capítulo 5, ensaio alguns passos descritivos que tomam dois esquemas da psicanálise – o quadrado da subjetivação e o matema do fantasma, de Lacan – e os põem em confrontação com o modelo do quadrado semiótico, de Greimas. Trata-se a partir daí de mostrar que os conceitos da psicanálise, que se apresentam até hoje de forma dispersa e atomizada, podem-se organizar em níveis hierárquicos de profundidade de articulações, a autorizar a imagem de um “percurso gerativo” da subjetividade inconsciente. Trata-se enfim do intuito de abrir para o campo psicanalítico outros tipos de economia descritiva e outros conceitos, não plenamente disponíveis no ambiente lacaniano de meados do século passado, conceitos que suponho operacionais na investigação de um inconsciente que fala de si, contínua e eminentemente, *per verbum*.

PARTE I

Psicanálise e ciência:
questões de epistemologia

Capítulo 1

Freud e a ciência

¿Qué otra cosa puede ser?

(Freud, 1973: 3420)

Introdução

A obra de Freud é tão polivalente e a investigação da realidade psíquica o levou a atravessar tantos domínios da mente humana que há sempre flancos, nas entrelinhas do seu texto, por onde classificá-la de maneiras diferentes. Assim, há quem veja sua psicanálise como uma nova ciência (do inconsciente); há quem a tome por uma antropologia (psicológica); há sempre modos de situá-la como uma filosofia ou uma psicologia ou ainda uma sociologia; alguém a sugere como hermenêutica ou arte de interpretação, sem que nisso descuidemos da literatura ou mesmo de uma poética aí embutidas. E é claro, também se deixará ver como um ramo da medicina e da biologia. Tal como numa cena primeva, a psicanálise de Freud oferece por assim dizer seu corpo (seu *corpus*) de espólio a filhos vorazes que dela querem nutrir-se cada qual a seu modo. É assim que, de corpo fragmentado, a sua psicanálise sempre se expõe ao risco de aparecer como uma teoria contraditória.

Uma dicotomia mais abrangente é capaz de englobar todas essas reivindicações que, com maior ou menor sutileza, querem em Freud mais um aliado (e legitimador) de suas próprias orientações, do que riscar alguma trilha heurística e metodológica à psicanálise. Essa dicotomia é a que vai mesmo se polarizar na “questão da cientificidade”, isto é, se a psicanálise é ou não uma ciência. Velho problema, que traz a sina de ser sempre atual, cuja discussão peca na maioria das vezes por estar vitimada por

uma ou outra escolha previamente traçada, que os argumentos em seguida se encarregarão de confirmar.

Não vamos aqui entrar de imediato nessa dicotomia. Quero andar obliquamente. Sem enveredar-me numa exegese em filigrana dos textos de Freud, em que uma ou outra posição se revele com mais determinação, prefiro deslizar um pouco mais fluidamente sobre alguns textos do vienense. Prefiro colher brevemente alguns dados à margem dessa polaridade um tanto feroz – ciência/não ciência –, para fazer emergir sob que *modalidades* a psicanálise se relaciona com a ciência, em Freud (e, na sequência, em Lacan).

Freud e a questão da cientificidade

É instrutivo começar por observar que em todos os pontos da sua obra, seja no nascimento, ainda com Breuer, seja nos últimos escritos, quando já firmada a disciplina, Freud sempre se refere espontaneamente a ela como “pretendida ciência”, como “jovem ciência”, enfim, como ciência. Desde quando escreve os primeiros registros clínicos sobre a histeria, já é possível notar uma preocupação científica, dado o incômodo que sente frente aos seus relatos que ainda “carecen, por decirlo así, del severo sello científico” (1973, v. I: 124)¹. De igual modo, num dos últimos escritos da sua vida, refere-se à sua disciplina como “nossa ciência” e a enquadra como parte de uma ciência natural, a psicologia (p. 3419-23).

Essa fidelidade aos ideais de ciência, que atravessa o quase meio século da produção do psicanalista – e que poderia aparentemente bastar de caução segura para os adeptos do cientismo da psicanálise –, logo perde sua força, porquanto na maioria das remissões de Freud à ciência, em muito poucas dentre elas faz alguma defesa mais incisiva do estatuto de ciência à psicanálise. Em geral, o cientismo de sua disciplina é lembrado por ele *en passant*, mais como qualificação de virtudes desejadas do que como definição de método. Faz isso de forma abundante e nas circunstâncias as mais variadas. Assim, há textos em que toma a caracterização de ciência apenas para englobar um conjunto de conhecimentos descobertos:

Psicoanálisis es el nombre: [...] de una serie de conocimientos psicológicos así adquiridos, que van constituyendo paulatinamente una nueva disciplina científica (p. 2661).

1 As citações de Freud serão mantidas em espanhol, seja pela proximidade para com nossa língua, seja para evitar o duplo embaraço de uma tradução de tradução. Ademais, tomo a liberdade, daqui para adiante no capítulo, de citar apenas o número das páginas, visto serem progressivas nos três volumes das *Obras completas* que me serviram de referência.

Há formulações em que procura escorar a psicanálise no exemplo das ciências já reconhecidas, como a Física ou a Química:

[A psicanálise] tolera tan bien como la Física o la Química que sus conceptos superiores sean oscuros, y sus hipótesis, provisionales, y espera de una futura labor una más precisa determinación de los mismos (p. 2674).

Nuestra unilateralidad [tema da sexualidade] es como la del químico que refiere todas las combinaciones a la fuerza de la atracción química. No por ello niega la ley de gravedad; se limita a abandonar su estudio al físico (p. 2433).

As virtudes que deposita nessas ciências, procura transferi-las para a sua disciplina, quais sejam, neutralidade, exatidão, precisão, segurança:

[...] como toda ciencia, no tiene nada de tendenciosa y su único propósito es aprehender exactamente un trozo de la realidad” (p. 2673).

Desde que la labor del analítico se orienta así hacia la resistencia del paciente, la técnica analítica ha adquirido una sutileza y una seguridad comparables con las de la Cirugía” (p. 2671).

As virtudes não param aí. A modéstia dos limites, o rigor no processo, também são conclamados:

La ciencia, eternamente incompleta e insuficiente, está destinada a perseguir su fortuna en nuevos descubrimientos y en nuevas concepciones. Para evitar el engaño fácil le conviene armarse de escepticismo, y rechazar toda innovación que no haya soportado su riguroso examen (p. 2801).

Esse elenco de virtudes que deposita nas ciências e reivindica à psicanálise se funda numa “maturidade libidinal” que Freud supunha caracterizar o procedimento de investigação da ciência. A ciência não seria outra coisa senão um estágio mais maduro do pensamento humano. A evolução do conhecimento humano fizera o homem passar por uma fase animista – espécie de primitiva filosofia da natureza – e, em seguida, por uma concepção religiosa do mundo que, por sua vez, já estaria sendo ultrapassada pela concepção científica moderna, à qual aliava a psicanálise:

Hallamos entonces que tanto temporalmente como por su contenido corresponden la fase animista al narcisismo, la fase religiosa a la de la elección de objeto caracterizado por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estado de madurez en el que el individuo renuncia al principio del placer, y subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior (p. 1804).

A história da psicanálise não deixa dúvidas em entender por que o fundador tanto necessita aproximá-la das “virtudes” científicas. Sabemos por seu próprio testemunho das dificuldades que encontrara no menosprezo dos médicos e psiquiatras de então, habituados a estabelecer uma causa exclusivamente orgânica aos distúrbios patológicos. É natural, portanto, supor algo que muito atemorizava a Freud, a se mover em regiões escorregadias e evanescentes da mente humana. Era ver sua disciplina ser tida por elucubração mágica, especulação infundada, esoterismo fantástico, “ansiosa por construir mistérios y pescar en las aguas turbias”. Atormentava-o a falta de decoro e lógica nas críticas que negavam à sua disciplina qualquer caráter científico, “abandonándola a los profanos, poetas, filósofos y místicos” (p. 2128-30).

A cientificidade tinha de ser mais do que acenada. Tinha mesmo de ser conclamada e por quaisquer meios. Escorada no exemplo da Física, da Química, ou mesmo da Eletricidade ou Cirurgia, seja o diabo que for, a cientificidade era aí chamada a prestar socorro a uma disciplina ainda tenra de formação, tênue de objetos de estudo – sonhos, lapsos, esquecimentos de nomes, haveria algo mais movediço? – e fortemente ameaçada de ser empurrada para o ridículo da magia e da feitiçaria. Fazê-la nascer e preservar-lhe a sobrevivência era uma prioridade nítida.

E foi justamente essa prioridade que, a meu ver, não permitiu ao investigador da alma fôlego maior para qualquer discussão mais “dura”, mais aprofundada sobre a cientificidade da sua disciplina. Essa prioridade não lhe deu chances da reflexão *epistemológica* mais funda e explícita, na atribuição da cientificidade à psicanálise². Se a ciência era por ele vista como um raciocínio exato, rigoroso, cauteloso, sem tendenciosidade, cômico dos limites; se revelava maturidade libidinal; se era, portanto, uma tendência natural da psicanálise, mesmo assim, essa cientificidade, por toda a força do desejo de Freud, não fica demonstrada ou já instalada na sua disciplina. Para retomar uma interpretação de C. Castoriadis, não teria havido em Freud mais do que uma “miragem científica”, mas que, no entanto, lhe serviu de “ilusão vital e mesmo fecunda” (1978: 29).

O máximo que talvez possamos dizer de sua psicanálise é, para usar uma formulação de Lacan, que em Freud a psicanálise pode ser considerada como a “mani-

2 É de se notar que a carência, em Freud, de uma epistemologia explícita do método psicanalítico foi talvez uma dentre as razões da difícil penetração de sua obra num país como a União Soviética, justo numa época em que a discussão desse gênero estava na ordem do dia, diante das inúmeras psicologias que estavam se firmando aí. Uma citação de M. Bakhtin basta para ilustrar a decepção com que Freud fora aí recebido: “Assim Freud jamais tem buscado seriamente demarcar-se das outras correntes e métodos da psicologia, deixando-nos ignorar, por isso mesmo, o que pensa do método introspectivo, do método da experimentação em laboratório, das novas tentativas de métodos objetivos (behaviorismo) ... da psicologia funcional...” (1980 [1925]: 53).

festação do espírito positivo da ciência, enquanto explicativa” (1981: 269) e, como o complementa seu discípulo, “em um âmbito especialmente resistente à captação conceptual da ciência” (Miller, J. A., 1984a: 49). Não houve a “questão da cientificidade”, em Freud, porque a cientificidade não foi uma questão para Freud. Sob sua mira, a psicanálise era uma ciência, e pronto: “¿Qué otra cosa puede ser?” (1973: 3420)³.

Tal é a meu ver a situação da cientificidade em Freud. Desejada, acenada, não ficou demonstrada, nem garantida. Situação frágil, que merece ser examinada onde ganhou maior espessura. É Lacan que a põe como uma verdadeira problemática.

3 Paul-Laurent Assoun, autor que se empenhou em demonstrar uma *epistemologia freudiana* “rigorosamente nativa e imanente” nas atitudes de Freud, não deixou de notar seu silêncio, ou antes, a “recusa da querela dos métodos” por parte do Vienense na famosa questão entre as *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* do final do século XIX. (1983: 10).

Capítulo 2

Lacan e a ciência

Era pois permanente a questão que define nosso projeto radical, questão que passa de: a psicanálise é uma Ciência? a: o que é uma ciência que inclua a psicanálise.

(Lacan: 1984: 8)

Introdução

A questão da cientificidade na área das humanidades não podia ser mesmo uma questão freudiana. Porque ela tomou corpo apenas na agitação científica das ciências humanas na década de 50, sob o impulso da linguística chamada estrutural, ainda que os princípios de cientificidade desta já tivessem sido firmados desde a década de 30, seja na Escola de Praga (R. Jakobson), seja na de Copenhague (L. Hjelmslev).

E mesmo que não seja o caso de investigarmos aqui as circunstâncias dessa agitação, isto é, no que a linguística se escorava para proclamar sua nova cientificidade ou para se contrapor ao discurso das gramáticas históricas dos séculos anteriores, o certo é que Lacan se sentiu tocado por esse movimento científico da linguística. Tornou-o uma espécie de bandeira de luta para a sua proposta de renovação da psicanálise. E, se podemos concordar com J. A. Miller (1978: 22) ao observar que todo o estilo do longo ensino lacaniano se sustentou num *equilíbrio* entre ciência e poética, penso que nessa balança em equilíbrio os pesos mais significativos da cientificidade vieram certamente da vinculação de Lacan com os promotores desse movimento científico e estrutural nas ciências humanas, sobretudo na França (Lévi-Strauss, M. Ponty, R. Jakobson, E. Benveniste).

Isso não quer dizer, no entanto, que se tratou de uma opção definitiva ou tranquila do psicanalista pela ciência. Lacan e a ciência tiveram uma convivência tão enlaçada quanto problemática. A cientificidade não se tornou uma solução, mas um problema, por onde a psicanálise teve de se mover sob a sua aguda sensibilidade epistemológica. Por isso, percorrer os meandros dessa sensibilidade talvez nos ensine mais do que querer arrastar Lacan para a ciência ou recusá-la abruptamente sob razões previamente concebidas, ainda quando fundadas numa ou outra citação do autor.

OBS. À época deste estudo, desenvolvido em finais dos anos 1980 e inícios dos anos 1990, não fora do meu conhecimento na literatura psicanalítica algum estudo que tivesse examinado com cuidado essa convivência, diria “dramática”, de Lacan com a ciência. Ao contrário, pelo que me fora dado observar à ocasião, quase sempre vi uma certa pressa em querer resolver por e para Lacan aquilo que ele mesmo não se sentiu na convicção teórica de deixar resolvido. Foi uma certa pressa que levou muitos discípulos a rejeitar qualquer tentativa de utilização em psicanálise do discurso científico. Foi uma certa impaciência que levou outros a se espantarem frente ao fato de Lacan ter retomado a justificação do cientismo em plena maturidade e radicalidade do seu ensino nos anos 1960 e 1970. Foi talvez por não terem tirado todo o sentido de uma “hesitação” ou equilíbrio entre ciência e não ciência de Lacan que, penso, seus discípulos romperam, no dizer de J. A. Miller, tal equilíbrio, na medida em que para eles a dimensão científica os repugnava tanto quanto a literária os atraía (1978: 22).

A indagação que melhor consegue a meu ver recobrir como um todo os meandros do pensamento de Lacan quanto à ciência é uma formulação emitida em plena maturidade de seu ensino. Trata-se da questão que constituiria, segundo ele, seu projeto radical: “aquela que vai de: é a psicanálise uma ciência? a: o que é uma ciência que inclua a psicanálise?” (1984: 8). Essa indagação parece-me a baliza que norteou todo o aspecto dramático da relação entre Lacan e ciência. Tal relação teve como eixo três movimentos cognitivos que na verdade definiram os rumos dessa sua “hesitação” entre ciência e não ciência: (a) a tese sobre a estrutura paranoica do conhecimento humano; (b) a vinculação teórica com a linguística; (c) o exame do lugar do sujeito do desejo no discurso científico.

O conhecimento paranoico

A produção lacaniana que vai desde a tese de doutorado em psiquiatria (1932) até o limiar da década de 50 testemunha que sua sensibilidade epistemológica não esperou a década eufórica da linguística para se fazer notar. Dentre os textos dessa fase, que ele próprio qualifica como seus “antecedentes”, uma comunicação feita em Marienbad, 1936, – que considera pertinente retomar treze anos depois, em Zuri-

que, 1949, – vem lançar a hipótese de que o momento inaugural da socialização da criança, a que chamou o *estádio do espelho*, imprime, na aurora da cognição humana (entre os 6 e 18 meses do bebê), um “caráter paranoico a todo conhecimento humano” (1985c: 23).

O conhecimento paranoico, embora tenha “momentos fecundos” na irrupção do delírio paranoico (cf. o caso *Aimée*), não é qualquer degenerescência orgânica ou fragilidade inata, imputada a tal ou qual sujeito, mas, para todo ser humano, é uma das “pré-condições” do conhecimento humano (1985c: 26):

Longe portanto de ser a loucura o fato contingente das fragilidades de seu organismo, ela é a virtualidade permanente de uma falha aberta na sua essência (1966: 176)¹.

Não se tratará aqui de examinar em detalhes a demonstração lacaniana dessa tese. Talvez seja bastante lembrar que a experiência “jubilosa” que a criança atravessa no estágio do espelho, precipita um efeito de alienação do sujeito, em função da prematura especificação do nascimento no homem: “é no outro que o sujeito se identifica e se sente mesmo de antemão” (1966: 181-6). Esse efeito de captura especular, imaginária, se mostra como organização a “mais arcaica” do conhecimento humano (1966: 185). É um efeito de alienação que retém “as afinidades paranoicas de todo conhecimento de objeto enquanto tal” (1981: 49). Lacan chama a atenção para uma confirmação disso na própria intuição de Freud quando, depois de analisar o famoso caso da paranoia do Dr. Schreber, surpreende-se com a grande semelhança de raciocínio que vê entre as elucubrações delirantes do Sr. Presidente e as coisas que ele mesmo, Freud, teoriza sobre a libido (Lacan 1981: 37, 67; cf. também 1966: 539).

O discurso do saber, os discursos científicos estariam assim destinados a reproduzir na captura (e descrição) de seus objetos de conhecimento um modelo calcado paranoicamente no estágio do espelho:

Assim do mesmo belvedere aonde nos levou a subjetividade delirante, nós nos voltaremos também em direção à subjetividade científica; queremos dizer aquela que o pensador (*savant*) em ação na ciência partilha com o homem da civilização que o suporta (1966: 576).

Ora, é evidente que tal hipótese não nos deve assustar pelo peso dos termos. Mesmo porque desde Freud sabemos que entre a sanidade e a loucura não existe um

1 Lembro ao leitor que, mesmo sabendo da dificuldade que é a tradução de qualquer texto de Lacan, tomei a meu cargo efetuar-la pessoalmente a partir dos textos originais porventura citados ao longo de todo o estudo, para assumir a interpretação e a responsabilidade da leitura.

hiato, mas uma linha de continuidade. O que temos de reconhecer é que uma hipótese dessa envergadura é capaz de determinar posturas epistemológicas e implicações de fundo na construção de uma teoria. O que temos de ressaltar desde aqui é que o tamanho dessas convicções será uma das razões que vão fazer Lacan situar a psicanálise numa posição de reserva frente ao discurso científico, isto é, frente ao modo como os discursos científicos manipulam seus objetos. A psicanálise não poderia embrenhar-se precipitadamente no discurso que mobiliza a ciência quando, a seu ver, trata-se precisamente de denunciar sua infra patologia de origem.

Por contraditório que possa parecer, não foi atitude anticientífica que Lacan a partir daí procurou introduzir no debate psicanalítico. É instrutivo observar que, num texto produzido à mesma época do “estádio do espelho” (cf. “Além do princípio de realidade” (1966: 73-92)), o psicanalista procura esclarecer, em contraposição ao quadro vigente da psicologia dita associacionista, o *valor objetivo* da experiência analítica. A “dignidade” da cientificidade para a experiência psicanalítica parece ser nesse texto o fio condutor desejado, ainda mais porque, de resto, todo o artigo se inscreve sob a seguinte rubrica: “A psicologia se constitui como ciência quando a relatividade de seu objeto é estabelecida por Freud, ainda que restrita aos fatos do desejo” (p. 73)².

Igualmente, num texto de 1946, procura refletir sobre a *causalidade psíquica* no drama da loucura, tentando apreender o seu modo de ação enquanto “identificável cientificamente ao conceito de imago”. Uma sintomática analogia com a ciência o faz ver no conceito de imago “o objeto próprio da psicologia, exatamente na mesma medida que a noção galileana do ponto material inerte fundou a física” (1966: 177-88). Tempos depois, 1948, Lacan se incumbe de examinar a noção de “agressividade” no encargo de

Experimental diante de vocês se se pode formar um conceito tal que possa almejar um uso *científico*, isto é, próprio para objetivar fatos de uma ordem comparável na realidade, mais categoricamente, para estabelecer uma dimensão da experiência cujos fatos objetivados possam ser considerados como variáveis (1966: 101, *itálicos meus*).

E mesmo formulando a tese de que a agressividade em psicanálise se manifesta numa experiência (a fala da sessão) que é subjetiva por natureza, Lacan se pergunta sobre essa técnica: “Podem seus resultados fundar uma ciência positiva? Sim, responde, se a experiência for controlável por todos” e “[...] tudo indica que seus re-

2 É bastante razoável concordar neste ponto específico com F. Roustang ao sugerir que o uso das expressões “relatividade” e “restrita” estivesse indicando nada menos do que o horizonte científico da física einsteiniana (1988: 17).

sultados podem ser relativizados o bastante para uma generalização que satisfaça ao postulado humanitário, inseparável do espírito da ciência” (1966: 103).

Assim, mesmo sob o pano de fundo da hipótese do matiz paranoico do conhecimento humano (e do discurso científico), toda a produção inaugural do mestre francês pode ser dita como inspirada no espírito científico, ou, pelo menos, em atitude compatível com ele.

A vinculação linguística

A década de 50 testemunha um esforço hercúleo de Lacan, não apenas em sustentar – como na lenda – mas também em girar no seu dorso o mundo da psicanálise freudiana, para situar seus conceitos no que considerava seu campo de origem, o campo da linguagem:

Nossa tarefa será a de demonstrar que esses conceitos só adquirem seu pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem à função da fala (1966: 246).

A linguística tornara-se uma referência obrigatória. Não apenas porque a estrutura da linguagem era capaz de dar um suporte teórico consistente para a hipótese do inconsciente freudiano. Na verdade, a linguística representava também uma espécie de catalisador epistêmico das várias disciplinas humanas em busca de um novo tipo de paradigma teórico por onde operar suas renovações (*cf.* a antropologia de Cl. Lévi-Strauss, a filosofia de M. Ponty, a hermenêutica de P. Ricoeur). E nessa busca, F. de Saussure tornava-se uma baliza para todo mundo, porque seu *Curso de linguística geral* revelava novidades conceptuais até então insuspeitadas. Como o diz A. J. Greimas, as metáforas de Saussure (jogo de xadrez, frente e verso da folha de papel, o trem de Paris) tinham a força de “sacudir nossa imaginação” (1970: 20). Lévi-Strauss fora aí uma espécie de carro-chefe desse comboio saussuriano, e atraiu as simpatias de Lacan:

A linguística pode aqui nos servir de guia, visto que é este o papel que ela mantém na vanguarda da antropologia contemporânea e nós não poderíamos permanecer indiferentes a isso (1966: 284).

O *Discurso de Roma*, como ficou conhecido o texto de 1953, foi na verdade um manifesto de integração da psicanálise na nova ordem conceptual que se estabelecia no campo das ciências humanas. Era o momento urgente de fazer a psicanálise superar um “atraso de meio século frente ao movimento das ciências” (*ibid.*), atraso agravado por uma certa ambiguidade que via na terminologia de Freud:

Pensamos de nossa parte que, se inovamos, não é por isso que vamos nos vangloriar. Numa disciplina cujo valor científico funda-se unicamente nos conceitos teóricos que Freud forjou no progresso da sua experiência – mas que, ainda mal criticados e conservando por isso mesmo a ambiguidade da língua vulgar, tiram proveito dessas ressonâncias, não sem expor-se aos mal-entendidos –, pareceria prematuro romper a tradição de sua terminologia” (1966: 239-40).

Portanto, mesmo considerando prudente não romper a tradição da terminologia da psicanálise de Freud, a única maneira de fazê-la superar tais dificuldades era mesmo a de estabelecer sua “equivalência” à nova linguagem da antropologia, da linguística, da filosofia (p. 240). A psicanálise de Lacan estava de fato então à procura da *sua* cientificidade. Chega mesmo a dizer que “se a psicanálise pode-se tornar uma ciência – porque ainda não o é – [...] devemos reencontrar o sentido da sua experiência” (p. 267), sentido esse que indica orientar-se no campo da linguagem, ordenar-se na função da fala (p. 246). Uma formalização adequada das dimensões da experiência analítica – fundada no campo da fala – era aí a condição de se obterem “fundamentos científicos à sua teoria, como à sua técnica” (p. 289). É também nessa direção que abrirá o texto “Variantes da cura-tipo”, com o propósito de “interrogar a dita cura no seu fundamento científico” (1966: 323-362).

Entretanto, se a cientificidade era então efetivamente apontada, não passou a ser ostensivamente perseguida e pregada. Basta percorrermos os textos do final dessa década para notarmos logo uma espécie de silêncio epistemológico de Lacan quanto à ligação da psicanálise com a ciência e também alguns indícios de certa decepção para com a linguística, tal como a via. Esse silêncio e a decepção era um tempo de gestação do que seria, a meu ver, sua mais madura posição teórica frente à ciência, ou pelo menos frente ao discurso científico tal como o entendia. A posição teórica se externará com maior ênfase a partir da década de 60, mais precisamente, no texto “A ciência e a verdade” (1966: 855-77). Ela germina, no entanto, já a partir dos últimos seminários dos anos 1950, nos quais o ardoroso freudiano procura conceptualizar em psicanálise a questão do desejo.

O sujeito do desejo

A psicanálise de Freud, através do forte crivo conceptual que Lacan lhe sobre pôs, pode mesmo ser considerada como uma verdadeira Teoria do Desejo: “*desidero é o cogito* freudiano” (Lacan, 1973a: 141). Se a psicanálise do vienense fincara todos os mecanismos da escuta clínica (atenção flutuante), pondo como condição prévia a fala do sujeito sob o regime da associação livre, assistemática, em rebulição, era única e exclusivamente para poder fazer emergir o sujeito do desejo; era para procurar de-

sarmar as infinitas variedades sintomais com as quais essa fala lhe resiste, nega-o ou o despista. A essa incidência do desejo do sujeito Lacan vai incorporar, como contribuição inusitada, a “incidência essencial” do *desejo do analista*, enquanto tal (1973a: 146). O desejo se torna aí, desde então, não só o objeto central de escuta do discurso do paciente como também se põe como efetiva problemática nas próprias condições dessa escuta, no analista.

Ora, se a primeira incidência, a do desejo do paciente, é uma lide de natureza clínica, encerrada nos limites da sessão terapêutica, a segunda, do desejo do analista, passa a ganhar dimensão mais ampla, extrapolando da clínica para se tornar – em dois lances – uma *questão de epistemologia*. No primeiro lance, a investigação do desejo do analista – enquanto função estrutural no discurso do paciente sob transferência – sai do circuito específico da clínica para se colocar no regime da ética de sua teoria. No segundo lance, o desejo do analista sai do circuito da clínica para se colocar na ordem da própria construção da teoria, da sua construção conceptual. Trata-se do desejo do *sujeito da pesquisa*, como produtor de teoria. É nessa perspectiva que entendo quando Lacan, na reflexão sobre o desejo do analista, se diz no dever de “pôr a questão do desejo que há por trás da ciência moderna” (1973a: 146). Ou seja, essa é uma questão de ciência. Assim, para continuar a delinear a posição de Lacan frente à ciência, cabe-me seguir aqui o modo como, segundo entendo, o psicanalista francês introduziu e conduziu a terceira dessas incidências: o desejo que está por trás da ciência. Qual o enquadre do desejo no discurso científico? Qual a relação do sujeito (pesquisador) com o seu desejo no discurso da ciência? São indagações desse tipo que podem servir de referência para o que vem a seguir.

O discurso científico, tal como propõe desenvolver-se internamente e apresentar-se externamente às comunidades científicas, caracteriza-se por procurar apagar as marcas da enunciação, os traços dos movimentos subjetivos mais fundos do pesquisador. Isso se dá sob a forma de uma “camuflagem objetivante” conforme expressão de Greimas (1978). Trata-se de uma estratégia de persuasão, de obtenção de um efeito de sentido de “verdade” para os fatos demonstrados. O pesquisador se esconde por trás de formulações impessoais – sabe-se que..., é fato que..., somos obrigados a reconhecer que... –, isto é, por trás da evidência dos fatos, que “falam por si”. O sujeito da pesquisa e o complexo jogo das forças psíquicas aí presentes são por assim dizer “disciplinados” (é, ao que parece, o sentido primeiro do termo disciplina, aplicado às teorias). O sujeito pouco a pouco se neutraliza, reduz-se a uma espécie de operador autômato que empresta seu corpo (sua reflexão) para zelar e levar adiante a coerência da demonstração. No limite, o sujeito se torna zero, isto é, um algoritmo da própria demonstração. Esse objetivismo é assim a forma de persuasão do discurso científico, sua estratégia de “manipulação discursiva”, um “fazer-parecer-verdadeiro” (Greimas, 1978: 211-21).

OBS. É claro que uma apresentação assim breve do discurso científico, moldada por expressões como camuflagem, manipulação, pode dar uma impressão caricatural, negativista, desse tipo de discurso, como se se tratasse de manobra sorrateira. Ainda mais porque não considero pertinente apresentar extensamente aqui a contrapartida dele, que é igualmente uma manipulação discursiva e que se estabelece sob o regime de uma “camuflagem subjetivante”: sob a aparente explicitação do sujeito da enunciação, por meio dos dêiticos (quando sabemos que o *eu* enunciado no discurso não é de modo algum o sujeito da enunciação propriamente dito), o discurso subjetivante visa os mesmos fins: a “adesão do destinatário” (Greimas, 1978: 218). Mesmo assim, essa impressão pejorativa do discurso científico talvez tenha de ser retida provisoriamente aqui porque é de certo modo a que serviu de parâmetro aos psicanalistas que se declaravam anticientíficos. É também, segundo entendo, a que serviu de parâmetro implícito para as críticas lacanianas ao discurso da ciência.

É já de saída pondo-se com desconfiança frente à severa disciplina da intuição e à aguda objetivação do discurso científico que uma das primeiras intervenções de Lacan se dá. Com alguma ironia, diz ele que, por mais que uma teoria como a física moderna se apresente como purificada de toda a categoria intuitiva, não deixa de “trair” “a estrutura da inteligência que a construiu”:

Sem dúvida as vias por onde a verdade se descobre são insondáveis, e encontramos até matemáticos para confessarem tê-la visto em sonho ou terem-se chocado com ela em alguma colisão trivial. Mas é decente expor sua descoberta como tendo procedido de uma atitude mais adequada à pureza da ideia. A Ciência, como a mulher de César, não deve levantar suspeitas (1966: 86).

Tendo assim ironizado essa “decência” (ou camuflagem), vai entendê-la como um movimento de supressão do sujeito do desejo no discurso da ciência. Em Roma (1953) essa convicção se firma. Lacan faz-nos observar que a perda do sentido do próprio sujeito nas objetivações do discurso é um dos paradoxos com que a psicanálise terá de manobrar. Porque esse movimento de supressão do sujeito do desejo se irradia mesmo para além do estrito círculo científico: é a alienação “mais profunda” que atinge até o homem comum, isto é, o “sujeito da civilização científica”. Por meio de uma “enorme objetivação” constituída pela ciência, a comunicação permitirá ao sujeito “esquecer sua subjetividade” (1966: 266-89):

Ele colaborará eficazmente à obra comum no seu trabalho cotidiano e preencherá seus lazes com todos os atrativos de uma cultura profusa que, do romance policial às dissertações históricas, das conferências educativas à ortopedia das relações de grupo, lhe dará assunto para esquecer sua existência e sua morte, ao mesmo tempo que para desconhecer numa falsa comunicação o sentido particular de sua vida (ibid. p. 282).

O psicanalista concebe como “dramática desvalorização do ser” – para usar expressão de E. Roudinesco (1986: 413) – a supressão do desejo na ciência moderna,

calcada no cogito cartesiano. Utiliza-se dos seminários que terminam a década de 1950 para acentuar na psicanálise precisamente a centralidade do desejo. Os seminários sobre as “formações do inconsciente” (1957/58), sobre o “desejo e sua interpretação” (1958/59) vão nessa direção. Uma formulação, no seminário sobre a “ética da psicanálise” (1959/60) basta para ilustrar o dramatismo com que Lacan entende a desvalorização do desejo na evolução das conquistas científicas:

Creio que ao longo desse período histórico, o desejo do homem, longamente tateado, anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticado por educadores, traído pelas academias, tem-se simplesmente refugiado, recalcado, na paixão mais sutil, e também a mais cega [...] a paixão do saber” (1986a: 374).

Parecia então que a desconexão entre psicanálise e ciência estava posta. A incompatibilidade entre o discurso científico – neutralizador do desejo – e as condições do discurso do inconsciente – uma verdadeira retórica do desejo – devia indicar à psicanálise uma posição antagônica frente à ciência. Curiosamente esse não foi o caminho de Lacan. Ao contrário, colocar a questão do desejo no centro de sua teoria e, *ao mesmo tempo*, forçar essa questão a ser reconhecida pelas disciplinas científicas, essa me parece a atitude com que o enérgico psicanalista se lançaria daí por diante.

Ciência e Verdade

A partir da década de 1960 a psicanálise do parisiense toma um novo fôlego de ciência. Mais precisamente, a partir do seminário XI (1963/64), volta à boca do mestre a indagação de base: a psicanálise é uma ciência? Passando a indagação pelos registros da religião e da ciência, faz-nos supor – através de comentários sobre a hermenêutica, sobre a experiência mística, mesmo sobre a alquimia e até sobre a agricultura – que, se não está seguro de atribuir estatuto de ciência à psicanálise, não está disposto a descartá-lo prematuramente. Parece querer reivindicar à psicanálise, ainda que sob “traços problemáticos”, um lugar *dentro* da ciência: “não é de modo algum necessário que a árvore da ciência tenha um único tronco” (1973a: 11-7). A questão delicada é mesmo aí a do desejo:

Pode essa questão ser deixada fora dos limites de nosso campo, como o é de fato nas ciências – as ciências mais modernas do tipo mais seguro – onde ninguém se interroga sobre o que se passa, por exemplo, com o desejo do físico? (p. 14).

Da mesma forma que inicia, o seminário desse ano termina, sugerindo um estatuto de ciência à psicanálise: “mas a análise não é uma religião. Ela procede do

mesmo estatuto que a ciência”, embora, no entanto, um estatuto que implique um “mais além da ciência” (1973a: 239).

Ora, como sustentar esse estatuto ao mesmo tempo que se está diante do pesado fardo que a ciência carrega de ser matizada por uma estrutura paranoica, na origem, e por uma recusa do desejo, no processo? Esse parece ser o desafio projetivo da aula de abertura do seminário XIII, sobre o “objeto da psicanálise” (1965/66), liberada à publicação sob o título, já mencionado antes, “A ciência e a verdade” (1966: 855-94). Lacan inicia o texto lembrando que a *práxis* analítica também se submete às exigências epistemológicas gerais da ciência. Isto é, não vê outro modo de produzir pela psicanálise qualquer saber sobre o desejo, sobre o inconsciente, que não seja através de uma “redução” de seu objeto, de um fechamento do campo de pertinência, características predominantes no procedimento científico.

Noutros termos, admite que para tratar da própria “divisão” (*Spaltung*) do sujeito, bem como para centralizar o desejo como objeto da psicanálise, não basta encará-la como um “fato empírico” (mesmo se atestado todos os dias na prática da escuta clínica): “é necessária uma certa redução, por vezes demorada de se completar, mas sempre decisiva no nascimento de uma ciência” (1966: 855). Ironiza as interpretações que viram em Freud uma “pretensa ruptura” com a ciência de sua época. Afirma que a psicanálise se constituiu pelo cientismo, que a marca de ciência é para ela não um fator contingente, “mas lhe permanece essencial” (*ibid.* p. 857). Porque o sujeito do desejo, da verdade, não é um sujeito totalmente, e desde uma suposta sua origem, fora da ciência. Num certo momento da sua emergência se mostra como um “correlato essencial da ciência” (*ibid.* p. 856).

Talvez seja útil estendermos um pouco a reflexão sobre esse aspecto da *correlação* entre o sujeito da ciência, cartesiano, e o sujeito do desejo, freudiano. Não apenas, porque vejo nesse retorno a Descartes um Lacan alterar substancialmente seu próprio pensamento anterior, quando via a psicanálise como experiência que *se oporia* “a toda filosofia saída diretamente do cogito” (1966: 93). É que, justamente escorados apenas nessa antiga formulação de Lacan, muitos psicanalistas se sentem legitimados a acentuar um antagonismo “definitivo” entre psicanálise e ciência. Sentem nela o alibi perfeito de uma fórmula aparentemente lapidar, mas que o próprio autor se encarregaria posteriormente de nuançar³. A interpretação que me serve aqui de base é tirada de uma conferência de J. A. Miller, em Caracas, e que recebeu o título

3 “É bem claro que não se trata absolutamente da questão de pretender ultrapassar a Descartes, mas antes, de tirar o máximo de efeitos da utilização dos impasses cujo fundo ele nos conota” (Lacan, 1961/62, aula de 15. 11. 61).

de “Elementos de epistemologia” (1984a: 41-58). Vale a pena ser citado um longo trecho porque bastante claro no que quer demonstrar:

Descartes elaborou o que podemos chamar o sujeito da ciência. Sabemos que a emergência do sujeito cartesiano [...] constitui um corte na história do pensamento [...]. O cogito cartesiano é algo diferente do ego como função de síntese que os psicólogos põem à mostra. É um abuso estender a identidade específica do cogito cartesiano a toda esfera psíquica, a todos os atos, a todos os movimentos, a todas as representações da esfera psíquica [...]. Lacan então decifrou as primeiras meditações de Descartes nesse sentido [...] [isto é] a função da dúvida hiperbólica em Descartes: qual é? O esvaziamento da esfera psíquica, o esvaziamento do universo das representações, o esvaziamento de tudo o que é imaginário. O cogito em sua identidade somente surge como o resíduo ineliminável dessa operação de esvaziamento. Nesse sentido, para seguir a acuidade de Lacan a respeito, a evidência é a de um sujeito esvaziado (*vidé-évidé*), que não existe de modo nenhum como uma esfera que implicaria um monte de representações, de qualidades e propriedades diversas, senão como um simples ponto, um ponto evanescente [...]. Esse é um sujeito que em seu ponto de emergência não é de modo algum uma substância, senão que, ao contrário, é um sujeito completamente dessubstancializado [...] esse sujeito é estruturalmente o agente do discurso da ciência. [...] Lacan formula, o que pode parecer-lhes paradoxal, que o sujeito do inconsciente freudiano, esse sujeito que aparentemente é muito distinto de um cogito, é o sujeito da ciência, é o sujeito pontual e evanescente de Descartes” (1984a: 53-4).

A interpretação do discípulo nos indica assim que Lacan vira no percurso cognitivo da dúvida hiperbólica de Descartes nada menos do uma metodologia de *depuração do imaginário* do sujeito da ciência, um momento subjetivo de “rejeição de todo saber” (Lacan, 1966: 856). Noutros termos, o cogito cartesiano inauguraria explicitamente uma remoção dos “obstáculos epistemológicos” que impregnaram toda uma civilização pré-científica, para usarmos o argumento maior de Bachelard (1977); operação que tenderia assim a esvaziar o imaginário da *ilusão pansexualista* do conhecimento – ou “obstáculo animista” de Bachelard –, aquela que, numa expressão feliz de Lacan, teria feito a teoria do conhecimento permanecer por muito tempo como uma “metáfora das relações do homem com a mulher imaginada” (1975f: 7).

Ora, quando a clínica analítica é conduzida em sessão de modo a fazer emergir o sujeito do desejo, não faz outra coisa senão induzir o mesmo percurso de depuração do imaginário na fala do paciente. Tenta desvestir esse sujeito das maquiagens imaginárias de seu ego resistente. Assim, a depuração do imaginário do sujeito do desejo, da psicanálise, toma um curso correlato à depuração dubitativa do sujeito cartesiano, da ciência. É assim que entendo quando Lacan indica que a *práxis* analítica “não implica outro sujeito a não ser aquele da ciência”, ou que seria impensável a psicanálise de Freud antes do nascimento da ciência (1966: 857 e 863).

Desse modo, em todas as ilustrações acima sobre os meandros do pensamento lacaniano frente à ciência, podemos ver que, de uma forma ou de outra, há um denominador comum. Com mais ou menos ênfase, a ciência se lhe apresenta como um ideal teórico, mas também como um discurso que suprime, esquece, ignora, recusa ou foraclui, pouco importa o termo, a subjetividade do cientista:

A ciência, se a olharmos de perto, não tem memória. Esquece as peripécias das quais nasceu, quando se constituiu, isto é, uma dimensão da verdade que a psicanálise leva altamente em conta [...]. É o drama, o drama subjetivo que custa cada uma dessas crises [crises teóricas] [...] dramas indo às vezes até a loucura..." (1966: 869-70)

Assim se desenha o núcleo de sua cautela frente à ciência: o discurso da ciência é um discurso suturador do sujeito do desejo o qual, por sua vez, é o lugar por excelência da investigação psicanalítica. Aquele suprime exatamente o que nesta deve prevalecer. São essas reservas que o detêm frente à ciência: "não tenho, pois, galgado até o momento o passo concernente à vocação científica da psicanálise" (1966: 856).

Mas não haverá outra razão para a atitude de "reserva" do analista frente à ciência? Cabe-me aqui uma explicação sobre a expressão escolhida. Penso já ter ficado demonstrado o sentido cauteloso do termo. Mas o termo recobre também a semântica de um outro sentido. "Reserva" também quer dizer algo que se "guarda para um futuro". É possível notar em várias passagens dos mesmos textos que vimos examinando alguns indícios de um lugar para onde Lacan solicita a psicanálise. Por trás da suspeição frente à ciência parece se desenhar não só um certo receio de romper o diálogo com o discurso científico – a magia e a religião parecendo-lhe ainda mais suspeitos como procedimentos de conceptualização do inconsciente, desde Freud. Do mesmo modo como quando nos expressamos por exemplo sobre uma "reserva ecológica" que nos cumpre criar para uma etapa futura da vida, assim também vejo a intuição de Lacan apontar para o programa de uma *reserva epistemológica* que a psicanálise poderia criar e com ela influir numa possível etapa futura da ciência. Vale a pena tentarmos localizar os indícios e assim justificar a interpretação.

Capítulo 3

Por uma epistemologia do desejo

A ciência do desejo (...) entrará ela no quadro das ciências humanas?

(Lacan, 1983a: 373)

Introdução

Não é difícil perceber ao longo dos textos lacanianos, sobretudo os trabalhados sob a forma de escritura, os mais densos, mais elaborados, que o parisiense guarda certa decepção para com a epistemologia, tal como constituída. A seu ver ela não se mostra à “altura de sua função” (1966: 855). No trato que dispensa ao sujeito não vai muito além do que exibir “mais pretensão do que êxito” (1966: 799). Igualmente a ciência, no geral, o desilude pelos rumos que tomou ou pelas questões que não pensou. Essa ciência que “você veem no momento cavalgar tão alegremente, e completar todas as espécies de conquistas ditas científicas” (1986a: 374), teria andado em “mau galope” (1969/70: 50). A seu ver há alguma coisa no estatuto do objeto da ciência que não lhe parece ainda ter sido elucidado desde o nascimento dela (1966: 863). Ao mesmo tempo, reivindica a existência de “outros saberes” que não o específico da ciência (constituída) para se tratar globalmente de uma “pulsão epistemológica” (*ibid.* p. 868). É assim que só admite “resolver” a questão da posição da psicanálise dentro ou fora da ciência se houver a chance de uma *modificação* do estatuto do objeto na ciência, enquanto tal (*ibid.* p. 863).

O que vejo nessa interpelação da ciência é que o psicanalista francês persegue efetivamente as linhas de força da psicanálise de Freud. Insistia desde o começo de seu ensino sobre a diferença entre o estilo do vienense e o das outras pesquisas científicas: a “pesquisa da verdade não é inteiramente redutível à pesquisa objetiva” (1975b:

29). Ou seja, não tem dúvidas em nos apontar que o teor completo da luta titânica de Freud, na construção da psicanálise, não teria sido outro senão o de forçar o “retorno” (*rentrée*) da verdade no campo da ciência, da mesma forma como se impõe no campo de sua práxis” (1966: 799). A entrada do desejo – enquanto verdade do sujeito – na consideração científica, ou, seu correlato, o reconhecimento de que a psicanálise “é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (*ibid.* p. 875), esse me parece o desafio epistemológico esboçado em Freud, circunscrito em Lacan e por ele mesmo *reservado* à psicanálise futura:

Ocorre que o campo que é o nosso na medida que o exploramos constitui de algum modo o objeto de uma ciência. A ciência do desejo, vocês me perguntarão, ela vai entrar no quadro das ciências humanas? (1986a: 373).

Dessa maneira, em toda a oscilação da reflexão de Lacan frente à ciência, que vimos acompanhando até aqui, penso que não nos seja legítimo imputar qualquer tipo de recusa frontal da ciência. A atitude de *reserva*, mais edificante ao contrário, apresenta a salutar hesitação de uma “prevenção”: a cautela de não deixar a psicanálise mergulhar acriticamente no discurso científico (tal como constituído), na ignorância do desejo. Mas também prefigura uma provisão: cabe à psicanálise juntar esforços na tarefa freudiana de “forçar” o regresso do desejo – enquanto verdade do sujeito – na consideração científica.

Assim penso poder deduzir um sentido inaudito, talvez mais promissor para o próprio campo psicanalítico, das reservas de Lacan frente à ciência: a necessidade de uma *epistemologia do desejo*: “a epistemologia estará aqui sempre em falta, se ela não partir de uma reforma que é subversão do sujeito” (*cf.* contracapa dos *Écrits*). Estariam aí concentrados a meu ver os esforços implícitos do mestre quando manifesta em seu “projeto radical” o desdobramento de uma questão de certa maneira metodológica – a psicanálise é uma ciência? – em uma questão sobremaneira epistemológica: o que é uma ciência que inclua a psicanálise?

Ora, é escusado dizer que a reflexão em torno de uma possível epistemologia do desejo não é coisa simples, ou rápida. Supõe exame denso não só do ponto de vista do trânsito nas questões de epistemologia, de história da ciência, mas igualmente de sensibilidade à “coisa freudiana”¹. Supõe aprofundamento do próprio conceito de *desejo*, inflado que ficou nas utilizações abundantes (abusivas até) dentro da própria

1 Assim, não peque o leitor por excesso de expectativa. Sem a competência do epistemólogo, e tendo que admitir nas coisas freudianas (lacanianas) o desconforto de uma absorção sempre aquém da vontade com que aí me lanço, as linhas que seguem não reivindicam operar numa tal epistemologia. Quando muito, procuram pistas de um traçado, como estímulo à reflexão.

literatura psicanalítica. Numa palavra, supõe uma redução de ares propositalmente misteriosos com que se o circunda. E, por óbvio que possa parecer, temos de partir com uma premissa evidente: nenhuma laudação fervorosa ou perene do desejo provocará sua epifania em qualquer discurso, científico ou não.

Porque uma epistemologia do desejo não pode – é o primeiro risco que se corre – resvalar para uma apologia inconsequente do desejo. Não pode igualmente se degradar numa ideologia que recoloca o sujeito nos embaraços anímicos e substancialistas de uma época anterior à “formação do espírito científico” (Bachelard, 1977), isto é, numa concepção do desejo que acabe tornando-o mais obstáculo do que progresso, no conhecimento da subjetividade humana. Com efeito, à primeira vista, querer introduzir o sujeito do desejo, isto é, fazê-lo prevalecer na pesquisa científica, parece ir contra a evolução do conhecimento científico. A que ciência levaria a descrição, explicação ou interpretação da realidade (psíquica ou não), se a regulação cognitiva fosse dada através de um desejo contraditório, imprevisível, insensato e sempre à deriva? Não faria isso regredir a ciência à era pré-científica em que Bachelard denunciou com energia a numerosa quantidade de obstáculos epistemológicos ao conhecimento objetivo? Não atrairia o pesquisador, o cientista ou o psicanalista para seus anacronismos cognitivos, para as zonas de sua inércia cognitiva? Não o levaria de volta a raciocinar sob o regime da sua “experiência primeira”, aquele “tesouro pueril conquistado pelos nossos primeiros esforços escolares” (Bachelard, 1977: 41)? Não o faria operar com o imaginário sobrecarregado das suas próprias ilusões pansexualistas, teológicas, teleológicas, ou fundado em adolescentes analogias selvagens? Numa palavra o desejo seria o melhor condutor dos destinos da ciência, ou do indivíduo, ou é apenas uma presença incômoda, que prefere uma atuação sub-reptícia, tão constante e decisiva quanto foracluída?

Talvez mais do que respostas, essas perguntas tenham de se alimentar de outras ainda. Talvez a pesquisa heurística de uma epistemologia do desejo só possa se contentar, por uma boa margem de tempo ainda, em tomar a forma “de um formidável ponto de interrogação”, para usarmos expressão do próprio Lacan (1986a: 374). Não obstante, uma epistemologia do desejo, isto é, um novo exame do desejo – que, embora explicitamente suprimido do discurso científico, segundo o entende a psicanálise, não é por isso menos atuante nele –, parece encontrar hoje um terreno propício para germinar, na medida em que as ciências por mais exatas que sejam já se inteiram das implicações do papel do “observador” na descrição de seus objetos de estudo, ou dos “resíduos míticos” na base de quaisquer teorias².

2 Para o papel do observador, a citação de um livro de divulgação científica talvez baste aqui para ilustrar o dado: “A teoria quântica tornou claro que esses fenômenos [atômicos] apenas podem ser entendidos como elos numa cadeia de processos, cujo fim está na consciência do observador humano [...]”.

Sobre a cronologia de um pensamento

O leitor acostumado à literatura psicanalítica, sobretudo pós-lacanianana, facilmente perceberá que a interpretação que pude colher da leitura dos textos de Lacan vai na contramão da interpretação quase unânime dos seus discípulos. De modo geral, estes admitem voluntariamente que o mestre começara seu ensino sob o selo da ciência, da mesma maneira que o terminou opondo-se a ela ou situando-se fora dela (cf. De Neuter, 1988: 7). De modo que, enquanto na leitura acima pude colher, nas cautelas de Lacan, uma possível direção de continuidade de diálogo com a ciência, os psicanalistas pós-lacanianos se firmam num consenso quase geral a entender que a partir dos anos 70 seu mestre se afastaria mais e mais da ciência; que apresentaria afirmações incisivas segundo as quais a psicanálise não é uma ciência; que sua tipologia de discursos estaria destinada a enquadrar a ciência como “discurso do mestre” situado numa estrutura inversa à do “discurso do analista”.

Assim, o movimento do pensamento de Lacan se lhes apresenta como uma viragem: de uma cientificidade, suposta na origem (e talvez mesmo desejada desde o coração), se volta a uma não-cientificidade, constatada em terreno. É a meu ver essa a interpretação que leva muitos discípulos a crer poder decretar, com intenções definitivas, uma *a-cientificidade* fundamental da psicanálise (cf. o capítulo 5 adiante). Ora, uma das questões mais difíceis quando se está diante de um ensino eminentemente oral, e que atravessa perto de três décadas, é sem dúvida a de como ponderar uma ou outra formulação dentro da cronologia da sua feitura. Que peso atribuir a uma afirmação mais antiga ou mais recente, de um ensino que se refaz constantemente, quando vai aparentemente ou não contra uma outra? Qual o Lacan a privilegiar? Aquele que não quer deixar “dúvidas” (*flou*) sobre sua “obediência científica” (1966: 870); que se proclama *psicótico* por ter sempre almejado o rigor (1976a: 9)? Ou aquele que diz ter aprendido em Freud a dispensa do rigor – frente a um inconsciente que se mobiliza em franca contradição – para abaixar o limiar da sua experiência ao “justo calibre” (*l'accent juste*) do que chama uma razão medíocre (1981: 228, 334)? Podemos admitir seguramente que o último Lacan seja mais radical (mais lacaniano) que um primeiro? É possível postular como critério epistemológico uma linha evolutiva no pensamento de um autor de modo a que sempre o mais recente seja heurísticamente superior ao mais antigo?

A inclusão explícita da consciência humana pode vir a se tornar um aspecto essencial das futuras teorias da matéria” (F. Capra, 1983: 224). É certo que a expressão usada – “consciência” – pode ser incômoda à primeira vista, dada a oposição forte que temos entre consciente/inconsciente em psicanálise. Mas está aí mesmo o desafio de uma *inflexão psicanalítica* a poder alimentar a reflexão dos cientistas e epistemólogos! (Para a questão dos resíduos míticos na cognição cf. o cap. 7 desta primeira parte).

Por ironia os exemplos nos convencem quase do contrário. Já não restam mais dúvidas de que o ensino de Lacan se construiu no retorno a um “primeiro” Freud. O inédito desse ensino foi interceptar o *coup de génie* no analista dos sonhos, da psicopatologia, dos chistes. São vários os momentos de seu ensino em que Lacan nos deixa sentir que não se alinhava muito ao “último” Freud. A escassa referência a este é já uma retórica convincente: a omissão respeitosa de uma discordância (talvez) funda³.

Assim, a cronologia de uma obra não parece um bom critério de valor epistemológico. Mesmo porque, qual a boa medida para recortá-la? Uma década, um ano... ou uma semana? Qual Lacan deveria ser retido para influir nos destinos futuros da sua psicanálise? Aquele que na Universidade de Yale, em 24/11/1975, diante de um público externo, psicanalistas e estudantes americanos, responde que seu tema (\$ <> a) “é uma tentativa de imitar a ciência” porque crê que “a ciência só pode começar assim”? Ou aquele outro que, apenas uma semana depois, no Instituto de Tecnologia de Massachusetts, começa sua conferência dizendo: “Mas a psicanálise não é uma ciência, é uma prática”? (1976a: 26 e 53). Merece maior peso a formulação que dá na “abertura da seção clínica”, para seu público interno, aos 05/01/77, dizendo que a psicanálise “não é uma ciência, não é uma ciência exata” (1977b: 14), ou uma outra durante o seminário (11/01/77) onde ela se apresenta como um delírio, mas “delírio do qual esperamos que faça brotar uma ciência” (1978b, n. 14: 8)?

Vale a pena ser citado todo o parágrafo desta última formulação, porque ilustra um Lacan que fala a *favor* e *contra* a cientificidade da psicanálise não na distância de anos, meses ou dias, mas na distância de minutos, ou parágrafos. Alimenta a esperança de ciência ao mesmo tempo que se desilude da própria esperança:

A psicanálise não é uma ciência. Não tem seu estatuto de ciência, só pode esperá-lo (*l'attendre*), alimentar esperança por ele (*l'espérer*). É um delírio do qual esperamos que faça brotar uma ciência. Podemos esperar por muito tempo! Não há progresso, e o que esperamos nem sempre é forçosamente o que colhemos. É um delírio científico, mas isso não quer dizer que a prática analítica virá algum dia a fazer brotar uma ciência. Essa ciência tem ainda menos chances de amadurecer quanto é antinômica [...] (1978b, n. 14: 8).

3 “Eu não gosto muito da segunda tópica [...]” (1978b: 8). Aqui tenho de deixar claro, talvez a dar mais panos a tal ironia, que as minhas convicções atuais me alinham à interpretação de alguns pesquisadores que veem no “último” Lacan um certo recuo perante às “exigências racionais” que sua própria teoria pede; recuo que não evitou a subordinação da teoria a um excesso transferencial (cf. Petitot, 1981: 171-234). Estou convencido de que a “irracionalidade” do inconsciente não implica a construção de uma teoria que não tenha coerência ou racionalidade e se deixe embalar em rumos que a possam levar a derivas sem destino.

Assim, querer imprimir à psicanálise uma posição anticientífica por um pretenso critério cronológico aplicado à obra de Lacan não se justifica. Igual critério poderia servir para justificar o inverso, mesmo nos últimos seminários do seu ensino. O que então leva a muitos discípulos lacanianos a se entrincheirar na convicção da impossibilidade de uma ciência para a psicanálise?

Para procurar qualquer resposta aqui, cabe-nos tentar entender de onde são tirados os argumentos que servem à atitude, quais concepções de ciência transitam nos argumentos. Cabe-nos ver, tal como o entendo, as origens da repugnância à ciência que fez a psicanálise pós-lacanianiana romper o equilíbrio do mestre entre ciência e não-ciência.

OBS. Nesse sentido, introduzo desde aqui uma série de críticas e indagações sobre o modo como penso terem sido incorporadas as teorizações de Lacan, concernentes ao tema da (não-)cientificidade, pela reflexão de alguns dos seus discípulos. Há uma certa zona movediça aí, cujo exame penso ser útil tanto quanto vejo que nela se fincam as estacas mais ostensivas da rejeição à ciência. Fique escusado dizer que, tanto as indagações quanto as críticas, tudo aqui é conduzido, para acerto ou erro, sobre o pano de fundo das interpretações que acabo de apresentar. Isto é, de que a posição de reserva do psicanalista frente à ciência parece autorizar uma concepção “positiva” no dilema ciência/não-ciência. Por outro lado, é essa positividade (ou, o otimismo daí decorrente) que move meu intento geral de procurar as vias de um diálogo entre a psicanálise e a semiótica. Assim, as indagações e as críticas não têm a pretensão de ser qualquer questionamento de fundo da psicanálise; nem a presunção de desqualificar qualquer hipótese sua; e menos ainda a intenção de desestimar por qualquer autor, porventura criticado. Mesmo que tenha suficiente ciência de que a reflexão a seguir acabe nos arrastando a um momento de “incursão maldita”, não são as pessoas que estarão aqui em foco, mas os argumentos que me cumpre debater, endossar ou rejeitar em nome das minhas convicções atuais. Tudo a seguir empenha-se, isso sim e com força, em trabalhar para remover os entraves e resíduos que cada vez mais travam hoje esse diálogo.

Capítulo 4

Paranoia. As hipóteses de Lacan

*Pois usar a técnica que ele [Freud] instituiu, fora da experiência
a que se aplica, é tão estúpido quanto fatigar-se
ao remo quando o barco está na areia.*

(Lacan, 1966: 583)

Introdução

Quando fazemos a leitura do que nos está disponível, publicado, do pensamento de Lacan a respeito da paranoia, da psicose, da loucura ou da crença delirante (não importa aqui uma precisão do termo), não é difícil perceber que interagiram no seu pensamento duas concepções de paranoia: a do psiquiatra que debuta na psicanálise – um Lacan *antes* de Freud e a do psicanalista vigoroso e amadurecido no ‘retorno’ a Freud – o Lacan *com* Freud e *após* Freud. Difícil é entender os modos de interação delas, se por englobamento, por assimilação, por superação, por distinção ou por exclusão. Bem difícil mesmo é se convencer da extensão global dessas duas hipóteses ao *discurso científico* – coisa corriqueira no entendimento de psicanalistas discípulos de Lacan – o que lhes serve para diagnosticar rápida, severa e genericamente nele uma (micro-, arqui- ou infra-) estrutura de origem psicótica.

Um primeiro Lacan, ainda psiquiatra de formação nos anos trinta do seu século, nos mostrara que sob os efeitos especulares (e jubilosos) de um *estádio do espelho*, o comportamento da criança (dos 6 aos 18 meses) se precipita sob a forma de alienação. Viu nessa alienação um *minimum* paranoico, matricial, para todo o conhecimento humano. Uma estrutura paranoica do ego antecipa toda a operação de cognição sob o molde de uma “furiosa paixão”: a de “imprimir na realidade sua imagem” (1966: 116).

Como interceptar os traços e os movimentos dessa protoestrutura paranoica? É o “drama da loucura” que vai oferecer os “momentos fecundos”, as situações-limite, da sua manifestação. É a “crença delirante” que pode apresentar com requinte o estilo exemplar dessa manifestação. Esse primeiro Lacan vai interpelar inicialmente a loucura no seu *habitat* integral, no discurso delirante. Seu estilo: o “acento de singularidade” a ser captada na “ressonância de uma palavra”, na “transfiguração do termo”, na “fixação da ideia no semantema”. Um hibridismo do vocabulário gerado no “câncer verbal do neologismo” se sintagmatiza num “travamento (*engluelement*) da sintaxe”. Mesmo atravessado por uma “duplicidade da enunciação” exhibe a “coerência que equivale a uma lógica”. Esses os traços estilísticos que vão tipificar “cada forma de delírio”, segundo o psiquiatra debutante em psicanálise, em sua intervenção numa das jornadas de Bonneval, em 1946 (cf. 1966: 165-7 – todas as expressões entre aspas estão contidas no trecho).

À medida que o Lacan dos antecedentes (*antes* de Freud) começa sua aproximação com a linguística e, através dela, sua releitura de Freud (ou vice-versa, não é fácil decidir), a hipótese sofre uma torsão. O novo Lacan, recém saussuriano, via Lévi-Strauss e Jakobson, desloca o acento do ‘genetismo’ da primeira hipótese em favor de um estruturalismo da segunda. Abandona também aos poucos o estilo de superfície do discurso delirante para mergulhar nas suas estruturas fundantes. Aquilo que o estilo delirante manifesta sob “forma dilatada” no discurso, Lacan vai querer examiná-lo nas “coisas microscópicas” da estrutura. Esse deslocamento entra no ponto durante o seminário sobre as psicoses, no qual o psicanalista, que se engaja no retorno a Freud, se empenha no que entende por “esclarecer uma dimensão nova na fenomenologia da psicose” (1981: 94-116).

O Lacan estruturalista é metucioso, na ocasião. Diz que quer conduzir “metodicamente” o seminário; procura introduzir “um rigor, uma coerência e uma racionalidade no que se passa na psicose” (1981: 73-95). As observações clássicas, genéricas e massivas, de que no psicótico o inconsciente estaria à tona, à flor da pele, ou no nível do consciente, ele as corrige para o novo enfoque. Na verdade, o que ocorre é que, em nenhum lugar melhor do que na psicose, o sintoma estaria tão claramente amarrado à estrutura mesma de linguagem, aos “determinantes mais radicais da relação do homem ao significante” (1966: 537). Igualmente a *tendência homossexual*, ou o clichê que se restringe ao fator de repressão de uma pulsão homossexual – pela qual a psicanálise da primeira geração depois de Freud explicava difusamente a origem dos distúrbios de Schreber, e da paranoia em geral – Lacan vai especificá-la não como algo “pretensamente determinante na psicose” e sim, mais propriamente, como um sintoma a ser visto enquanto “articulado no seu processo” (1966: 544). Assim também, as alucinações verbais do Dr. Schreber – enquanto “fenômenos de código”

e “fenômenos de mensagem” que se manifestam no psicótico sob a forma de neologismos inundantes, de repetições estereotipadas em estribilho, de mensagens interrompidas e de autonímias em curto-circuito – é necessário procurar-lhes o nó de estrangulamento na articulação da linguagem delirante, isto é, qual *fato de estrutura* provoca esses distúrbios (Lacan, 1981: 43-44; 1966: 537-40). Enfim, à manifestação de superfície do estilo do discurso delirante, o estruturalista freudiano, que desponta pelo carisma, procura impor uma *razão de estrutura*: “toda a questão é [pois] de saber como *isso* fala, e qual é a estrutura do discurso paranoico” (1981: 52).

Com esses anteparos, Lacan começa então a cercar o núcleo estrutural que desencadeia a paranoia. As aproximações vão se sucedendo. Na primeira escama dessa estrutura, o fenômeno psicótico se deixa ver como uma “significação enorme”, mas que “não tem ares de nada”, aparentemente ligada a nada: o delírio se estabiliza “num campo *Unsinning*, insensato, de significações erotizadas” (1981: 159). Na segunda escama, vê que está suspenso *um significante* que inaugurasse uma outra marcha para as articulações (a marcha neurótica):

Tudo o que, no delírio, se orchestra e se organiza segundo diferentes registros falados, revela no seu escalonamento, como na sua textura, a polarização fundamental da falta frequentemente reencontrada, frequentemente percebida, de um significante (1981: 331).

Lacan arrisca-se ao significante da procriação: “o presidente Schreber carece, segundo todas as aparências, desse significante fundamental que se chama *ser pai*” (1981: 329-30). Mas vai encontrar no *Nome-do-Pai* o significante faltante. A psicose será então vista como uma “posição subjetiva” em que, ao apelo do Nome-do-Pai, o que responde ao sujeito não é propriamente uma eventual ausência (vívda) de um pai real: ele tem como resposta a “carência do próprio significante” (1966: 557). A ausência desse significante se deixa ver (numa analogia topológica) como um *buraco* que impede a amarração das articulações do discurso, para condená-lo à deriva delirante:

É ao redor desse buraco onde o suporte da cadeia significante falta ao sujeito [...] que se joga toda a luta, lugar onde o sujeito se reconstruiu (1966: 564).

Ora, o que leva o sujeito a se cristalizar nessa posição subjetiva em abismo? Um acidente. Um acidente que – embora sua cunhagem num corpo seja uma questão (ontogenética ou histórica) problemática quanto à compreensão – deve ser explicada no regime de uma anterioridade lógica: a ausência da *Bejahung*, ou juízo de atribuição, “que Freud põe como precedente necessário a toda aplicação possível da *Ver-*

neinnung, que ele lhe opõe como juízo de existência (1966: 558)¹. Essa ausência não deve ser entendida como algo que, previsto na estrutura, não sucedeu na vivência do sujeito, mas como algo que, ao modo de uma espécie de ‘decisão’ primeira do sujeito, foi rejeitado, recusado de antemão. No lugar da *Bejahung*, uma *Verwerfung*: “há portanto na origem, *Bejahung*, isto é, afirmação do que é, ou *Verwerfung*” (1981: 95 – eu sublinho). Essa recusa preliminar, originária, leva seu nome na estrutura: foraclusão. Assim a psicose encontra seu nó estrutural específico: é no acidente da foraclusão do Nome-do-Pai – como o significante primeiro que a *Bejahung* proporcionaria – que a psicose toma sua matriz de estrutura.

Paranoia: clínica e epistemologia

Tínhamos visto mais acima que havia duas dificuldades na hipótese dupla de Lacan sobre a paranoia. A primeira era sobre o *modo* de convivência e de interação entre as duas. A segunda, sobre sua *extensão* ao discurso científico. O exame de uma dará condições ao exame da outra. Acabamos de ver também, há pouco, que o seminário sobre as psicoses dava uma espécie de acabamento à hipótese da paranoia enquanto foraclusão do Nome-do-Pai, uma originária decisão do sujeito de vedar a si a *Bejahung* (julgamento de atribuição), sendo, pois, levado à psicose (não à neurose). É curioso observar, no entanto, que, mesmo dando as pinceladas finais desse acabamento, o ex-psiquiatra não deixa de retomar nesse mesmo seminário a hipótese antecedente, da paranoia como matriz do conhecimento humano. Para quem esperava encontrar aí um engate mais articulado entre as duas hipóteses, essa retomada acaba decepcionando um pouco. Sua brevidade só é salva pelo que tem de estimulante o teor.

De fato, na primeira das (apenas) duas menções que pude encontrar, Lacan diz que tencionaria retomar “sem cessar” a hipótese do *conhecimento paranoico* no seminário do ano (1981: 49), o que, salvo distração minha de interpretação ou leitura, não ocorreu de modo explícito. A intenção de Lacan valeria para nós ao menos como signo da necessidade de um arranjo interpretativo ou explicativo que fizesse as duas hipóteses irem juntas ou se alguma deveria ceder. Por isso vale a pena reproduzir as duas menções quase por inteiro, já que breves o suficiente para o que quero demonstrar:

1 Aqui o texto de Lacan faz um elo entre a ausência da *Bejahung* (juízo de atribuição) e a *Verwerfung* (foraclusão) que, confesso, não consegui entender no seu presumível encadeamento (dialético? lógico? estrutural?). Se a foraclusão “se articula nesse registro como a ausência dessa *Bejahung*” (p. 558), ela mesma ocuparia o vazio estrutural deixado por essa ausência? Isto é, *ao invés* do juízo de atribuição, uma recusa do Nome-do-Pai? Desse modo, a conexão que apresento a seguir vai por minha conta e risco.

O que designei assim na minha primeira comunicação ao grupo da *Evolução Psiquiátrica*, diz Lacan, [...] visa as afinidades paranoicas de todo o conhecimento de objeto como tal. Todo conhecimento humano surge na dialética da inveja (*jalousie*), que é uma manifestação primordial da comunicação. Trata-se ali de uma *noção genérica* observável, behavioristicamente observável (1981: 49-50 – últimos *itálicos meus*).

O behaviorismo da observação é ilustrado no exemplo da criança que, ao bater no outro, não infere outra coisa a não ser: “o outro me bateu”. A criança não mente, diz Lacan, “ela *é* o outro, literalmente”. E deduz dessa alienação o fato de o mundo humano acabar sendo uma “proliferação de objetos”. Porque o que é visado não é o objeto, seja qual for, mas o *desejo* do outro: o desejo do outro *é* o objeto do desejo:

O sujeito humano desejante se constitui em torno de um centro que *é* o outro na medida em que lhe dá sua unidade, e a primeira abordagem que tem do objeto, *é* o objeto enquanto objeto do desejo do outro (1981: 50).

Assim, nessa alienação primitiva do conhecimento paranoico, penso poder inferir, encontra-se a *origem* do desejo humano, o desencadear, portanto, *histérico* da “coleção incoerente dos desejos” (1981: 50). Devo confessar que não passou sem incômodo a inferência acima. Uma *paranoia* matricial pode provocar a natureza *histérica* do desejo? Não será uma contradição incômoda, nessas duas estruturas tão antípodas, vê-las tão facilmente juntas? Sem ter encontrado ainda na literatura pós-lacaniana nenhuma problematização mais cuidadosa sobre essa espécie de causação paranoia → histerias, apenas posso garantir que a interpretação do discípulo lacaniano toma-a por resolvida. J.A. Miller, numa de suas conferências em Caracas, assim se exprime sobre a teoria do estágio do espelho:

Esta teoria explica também a relação fundamentalmente paranoica do homem com seu objeto. O que quer dizer que a relação do homem com seu objeto *é* paranoica? Quer dizer que o objeto o interessa na medida em que o outro está disposto a tirar-lhe (...) Isto dá conta do caráter *histérico* do desejo humano, que *é* sempre fundamentalmente desejo do outro” (1984: 12-13; cf. também 1981: 39 – os *itálicos* são meus).

Por sua vez, a segunda menção que Lacan faz a essa hipótese *é* quase uma repetição, apenas com o acréscimo de que tudo isso se regula no registro do *imaginário*. Não vai além destas linhas:

O domínio do conhecimento está fundamentalmente inserido na primitiva dialética paranoica da identificação ao semelhante. É daí que sai a primeira abertura de identificação ao outro, a saber, um objeto. Um objeto se isola, se neutraliza, e como tal se erotiza de modo particular. É o que faz entrar no campo do desejo humano objetos materiais infinitamente mais numerosos do que na experiência animal (1981: 200).

A primeira constatação que se pode tirar dessas duas menções é que parece legítimo deduzir que esses poucos riscos que Lacan pincela sobre o *conhecimento paranoico*, dentro do quadro mais amplo onde desenha a *paranoia-foraclusão*, significam que as hipóteses não colidem. Ora, como entendê-lo, se à primeira vista aparecem como totalmente excludentes? Como conciliar uma paranoia, a primeira, que na aurora da cognição do infante faz brotar no homem (até com a paixão da fúria) o *desejo* pelo objeto (do desejo do outro), como conciliá-la com a outra, a segunda, que no juízo *a quo* da cognição carrega o acidente de foracluir o primeiro significante (Nome-do-Pai), o qual justamente lhe abriria as portas à metonímia do desejo? Como conciliar uma paranoia que desencadeia o desejo com a outra que o recusa de antemão (“para-não-querer-saber-nada-disso”)?

A única forma que imagino de poder conciliá-las é a de entender nelas – ou construir-lhes – uma *diferença de estatuto*. É certo que Lacan fora buscá-las num mesmo *húmus* patológico: o drama da paranoia de autopunição de *Aimée* para a primeira, o delírio psicótico da paranoia do Dr. Schreber para a segunda. É igualmente certo que, tanto uma quanto outra, ambas foram captadas a partir de um ponto de vista *clínico*: a clínica direta, para a primeira, o corpo de *Aimée* que sofre, de perto; uma clínica ‘indireta’ para a segunda, um texto (de Schreber) que diz, à distância. Mas a diferença de estatuto, que as torna compatíveis e não excludentes, provém do fato de que não se dão no mesmo registro. A primeira hipótese, mesmo içada da clínica, adquire, no meu entender, uma *vocação epistemológica*. Uma paranoia que se detecta como matriz do conhecimento humano *em geral* não pode limitar-se localmente a um registro clínico. Vai além, e alça valor epistemológico. Na elaboração da hipótese, mesmo Lacan indo buscá-la nos momentos fecundos do delírio pontual, há uma *conversão* de estatutos: da clínica (do particular) para a epistemologia (do geral)².

Por sua vez, num movimento cognitivo quase inverso, Lacan explica a segunda paranoia por meio de um estruturalismo calcado na epistemologia linguística (articulações do significante na estrutura do discurso psicótico). Confirma-o este seu “diálogo com os filósofos franceses”:

Para compreender um conjunto de fenômenos como aqueles que se constituem numa psicose, essa referência ao significante como tal, à assunção do significante pelo sujeito,

2 Basta olharmos para as definições modernas de epistemologia de um Bachelard ou um Granger, para nos convenceremos disso. Granger nos lembra que Bachelard procurava atrás dos conceitos (científicos) o “espectro epistemológico” das “motivações imaginárias” que os alimentam (cf. *Encyclopaedia Universalis*, verbete “epistemologia”). Ora, como não entender que a hipótese de Lacan opere exatamente nesse registro? Como deixar de entender que seja *uma* dessas tentativas, na verdade a de determinar a *primeira* das motivações imaginárias que operam a cognição humana?

me parece ser o único ponto de referência que nos permite realmente prosseguir em todos os detalhes as incidências de certa relação particular de carência do sujeito por referência a certo significante como tal [...]. Para concluir, a noção de significante deve ser tomada na acepção linguística do termo (1985a: 15).

Ou seja, em duas análises textuais – o texto de Schreber conjugado ao texto interpretativo de Freud – faz-se aqui presente o uso de uma epistemologia estrutural (o método linguístico) para detectar o móbil psíquico de uma particularidade clínica (a paranoia de Schreber). Vê-se então que o psicanalista da paranoia introduz um verdadeiro quiasmo: uma hipótese clínica, a primeira, mas de alcance imediatamente epistemológico, frente a uma outra, fundada numa epistemologia estrutural, mas de aplicação imediatamente clínica, especificamente clínica. A inversão poderá parecer brutal pelo aparente paradoxo. Mas a meu ver não é nada disso. Ao contrário, sem qualquer prejuízo da instância clínica, o quiasmo permite entender o movimento epistêmico das duas hipóteses, sua convivência compatível. Permite esclarecer, em parte ao menos, a zona de sombras que sempre permanece nas interpretações de psicanalistas pós-lacanianos sobre a paranoia quando se referem difusamente às duas hipóteses.

O movimento inverso delas faz com que ambas sejam legitimadas num entendimento mais homogêneo: a psicose propriamente dita (a segunda paranoia), aquela que *fora*clui o desejo, pode ser vista como um *acidente*, de ocorrência localizada (no juízo individual), que veda a paranoia primitiva (do conhecimento em geral), aquela que *instaura* o desejo como tal. Detectar e analisar o acidente daquela é um “caso clínico”. Pensar a emergência do desejo, nesta, é uma questão de epistemologia: da *epistemologia do desejo*. E esse, quer-me parecer, era o desafio de fazer o desejo entrar na consideração científica, um “projeto radical” prometido por Lacan, pelo qual queria transformar a questão medianamente metodológica – “a psicanálise é uma ciência?” – numa questão epistemológica de envergadura: “o que é uma ciência que inclui a psicanálise?” (1984: 8); projeto radical apenas prometido, mas que, enfim, já chegava a prefigurar uma chance, melhor, uma *reserva* de cientificidade que caberia à psicanálise ulterior pôr-se à tarefa de explorar.

OBS. Essa é a leitura e interpretação pessoais que posso apresentar sobre como entendo os eixos fundamentais das duas hipóteses lacanianas e uma possível concatenação teórica entre elas. É apenas sob uma base interpretativa, digamos assim, *reduzida*, que me permito entrar no vivo das minhas indagações.

Ciência e paranoia

Se a interpretação assim reduzida da(s) hipótese(s) de Lacan sobre a paranoia pode ser considerada legítima, ela nos leva a uma série de questionamentos sobre a vinculação da ciência com a paranoia, com a psicose, com o mecanismo da foraclusão, vinculação corriqueira nos textos de muitos discípulos seus.

Não é fácil conduzir o questionamento sobretudo quando ele parece se situar num terreno minado. Quero dizer: a conexão ciência-paranoia, ciência-psicose ou ciência-foraclusão é de tal maneira massivamente difundida, enfaticamente ditada, zelosamente repetida na literatura psicanalítica pós-lacaniana, que tem todas as aparências de dado adquirido, tornado certo, de hipótese confirmada, tornada tese, de tese testada, tornada dogma. E, derivado dessa conexão dogmatizada, qualquer busca de uma possibilidade científica para a psicanálise, ou qualquer tentativa de nuançar a conexão, tudo logo é visto como um projeto ardiloso de querer levar a psicanálise à morte, desativar o pavio da sua subversão, levá-la a um esforço suicida, ou então resistir à verdade da *coisa freudiana* (o próximo capítulo voltará a este tema).

No entanto, essa conexão – ciência-psicose – em todas as vezes que transita nos argumentos não deixa de decepcionar a leitura, sobretudo quando esta se nega a deixar-se levar apressadamente por uma suposta ‘evidência’ que se queira aí imputar pela manobra da repetição, isto é, pelo hábito corriqueiro em psicanálise de martelar o *déjà vu* ou *déjà dit*. São muitas as zonas de sombra, as passagens mágicas e obscuras que desfilam nos argumentos. Só não faltam a ênfase com que a conexão ciência-psicose é admitida e os xingatórios com que ela é imputada ao discurso científico, o excesso da ênfase assim como o peso do xingo indo talvez a reboque da explicação frágil. De modo que tal conexão merece um exame com o máximo da criticidade ao meu alcance, vital que é para a remoção dos obstáculos que até hoje impedem uma reabertura de diálogo teórico e metodológico entre a psicanálise e a ciência e que, por contágio, bloqueiam uma retomada de diálogo com a linguística, semiótica e demais teorias da linguagem.

A foraclusão

Conviria deixar por esclarecido, de antemão, que nenhuma incompatibilidade entre ciência e psicanálise poderia ser deduzida da primeira hipótese de Lacan, a do conhecimento paranoico. Por dedução lógica e cristalina. Com efeito, se *todo* o conhecimento humano é moldado, na sua origem, por uma matriz paranoica, também a psicanálise não poderia fugir a esse molde matricial. Caso contrário, havendo um tipo de saber que foge à paranoia primitiva, a hipótese de Lacan como um todo cai

por terra. Assim, por essa primeira hipótese, ciência e psicanálise têm na paranoia inaugural do conhecimento um ponto de *simpatia*, isto é, sofrem de um mesmo PA-THOS de origem, são *compatíveis* na alienação primeira. De modo que é na segunda hipótese, da paranoia-foraclusão, que está o campo que nos desafia aqui.

Uma das constatações imediatas que mais incomodam o exame desse tema é a ligeireza com que o termo de foraclusão se desloca da sua acepção estrutural mais fortemente conceptualizada em Lacan. Sem entrarmos no mérito do uso do termo *Verwerfung* em Freud, uso preciso ou não, específico ou não, e não tendo nada a questionar quanto à tradução que o grande psicanalista francês lhe deu, diria que todo o trabalho que Lacan desenvolve no seminário sobre as psicoses me parece orientado a dar uma definição *precisa* à foraclusão. Não só traduziu o termo freudiano, conceptualizou-o. Isto é, tornou-o um conceito específico, fundante, para a psicose. O conceito de foraclusão, no seminário, passa a *definir*, isto é, impor o limite e a precisão estrutural da psicose: é a recusa do Nome-do-Pai que, por um acidente na subjetividade do indivíduo, lhe instaura um vazio (um buraco) de significante, tornando-lhe ausente a *Bejahung* (juízo de atribuição) e levando-o ao desastre psicótico, com todas as sequelas da manifestação delirante do seu estilo.

No entanto, o conceito não consegue a partir daí preservar o talhe. Torna-se cada vez mais elástico e difuso. Desloca-se da região onde firmou o traço estrutural, adquire conotações nem sempre fiéis à sua região conceptual. Pelo próprio Lacan a foraclusão vai se referir à recusa, pela ciência, da “verdade como causa” (1966: 874). Caberia então a pergunta: trata-se de um segundo tipo de foraclusão? Ou então: a verdade como causa é o Nome-do-Pai? Aparentemente não, ou pelo menos, diretamente não. Porque essa expressão, verdade como causa, também desliza. Com efeito, num momento do seminário XVII em que examina o procedimento da lógica (proposicional), Lacan conclui que ela exclui do seu campo a *dinâmica da verdade* e, com isso, o *saber mítico* que se esconde por trás dela. O psicanalista assim se expressa:

O discurso da Ciência não se sustenta na lógica a não ser por fazer da verdade um jogo de valores, a elidir seu poder dinâmico. O discurso da lógica proposicional consiste em ordenar proposições compostas de tal sorte que elas são sempre verdadeiras, quer seja verdadeiro ou não o valor das proposições elementares. Não é isso desvencilhar-se do dinamismo do trabalho da verdade? (1969/70: 38).

A que serviria então, pergunta-se Lacan, essa forma de saber que exclui a dinâmica da verdade? Serve a “recalcar (*refouler*) aquilo que habita o saber mítico”. O que penso poder entender disso é que a verdade como causa consistiria na mitologia fundante, isto é, em todo o gesto mítico que se encontra na base de cada hipótese científica (*cf.* a carta de Freud a Einstein sobre “el porque de la guerra”):

Quizá haya adquirido usted la impresión de que nuestras teorías forman una suerte de mitología, y si así fuese, ni siquiera sería una mitología grata. Pero acaso no se orientan todas las ciencias de la Naturaleza hacia una mitología de esta clase? Acaso se encuentra usted hoy en la física en distinta situación? (Freud, 1973: 3213).

Ou seja, mesmo sem entrarmos numa reflexão epistemológica mais extensa, penso poder inferir que essa nova foraclusão passa a conotar a rejeição do discurso científico em dar de cara com a fragilidade dos seus gestos míticos de fundação, das aporias fundantes de suas hipóteses *a quo*. A verdade como causa seria, então, a porção de mitologia que se encontra na base das fundações da ciência. A foraclusão seria, pois, a recusa de admiti-lo, um NÃO-QUERER-SABER-NADA-DISSO quanto ao saber mítico que habita a ciência.

Por sua vez, ocorre que Lacan também faz uma oposição entre saber e verdade, como distinção de origem ou divisão constituinte, entre *cogito* e *desidero*, no sujeito. Essa distinção leva-nos a entender que homologa aí a verdade-como-causa ao *desejo*. Nessa proposição, a foraclusão passaria a conotar não propriamente a recusa do Nome do Pai, nem diretamente a recusa do saber mítico, mas a *supressão do desejo*, no discurso científico. Trata-se então de mais uma e nova conotação do conceito de foraclusão para abranger aquilo que o psicanalista francês entende como um processo de supressão da subjetividade no discurso científico. A ciência, diz ele, esquece as peripécias de onde nasceu, menospreza os dramas subjetivos do cientista. Trata-se então da *foraclusão do sujeito*, do drama subjetivo implicado em cada descoberta científica, imposto à carne do seu autor, levando-o por vezes à loucura.

Por fim, teríamos de incluir nesse leque de foraclusões aquela que não é propriamente do Nome-do-Pai, nem do saber mítico, nem ainda do sujeito como um todo, nem mesmo propriamente a foraclusão do desejo, mas a foraclusão da *Spaltung* qual seja, da *divisão* do sujeito entre um saber (que é acionado no discurso da ciência) e um desejo (que é aí recalcado), entre um sujeito cartesiano da certeza (que dá as coordenadas do discurso científico) e um sujeito freudiano do desejo (que é rejeitado para fora desse discurso). A ciência, nessa nova modalidade da foraclusão, negaria a *Spaltung*, a divisão, e operaria apenas com o sujeito da certeza, do cogito.

Como se vê, é grande o embaraço quando se tem de transitar no meio dessa *polivalência* difusa e incômoda que o termo passa a conotar, mesmo no interior da reflexão de Lacan. Foraclusão do Nome-do-Pai, da verdade-como-causa, do saber mítico, do desejo, do sujeito, da divisão do sujeito, é tudo a mesma coisa?... A primeira dedução que se é forçado a tirar é que esse acúmulo de conotações faz o conceito perder em precisão estrutural (no próprio discurso de Lacan) e abre assim as comportas para perder-se em levianas e desimpedidas licenças analógicas e estigmatizantes (no discurso de alguns lacanianos).

A meu ver a forclusão teria de ser um conceito forte, tão amarrado aos arcanos da subjetividade delirante, e sua conceptualização teria começado a ser lapidada com tal meticulosidade por Lacan, para definir a falta do significante Nome-do-Pai, a ausência da *Bejahung* – e todo o desastre subjetivo que daí decorre –, que ela deveria limitar-se clínica e estruturalmente a esse *accidente* da subjetividade, acidente psicotizante. Na história longa da loucura humana, nas tentativas – paradoxais, segundo Lacan – de conceptualizar a psicose, desde a medicina e psiquiatria mais antigas à jovem psicanálise do século recente, a forclusão, de Lacan, é a tentativa conceptual de uma hipótese forte. Hipótese, sem dúvida, e sem meios de provar ser mais eficaz clinicamente do que outras. Mas uma hipótese que deveria perseguir um arranjo estrutural nítido.

Nessa compreensão, a forclusão não me parece um mecanismo que possa ser estendido apressadamente para recobrir o procedimento discursivo de uma instância que não é individual, que é supra individual por natureza, como o discurso da ciência. É um conceito que não deveria pretender usurpar um estatuto epistemológico, a diagnosticar o procedimento científico. A sua legitimidade no campo da clínica não pode ser transportada ligeiramente para o campo da epistemologia. Aplicado à ciência, ele mais parece uma extensão veletária, licenciosidade analógica e, sobretudo, anatemizante, e não um critério de definição estrutural, epistemológica, seja lá o que for. Não estaríamos aqui caindo na estupidez, muito bem apontada por Lacan, de usar a clínica fora da experiência à qual se aplica? (*cf.* a epígrafe a este capítulo). De modo que cabe-nos examinar mais de perto se essa extensão resiste em todas as suas aplicações e implicações.

Forclusão do Nome-do-Pai

Pode parecer observação ingênua. Mas a forclusão do Nome-do-Pai, *stricto sensu*, esbarra de saída numa característica difícil de ser contestada ao discurso científico. Este não pára de convocar seus destinadores. Qualquer pesquisa científica, na física, na matemática, na lógica, na linguística ou na semiótica, não faz outra coisa a não ser citar continuamente a *paternidade* das hipóteses e das teorias com que se vai trabalhar ou criticar: “Segundo Frege...; conforme o diz Thom...; vemos que para Saussure...; a teoria greimasiana...”, assim mobiliza o discurso científico as suas referências. Esses destinadores do saber, convocados para lastrear os discursos em vias de se fazer, são nada menos do que *figuras metonímicas* do Nome-do-Pai. É certo que a ciência logo esquece um autor, uma teoria, com o andamento da sua episteme. Mas fica a função. É uma verdadeira e constante invocação ao Nome-do-Pai. Nesse sentido, ele não é um significante ausente. Ao contrário, a paternidade das ideias é

no discurso da ciência um dado tão precioso e cultivado, que a fidelidade da citação direta ou a honestidade na modulação das paráfrases indiretas são aí mais que esperadas, são severamente exigidas. Parecem apontar até – se me é permitida uma extrapolação clínica mais calibrada – para uma espécie de ética *obsessiva*. Discurso obsessivo, que labora continuamente pelo Outro, e não discurso psicótico que o foraclui de antemão, tal é a feição do discurso da ciência.

Por sua vez, os traços decorrentes da foraclusão do Nome-do-Pai, no discurso da psicose, carregam implicações igualmente difíceis de aplicar ao discurso científico, enquanto tal. Como atribuir a este todas as características foraclusivas correlatas à psicose? Como enquadrar aí a *tendência homossexual*, que mesmo não determinante, segundo Lacan, estaria articulada no processo como sintoma (*cf.* atrás)? Como imputar ao discurso científico uma negação da castração? E o estilo delirante do discurso psicótico, com todas as suas especiarias de código e de mensagem, vistas atrás, seria ele uma característica definitiva do discurso científico?

Parecem perguntas absurdas, risíveis até. Mas se queremos aplicar o conceito de foraclusão ao discurso da ciência de forma coerente e exaustiva não podemos fugir delas. Mais derrisório ainda seria contentarmo-nos em servir-nos de uma foraclusão que iria até certo ponto..., em parte..., de uma certa maneira...! Quando assumimos uma hipótese *estrutural*, ou ela responde pelo seu inteiro teor, ou demite-se. Caso contrário ela se libera tão somente ao jogo do xingatório, selvagem e sem legitimidade.

Assim, quanto a uma tendência homossexual, jamais veio ao meu conhecimento um estudo psicanalítico que fizesse aí uma conversão epistemológica para articulá-la no processo-discurso da ciência. Quanto a uma possível recusa da *castração* é costumeiro associar-lhe: (i) a suposta *certeza* cartesiana que modalizaria o procedimento científico; (ii) a pretensa postulação da *verdade* pelo discurso da lógica; (iii) a suposta presunção de determinadas teorias lógico-positivistas de galgar o *sentido do sentido*. De modo que, estar de posse de uma certeza, evanescente que seja, ou de uma verdade, demonstrada que pareça, ou ainda, pleitear o acesso descritivo ao sentido do sentido, tudo isso estaria conotando no discurso científico a ilusão da completude, uma insubmissão (epistemológica) à *castração simbólica*, essa lei da condição humana que nos corta a certeza, a verdade, e o sentido (definitivos).

Ora, a ciência, na sua versão mais moderna, nos dá mostras de que não se coaduna tão facilmente com o diagnóstico. Uma ciência que intentaria mover-se apenas na representação da sua certeza não absorveria, como o fez exemplarmente a recente física quântica, a *incerteza* como um princípio de estatuto metodológico de descrição (*cf.* o princípio de incerteza de Heisenberg). Por sua vez, quanto à postulação de um sentido final ou de uma verdade última ou absoluta pelo discurso da lógica ou

da matemática, os teoremas de Gödel – massivamente citados e com grande euforia no campo psicanalítico – demonstram que, segundo leitura que a própria psicanálise faz deles, a matemática consegue encontrar “precisamente no seu próprio interior, o limite insuperável de seu sonho” (cf. Fennetaux, 1989: 148). O que a maioria dos psicanalistas ignora (ou prefere foracluir?!), inclusive Fennetaux (1989, 1994), é que a matemática se curvou, pois, a esse limite, *independentemente* do aviso psicanalítico. O teorema de Gödel é um teorema matemático, gerado no mais puro cânone do discurso científico. Ou seja, quer o princípio de incerteza de Heisenberg, quer os teoremas de Gödel, parece difícil não entendê-los como advogando, no nível da sua própria epistemologia interna, por uma “castração simbólica” absorvida pelo discurso científico³.

Examinemos agora o *estilo* do discurso psicótico. Lacan fizera-nos ver que esse delírio discursivo se inunda de neologismos, de repetições estereotipadas. Convivem nele um rigor parecido ao da lógica, alucinações que se repetem em estribilhos, autonímias em curtos-circuitos, isto é, significantes que remetem a si mesmos, travamento da sintaxe, mensagens interrompidas, duplicidade de enunciação (1981: 43-44; 1966: 165-7 e 537-40). Mas o que é mais importante de todas essas especiarias do estilo delirante é que, como diz o Lacan especialista em paranoia, o sujeito psicótico *ignora* a língua que fala (1981: 20). O sujeito é totalmente encalacrado num discurso de cujas articulações ignora o rumo.

Concordemos primeiramente que seria deveras risível querer aplicar no todo esse quadro requintado de delírio ao discurso da ciência, nem que fosse sob uma forma, digamos, mais branda. Apenas duas características me parecem poder ser referendadas: o uso do neologismo e o rigor (ou coerência semelhante à da lógica). De fato, essas são duas características que o discurso científico exhibe. Só que o neologismo que o discurso científico cria é um derivado do aumento do seu conhecimento sobre novos objetos cognitivos – reais (elétrons, neutrinos, quasares...) ou conceptuais (sema, semema, mitema,...). É o resultado de ampliação na apreensão do mundo, ou de aprimoramento na sua segmentação e categorização. Esses neologismos que passam a fazer parte da linguagem específica dos discursos científicos – isto é, da sua metalinguagem descritiva – têm, porém, isto que os diferencia fundamentalmente do neologismo delirante: o cientista *não ignora a linguagem com que ele fala*.

3 É certo que a brevidade com que estou tratando aqui dessas noções tão delicadas em epistemologia (certeza, verdade, sentido) pode parecer um corte raso na discussão. Penso mesmo que há aí matéria para um extenso debate que urge se estabelecer entre epistemologia e psicanálise, ainda que para um ajuste na semântica das noções. A verdade de que fala a aritmética pode ser transportada para conotar, sem mais, a ilusão de completude em psicanálise? Sendo que tal discussão não faz a liga do presente capítulo, só posso esperar que este breve comentário seja dado por suficiente para prosseguirmos adiante.

Mais que isso, toda a sua árdua iniciação e demorada formação numa disciplina é, na verdade, a da sua iniciação e competencialização nessa linguagem, nessa metalinguagem. Devemos assim acatar que o neologismo é em si não um subproduto imediato do delírio psicótico, mas uma necessidade de língua. De resto, a busca neológica é também uma característica da linguagem poética, portanto não-científica. Guimarães Rosa ou os irmãos Campos são disso exemplos suficientemente retóricos e próximos a nos desobrigar buscar mais longe. E não poderíamos esquecer que, se o neologismo bastasse para caracterizar o discurso psicótico da ciência, a teoria de Lacan competiria bem posicionada, haja vista seus abundantes e genuínos neologismos: *ab-sens*, *joui-sens*, *ex-sistence*, *matema*, *parlêtre*, etc. Dessa maneira, é o modo alienante de articulação do neologismo e de sua composição no discurso psicótico que vai-lhe dar essa natureza, não sua simples presença.

Por sua vez, também a questão do *rigor* deveria ser nuançada. Lacan diz que em todos os casos de psicose que examinou jamais faltou o traço do rigor. Ora, autorizarmo-nos unicamente desse traço (de vez que os outros já caíram por terra) para conotar severamente o discurso científico de psicótico também não é satisfatório. O termo de rigor, aplicado aos discursos, quer sempre evidenciar sua inflexibilidade, sua precisão na conduta de suas articulações. Ora, nesse sentido, talvez não fosse abusivo afirmar que não é a psicose que é rigorosa. Ou, ao menos, não é só a psicose que é rigorosa. É o inconsciente como um todo que é “rigoroso”. Isto é, o inconsciente se repete com constância e com um rigor invejável em cada uma de suas estruturas patológicas de linguagem. Com a condição de que se saiba lê-la, o histérico segue rigorosamente, na sua fala, o curso da estrutura histérica de seu discurso. Igualmente o obsessivo é rigoroso na articulação da estereotipia obsessiva de seu discurso. O perverso, não menos. De modo que o rigor de um discurso talvez não seja índice de uma patologia em específico (a psicose). Talvez mais acertado seja vê-lo como índice de uma *coerência interna* que o discurso apresenta em relação ao seu traço cognitivo ou patêmico. O rigor é a coerência interna da verdade patêmica que cada discurso encerra. Há um rigor na psicose assim como o há na histeria ou nas outras patologias⁴.

4 Observe-se, portanto, que não estou querendo assim salvar o discurso científico de uma ou outra patologia. Ao contrário, essa seria até uma interpretação que aliviaria a psicanálise do incômodo presente na *contradição* de diagnosticar o discurso científico como psicótico e, ao mesmo tempo, como histérico: “eu concluo que o discurso científico e o discurso histérico têm quase a mesma estrutura” (Lacan, 1974: 36). Como poderiam conviver num mesmo discurso duas patologias tão contrárias no seu motor estrutural, uma psicose acoplada a uma histeria?

Foraclusão do sujeito

Vimos atrás que a paternidade das ideias é um valor sempre reiterado e levado em alta conta pelo discurso científico. O discurso científico move-se sob uma representação metonímica do Nome-do-Pai, o que torna bastante problemático diagnosticar-lhe uma foraclusão (no sentido forte do termo) desse significante. Não seria legítimo então retomarmos a foraclusão e a deslocarmos desse seu solo estrutural fértil para fazê-la conotar o fato de que na ciência, ou nos enunciados científicos, não se leva em conta a subjetividade do homem da pesquisa? Não seria lícito entendermos por foraclusão o fato de a ciência, tal como o diz Lacan, não ter memória, esquecer as peripécias de como nasceu ou não se dar conta do drama subjetivo que está frequentemente por trás de cada descoberta sua? Não poderíamos admitir naturalmente como foraclusão o fato de que a ciência se apresenta nas comunicações científicas sob a roupagem da mulher de César, que não deve ser suspeitada – tal como denuncia um irônico Lacan (1966: 86) – pura, purificada das categorias intuitivas (isto é, dos movimentos subjetivos da inteligência que a cria)? Enfim, não podemos, a partir dessas observações do mestre, imputar imediatamente à ciência uma *foraclusão do sujeito* sob o matiz de uma psicose?

Tento fazer andar minha interpretação disso em duas etapas. Primeiramente, devo presumir a legitimidade de um enfoque não psicanalítico da questão. Extrapolar o conceito de foraclusão da clínica localizada (da psicose) para a epistemologia geral (da ciência) exige que ao menos se dê também voz ao que tem a dizer a parte implicada, isto é, a epistemologia científica propriamente dita. Nesse aspecto, diria que um eventual uso do conceito de foraclusão para as observações acima mencionadas não deixa de parecer uma visão um tanto míope, uma interpretação um tanto patêmica daquilo que a duras penas a ciência se construiu sob o nome de *pertinência*. Não é somente uma subtração da subjetividade do pesquisador que se dá nos discursos científicos. São várias as subtrações.

Tomemos um exemplo como o da Física. Se no exame do átomo ou dos elementos infra-atômicos ela não considera pertinente avaliar sua realidade, digamos biológica, isto é, se lhe é estranho um conceito como o de célula ou de vida, nem por isso ela nega a biologia ou foraclua a vida. É que para a construção e explicação de seus objetos, isso *não é pertinente*. Isso deve ser debitado aos *limites* de seu estudo, limites cada vez mais criteriosamente estabelecidos em cada ciência. Cada ciência é na verdade a *construção delimitada* de seu objeto. E essa construção do objeto é tão decisiva que, na sua práxis descritiva ela, na verdade, guia e mesmo *determina* a observação⁵.

5 Ao menos assim penso poder entendê-lo quando, por exemplo, Heisenberg, num diálogo científico com Einstein, recebe deste um dos sentidos fortes da ruptura da física moderna frente à mecânica

Ora, não parece fazer parte da pertinência da física, como das ciências em geral, ver-se às voltas com a subjetividade psíquica mais funda do pesquisador. Para retomarmos uma expressão freudiana, ao defender a pertinência do sexual na sua teoria, a Física não poderia ser recriminada por uma “unilateralidade” qualquer, pelo fato de se produzir com o sujeito-da-ciência (e não com o sujeito do desejo). A subjetividade desejante é, ao contrário, o próprio objeto da psicanálise. O desejo, ou o inconsciente que mobiliza o sujeito da ciência, essa pertinência é exclusivamente psicanalítica ou, mais precisamente, seria uma tarefa aberta a uma epistemologia psicanalítica, ou *epistemologia do desejo*, o segundo lance do “projeto radical” de Lacan, mencionado atrás, tarefa no entanto abortada, a meu ver prematuramente, na medida exata da *fobia à ciência* embutida na conexão psicose-ciência. De modo que diagnosticar na física uma foraclusão do desejo equivaleria à Física recriminar à psicanálise uma foraclusão do átomo, já que não se interessa por ele. A comunicação científica de um matemático, na demonstração de seus cálculos para a comunidade matemática, fosse ela recheada por toda a sorte de queixas da sua subjetividade, suas angústias, desavenças com a mulher, mau humor com os filhos, insatisfação sexual..., seria tão risível na sua pertinência quanto a atuação clínica de um psicanalista que, em divã, atendessem o mesmo matemático e se dispusesse a escutá-lo a resolver... as equações!

Que o leitor entenda: não se trata de irreverência a Lacan, mas sim de críticas a certo número de analogias selvagens a que o conceito de foraclusão se presta quando começa a sair das águas clínicas e navegar à deriva em outros mares (e encalhar na areia – cf. a epígrafe a este capítulo). Mesmo porque Lacan tinha sob a mão o remo da pertinência dessa questão. Quando ele se pergunta se a questão do desejo do sujeito pode ser deixada para fora dos limites do campo psicanalítico, assim como entende sê-lo nas ciências, penso que a indagação visa exatamente estabelecer o desejo enquanto campo pertinente da psicanálise. Quando, à guisa de cabeçalho de um texto (cf. 1966: 73), torna Freud solidário a Einstein, ao dizer que a “relatividade” do objeto da psicanálise está “restrita” aos fatos do desejo, vai na mesma direção. E igualmente, quando abre o texto sobre a “Ciência e Verdade” advertindo sobre a necessidade de uma “certa redução” – “por vezes longa a se completar mas sempre decisiva no nascimento de uma ciência” (1966: 855) – redução que vai precisamente definir o objeto de uma disciplina, penso poder dizer que Lacan não faz mais do que pleitear pelo conceito de *pertinência* em sua disciplina, a pertinência do desejo como objeto precípua de sua disciplina.

clássica através desta formulação: “só a teoria decide sobre o que se pode observar” (*apud* Heisenberg, 1972: 80-98).

É por isso que, para passarmos agora ao enfoque psicanalítico da questão da forclusão, vale notar que o itinerário que leva Lacan a conectar a ciência e a forclusão não se apresenta como um itinerário reto, apressado ou transparente. Ele é todo pausado, atenuado, cheio de precauções. O psicanalista ora avança, ora recua, indagando e tateando a delicada questão. Mas nunca dá um veredito final. É instrutivo acompanhá-lo nos passos.

Se minha busca não estiver em déficit, numa das primeiras reflexões que faz sobre um possível arranjo estrutural tríplice, arte-histeria; religião-obsessão; ciência-paranoia, Lacan bemoliza, por assim dizer, o arranjo, isto é, rebaixa num semitom as fórmulas postas e as mantém em suspensão: “eu não lhes digo que as reterei até o fim, quando teremos percorrido conjuntamente nosso caminho” (1986: 155). É certo que diz expressamente nesse seminário sobre a ética, momentos depois, que o discurso da ciência é determinado pela *Verwerfung* (forclusão) da “coisa freudiana”. Mas temos que aduzir que a reflexão se inicia a partir de uma menção que encontra em Freud quando este “aproxima a paranoia ao discurso científico” (1986: 154-55). Ora, sem que tenha encontrado, no decorrer do Seminário, qualquer índice mais direto da sequência da reflexão, do caminho prometido, a primeira referência direta a essa aproximação ciência-paranoia vai ser a de um Lacan que, a meu ver, *se escusa* por isso em nome de Freud.

Por ocasião das suas “Respostas a estudantes de filosofia sobre o objeto da psicanálise”, o freudiano atenua nesse momento o peso da aproximação e, com certo desconforto – “porque tudo isso quase não me agrada” – admite: “que a filosofia advém da paranoia, isso se origina da etapa selvagem da ironia freudiana. Não é certamente um acaso quando Freud a reserva ao inédito” (1966a: 11). Ou seja: a conexão ciência-paranoia, em Freud, teria sido vítima de uma ironia selvagem e exigia pedido de desculpas diante dos filósofos, ainda que apenas estudantes.

Nada muito diferente se passa quando, poucos meses antes, Lacan profere a aula inaugural do seminário dos anos 65-66, sobre o “objeto da psicanálise”. Também nessa aula – “Ciência e Verdade” – ele retoma a fórmula tríplice: *Verneinung* (denegação), *Verdrängung* (recalque), *Verwerfung* (forclusão) para a religião, magia e ciência, pela ordem. Também aí não se aventura a estipular um veredicto final à ciência:

Para o que se refere à ciência, não é hoje que posso dizer o que me parece a estrutura de suas relações com a verdade como causa, pois nosso progresso este ano deve contribuir para isso (1966: 874).

Ao contrário, é aqui que o pensamento de Lacan mais hesita, mais se acautela. Reconhece quanto o que foi avançado na psicose sobre a *Verwerfung* do Nome-do-Pai possa, ao menos aparentemente, *se opor* à nova tentativa de arranjo estrutural.

Reconhece que, se a ciência parece se apresentar, no seu fechamento (*clôture*) como uma “paranoia bem sucedida” – num papel que talvez coubesse à psicanálise representar, já que é ela que é capaz de introduzir “na consideração científica o Nome-do-Pai” – reconhece que tudo aí apresenta as aparências de um *impasse*, embora sinta que mesmo assim seja possível algum progresso daí se originar (1966: 874-5).

Quero sugerir com esses comentários que, mesmo de um ponto de vista eminentemente situado no campo psicanalítico, não é possível pretender obter respaldo seguro no pensamento de Lacan para querer imputar ao discurso científico em geral o peso estrutural de uma organização psicótica. O mecanismo da forclusão (do Nome-do-Pai ou do sujeito do desejo) não parece ter ficado demonstrado no seu pensamento, numa aplicação direta ao discurso científico. O psicanalista não dera o passo da conversão epistemológica de sua tese clínica da forclusão. Estendida ao discurso científico ela apenas constituiria, na dedução de minhas leituras e entendimento, uma *sugestão hipotética* a abrir e alimentar a reflexão.

Mas e o discípulo lacanian, reconhece isso? Ele interpreta cautelarmente essas tentativas ‘bemolizadas’ do avanço do mestre? Reconhece no campo psicótico a zona de paradoxos e de *impasse* que a matéria apresenta e que atormentara a reflexão desbravadora do Mestre?

O discípulo dileto, no ardor da inteligência de juventude, se antecipa e vai mais longe que o maestro. Toma a partitura em *moderato* de Lacan e a executa em *molto presto*: “a ciência está estruturada como uma psicose”, soa como voz de tenor (cf. J. A. Miller (1968: 102) – o texto é assinado em 1964). A melodia se quer pontiaguda como um *staccato*, e retine pela reverberação clonada que empresta da sinfonia maior, do compositor maior: “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”. Ignorado a partir daí qualquer *andamento*, o outro discípulo virá atrás e cantará *a piena voce* não só a forclusão do sujeito, mas uma “forclusão necessária” no discurso da ciência, em modulação *en passant*, onde o adjetivo se inclui gratuita e veletariamente, sem a mínima afinação de qualquer instrumento de demonstração: a ciência fica destinada por preceito a DEVER-SER psicótica:

Submeter-se à teoria de um outro já constituída fazendo-a sua, diz F. Roustang, tentando falar essa teoria, é colar sua própria fantasmática numa racionalidade ou racionalização que corresponde aos fantasmas e desejos de um outro, ou a outros fantasmas e desejos que não os seus, é, pois, ignorar os seus e recalcar-los, mas é mais radicalmente ignorar que a teoria do outro se funda sobre uma fantasmática, mesmo se nessa teoria, ou naquilo que se compreenda dela, se fale muito do fantasma. Recalca-se, então, não mais apenas seus próprios fantasmas e desejos, mas até a possibilidade de se dar conta da fantasmática ou daquilo que chamo, num sentido lato, o delírio. Recai-se então na *forclusão do sujeito, necessária às produções científicas...* (Roustang, 1976: 81 – *itálicos meus*).

Eis todo o parágrafo da *única* menção que Roustang faz da foraclusão do sujeito que supõe como “necessária” ao discurso científico. Nesse momento do texto, o autor discorre sobre a transmissibilidade da teoria analítica e do papel que aí cabe à transferência. Talvez possa não ser de todo justo atribuir veleidade ou gratuidade na afirmação sublinhada. Roustang, na verdade, quer mesmo é demonstrar que um excesso transferencial, uma transferência cega à teoria de um autor, leva a neutralizar-nos como sujeito, como detentores de fantasmas e desejos nossos. Mas se é tal excesso que leva à foraclusão do sujeito, a gratuidade estaria em insinuá-la como *necessária* às produções científicas. Jamais na história da ciência houve casos de transferências tão mortíferas, e “funestas”, quanto a que o “destino” quis premiar a psicanálise de Lacan, tema da reflexão geral de Roustang. De modo que a ciência entrou, no parágrafo, como inocente vítima, sem chance de defesa.

Mesmo assim, a coisa não para aí. Eliminadas agora até mesmo as claves, outras melodias virão juntar-se ao coro e acrescentar aí seu timbre invocando-a não só foraclusão, nem só necessária, mas ainda “inelutável”, “indefectível”, também sem qualquer *esecuzione* mais virtuosa, apenas apostada na menção acima de Roustang (não demonstrada!), e adornada de novos adjetivos (*cf.* J. Dor, 1988a: 19 e 1988b: 12). A ciência passa daí por diante a estar, danada e condenada, no regime de um NÃO-PODER-NÃO-SER psicótica.

Assim, uma tentativa esboçada por Lacan, à guisa de estímulo à reflexão (o arranjo magia-recalque; religião-denegação; ciência-foraclusão), sai do regime de hipótese a ser pensada e, por um passe de mágica, galga fácil o estatuto de tese confirmada, só resta entendê-lo, inspirada no velho adágio: *si non è vero è bene trovato*. Assim também, se a psicanálise do mestre tivera como parâmetro um horizonte de ciência, uma reserva de cientificidade – para tentar abrir o registro epistemológico do seu projeto radical: o que é uma ciência que inclui a psicanálise? – ela começa a receber, nesse *crescendo* veloz de adjetivações e xingamentos contra a ciência, uma aparência de incompatibilidade e distanciamento cada vez mais inelutável por relação à mesma. Enfim, mares navegados sem o rumo de uma bússola mais criteriosamente ajustada. Convém, portanto, que o campo psicanalítico pós-lacanianiano reavalie as radicalizações e os anátemas da conexão ciência-psicose para que não suceda fatigar-se no remo quando o barco pode estar atolado na areia, tal como vimos Lacan aconselhar (à epígrafe do capítulo).

Capítulo 5

A a-cientificidade da psicanálise

Introdução

O título deste capítulo contempla dois volumes da obra com que Joël Dor publica os argumentos gerais de sua tese de doutorado (1988a, b). O primeiro volume recebe o subtítulo de “A alienação da psicanálise” e o segundo de “A paradoxalidade instauradora”. A análise crítica dessa obra é importante no contexto das reflexões do presente estudo porque é bem representativo, no curso das argumentações, da maior parcela daqueles psicanalistas a quem repugna a ideia de uma orientação científica mais assumida da psicanálise. Mais do que isso, sob o ponto de vista em que nos situamos aqui, o texto leva uma vantagem, frente a esses psicanalistas: apresenta o mérito de situar a argumentação num elevado nível epistemológico – o que já é raro e até certo ponto desestimulado em psicanálise –, mérito de argumentar fartamente a seu modo suas posições (anticientíficas) e não simplesmente declará-las nas entrelinhas.

Talvez bastasse para servir aqui de exame crítico o teor do segundo volume. É lá que o autor se propõe examinar pormenorizadamente a forclusão do sujeito ou da *Spaltung* – isto é, da divisão fundamental proposta por Freud entre um sujeito do conhecimento (ou da ciência) e um sujeito do desejo – forclusão, segundo o autor, operada pelo discurso da ciência. No entanto, desde o primeiro volume já sobressaem algumas inclinações epistêmicas, as quais a meu ver não podem passar veladas, mormente porque elas matizam os argumentos de toda a reflexão. Desde aí começam as restrições que me cabe apontar.

Fobia e ufanismo

É impressionante e desalentador observar nas modalizações de seu discurso, já desde a abertura do primeiro volume, uma forte dose de fobia – entenda-se

o termo na sua acepção etimológica comum de “medo, terror, horror, ódio” – frente à filosofia, à epistemologia ou à ciência. Para o autor, os objetivos de uma epistemologia positivista contemporânea, quando se referem à psicanálise, nada mais lhe parecem do que estratégias o mais das vezes ardilosamente nutridas com um propósito implícito comum: destituir-lhe o “desafio subversivo”. A seu ver, são estratégias contra-subversivas, de assujeitamento e de desnaturação da psicanálise. Sob os auspícios de uma complacente “promoção de inteligibilidade”, tais estratégias, na verdade, dissimulam habilmente um imperialismo de neutralização evidente. São para o autor verdadeiras empresas de descrédito que visam desqualificar a psicanálise. Engajam-se em confundir a psicanálise, ou ainda em querer reduzi-la às “modalidades de um conhecimento canônico”. Visam “desativar o explosivo freudiano”, manter a psicanálise sob alta suspeição e nutrir a seu respeito uma atmosfera de hostilidade. Por sua vez, há também um “imperialismo filosófico” que lhe parece tentativa de colonizar a psicanálise e subverter seu campo em benefício de interesses diversos ou de obscuros desejos dentre os quais figuram a necessidade de esconjurar o perigo de uma interpelação retroativa – que eventualmente tornasse a filosofia devedora de alguma dívida à psicanálise – ou o ocultamento da “divisão” do sujeito. Daí, segundo o autor, a filosofia ou a ciência mover a todo vapor um verdadeiro sistema de anulação obsessional das novidades subversivas da psicanálise (J. Dor, 1988a: 13-39)¹.

Mesmo no segundo volume, em que entra numa demonstração mais técnica das suas teses, as argumentações não abandonam o tom. Ele vê no que chama de operação de forclusão do sujeito pelo discurso científico ou de “sutura” (termo que empresta de J. A. Miller) uma engenhosidade muito bem montada, na tarefa de expurgar qualquer emergência subjetiva, tarefa de pôr diques a essa subjetividade, de “fortificar a cidadela do sujeito cognoscente”. Permito-me citar um parágrafo inteiro onde a tonalidade se acentua e a retórica fala por si:

Assim vão os galerianos da ‘sutura’, os forçados da ‘refenda’ (*refente*), almas danadas de um labor danaidesco² para que venha o todo poderoso sujeito cognoscente ao reino da verdade. Esses mercenários da objetividade, párias de uma tarefa tão cativante quanto capturante, renovam o pacto com o grande mito positivista, esperança totalitária tanto quanto totalizadora, onde os melhores expoentes (*fleurons*) reiteram metonimicamente a questão crucial do obsessivo à mãe. Sob o adorno de uma mesma interrogação ontológica, ela interpela assim o problema das origens, aquela do Sentido do sentido, ou ainda,

1 As expressões em itálico e entre aspas reproduzem o próprio vocabulário do autor ao longo de toda essa parte do seu texto.

2 As danaides entre os gregos eram cada uma das 50 filhas de Dânaos que, por assassinares seus maridos na noite nupcial, foram condenadas ao trabalho (infundável) de encher com água um tonel sem fundo.

do Outro do Outro, para formular aqui apenas certos aspectos disso. Isto é, em suma, a emergência dos grandes fantasmas fundadores que sustentam a compulsão obsedante do controle onipotente do objeto pelo Sujeito (1988b: 26 – itálicos do autor).

A outra face do estilo exaltado dos argumentos, e igualmente desalentadora, tem as cores da postura militante e ufanista. Porque, segundo o autor, o “explosivo freudiano” da proposição da *Spaltung*, que a estratégia positivista tenta desativar, não faz outra coisa senão falar uma insuportável verdade. Assim, a alta suspeição e atmosfera de hostilidade suscitada pela psicanálise seriam a prova, na medida e proporção, da autêntica “subversão da episteme” induzida pela psicanálise. Subversão que é dupla, na medida em que não só a psicanálise escapa às exigências epistemológicas do discurso da ciência, como ainda oferece os instrumentos para denunciar a ilusão inaugural que funda o procedimento científico, porquanto fundado num sujeito não-dividido. Subversão, enfim, que é de uma “audácia e de uma amplitude tão inauditas quanto a revolução copernicana” (1988a: 19-33).

É armado com esse tom misto de fobia e ufanismo que o autor vai lutar bravamente contra o que chama de tentativas de “alienação filosófica da psicanálise”, que visam negar ou anular a divisão do sujeito (1988a, cap. II); contra a “tutela” da psicanálise por uma determinada filosofia (de V. Descombes, na ocorrência), cujo objetivo lhe parece nada mais do que “levar a cabo essa divisão a fim de melhor renegar a incidência” (1988a: 17, cf. cap. III); ou ainda contra o positivismo (de B. Russell) e o empirismo lógico-positivista (de R. Carnap) na sua estratégia de neutralização da subjetividade, na industriosa exorcização de qualquer emergência subjetiva no discurso da ciência (1988b, cap. II e III).

Esse matiz fóbico e ufanista causa tanto mais perplexidade quanto estamos já longe de uma fase heroica da psicanálise. Já se passou largamente o tempo de uma psicanálise humilhada e também daquela militante. A psicanálise já goza hoje de prestígio intelectual o suficiente a não mais precisar continuar a ser imaginada “sob suas aparências primeiras de audácia e de novidade”, nas expressões de R. Caïllois. Assim o timbre que modula os argumentos do autor que estamos examinando parece ainda querer entoar “uma potência durável de reverberação” a acentuar o valor nostálgico de uma “bravura passada” que continua a parecer a tantos como uma “caução sempre válida”. Lamentavelmente essas formulações de Caïllois nunca pareceram tão justas e atuais como aqui, a despeito das décadas transcorridas desde sua emissão (1974: 99-103).

Mas não é propriamente a fobia – profusamente distribuída ao longo de todo o texto – nem a dose de ufanismo o que mais depõe contra os argumentos do autor. Há também alguns deslizos epistemológicos que um mínimo de severidade não pode deixar de perceber. Seria talvez injusto usar a mesma tática e chamar também

a isso de uma estratégia bem montada, ou de um “projeto ardiloso” e situar assim a crítica no mesmo nível da idiossincrasia do texto. Mas o fato é que o autor não se preocupa cuidadosamente em apontar e definir claramente qual o discurso contra o qual investe ou do qual se defende. Permite-se prefaciá-la sua “trajetória heurística” para acentuar que a *Spaltung* é o nó da questão em que reside o mal-entendido fundamental entre a psicanálise e os “saberes enfeudados nos imperativos gnoseológicos da racionalidade” (J. Dor, 1988a: 10). Ora, à parte a modulação já agressiva em si, a qual discurso isso se refere? A ciência como um todo cabe na carapuça? Ou é apenas a uma variante sua, a do positivismo lógico-empírico? É toda a filosofia que pode ser aí enquadrada? Ou apenas uma vertente positivista, psicológica?

O autor começa aparentemente por enquadrar na Introdução o que seria seu alvo: a epistemologia positivista contemporânea em filosofia (p. 14). Mas logo a seguir é o “discurso da ciência” que será evocado como uma negação da *Spaltung* (p. 15). Mais adiante, o mal-entendido entre ciência e psicanálise vai ser restringido a “certos aspectos da filosofia” (p. 20). De igual modo, a referência a uma “reflexão epistemológica de inspiração positivista” vai fazê-lo produzir um argumento em favor da “necessária irredutibilidade da psicanálise à linguagem fiscalista” (p. 32).

Epistemologia positivista, filosofia, ciência, linguagem fiscalista, ou certos aspectos da filosofia, é tudo a mesma coisa? E, no entanto, logo tudo isso vai ser mesclado no “discurso do conhecimento” que o autor se encarregará de interpretar como produtor por excelência da “verdade sobre a verdade” (p. 23). O que se desprende desse pouco cuidado em precisar a que discurso propriamente se refere é que o autor se lança difusa e rapidamente a uma generalização a meu ver suspeita. Se uma epistemologia positivista, como a de Russell, permite a interpretação de que em algum nível metalinguístico se poderia enunciar a “verdade sobre a verdade” – o que por si só já seria digno de um exame criterioso para ver o contexto e limites (aritméticos) em que ele o permite (façamos, pois, um voto de confiança à interpretação do autor) – nem por isso ela pode ser apressadamente generalizada para toda a ciência. Não obstante, do exemplo russelliano, o autor se autoriza a querer fazer-nos admitir a evidência de que seja um “princípio” conforme às exigências da “Ciência” (atente-se para a conversão maiúscula, do autor) o fato de que o discurso do conhecimento “abre sempre espaço à propriedade de ser declarado ‘verdadeiro’ ” (ou ‘falso’) (p. 23 – itálicos do autor). Do mesmo modo, a partir de uma metalinguagem (positivista), onde infere a “questão subsidiária da verdade que aí é inevitavelmente ligada”, estende às metalinguagens em geral a presunção de enunciar a verdade sobre a verdade (p. 22-3).

Assim também, quando se põe a detalhar a “alienação filosófica” da psicanálise, promovida pela filosofia psicológica – onde já é problemático incluir sob a rubrica

tanto a psicofisiologia (p. 40), o behaviorismo (p. 41) quanto a psicologia científica (p. 46), a psiquiatria (p. 69) ou a neurofisiologia (p. 55) – o autor não tem nenhum impedimento em proclamar sua generalização inundante:

[...] conforme os princípios que animam e governam a pesquisa do *conhecimento verdadeiro* a Filosofia e a Ciência se reúnem para entoar o credo positivista do Racional e do Objetivo (p. 61 – itálicos e maiúsculas do autor).

Num discurso eivado de ironia fácil, portanto, o autor se põe a uma troca de alvos desfocados, sem grande preocupação em identificá-los nítida e epistemologicamente. De uma “certa” filosofia à epistemologia positivista; de uma epistemologia de inspiração positivista à linguagem fisicalista; destas ao discurso da ciência, ao discurso do conhecimento a tudo culminar na Ciência e na Filosofia, essa passarela é a de uma generalização que no julgamento mais brando só pode passar por abusiva. É toda a ciência e filosofia que acaba sub-repticiamente passando por positivista, no sentido propositadamente disfórico de operar-se como um conhecimento verdadeiro, de pretender alçar a verdade da verdade e, por extensão, de fundar-se no conhecimento ilusório, imaginário do sujeito não-dividido, enfim, de calcar-se no discurso foracluidor do sujeito.

E por abusiva, é também uma generalização injusta. Não me compete saber se filósofos ou epistemólogos positivistas, neopositivistas ou positivistas contemporâneos, aí enquadrados, se reconheceriam na interpretação que lhes dá o autor. O certo é que a ciência ou a filosofia como um todo jamais se reconheceria nessa caricatura que lhe foi preparada. K. Popper, por exemplo, diz-se que passou toda sua vida criticando o positivismo (cf. R. Bouveresse, 1978). Heisenberg propõe na física quântica um “princípio de indeterminação” ou “relações de incerteza” que implicam nada menos, ao que parece, do que riscar da ciência quaisquer pretensões absolutistas de uma verdade última na descrição da natureza. São observações genéricas sem dúvida, mas suficientes para poder ser dito que jamais o discurso científico como um todo pode ser caricaturado como positivista, num moinho assim quixotesco.

São embaraços semelhantes que esperam a leitura (ansiosa) para ver de que modo o autor vai dar cabo às suas explicações sobre o tema que mais propriamente nos interessa, o da “foraclusão da *Spaltung*”.

Foraclusão da *Spaltung*

Antes de entrarmos na argumentação sobre a foraclusão do sujeito operada, segundo o autor, pelo discurso científico, apresento uma leitura resumida do modo

como consegui entender seus objetivos centrais. Sabemos que com sua proposta sobre o inconsciente, Freud descobrira uma divisão do sujeito em todas as suas percepções e atitudes. Não é só o sujeito cartesiano do conhecimento quem opera a percepção e inteligência do mundo. Ele é previamente modalizado e infra determinado pelo sujeito do desejo que aí atua tanto mais sub-repticiamente quanto menos se lhe dá conta. *A Interpretação dos Sonhos*, a *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, onde são fartos os exemplos do tipo Boticelli, são disso ilustrações convincentes. E o trabalho de Lacan teria sido o de laborar conceptualmente, artesanalmente, essa divisão: “lá onde eu penso, eu não me conheço; lá onde eu não sou, isso é o inconsciente: lá onde eu sou, é por demais claro que me perca” (*apud* Dor, 1988a: 79). De modo que o cogito freudiano – “*desidero, ergo sum*” na expressão de Lacan – teria assim a força e o encargo de marcar a legitimidade, a necessidade e a cidadania epistêmica da psicanálise no interior do saber ou da ciência humana (*lato sensu*). Desse modo, ao postular tal divisão, caberia à psicanálise a legitimidade de um exame epistemológico que a obrigasse, e ao mesmo tempo a capacitasse, a operar continuamente, seja em teoria seja em clínica, sob o imperativo dessa *Spaltung*. Esse, o desafio do autor.

O desafio toma então uma linha dupla de argumentação: numa, que chamaria a parte positiva da argumentação, o autor vai buscar essa capacidade no que teoriza sob o nome de “paradoxalidade instauradora”. Na outra, parte negativa da argumentação, o autor examina o que o discurso da psicanálise não pode ser. Isto é, por entender que a ciência e a filosofia de modo geral negam a *Spaltung*, elas não seriam capazes de oferecer qualquer modelo explicativo à psicanálise. Nessa argumentação, o autor quer provar uma “irredutibilidade” da psicanálise ao discurso científico e convoca a autoridade de Freud e Lacan para sugerir que a reflexão teórica desses dois autores teria tido o fim de “elucidar essa irredutibilidade” (1988a: 32).

Até onde pude entender a linha positiva da sua argumentação, devo admitir de bom grado que a proposta de uma “paradoxalidade instauradora”, pela qual a psicanálise poderia encontrar uma saída teórica (e clínica) para situar sua reflexão constantemente sob a égide da *Spaltung*, pareceu-me uma hipótese fértil³. É na linha

3 A proposição da “paradoxalidade instauradora” visa superar o seguinte paradoxo: como é possível ver garantida a validade dos enunciados da psicanálise se ela se move sob o imperativo da *Spaltung*, isto é, se ela não pode enquadrar seus enunciados nos moldes canônicos da ciência em geral (fundados no sujeito da ciência, não dividido)? O autor busca inspiração numa situação paradoxal das antigas matemáticas gregas (paradoxos de Zenão), nas soluções propostas por Cauchi (século XIX) ou naquelas de Eudócio (século IV a. C.). Procura demonstrar que em todas as situações paradoxais das matemáticas a saída se dera justamente quando se fora capaz não de fugir ao paradoxo, mas de integrá-lo “como elemento de definição” (v. II: 116). Isso lhe é precioso quanto mais porque vê uma certa analogia entre essas paradoxalidades matemáticas e a que funda a psicanálise (p. 105).

negativa das suas argumentações que vão minhas críticas. E, se já identifiquei parte delas na modulação fóbica, agressiva e anatemizante do seu discurso frente ao positivismo e, sobretudo, na generalização descabida deste à ciência como um todo, tenho também sérias restrições ao modo como o autor põe na mesa as cartas da “foraclusão da *Spaltung*” pelo discurso científico.

A primeira restrição é o que poderíamos chamar de “valência elástica” do termo foraclusão no uso que lhe dá o autor. Um dos esforços de Lacan fora o de resgatar o termo *Verwerfung* das várias utilizações que lhe dera Freud, para imprimir nele uma força conceptual precisa, marcadamente definidora do mecanismo desencadeador da psicose⁴.

O próprio Lacan sentiu as dificuldades de extrapolar o conceito na sua extensão à ciência (cf. 1966: 874-5). Mas no presente caso o autor não entende assim. Ele utiliza o conceito de foraclusão com a mesma desenvoltura com que se serve de termos como “neutralização” ou “negação” da *Spaltung* (v. I: 123, 152-3) do mesmo modo como o faz equivaler ao de “sutura” de Miller (v. II cap. III). A precisão do conceito de foraclusão acaba sendo diluída para significar qualquer ocultamento dessa divisão (v. I: 78) ou mesmo uma colocação “entre parênteses” do sujeito (v. II: 12). A *Spaltung*, tanto faz, será foracluída, como neutralizada ou negligenciada (v. I: 78) no discurso da ciência. O sujeito foracluído, poderá ser dito dele que está “excluído” ou também ignorado, isso não fará diferença (p. 89). De modo que o que vemos nessa elasticidade é uma perda conceptual na precisão do termo que, assim, se desembaraça de seu solo estrutural (psicose) onde é fértil, para servir analogicamente ao discurso da ciência, onde se mostra suspeito.

Por sua vez, segunda restrição, a leitura que espera ver em algum momento efetivamente demonstrada a tese de que o discurso da ciência opera *de fato* uma

4 Reiterando aqui e complementando as reflexões que foram vencidas no capítulo anterior, vimos que Foraclusão (*forclusion*) foi o termo que Lacan amadurecera para traduzir o *Verwerfung* de Freud. Depois de passar por aqueles de rejeição (*rejet*) e de supressão (*retranchement*), Lacan se serve do conceito para definir o mecanismo operante da paranoia, na análise que faz do caso do Dr. Schreber. Considera como foraclusão a total omissão (enquanto recusa) do “Nome-do-pai” por parte de Schreber, no relato que faz da sua enfermidade. A foraclusão, a partir dessa proposta, ficaria definida como um “acidente” na estrutura fundamental edipiana. Num estágio do complexo de Édipo, quando da intervenção do Nome-do-pai (o não do pai, veto paterno ao desejo do sujeito de fusão com a figura materna) o sujeito recusaria veementemente esse veto, essa “castração simbólica”. O sujeito se retranca (para usar uma metáfora do futebol) – “*il retranche la castration*”, assim Lacan traduz a Freud (1954b, 1966: 386). Ele se retranca para “não-querer-saber-de-nada-disso”. Lacan vê nesse gesto uma falha de simbolização primária. O sujeito ficará “subtraído às possibilidades da fala”. Perderá a “disposição do significativo”. Enfim, interromperá abruptamente “toda manifestação da ordem simbólica” (1966: 386-90).

foraclusão do sujeito, ou da *Spaltung*, se vê numa situação de espera embaraçosa, sobretudo quando se recusa a dá-la por evidente de antemão. Com efeito, logo na abertura do primeiro volume de sua tese, o autor parte da afirmação de que o discurso da ciência “exige no princípio mesmo de sua produção uma negação da *Spaltung*” (1988a: 15). Ora, como o desafio a que se lança o faz prometer explorar todas as implicações (*les tenants et les aboutissants*) dessa foraclusão do sujeito, não há como deixarmos de presumir que a afirmação seja uma hipótese a ser demonstrada. É aí que nos enganamos. Porque ela se apresenta como uma premissa que vai ser reproduzida, literalmente, como “conclusão” mais adiante (p. 123), sem que no percurso qualquer demonstração convincente haja sido levada a efeito. O autor se limita a repetir de quando em quando a afirmação, com ligeiras modulações adjetivas que procuram torná-la mais “radical”.

Assim, toma a F. Roustang (1976) como referência para dizê-la não só foraclusão, mas foraclusão *necessária*, “foraclusão do sujeito necessária às produções científicas” (1988a: 30), o que, evidentemente, insinua um “dever-ser” do discurso científico: não há como escapar a essa sina (ou psicose). De necessária ela será ainda uma foraclusão inelutável (1988a: 19) ou também indefectível (1988b: 12). O discurso científico é sentenciado assim a eternizar, e não mais sequer poder eventualmente revertê-lo, esse infeliz destino (a mantermos o voto de crédito na validade da afirmação, ainda não demonstrada). Porque para o autor essa foraclusão está amarrada à essência desse discurso ou, na sua formulação, no “processo epistêmico essencial onde se sustenta toda a cientização” (1988a: 152).

Se ainda assim não nos dermos por vencidos e nos pusermos ao trabalho de buscar algum esclarecimento da hipótese lá onde o autor vai se inspirar, igualmente nos decepcionaremos. O autor cita a Roustang (1976) que, portanto, teria a paternidade da ideia da foraclusão como necessária ao discurso da ciência. Mas a ideia é apresentada em Roustang de forma gratuita, diria mesmo capciosa, sem qualquer custo teórico de demonstração. Convém buscarmos o parágrafo da única menção que Roustang faz da foraclusão do sujeito – que supõe necessária à ciência. Roustang discorre nesse momento sobre a “transmissibilidade” da teoria analítica e do papel que aí cabe à “transferência”:

Submeter-se à teoria de um outro já constituída fazendo-a sua, tentando falar essa teoria, é colar sua própria fantasmática numa racionalidade ou racionalização que corresponde aos fantasmas e desejos de um outro, ou a outros fantasmas e desejos que não os seus. É, pois, ignorar os seus e recalá-los, mas é mais radicalmente ignorar que a teoria do outro se funda sobre uma fantasmática, mesmo se nessa teoria, ou naquilo que se compreenda dela, se fale muito do fantasma. Recalam-se então não mais apenas seus próprios fantasmas e desejos, mas até a possibilidade de se dar conta da fantasmati-

zação ou daquilo que chamo, num sentido amplo, o delírio. *Recai-se então na forclusão do sujeito, necessária às produções científicas* (1976: 81, *itálicos meus*)⁵.

Como se vê, de uma citação pinçada num contexto totalmente estranho ao seu raciocínio, e de uma afirmação também não demonstrada aí sob a sua perspectiva, o nosso autor põe uma premissa, que vira conclusão, contentando-se em, no entretempo, adorná-la de repetição em repetição com adjetivos mais radicalizantes. Bachelard tem mesmo razão quando aponta determinadas astúcias do raciocínio, quando adverte: “aquilo que se repete fielmente, facilmente, calorosamente, dá uma impressão de coerência objetiva e racional” (1972: 7).

Teria sido consolador se a leitura assim procedida por mim pudesse ter sido equivocada ou indevidamente baseada numa expectativa ansiosa e apressada. Seria gratificante vê-la desmentida por ocasião do segundo volume do seu estudo, porquanto o autor se propõe aí a tematizar precisamente a “cientificidade e forclusão do sujeito” (1988b, cap. I). As afirmações precedentes sobre a forclusão teriam tido assim por função como que manter um certo suspense que realçaria o momento da demonstração. Mas mesmo no novo tratamento a situação continua embaraçosa. Porque o autor parte da mesma afirmação anterior (ainda não demonstrada) como uma condicional para seus raciocínios ulteriores:

Se podemos apostar (*gager*) que a cientificidade está indefectivelmente ligada à forclusão do sujeito [...]” (1988b: 12)⁶.

Ou seja, se a forclusão existe mesmo na ciência (o que ainda não foi demonstrado), então bastará agora verificar o “grau” em que ela ocorre, dependendo de cada discurso. É assim que o autor considera a forclusão já como demonstrada e se lança a uma tipologia de discursos a partir da porção de “indicadores de forclusão do sujeito” que apresentam, ou da quantia de “indicadores de subjetividade” que introduzem. Sendo os primeiros definidos pelo grau crescente de complexidade dos operadores lógico-matemáticos e os segundos pelo grau de presença dos dêiticos

5 Talvez possa parecer injusto atribuir capciosidade ou gratuidade à afirmação sublinhada. Roustang quer mesmo demonstrar no episódio que um excesso transferencial, a transferência cega à teoria de um autor, leva a neutralizar-nos como sujeito, como detentores de fantasmas e desejos nossos. Mas se é tal excesso que leva à forclusão do sujeito, a gratuidade está em insinuá-la como “necessária” às produções científicas. Jamais na história da ciência houve casos de “transferências” tão mortíferas e “funestas” quanto aquela com que o destino quis premiar a psicanálise de Lacan, tema da reflexão geral de Roustang nesse livro. De modo que a ciência entrou, no parágrafo, como inocente e indefesa vítima.

6 Observe-se que o verbo usado tem a acepção de “expressar um simples ponto de vista (não engajando aí senão a sua opinião)” (cf. o dicionário *Petit Robert*).

no discurso (eu, nós, este, aquele...) ou, na expressão de Russell, dos “particulares egocêntricos”, os discursos serão colocados pelo autor num eixo contínuo que vai da maior taxa de forclusão do sujeito (as matemáticas), à menor taxa de forclusão, ou, o que dá no mesmo, à maior taxa de subjetividade (a psicanálise) (p. 11-26).

Os particulares egocêntricos ou indicadores da subjetividade

O autor, na parte mais técnica da sua argumentação sobre a forclusão do sujeito na ciência, abre uma luta feroz contra o positivismo de Russell e o lógico-empirismo de Carnap. Todo o embate se joga no terreno de uma afirmação de Russell, a de que os “circunstanciais egocêntricos não são requeridos em nenhuma parte da descrição do mundo, seja o mundo físico ou psicológico” (*apud* Dor, 1988b: 39-78). O autor vê nesse projeto de descrição uma “indústria de eliminação do sujeito (dividido) em benefício da instauração radical da “sutura”” (p. 31); entende que o motor desse projeto não está senão na aspiração de “reduzir tanto quanto possível a incidência do Sujeito nas proposições do conhecimento” (p. 73). O sujeito se diseca aí num operador lógico, abstrato, “o operador de uma enunciação radicalmente adequada ao conteúdo do enunciado” (p. 74). É dessa adequação que adviria, assim, a “objetividade” da ciência. Uma minuciosa incursão em Russell e Carnap o leva a querer demonstrar a “industriosa exorcização” do sujeito no que chama uma estratégia tríplice de alienação da subjetividade: um “ideal da sutura”, uma “sutura ideal” e um “ideal de sutura ideal”.

Ora, não nos interessa entrar aqui no detalhe da incursão. Pretendo apenas tentar indicar a não procedência dela. Sem querer colocar-me aqui como advogado de uma precatória defensiva em favor do positivismo, quero minimizar, se tanto, uma certa visão “patética” que o autor imputa a essa filosofia. Talvez seja mesmo o gênero de uma injustiça preconceituosa o que eu mesmo vá dizer contra o positivismo (os preconceitos são sempre injustos). Mas, na minha experiência pessoal de leitura, informações colhidas aqui e ali sempre me deram a convicção de que tanto o positivismo como o empirismo científico são epistemologias já ultrapassadas há bom tempo ou, pelo menos, severamente criticadas mesmo dentro do próprio campo científico, sobretudo quando referidos às ciências humanas.

Se injustiça há na observação, ao menos posso dividi-la com outros. R. Bouveresse, por exemplo, comenta com ênfase que Popper teria passado toda sua vida criticando o positivismo e o empirismo lógico. Num texto em que recebeu o aval e o incentivo de Popper, chega a notar que a crítica deste ao positivismo era de tal forma radical, que Popper vindicava para si, não sem razão diz Bouveresse, o título de “destruidor do positivismo lógico” (1978: 54-6); e que não poupava também os lógico-

-empiristas cuja definição de ciência implicava uma linguagem de absoluta precisão, uma concepção absolutista, não falhibilista de ciência (p. 16-7). Por sua vez, René Thom – cujo prestígio intelectual no mundo científico a partir da sua Teoria das Catástrofes dispensa apresentação –, sustenta uma polêmica bastante agressiva contra a metodologia experimental cultivada por essas filosofias (como também, ademais, contra a teoria popperiana em que entende ser muito restritivo o critério de cientificidade a partir da tese da “verificabilidade”) (*In* Hamburger, 1986: 55).

Quero dizer, com esses poucos exemplos, que, mesmo no interior da epistemologia contemporânea, a filosofia positivista ou o lógico-empirismo já foram duramente criticados nos seus excessos absolutistas, na sua tentativa de construir uma (meta-)linguagem de absoluta precisão, num projeto de algoritmização do sujeito (através da contínua formalização lógica e supressão dos “particulares egocêntricos”). Quero com isso dizer que toda a demonstração da “a-cientificidade” da psicanálise pelo nosso autor toma por parâmetro, para sua sustentação, uma epistemologia que de modo nenhum a ciência de hoje considera como modelo, que de modo nenhum faz o consenso da Ciência ou da Filosofia. O que, a sermos severos no julgamento, dificilmente faria a tese anticientífica do autor escapar dos embaraços de se ver qualificada como uma demonstração obsoleta, ou “nostálgica”, para retomarmos a expressão de Caïllois. Seria a luta contra um dragão já um tanto moribundo.

Um estudo de epistemologia psicanalítica que se propusesse realmente a levantar a hipótese de uma “a-cientificidade” dorsal da psicanálise não poderia se furtar à exigência mínima de levar em conta a discussão crítica que acompanha os procedimentos descritivos da ciência, já dentro do próprio campo científico. A história recente da epistemologia apresenta uma evolução (talvez verdadeiras revoluções) que merece a atenção. Tudo leva a crer que o autor isola algumas poucas orientações científicas, e na sua versão mais excessiva (já posta em questão mesmo dentro do campo), para com isso enfatizar uma “irredutibilidade” ou incompatibilidade crucial da psicanálise com a ciência.

Talvez possamos conceder em favor do autor que a eliminação dos dêiticos egocêntricos no discurso científico é um procedimento descritivo que se mantém hoje, genericamente, nas ciências, sejam elas exatas seja aquela parcela das ciências humanas que aspira a uma cientificidade. Talvez uma herança russelliana. Assim, mesmo que a epistemologia contemporânea atenuie os votos russellianos de redutibilidade completa das formas do conhecimento à lógica, essas ciências ainda manteriam nas modulações do seu discurso um apagamento das marcas da enunciação do seu sujeito.

E de fato, é raro, para dar um exemplo bem simplificado, encontrar nesses discursos uma expressão como “cheguei por mim mesmo à conclusão de que...” a qual,

em geral, é substituída por um “conclui-se que...”, e assim por diante, manifestando com isso uma progressiva supressão dos egocêntricos. Mas bastará isso para diagnosticar ao procedimento a severidade do mecanismo da forclusão do sujeito, tal como o faz com ferocidade o nosso autor? Penso que não.

Talvez possamos sugerir que todo esse movimento de ocultação dos dêiticos, na praxe dos discursos científicos, não venha apenas, ou não somente, das proposições russellianas. Se encaramos todo o esforço de uma primeira fase do pensamento de G. Bachelard – a da “psicanálise do conhecimento objetivo” – como uma luta incessante contra os “obstáculos epistemológicos” (animismo, pansexualismo...) ao conhecimento científico (1977); se juntarmos a esse esforço proposições mais recentes de R. Thom sobre um critério que defina a cientificidade como “redução do arbitrário” na descrição (1974, 1980b), então talvez não seja difícil ver contra o que se luta aí. É o esforço constante, generalizado, talvez difícil de ser totalmente galgado, de fazer a ciência desembaraçar-se cada vez mais do “psicologismo” nas suas investigações. Talvez seja uma luta contra esse psicologismo que Russell, Bachelard ou Thom empreendem, cada um a seu modo.

Assim, desde um primeiro gesto cartesiano – o da dúvida metódica – até a formulação thomiana – da eliminação da arbitrariedade –, a maturação da ciência não seja outra coisa senão uma contínua depuração do imaginário do sujeito da ciência, uma depuração do psicologismo nas suas investigações. Ora, desse ponto de vista, as imprecisões do nosso autor contra Russell, não estarão elas advogando um retrocesso a esse psicologismo? Quando o autor se serve de M. Dufrene – numa citação que utiliza para ironizar a Russell de pretender pôr a ciência “ao abrigo de todas as vicissitudes do psicologismo ou do sociologismo [...]” (1988b: 73) – não parece poder desmenti-lo. E esse recuo ao psicologismo, seria ele passível de ser referendado pelo ensino de Lacan? Noutros termos, a entrada do desejo (da subjetividade) na ciência pode ser confundida com um retorno do psicologismo nas suas investigações?

Talvez o próprio Lacan pressentisse o risco. E talvez fosse mesmo esse pressentimento que o levava a pôr uma “ciência do desejo” sob o signo de um “enorme ponto de interrogação” (cf. atrás). Mas quando, numa aula de seu seminário, é indagado por M. Tort se, ao relacionar a psicanálise ao desejo de Freud, ao desejo da histerica, não estaria ele nas fileiras do psicologismo, Lacan assim responde:

A referência ao desejo de Freud [...] ao desejo da histerica não é uma referência psicológica [...]. O caminho do inconsciente, propriamente freudiano, foram as históricas que o ensinaram a Freud. É aí que faço entrar o desejo da histerica, ao mesmo tempo que indico que Freud não ficou nisso. Quanto ao desejo de Freud, coloquei-o num nível mais elevado [...]. O problema desse desejo não é psicológico, tanto quanto não o é aquele, não resolvido, do desejo de Sócrates. Há toda uma temática que tange ao estatuto

do sujeito, quando Sócrates formula nada saber, a não ser o que diz respeito ao desejo. O desejo não é posto por Sócrates em posição de subjetividade original, mas em posição de objeto. Pois bem! É também do desejo como objeto que se trata em Freud (1973a: 17 – *itálicos meus*).

Não é fácil admitir que Lacan tenha respondido a todas as implicações a que levava a pergunta de M. Tort. Mas respondeu o suficiente para levar-nos a entender que, por relação ao psicologismo, pleiteia um “nível mais elevado” para o tratamento do desejo em Freud. O sentido tomado de fazer Freud (e a histeria) sair da referência psicológica, de tirar o desejo da posição de uma subjetividade original para colocá-lo como objeto, me parece o sentido de livrar a pesquisa de Freud do embaraço do psicologismo.

Psicologismo ou desejo, não quero dissimular a dificuldade do tema. Mas se puder ser plausível a interpretação segundo a qual a eliminação dos dêiticos ego-cêntricos e o anseio de formalização lógica do discurso da ciência tem por móbil implícito a tarefa de evitar, bem ou mal, o psicologismo nas suas investigações, então isso não poderá conotar uma neutralização ou forclusão do desejo nesse discurso. Porque as referências se dão em “níveis” distintos. De modo que estabelecer critérios para uma adequada distinção desses dois níveis, eis um desafio prévio de uma epistemologia psicanalítica na discussão da sua cientificidade.

Enquadrar a eliminação dos dêiticos subjetivos de Russell como malha aprisionadora do sujeito do desejo *avant la lettre* – lembremos que seus *Princípios da Matemática* foram escritos em 1903, antes portanto dos textos decisivos de Freud, fora portanto de uma referência psicanalítica – não parece contribuir para essa distinção, a meu ver, fundamental entre as forças do desejo e a pressão do psicologismo na produção científica. Isto é, deslocar a referência desse psicologismo, na sintaxe impessoal e formalizante dos discursos científicos, para enxergar nela um derivado (russelliano) da forclusão do desejo, parece confundir o nível (mais elevado) do desejo com aquele do psicologismo.

Mesmo porque, enfim, considerar a eliminação dos dêiticos no discurso científico como forclusão do sujeito ou do desejo seria equivalente à ingenuidade de admitir que um discurso cheio de expressões dêíticas (“eu, nós...”) nos seus enunciados consegue a façanha da epifania do desejo. Os dêiticos se tornariam um “abre-te Sésamo” da subjetividade e do desejo. Freud poderia então ser esquecido, e toda sua clínica poderia substituir o árduo trabalho da escuta, das associações livres, dos atos falhos e demais formações do inconsciente por um imperativo bem mais simples: “enche tua fala de “eus” e teu desejo se manifestará prontamente!”. O paradoxo surge de imediato: Descartes, inaugurador do discurso científico forcluidor poderia reivindicar para si o primeiro ato de assunção do desejo – no duplo dêitico flexional do

seu *cogito, ergo sum* – em franca vantagem contra Freud, na impessoalidade do seu *Wo es war soll ich werden!*

Ciência e histeria

Toda tentativa de associar a ciência a uma forclusão do sujeito parece se ressentir de grandes embaraços, mesmo desde aquelas, mais pioneiras, de Lacan. Lacan passou vários seminários buscando resgatar uma matriz histórica do conhecimento científico, desde sua proposição como “episteme” na reflexão socrática. E conclui que ele exhibe mesmo uma estrutura histórica (1974). Ora, como conciliar, estruturalmente, no mesmo discurso científico um matiz psicótico que foraclui em cheio o desejo com um discurso histórico que não faz outra coisa a não ser falar retoricamente, a seu modo, sobre o desejo?

Por sua vez, se Freud se alinhara espontaneamente à ciência; se posteriormente Lacan caminhou “metodicamente” no seu seminário sobre as psicoses, com um raciocínio expressamente declarado como “científico” (1981a), como entender que o sujeito (-da-ciência) operante nessas duas incursões consiga descobrir a enorme tese da *Spaltung*, através de Freud, e consiga conceptualizar a forte hipótese da forclusão através de Lacan? Noutros termos, com qual sujeito, ou antes, com qual face do sujeito, Freud propusera a *Spaltung* ou Lacan teorizara a forclusão, senão com o velho (e menosprezado) sujeito da ciência? Um “sujeito do desejo” na sua acepção marcadamente sexual, tal como ambos nos ensinam a pensá-lo, se daria ao encargo de cogitar tarefa de tal envergadura? É inconcebível imaginá-lo. Porque o sujeito do desejo não pensa, deseja. Toda a reflexão teórica sobre o desejo é uma decisão do próprio sujeito da ciência⁷. E se essa decisão puder ser conotada como um desejo do sujeito da ciência, bem, então o sujeito da ciência não foraclui necessariamente o seu desejo.

Por outro lado, não posso privar-me de enfatizá-lo com veemência: basta que o leitor vá até o texto de J. Dor ou a qualquer texto de teoria psicanalítica, e ele vai encontrar, sem o menor traço de qualquer diferença, todas as impessoalizações de praxe no discurso científico. Ele não vai encontrar aí o menor traço explícito da subjetividade de qualquer autor, ou do seu desejo⁸. Se porventura há aí uma ou outra

7 É assim que entendo de minha parte, ao menos no registro teórico (não clínico), quando Lacan lembra que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera não é outro senão o sujeito da ciência.

8 A menos que seja tomada a decisão de expor a própria subjetividade como questão, num estudo de autobiografia aproximadamente clínica tal como em alguns textos de Freud. Mas isso é uma outra questão, mormente a questão de dar a um discurso desse tipo o estatuto de “ato analítico”, isto é, aproximadamente, de colocar a si próprio como “objeto” de suas próprias investigações.

modalidade de dêiticos, “parece-me..., a meu ver...”, isso não revela nada do seu desejo, apenas uma modulação epistêmica de ato enunciativo enquanto sujeito da ciência. O desejo estará sempre pressuposto, num nível além (ou aquém) de qualquer dêitico porventura manifestado em qualquer discurso, científico ou não. De modo que anatemizar a ciência ou o sujeito da ciência, estabelecer com ele uma relação injuriosa (ou fóbica) não implica menos que é com ele mesmo que tudo isso é feito. Joga-se uma pedra no espelho, “paranoicamente”.

Contrariamente a isso, uma interpretação menos comprometida com esses embaraços e paradoxos, para a supressão dos dêiticos, poderia se desenvolver a partir de uma sugestão de Greimas, em semiótica: a impessoalização dos discursos científicos – “sabe-se..., deduz-se...” –, a objetivação dos enunciados – “os fatos levam a deduzir...” –, a invocação da autoria – “segundo Fulano...” –, são tantos procedimentos linguísticos que se propõem produzir um efeito de verdade ou antes um efeito de veridicção para os enunciados:

Para ser aceito como verdadeiro, [o discurso científico] busca parecer como não sendo o discurso do sujeito, mas como o puro enunciado de relações necessárias entre as coisas, apagando, tanto quanto possível, todas as marcas da enunciação (1983: 110).

Trata-se de uma “camuflagem objetivante”, isto é, um conjunto de dispositivos de modulação discursiva que visa a adesão do destinatário. Sem conseguir uma objetivação completa (impossível por definição), são procedimentos que não ultrapassam a façanha de conotar uma objetividade. É assim que na supressão dos dêiticos no discurso científico nada se passa além de uma camuflagem objetivante, que não vai além de uma conotação linguística de cientificidade, de objetividade, mormente quando nos referimos aos discursos das “ciências humanas” ou “sociais” (cf. Greimas, 1976b: 9-42; 1978a: 211-21 e 1983: 103-33).

Nesse sentido, se há uma estrutura “patológica” que matiza o discurso científico – com a condição de que a psicanálise estabeleça sua conversão epistemológica – só pode ser mesmo a da histeria. Porque todo o esforço de veridicção, de fazer-parecer-verdadeiro, de adesão do destinatário, é apenas uma estratégia para pleitear o reconhecimento do outro, da comunidade científica, não importa as formas imaginárias em que tal demanda se põe (prestígio, carreira, promoção, prêmios...).

Por sua vez, como decorrência dos mesmos procedimentos de manipulação discursiva há o reverso da moeda. Uma apregoada fartura de marcadores da enunciação num discurso (“eu, tu...”) também não é de modo algum sinônimo da forte presença da subjetividade ou da emergência do desejo. O sujeito do desejo, do inconsciente, não está jamais vestido na capa dos dêiticos. É sempre um pressuposto a eles. Também aí se trata de uma conotação da subjetividade. Também aí

não se vai além de uma “camuflagem subjetivante”, tal como se expressa Greimas nos textos referidos.

Pequena conclusão sobre a foraclusão

Podemos agora tirar algumas conclusões desse exame crítico do texto de J. Dor. Após a reflexão que pude mostrar desde o começo dessa primeira parte do estudo, quer tentando ilustrar a posição espontaneamente científica de Freud, quer interpretando a posição de reserva de Lacan frente à ciência, não me parece possível inferir que estes autores tenham estabelecido definitivamente uma atitude anticientífica para a psicanálise. Se pude ser breve na ilustração da cientificidade freudiana, é porque um estudo bem mais extenso e convincente, o de Assoun (1983), poupa a tarefa. A demonstração de Assoun, fartamente documentada, esmeradamente conduzida, dificilmente deixa margem à contestação. Por outro lado, se tive que entrar em mais detalhes, no exame da posição de Lacan frente à ciência, é porque entendo que a maioria das interpretações que encontro na literatura psicanalítica não se interessa em vê-lo no detalhe, nesse tema. Contenta-se em logo inferir, ou estipular-lhe, uma posição adversa à ciência, mais ao sabor de atitudes epistêmicas prévias onde, se consenso há, dificilmente escapa à impressão de estar impregnado com os ares de forte “repugnância” à ciência.

É por isso que me espanta, por exemplo, encontrar afirmações, simples afirmações como esta de J. Dor, quando já adianta *en passant*, nas preliminares da sua argumentação e como se fosse uma evidência crassa, que “em continuidade a Freud, a reflexão de Lacan se propõe a elucidar essa irreducibilidade da psicanálise ao discurso da ciência” (1988a: 32). Desdenha-se o esforço científico de Freud, não importa se numa concepção já datada de ciência. Faz-se um corte raso na epistemologia dramática de Lacan frente à ciência e vai-se adiante, como se a premissa estivesse dada por boa, fácil e evidente. Felizmente os textos de Freud e de Lacan freiam, por seu próprio testemunho, a ligeireza do passo. De modo que a crítica a J. Dor, acima conduzida, se tiver ao menos conseguido colocar sob suspeita esse gênero apressado de evidência, não terá sido em vão.

Por sua vez, uma reflexão teórica sobre a foraclusão, se puder ver-se desembaraçada de todo traço fóbico por relação à ciência, de todo traço militante em relação à psicanálise; se puder igualmente se desembaraçar de conotações elásticas, anatemizantes, e resgatar a conceptualização forte que lhe deu Lacan ao defini-la como mecanismo desencadeador do acidente da psicose, então dificilmente ela passará a conotar uma supressão da subjetividade no discurso científico.

O mesmo pode ser dito com relação à supressão dos dêiticos egocêntricos nos discursos científicos – o fio de Ariadne por onde J. Dor pensou poder desfiar a forclusão do sujeito. Se não for apressadamente diagnosticada sem antes ser analisado o que ela tem de luta contra um resíduo de psicologismo (resíduo animista, teológico, teleológico, pansexualista...) na investigação científica; sem antes ser analisado o que tem de estratégia histórica, de sedução cognitiva, então dificilmente esses discursos poderão ser enquadrados como foracluidores da *Spaltung*, do desejo, ou do sujeito. Mesmo porque ainda não foi adequadamente teorizada em psicanálise a linha de demarcação que estabeleça uma distinção de “níveis”, onde uma luta contra o nível do psicologismo (pela ciência) não seja confundida com uma recusa do “nível mais elevado” do desejo (objeto da psicanálise). Na falta dessa distinção, a confusão dos níveis se traduz por confusão de raciocínio.

Por fim, também não me parece legítimo querer advogar uma “a-cientificidade” da psicanálise tomando por parâmetro um critério de cientificidade tão absoluto, e já severamente criticado, como o é o do positivismo ou do lógico-empirismo, ou tomando por parâmetro os critérios muito restritivos de ciência da epistemologia popperiana. Se uma psicanálise de hoje, pós-lacaniana, tem de se parametrar à cientificidade, só poderá fazê-lo adequadamente se se atualizar frente às discussões epistemológicas no campo científico. Deverá levar em conta as orientações que se firmaram na crítica ao positivismo, ao popperianismo, orientações que se interessam pela implicação do observador nas descrições científicas (Heisenberg) ou que começam a entender o caráter coercitivo da linguagem (e do seu sujeito), linguagem outrora pensada como simples meio de transferência de informações entre pesquisadores, enfim orientações que pleiteiam novos critérios e novas definições da própria cientificidade (cf. a Parte II deste estudo).

OBS. Não poderia concluir as observações dos últimos itens sem corrigir uma certa injustiça no exame do texto de J. Dor, ao atribuir-lhe uma postura definitivamente anticientífica. Porque o autor, nas últimas páginas do seu texto, após a apresentação da hipótese da “paradoxalidade instauradora”, e ao que parece em decorrência mesmo da reflexão a que foi aí levado, apresenta uma (tímida) atenuação das suas posições. Sugere que seja talvez a própria cientificidade o que deva ser reinterpretado à luz das proposições psicanalíticas sobre a *Spaltung* (1988b: 148). Faz suas as palavras de Granger, quando este admite que uma contribuição metodológica da psicanálise, ainda que não possa ser vista como “subversão total do ideal científico” pode ao menos inaugurar uma “revisão da ciência”, uma “flexibilização dos modelos” (*apud* Dor, 1988b: 149). Assim, J. Dor passa a considerar que uma relativização da objetivação científica pode “abrir as vias de uma apercepção nova da cientificidade”, na qual se integre um “certo número de parâmetros novos que atualizem a incidência da divisão do Sujeito, no conjunto das operações subjetivas postas em ação pelo sujeito cognoscente” (p. 149). Tudo isso leva o autor a reivindicar uma “extensão possível do conceito de cientificidade” como uma das

pré-condições para se “esboçar o projeto de uma explicação possível da «cientificidade psicanalítica»” (p. 150, aspas do autor). São as últimas palavras da sua argumentação.

Evidentemente, segundo o raciocínio que vem alimentando minha própria atitude frente ao tema da cientificidade, não há outra coisa a fazer senão subscrever solidariamente essa derradeira reflexão do autor, mesmo se esse momento final e extremamente breve – a despeito de ter sido anunciado desde a Introdução do seu livro – deixe perplexo o leitor, frente ao volume (e a fúria) da inflexão anticientífica de todo o andamento do seu texto; frente à idiossincrasia manifesta nos seus anátemas desferidos contra a Ciência e à Filosofia. Em todo caso, se injustiça há, que seja, portanto, remediada no excesso: sob o punho do autor, uma “cientificidade” da psicanálise sobrevive. É bem verdade que sob a agressividade inundante das suas argumentações essa sobrevivência não pode exhibir senão a magra vitória de Pirro. Mas talvez esse alento mínimo já permita considerar a linha de chegada dos argumentos de J. Dor como um ponto de partida não totalmente avesso a uma reconciliação entre psicanálise e ciência.

Capítulo 6

Psicanálise. Caminho das Luzes ?

Introdução

O alinhamento espontâneo de Freud à ciência (Cap. 1); a atitude de “reserva” de Lacan frente a ela (Cap. 2), os argumentos quanto ao conceito de forclusão (Cap. 4), e sua extensão ao discurso científico (Cap. 5), ora examinados, não permitem corroborar uma posição antagônica entre psicanálise e ciência. Cabe-me agora examinar outros argumentos no interior do campo psicanalítico que põem obstáculos e impedem até hoje uma reconciliação entre ambas. Nesse sentido, é de suma importância para a sequência do presente estudo uma análise crítica de outro livro, publicado à mesma época daquele que acabo de criticar, o qual congrega uma série abundante de argumentos outros, anticientíficos. Trata-se do livro de Michel Fennetaux: *A psicanálise, caminho das Luzes?* (1989). A reunião nesse livro de extensos argumentos, que pleiteiam uma radical exclusão da psicanálise do campo da ciência, é de tal forma concatenada, que dispensa uma busca mais “horizontal” no interior da vasta literatura psicanalítica pós-lacanianiana. Tal como o anterior, o presente capítulo toma o título do livro em questão.

O combate das Luzes

O autor, à guisa de prólogo, conta sua trajetória teórica, partilhada por muitos psicanalistas da sua geração: militar junto com Lacan (na Escola Freudiana de Paris) num combate das Luzes: fazer da psicanálise uma ciência. O combate, inspirado no “pai espiritual da filosofia das Luzes” (Descartes), passava pela crença, senão numa cientificidade efetiva, ainda desconhecida, ao menos na “possível cientificidade”. Ti-

nha por baliza a conceptualização lacaniana dos matemas, da topologia, dos gráficos. Fora, segundo o autor, uma verdadeira “febre intelectual” em busca dessa cientificidade, em que alguns acabaram persistindo e resistindo, malgrado o caráter “malsão” que a seu ver ela hoje representa. Teria sido necessária toda a submersão da EFP e o desbaratamento do contexto ideológico vigente dentro dela para que se desse conta de que, segundo o autor, a “inquietação” de Lacan apontava para outra direção: a busca de uma nova ordem de verdade que a práxis psicanalítica engendra, que situasse a psicanálise fora da referência religiosa, da mágica, mas também da científica (e de sua “irmã siamesa”, a técnica) (1989: 9-17).

OBS. Em nome dessa busca, as reflexões do autor tomam nesse texto a forma de 11 “pontos” de cuidadosa organização, veemente argumentação, ordenada sequência de etapas reivindicadas como conduzindo a uma visão clara dessa “outra” direção de Lacan. O calor e bravura com que se arremete na defesa dos seus argumentos, a ironia e causticidade que atira contra os supostos adversários deles tornam difícil apresentar um “resumo” do seu pensamento. Só se tem a ganhar na leitura desse instigante texto, na íntegra. A minha leitura procurou recolher da profusão do texto apenas os teores mais voltados à linha de raciocínio que venho perseguindo desde os últimos capítulos: entender os focos da repugnância de boa parte dos psicanalistas pós-lacanianos perante a ciência.

Reforma do entendimento psicanalítico

As pessoas mais familiarizadas com a literatura psicanalítica pós-lacanianana reconhecerão que o texto tem a seu favor a façanha de reunir os argumentos mais representativos da posição atual dessa psicanálise frente à ciência. É possível que haja divergências entre os múltiplos grupos que se organizaram a partir da última dissolução da sua escola, por Lacan, quando em vida. Mas no debate da “cientização” da psicanálise, as divergências são de pormenor, talvez no quantum de anticientificidade, mas não na convicção desta. Com efeito, mesmo a despeito do enquadre que o autor faz do Campo Freudiano (dirigido por J. A. Miller), minha leitura dos textos desse grupo não me assegura a cientificidade que Fennetaux lhe atribui. Se essa cientificidade fora esboçada nos anos 60; se foi tentada nos anos 70, ela no entanto é abandonada explicitamente dos anos 80 em diante.

O elogio do “estilo individual”, em contraposição a uma comunicação científica mais tradicional, a vindicação da psicanálise “do lado” da enunciação, e não do lado do enunciado científico, a crítica do cogito cartesiano formam hoje um forte consenso. Igualmente se dá no pleito de uma transmissão “intransmissível” da psicanálise, no abandono de uma teorização “forte” dos seus conceitos em prol da clínica. A teoria cede o passo à clínica, dilui-se na clínica. Torna-se uma espécie de mal ine-

vitável que convém sobretudo reduzir ao mínimo nas interferências que provoca na preciosa clínica.

Nesse sentido, talvez pudéssemos fazer desde aqui uma primeira ressalva ao texto de Fennetaux. A convergência que apresenta com esse quadro geral da visão pós-lacanianana de psicanálise não parece poder autorizar que o autor reivindique seu estudo como uma “reforma” do entendimento psicanalítico. Talvez mais justo seja dizer que se mostra antes como uma espécie de catálise do entendimento psicanalítico atual. Consegue reunir em conjunto homogêneo uma série de atitudes mais ou menos dispersas entre os psicanalistas. Consegue explicitar posições plenamente identificáveis desse entendimento na literatura psicanalítica pós-lacanianana, posições igualmente presentes, embora menos argumentadas, menos veementes. Se a “reforma” a que se refere o autor serve-lhe para marcar sua rebeldia para com a “febre intelectual”, cientifizante, partilhada pelos psicanalistas da sua geração em torno ao Lacan dos anos 60 e 70, esse termo perde o sentido hoje.

Pelo que me é dado observar nos textos psicanalíticos de hoje, mesmo millerianos, não constato aí a aludida persistência na fé (malsã, segundo Fennetaux) à ciência. Correria de bom grado o risco de dizer que Miller, outrora o maior adepto dessa cientificidade, discípulo dileto e direto, que servia de interlocutor ideal para a inflexão científica de Lacan, mesmo ele me parece não ter resistido à pressão massiva, anticientífica da episteme psicanalítica atual¹.

Dito de outro modo, o texto de Fennetaux congrega com bastante transparência a maioria dos pesos da balança em que o “equilíbrio” entre ciência e não ciência – que Miller atesta ter sido o ponto onde Lacan deixara sua psicanálise (cf. atrás) – acabou por pender para o lado da anti-cientificidade da psicanálise pós-lacanianana, de maneira geral. O texto de Fennetaux não reforma, portanto. Ele catalisa, na medida e proporção, o quantitativo da repugnância à ciência e, a seu modo, o qualitativo da argumentação dessa ruptura do equilíbrio de Lacan, na psicanálise de seus discípulos.

1 Mesmo sem me propor a argumentar de forma mais justificada a maneira pela qual entendo o enfraquecimento da convicção científica que animou outrora o pensamento de J. A. Miller, é possível supor que tal enfraquecimento seja menos tributário de uma viragem epistêmica particular do que da carga pesada dos ódios transferenciais que acabou por herdar, segundo alguns, ou por criar, segundo outros. A “batalha dos cem anos”, que Roudinesco (1986) escreve com minúcias ainda não teve fim. Talvez jamais o terá. Entretanto é por demais claro que, se Lacan fora nos anos 1950 e 1960 o pivô de relações transferenciais mortíferas – que parece ser a deusa mais funesta que já atingiu os destinos da psicanálise freudiana, ressalvada aí a clínica, onde a transferência é legítimo motor – não menos claro é que Miller acabou por ocupar esse lugar, após Lacan. Justa ou injustamente – sou avesso a qualquer partido porque avesso à própria origem desse (ab-)uso transferencial extrapolado da clínica – Miller carrega a sina da antipatia feroz, desde seu ingresso nas fileiras de Lacan (cf. Roudinesco, 1986: 412). De modo que, compreensível na esfera “psíquica”, o enfraquecimento científico de Miller ainda não me convence na esfera epistemológica.

Mais do que isso, a veemência da repugnância à ciência, que o entendimento de Fennetaux manifesta, faz-nos crer que estamos hoje diante de uma nova “febre”, contraposta à anterior. Os argumentos do autor fazem coro a uma verdadeira febre anti-intelectual, de profunda aversão a qualquer tipo de racionalidade mais funda, que parece disseminar-se hoje em todo lugar, não só em psicanálise.

OBS. Ao anti-intelectualismo ou anti-cientismo, detectável na maior parte dos textos psicanalíticos, não lhe pode ser atribuída única e exclusivamente uma origem interna. Parece se constituir numa tendência generalizada da época de nossos dias. Razões históricas, razões ideológicas, políticas, mescladas com novas razões filosóficas, com novos contextos epistêmicos, um sem-número de razões parece induzir ao nível febril desse anti-intelectualismo. Pleiteia-se o “fim do estruturalismo” da mesma forma como se troca de camisa. Esse método de conceptualização que proporcionou uma vitalidade ímpar nas novas concepções das ciências humanas (linguística, antropologia, semiótica e mesmo psicanálise) parece não ter resistido a duas décadas. Murchou em flor, antes que pudesse talvez ser colhido algum fruto mais maduro que atestasse seu sabor. A velocidade das “rupturas” epistêmicas não se contenta mais em esperar milênios, nem mesmo séculos, para se instaurar. Décadas já lhe parecem longas para se revezarem. Assim, essa febre anti-intelectual extrapola o quadro psicanalítico – e também, portanto os limites do presente enfoque. No entanto apresenta aí componentes específicos que merecem atenção particular.

No campo psicanalítico pós-lacaniano, esse sem-número de razões vem acompanhado de um igual sem-número de duras “paixões”. Refiro-me especialmente (e novamente) aos embaraços transferenciais entre grupos psicanalíticos, aqueles que procuraram logo após a morte de Lacan disputar encarniadamente o imenso espólio que o gênio, o Zen, o Mago, o Mestre, lhes abandonou nas mãos, espólio teórico mas também clínico, isto é, a massa de analisantes, e analistas em potencial, que por seus secretos motivos dele se aproximaram. E nessa psicanálise, a febre anti-intelectual não consegue evitar de mesclar ligeiramente questões de epistemologia e acertos de conta pessoais. Mistura aleatoriamente supostas crises epistêmicas com manifestas crises ideológicas locais. E isso exige de qualquer crítica um esforço de discernimento, para ver até que ponto uma suposta incompatibilidade entre psicanálise e ciência não possa estar vitimada por uma manifesta incompatibilidade entre pessoas ou grupos.

Se ainda cabe usar a famosa metáfora da “peste” para a novidade freudiana – frente à suspeição que Roudinesco levanta para a suposta frase de Freud a Jung, que Lacan diz ter-lhe sido confiada por este² – tudo leva a crer que essa nova febre tam-

2 Roudinesco relata que Jung, nas suas memórias não fala de peste; que Freud não emprega jamais a palavra, e que outros historiadores não conhecem esse matiz de flagelo para a surpresa que Freud levaria

bém não deixa de se revelar como sintoma de um organismo ainda doente frente ao flagelo da novidade freudiana. Essa febre anti-intelectual parece revelar que o organismo psicanalítico também ele talvez careça ainda de uma inflexão cognitiva capaz de absorver de modo mais heurístico a “peste” freudiana. De modo que a crítica que vamos proceder ao texto de Fennetaux não tem como evitar, previamente, a tarefa de desideologizar a linha dos seus argumentos, de reduzir-lhe a forte canga de uma transferência mortífera que tem frente ao grupo que lhe serve de referência científica (o grupo milleriano), para depois colocar-se numa discussão dos argumentos propriamente epistemológicos do autor.

A ciência sob transferência

Com efeito, do ponto de vista que quero situar a crítica a Fennetaux, não fosse o autor conceber a última etapa da sua reflexão (“ponto” 11) como estando aí os verdadeiros “desafios teórico-éticos” do seu debate, poderíamos fazer economia dela. É completamente transparente em suas intenções. Não passa de um acerto de contas com um alvo específico, o Campo Freudiano, a quem o autor atribui uma obstinação de ciência. O autor desfere uma série de ataques ferozes contra esse grupo. Acusa-o de mimetismo, por relação ao discurso científico, de mimetismo estilístico e até vestimentário, por relação a Lacan. Acusa-o de psitacismo, de ter tomado formas institucionais de tipo eclesial, de ter desviado a “virulência” do pensamento lacaniano para domá-la num “corpo de saber betonado e compacto”, sustentado no conflito de interesses, no diálogo da injúria, e assim por diante (Fennetaux, 1989: 163-202).

Ora, não me cabe acorrer em defesa de Miller ou concordar com o diagnóstico do autor. O que não posso deixar de afirmar é a completa falta de fundamento epistemológico em querer induzir, como o faz Fennetaux, que esses supostos “desvios” sejam direta e imediatamente decorrentes da tentativa de cientização da psicanálise. O autor conecta ciência com a instituição eclesial, a dissolução da escola lacaniana com o desastre da tentativa de sua cientização, num simplismo desalentador. Induz que o fracasso da Escola é o fracasso da teorização científica, “precisamente quando parece ter êxito em inscrever o objeto da psicanálise no quadro de uma simbolização”. Insinua capciosamente que o anseio da cientificidade – “o amor, ainda que seja o da ciência” – significa “ódio”, “despotismo” ou “resistência” à coisa analítica (“ponto” 11).

à América: “Os franceses atribuem, pois, a Freud uma frase transmitida por Lacan sem se aperceberem que Freud sem dúvida jamais a pronunciara e que Jung não a confirmou. Assim vão os rumores que formam as lendas e tecem a história [...]” (1986: 191).

Ora, isso a meu ver dificilmente escapa ao risco de resvalar numa completa selvageria psicanalítica e, do ponto de vista epistemológico, numa leviandade generalizada. Uma eventual incompatibilidade entre ciência e psicanálise pode estar fundada em tudo, menos nos embaraços transferenciais que se criaram dentro desta. Mesmo porque, com que cândida inocência o autor se presume no direito de acusar o grupo milleriano, de não dialogar a não ser “para se injuriar”, frente aos xingamentos tremendamente cáusticos que lhe desfere ao longo de toda sua argumentação?

Não discordo totalmente do autor quando menciona no grupo acusado um mimetismo científico na utilização da simbologia formalista (grafos, matemas, fórmulas lógicas...). Mas isso é uma etapa inevitável da imaturidade que todas as ‘ciências humanas’ (*lato sensu*) têm de atravessar. Estas não conseguiram ainda equacionar a contento uma via específica para sua cientificidade. Por isso passam inelutavelmente por uma fase desajeitada de imitação das ciências duras (matemática, lógica...). Mas o que é de espantar é a parcialidade do julgamento do autor, a diferença dos pesos e medidas da sua reflexão. Porque, ao mesmo tempo que investe furiosamente contra o mimetismo alheio, não tem o menor freio em se deixar enlevar com soltura a mimetismos aforísticos, a paráfrases (sempre menores) dos aforismos de Lacan. Com efeito, qual ganho cognitivo, heurístico, clínico, ou seja lá o que for, pode-se obter do seu aforismo – “EU penso onde eu não é, porque eu não sabe o que EU digo” – pelo qual o autor tenta imitar a leitura lacaniana do cogito de Descartes? O mimetismo científico é mais criticável do que o mimetismo neologizante pelo qual o autor inventa o termo *parletrologie*, para desconjurar aquele de epistemologia, em cima do já neologismo de Lacan (*parlêtre*)? (1989: 125).

Igualmente é de espantar a crítica feroz ao psitacismo alheio vinda de alguém que se propõe a pensar a “singularidade” (do *parlêtre*) como “continuidade e como ruptura, como ruptura e entretanto continuidade, como continuidade e entretanto ruptura, isto é, cercar o ponto a partir do qual cessa a continuidade e onde começa a ruptura” (p. 130 – itálicos meus)³. Como conseguirá escapar de psitacismo uma definição do sujeito como um “advento que reside na evanescência de um surgimento”? Ou que o vê como um “desvelamento antes que desvelado, ato mais que estado, evento mais que aquisição, advento mais que dado prévio, surgimento mais que surgido”? (p. 121-2)⁴.

3 Só faltou mesmo nessa definição que certamente não prima pela clareza alguma explicação sobre se o último ponto é uma ruptura ou uma continuidade!

4 Cf. no original pois tais passagens não se traduzem facilmente: “*avènement qui réside dans l'évanescence d'un surgissement [...] dévoilement plutôt que dévoilé, acte plutôt qu'état, événement plutôt qu'acquis, avènement plutôt que donné avance, surgissement plutôt que surgi*” (1989: 121-2). Seja como for, para não nos dispersarmos muito nesse primeiro momento das críticas a Fennetaux, não quero estender-me aqui

Por outro lado, a “análise” que o autor empreende das “estruturas subjetivas dos analistas”, aqueles movidos pela “crença na possibilidade de cientizar a psicanálise” (p. 171) é exemplo crasso de psicanálise selvagem e, de resto, absolutamente impróprio num debate que se pretendeu epistemologicamente “sério” no início de suas reflexões (cf. p. 40).

Com efeito, o autor pretende que a crença na cientização “oculta o grau real de obnubilação da relação de cada um à coisa analítica”; que se trata de uma “viragem obsessiva”, que esconde o “ódio” e a “resistência encarniçada” à psicanálise. O autor se pergunta se o analista com essa propensão ao zelo científico “estaria seguro de ter toda a clareza requerida nos meandros umbilicais de suas inclinações”, numa palavra, se ele estaria seguro de ter analisado seu desejo (p. 167-72).

Como se vê, o autor incorre aqui de um só golpe numa ingenuidade que é tríplice. Primeiro, sua pergunta poderia ser, igualmente selvagem e clinicamente, devolvida: e os analistas a quem repugna a ciência, estariam eles certos de ter analisado seu desejo, nos iguais meandros umbilicais de suas inclinações? Em seguida, a indagação do autor induz a um positivismo perverso: o analista que analisa seu desejo necessariamente pleiteará por uma psicanálise não-científica (?!). Por fim, todo esse argumento do autor não passa de autocontradição flagrante: de um lado, como pode sustentar sua discursividade consistente, sua “parletrologia”, que deve ser uma “presença acolhedora” de toda a singularidade do sujeito, se lhe veta de antemão qualquer menor anseio de ciência? Dito de outro modo: se nada disso é pertinente, se a discursividade psicanalítica não tem nada a ver com questões de epistemologia, mas apenas com a singularidade absoluta do *parlêtre*, em situação clínica, onde está a legitimidade de “psicanalisar” a crença nas Luzes, o “amor da ciência”, que são conceitos genéricos, epistemológicos, portanto não singulares? Com que direito se põe a psicanalisar a estrutura subjetiva desses analistas “científicos” se essa subjetividade não lhe veio às mãos “cl clinicamente”? Assim, não vejo outra maneira de entender o momento da sua reflexão nesses “desafios teórico-éticos” do seu debate a não ser como

sobre possíveis outras razões que alimentaram esse tipo de mimetismo e de psitacismo. Se, ao invés de avançar para além dele, a psicanálise pós-lacaniana o hipertrofiou, estendendo-o a toda a estilística de Lacan (imitação gestual, da sua entonação, do seu vestuário), bem aí está uma boa questão. E ela não pode ser vista levemente como pura decorrência do anseio pela cientificidade. Mesmo porque esse mimetismo estilístico não encontra correspondente nas outras disciplinas que anseiam pela cientificidade. Mais do que isso, ele se acentuou na proporção mesma em que a pressão anti-científica ganhou terreno no campo psicanalítico. Assim, talvez bastasse aqui dizer que o mimetismo ‘científico’ a que o autor se refere não pode ser bem ponderado fora do quadro mais geral da fiança que Lacan depositara no estilo como motor do seu ensino, da caução que determinara à transferência, desdobrada da clínica para a formação do analista, na transmissão da psicanálise. Na parte II deste estudo retomo a questão do estilo com mais minúcias.

a dificuldade da sua idiossincrasia em desembaraçar-se da teia transferencial que os últimos anos da Escola de Lacan teceu, com ele ou apesar dele. E a ciência, mais uma vez, aparece como vítima indefesa dos embaraços dessa fiação transferencial.

Essas são a meu ver as verdadeiras cores (e unhas) que o autor não consegue bem esconder nem nos “pontos” anteriores da sua argumentação, que nos cabe agora rever.

Debate epistemológico

Fennetaux pede, logo no seu primeiro “ponto” (1989: 19-28), que o “leitor exigente” não recuse seus pressupostos metodológicos porque eles só teriam a função de clarificar o procedimento da reflexão, fazendo assim economia de “desenvolvimentos longos e inúteis” (p. 24). Só que nos pede uma concessão inaceitável, já como ponto de partida. De fato, pede-nos no primeiro dos seus pressupostos que consideremos que, se a psicanálise pode ou deve ser uma ciência, ela somente o será ao modo de uma “ciência empírica” (ou então nos moldes de uma “ciência conjectural” que o autor toma por equivalente daquela) (p. 24).

A premissa metodológica é aqui capciosa. Insinua que todo projeto de cientização da psicanálise acabe sendo levado a querer fazer dela uma ciência empírica. A premissa não a clarifica; ao contrário, dissimula a questão: o autor restringe uma possível cientificidade da psicanálise apenas à ciência empírica (o que é redutor); em seguida, procura demonstrar que ela não se subordina aos protocolos experimentais (o que é evidente); por fim, conclui que a psicanálise deva ser declarada “incompatível” com a ciência como um todo (o que se torna falso)⁵.

Ora, tal como o vimos com o texto de J. Dor, o parâmetro aqui escolhido já se faz completamente anacrônico no debate de uma eventual cientificidade não só da psicanálise como também das demais disciplinas “humanas”. É a escolha do pior viés de ciência (no caso das humanidades) para “demonstrar” que a psicanálise não se coaduna com o viés, portanto com a ciência.

No caso das disciplinas humanas, quer deparemos com o objeto das linguísticas – a frase ou o discurso –, quer com o objeto das antropologias – as produções

5 Ademais, o autor se licita a uma equivalência bastante suspeita entre ciência empírica e ciência conjectural, para descartar, no mesmo taco, as duas. Com efeito, a orientação hipotético-dedutiva que Popper pede para a sua concepção de ciência conjectural é antagônica à concepção de ciência empírica. R. Bouveresse lembra-nos que a ciência para Popper “não repousa sobre a observação”; que o critério de demarcação na verdade rivaliza com o critério de verificabilidade do empirismo lógico-positivista (1978: 54).

mitológicas –, quer ainda nos deparemos com o discurso do inconsciente, da psicanálise, essas disciplinas já têm por suficientemente esclarecido que não cabe aí o método eminentemente empírico. A linguagem, o ato de fala, o discurso, quer articulem a vida cotidiana, quer contem as epopeias mitológicas, ou as escórias da vida psíquica, jamais se repetem protocolarmente como num experimento químico, por exemplo. Não é, portanto, a constatação de que o método empírico não se adapta à psicanálise que pode licenciar Fennetaux a descartar a eventualidade da sua cientificidade. Portanto, mesmo que não sejamos muito “exigentes” nesse primeiro exame, o pressuposto metodológico número um de Fennetaux carece de fundamentação. Considerar a única via de cientificidade para a psicanálise nos moldes das ciências empíricas é colocar uma camisa-de-força no debate epistemológico.

Quanto ao segundo e terceiro “pontos” da reflexão do autor (1989: 29-60), não se pode deixar de estar de acordo com a crítica que dirige a colegas psicanalistas por causa do menosprezo de alguns deles pelo debate epistemológico. É igualmente edificante a leitura que faz de Popper como primeiro recurso epistemológico às suas argumentações.

Com efeito, é com bastante lucidez que critica o caráter opinioso de alguns psicanalistas que consideram o debate epistemológico como “secundário” frente à clínica “essencial”; que o recusam em nome de um inconsciente que “experimenta-se, não se prova”; que tornam-no “inapreensível, porque ignora a contradição”. A meu ver o autor indica com justeza a falta de atualização epistemológica daqueles psicanalistas que se obstinam em parametrar a discussão sobre a cientificidade nos moldes da ciência da natureza do século XIX (cientista/instrumento de medição/objeto); que o fazem sem levar em conta o “enriquecimento fundamental da *ratio* contemporânea”, da física quântica, relativista, do determinismo flexível, da concepção estrutural, relacional, etc. E a mesma justeza da sua crítica se dá quando identifica um certo solipsismo teórico na atitude de alguns em rejeitar qualquer apelo a um domínio conceptual estrangeiro. Enfim, o autor considera que esses traços formam um “front de recusa” que na verdade se põe como “obstáculo a um exame sério da questão da cientização de sua disciplina” (p. 40).

É também com criatividade que ao invés de rejeitar *in limine* as proposições de Popper – grande crítico da psicanálise – o autor, ao contrário, procura extrair delas um estímulo para a psicanálise. A partir do recurso a Popper, em que o autor detecta uma epistemologia negativa, que repugna ao pensamento totalizante, vai pleitear a sua “reforma” do entendimento psicanalítico, reforma dos “hábitos mentais” que propicie a postulação de uma discursividade consistente a qual sirva de interlocução não contraditória dentro do campo psicanalítico. É no contexto desse recurso a Popper que o autor entende buscar para a discursividade da psicanálise uma forma

de coerência conceptual, a via de uma “crítica sistemática” dos conceitos psicanalíticos, a depuração de quaisquer referências animistas, a via da “desoxidação dos sedimentos dóxicos” que porventura recubram esses conceitos, a via enfim que continue a “limpeza” (das estruturas) inaugurada por Lacan, limpeza que torne os conceitos transparentes na sua “função de operadores teóricos”. Apenas com a ressalva da idiosincrasia irônica e injuriosa com que se dirige aos seus colegas enquadráveis no front de recusa – onde o xingo vai da “preguiça intelectual” à “imbecilidade” desses no manejo dos conceitos, da “falta de coragem” ao enquadre de seus colegas na estória do “balde”⁶ – as críticas do autor a esse front mereceriam a nossa solidariedade.

Mas não demora muito, a perplexidade vai-nos colher de forma estonteante, porquanto no resto do texto o autor acabará por repetir quase todos, e cada um dos preconceitos ou equívocos que detectou no front de recusa. Vejamos se não.

De um lado, o debate epistemológico é para ele de suma importância, a ponto de qualificar a sua reflexão como epistemologia de “estrita obediência” (p. 24). E, no entanto, de outro, sob o receio das conotações cientizantes do termo vai esconjurá-lo e substituí-lo pelo rebarbativo termo de “parletrologia”. Considera, num primeiro momento, o recurso à epistemologia, à filosofia, à lógica, como imprescindível contra um solipsismo da psicanálise; lembra-nos que nenhum discurso pode-se fundar a si próprio (p. 39). E logo adiante apressa-se a enquadrar a ciência no rol dos “paradigmas dóxicos” dominantes, de cuja “fascinação” a psicanálise deve urgente escapar (“ponto” 6). Inspira-se inicialmente nas proposições científicas de Popper para estimular sua crítica sistemática dos conceitos, sua discursividade consistente, sua coerência, rigor, enfim sua reforma do entendimento psicanalítico (“ponto” 3). E, no entanto, mais adiante, a ciência lhe parecerá um “canto da Sereia” a tentar a psicanálise para o abismo da sua perdição (“ponto” 9), ou então uma “força caudina” a subjugar o seu *parlêtre* (“ponto” 7).

Por sua vez, o autor parece logo esquecer a crítica que fizera ao argumento do front de recusa – “o inconsciente se experimenta, não se prova” –, por levar a psicanálise a um “caráter inefável”, a se confundir com ritos iniciáticos, dissimulando assim “lacunas gravíssimas” na formação dos psicanalistas que assim pensem. Porque mais à frente, as definições que encontrará para seu “outro cogito” ou para seu “cogito inconsciente” fará do inconsciente ou do *parlêtre* um “lugar sem parâmetros”, “impensável”, “incognoscível”. O inconsciente se tornará um “não-lugar”(?!), o sin-

6 Eis um balde que foi devolvido danificado. O suposto culpado se defende:

Primo: ele jamais emprestou tal balde;

Secundo: já estava quebrado quando o tomou emprestado;

Tertio: além do mais, devolveu-o intacto.

gular se tornará marcado para sempre como “enigma” no conhecimento. Freud será convocado para acentuar aí um “impensado radical” (“ponto” 8).

Ora, como entender que o autor não esteja cedendo aqui exatamente ao mesmo lugar inefável que criticara? Por outro lado, ao entender o *parlêtre* na metáfora volátil, como “desabrochamento que reside na evanescência do seu surgimento”, ao entender que não é minimamente objetivável, que qualquer objetivação mínima da abordagem científica irá “prostituí-lo” (p. 121), e que somente a clínica poderá interceptá-lo nessa “evanescência” volátil, não estará ele induzindo precisamente um inconsciente que se experimenta, não se prova?

O autor critica severamente nos seus colegas do front a obstinação em pensar a cientificidade da psicanálise nos moldes da ciência do século XIX. Chama a isso de “resistência encarniçada” e de “intransigência epistemológica”, que não se atualiza às revoluções da *ratio* contemporânea (“ponto” 2). Mas o que propõe em substituição? Nada menos do que uma igual obstinação (e anacronismo) em insistir que a representação científica dos fenômenos é ainda hoje cartesiana; que ela é “ainda e sempre acompanhada de sua certeza” (“ponto” 5).

Para onde foi então o “enriquecimento” da *ratio* contemporânea, que o autor saudara como “fundamental”? (cf. “ponto” 2). Para onde foram os apregoados avanços teóricos da física, o determinismo flexível, o princípio de indeterminação ou as concepções estruturais? O autor atribui doravante a isso o caráter de uma mudança “em vão”, que é exata, “mas superficial”. O autor passa doravante a apostar que a ciência pós-cartesiana não só deixou “absolutamente intacto” o princípio da certeza cartesiana como, pior do que isso, ela “acentua o caráter imarcescível dessa certeza”. E a postulação de uma “a-certeza”, vinda da epistemologia negativa ou epistemologia do provisório de Popper, ou mesmo as relações de incerteza (da física quântica) conseguirão demovê-lo disso? Não, porque mais adiante na sua reflexão toda essa postulação lhe parecerá manter a “posição fictícia” de uma certeza, ou seja, não passarão de uma “certeza de segundo grau” (“ponto” 5).

Como se vê, não há limites para a obstinação do autor em ver o cartesianismo disseminado e arraigado em qualquer avanço científico. De que adiantaria dizer que as convicções do autor se dão ao arrepio das mais elementares posições da epistemologia contemporânea? De que adiantaria lembrar quaisquer livros de Popper, de Heisenberg, ou mesmo de Thom, se qualquer argumento contrário faria a sua obstinação talvez sacar a acusação de uma certeza de “terceiro” ou “quarto” graus? Ao menos tivesse o autor poupado o que considera a “ignorância” dos seus colegas – que fincam o debate da cientização da psicanálise nos moldes da ciência do século XIX. Porque a caricatura cartesiana que cria para a ciência contemporânea o põe numa desvantagem de dois séculos perante os colegas.

Ciência e certeza cartesiana

Não restam dúvidas de que o debate epistemológico que Fennetaux traz no seu texto toca mesmo em pontos sensíveis da relação psicanálise/ciência. Não fosse o ardor da repugnância à ciência (e a forte contra-transferência milleriana aí determinante), teríamos de concordar que apresenta basicamente os temas mais relevantes, que podem nutrir por muito tempo ainda uma reflexão que se disponha a aceitar o estatuto de uma “epistemologia psicanalítica”, ou ainda, de uma epistemologia de base psicanalítica. Temas como o da coerência conceitual, o da adequação, a questão da causalidade psíquica, as causas aristotélicas, frente ao par causa/efeito pós-cartesiana, a certeza cartesiana, sem dúvida tudo isso constitui um pivô na discussão de uma eventual (anti)cientificidade para a discursividade psicanalítica. Entretanto, apesar do seu ardor em adjetivar fartamente a incompatibilidade entre psicanálise e ciência – ela será “radical, principal” (“ponto” 2); levará à “mútua e radical exclusão” ou se mostrará como um casamento “contra a natureza e mortífero” para a psicanálise (“ponto” 9) – em nenhum dos seus argumentos tal incompatibilidade aparece no meu entender como rigorosamente demonstrada.

Antes de examinarmos o que o autor chama de “ponto verdadeiramente decisivo” do seu debate (a questão da certeza cartesiana), poderíamos resumir a parte mais relevante dos seus argumentos (anti-científicos) nas seguintes rubricas:

(i) convoca Aristóteles contra Descartes – duas epistemologias rivais e contraditórias tanto no critério de adequação (à coisa vs ao pensamento), quanto na concepção de espaço, tempo e movimento (à nossa escala vs geometria silenciosa do universo), quanto ainda na concepção de causalidade (quatro causas vs linearidade causa/efeito) – para aduzir que a discursividade psicanalítica não pode acompanhar a Descartes, mas fundar-se em Aristóteles como “paradigma conceitual” (“pontos” 4 e 5);

(ii) convoca Kant para justificar suas convicções de que a ciência pós-cartesiana constrói o objeto, prepara o fenômeno, força o “ser” (*étant*), levando-a assim a se abrigar de toda a surpresa ou desmentido vindos deles ou anular-lhes toda a estranheza, levando-a enfim a reduzir todo o cognoscível apenas ao fenomenalizável. O autor vê nisso um “temor fóbico do novo” que fecha a ciência numa “epistemologia esférica” a esperar dos objetos apenas “respostas antecipadas”, em que os “projetos” não passam de “antecipação projetiva” dos objetos ou fenômenos. De modo que, portanto, a acolhida do *parlêtre*, do “ser” psicanalítico, em nada poderia se inspirar nesse reducionismo (“ponto” 7).

Não me compete julgar aqui se a concepção de Aristóteles pode ser ou não mais adequada à psicanálise do que a de Descartes. Defender tal ideia é mesmo um desafio legítimo, em princípio, e até mesmo de grande valia. Por isso mesmo, entretanto, é difícil que nos contentemos em ver aduzida a compatibilidade entre psicanálise e Aristóteles ao cabo de uma reflexão de apenas uma dezena de páginas. Entre

Aristóteles e a atualidade são vinte e tantos séculos de sedimentações filosóficas, científicas, doxológicas e epistêmicas sobre sua teoria e conceitos. Faltando-me a competência do epistemólogo (e do clínico) só poderia aceitar em sursis as declarações postulatórias do autor de que as causas aristotélicas seriam mesmo adequadas para dar conta da dialética do desejo ou da causalidade psíquica em psicanálise. Apontar uma direção – como o faz o autor – não significa atingida a meta.

O que me compete pontuar, ao contrário, é que um eventual retorno a Aristóteles, além do embaraço da imensa cronologia que aí se antepõe, não pode constituir-se num movimento nostálgico de adequação a uma “pureza do ser”, como se todas as reflexões pós-aristotélicas tivessem tido apenas o papel de despurificar (e anular, no caso cartesiano) o *adæquatio rei et intellectus* de Aristóteles. Mas é isso justamente o que fica insinuado nos argumentos do autor quando revela que a adequação aristotélica permitia colocar o “verdadeiro” como “imagem fiel do real” (p. 84).

Ora, sem que a crítica se dirija ao próprio Aristóteles, mas à leitura que lhe dá Fennetaux, isso significa induzir à efetiva possibilidade de se ter mesmo acesso ao real, ser fiel a ele. Significa que uma teoria (psicanalítica) possa mesmo captar com fidelidade o real do *parlêtre*, do inconsciente. Significa, portanto, correr o risco de um positivismo pouco justificável, mais canhestro do que todo o positivismo e neopositivismo que o autor criticara anteriormente. E, nesse caso, seríamos, portanto, obrigados a considerar mais justo o critério cartesiano da coerência interna, que leva pelo menos a vantagem da modéstia, estando a verdade aí postulada como resultado da coerência da descrição, sem a presunção de legiferar com fidelidade sobre o real.

Por outro lado, ao criticar a “monstruosidade” (teratologia) do casamento entre Aristóteles e Descartes no texto de Lacan – A ciência e a verdade –, dizendo-a “roborativa confusão”, o autor pensa ao mesmo tempo salvar a Lacan e condenar nele a referência a Descartes. Ora, por todo o direito que tenha de tentar a sua discursividade aliada a Aristóteles (contra Descartes), o autor não pode fazer isso em nome da psicanálise lacaniana, de vez que Lacan nunca se arrependera do gesto e sempre sustentara sua teoria na pressuposição do sujeito da ciência (cartesiano) ao sujeito do inconsciente (freudiano). Lacan convoca Aristóteles com Descartes e não contra este. Anular, evitar ou mesmo minimizar a referência cartesiana do pensamento de Lacan, eis aí um gesto que não vai sem o considerável risco de torção do seu pensamento.

Mas a lição mais evidente, o autor se esquece de tirá-la de seu próprio debate. Convocar Aristóteles contra Descartes não indica menos que persiste a cientificidade como parâmetro. A teoria de Aristóteles está inscrita no amplo movimento da filosofia helênica em luta contra o paradigma mítico que governou o pensamento grego até

Homero. Aristóteles se alinha ao movimento filosófico do LOGOS frente ao MUTHOS. A filosofia de Aristóteles não é um retorno ao MUTHOS. Ela procura mesmo, nos quadros nascentes da “ciência” (EPISTEME), as vias do estabelecimento desta⁷. De modo que, mesmo querendo inspirar-se no paradigma conceptual aristotélico, a psicanálise ou a discursividade de Fennetaux poderá legitimamente ser pleiteada como anti-cartesiana, mas não como “anti-científica”, mesmo nos limites da sua própria argumentação. Descartes não é o único modelo de cientificidade nas ciências.

É nesse contexto que talvez caiba apontar a maior restrição que vejo em todo o texto de Fennetaux: a sua obstinação em pensar que toda a cientificidade, mesmo a *ratio* contemporânea, seja governada pela certeza cartesiana. Minha restrição incide justamente no que o autor considera como seu “ponto verdadeiramente decisivo”:

Malgrado a emergência de um ‘novo espírito científico’ (G. Bachelard) e as rupturas e revoluções epistemológicas que acompanham o desenvolvimento contemporâneo das ciências conjecturais (relatividade, microfísica, indeterminismo), a representação científica dos fenômenos é ainda e sempre concebida como representação acompanhada da sua certeza.

Pretendo mesmo sustentar que o desenvolvimento pós-cartesiano das ciências *acentua o caráter imarcescível desse fato* (1989: 87 – itálicos meus).

Essa convicção do autor, imagino que cause calafrios nos cientistas que verdadeiramente operam a ciência, que aprenderam da epistemologia do provisório de Popper o caráter sempre inseguro de suas hipóteses, que fazem sua ciência caminhar de falsificações em falsificações (ou de erro em erro). Deve causar espanto naqueles que aprenderam de Bohr e de Heisenberg os princípios do indeterminismo, das relações de incerteza ou de complementariedade. Deve causar igual perplexidade nos filósofos que costumam entender as reflexões em *O Novo Espírito Científico* de Bachelard (1946), como “síntese” de sua epistemologia não-cartesiana, justamente por se alinhar às revoluções científicas do século.

Assim, não exercendo por mim mesmo o metiê científico ou filosófico, não me cabe outra coisa a não ser arrolar uma série de declarações de cientistas, que desmentem a convicção de Fennetaux:

Certamente seria errado dizer-se que Descartes, através do seu novo método filosófico, tenha dado uma nova direção ao pensamento humano” (Heisenberg, 1981: 43);

7 Os serviços etimológicos que E. Benveniste nos traz indicam que o próprio termo “científico” fora cunhado por Boécio precisamente para traduzir um neologismo criado por Aristóteles (EPISTEMONIKOS) (1974: 247-253).

Nós não veremos o fim da incerteza e do risco. Não tínhamos, pois, nenhuma razão de esperar, o amanhã não nos trará mais segurança do que hoje” (Prigogine & Stengers, 1979: 42);

As incertezas se dão em dois registros: ela é objetiva quando simples consequência da descrição em termos de física clássica; subjetiva quando se refere ao nosso conhecimento incompleto do mundo” (Heisenberg, 1981: 24-5)

Assim, não vejo outra coisa na convicção de Fennetaux senão sua própria obstinação. Ela causa tanto mais perplexidade quanto vemos que ele próprio tivera lembrado, no começo do seu debate, que a epistemologia do provisório de Popper implicava fazer a ciência proceder pela “invalidação ou destituição das certezas, a tal ponto que as certezas se tornam signos de estagnação”, que a ciência em Popper supõe uma “insegurança, uma humildade reais que correspondem mal à representação ideológica da ciência que prevalece geralmente” (“ponto” 3). Sou, portanto, obrigado a enquadrar o próprio autor nessa má representação ideológica da ciência. Mesmo porque, quando o autor passa ao que chama de momento “decisivo” de sua reflexão, ele simplesmente decide considerar a ciência popperiana exatamente pelo seu inverso. Vai agora induzir que a falsificação dos enunciados científicos supõe que as asserções produzidas sejam consideradas como “provisoriamente certas”; e infere disso que “a ênfase da a-certeza requer a posição fictícia de uma «certeza»” (“ponto” 7).

Os equívocos aqui estão em forçar as conotações. O primeiro: conotar uma hipótese (o “provisoriamente certo” dela) como uma certeza fictícia. O segundo: duplicar a conotação fazendo-a parecer uma ideia patogênica da ilusão de completude, do caráter ilusório de toda a certeza, a meu ver como leitura apressada, e excessivamente hipertrofiada, da “falta-a-ser” (*manque à être*), isto é, da falta fundamental que constitui o sujeito, segundo a teoria de Lacan. Ora, o “provisoriamente certo” da hipótese conjectural científica não é uma veleidade da ciência, ou miragem da certeza de um saber absoluto que se espera vir com o tempo, tal como Fennetaux induz na conotação. Ao contrário, é uma exigência deontica de qualquer fazer cognitivo, ou de qualquer práxis. Imaginemos como a psicanálise poderia se dar a qualquer gesto cognitivo, ou mesmo clínico, se ela não considerasse como provisoriamente certas a hipótese do inconsciente, dos atos falhos, das formações do inconsciente ⁸!

8 Imaginemos a situação embaraçosa em que estaria um psicanalista, diante do paciente que nega na sua fala qualquer traço de sexualidade dos seus dramas psíquicos, se ele não pudesse, desde Freud, estar “certo” de que é exatamente isso, e justamente porque o paciente o denega. A denegação é, pois, um conceito (teórico e clínico) dos mais loquazes para se atestar o “provisoriamente certo” das hipóteses freudianas.

Mas no caso de Fennetaux, como se não bastassem essas sobreposições conotantes, ele vai juntar aí uma terceira. Vai doravante entender que, se as ciências não são mais ingênuas em procurar ainda o Deus-que-não-mente de Descartes, como garantia da certeza das suas representações, elas no entanto se voltam – por um “surpreendente torneio” (*détour*), diz o autor – “precisamente para uma certeza de segundo grau” (1989: 112). Como se vê, a epistemologia de Popper não exhibe mais a insegurança, a humildade, a invalidação ou destituição das certezas, que Fennetaux saudara nas suas reflexões de abertura. Suas hipóteses conjecturais, assim como as relações de incerteza (Heisenberg) ou o princípio de complementariedade (Bohr) sofrem o novo talhe de Fennetaux: passam rapidamente a uma certeza de segundo grau.

É assim que, para além do fato de não esboçar sequer a mínima justificativa para explicar de onde pôde depreender o “surpreendente torneio”, que levaria atualmente a ciência se fixar no anseio da certeza cartesiana, o autor nos presenteia com uma conclusão, a meu ver, primorosa e bastante sintomática da fragilidade da sua demonstração:

Seja como for, diz ele, essa obstinação em se apoiar sobre uma certeza [...] parece realmente ser consubstancial à pesquisa científica” (1989: 112- 3),

Vê-se claramente que o “seja como for” traduz bem o corte raso na demonstração; o “parece realmente” revela sua própria insatisfação nos argumentos, e, por fim, a “obstinação em se apoiar sobre uma certeza” não deixa de trair a verdadeira obstinação: aquela do autor em querer imputar a ferro e fogo nas ciências uma obstinação que não é senão a sua própria.

Resta lembrar, ainda, um último argumento equivocados, quanto ao tema da certeza. O autor cita constante e elogiosamente o teorema de Gödel: a “subversão gödeliana” (p. 112) arruinou o sonho da ciência matemática de “demonstrar sua própria completude” (p. 148). Chega mesmo a considerar que Gödel lhe serve de “épisteme de referência” para a definição do seu *parlêtre*; dirá até mesmo que seu *parlêtre* é gödeliano (p. 115). O que o autor não se lembra é de tirar disso uma lição elementar: o teorema de Gödel não é um teorema psicanalítico. É um teorema gerado no mais puro cânone científico. Gödel não é psicanalista, mas um cientista da ciência mais positiva dentre as ciências, a matemática. Por não se lembrar dessa evidência crassa o autor se impede pois de tirar as lições corolárias: (i) a ciência prova com Gödel que renuncia ao sonho de completude, antes mesmo de que a psicanálise a advertisse; (ii) o próprio fato de poder definir seu *parlêtre* como gödeliano me parece uma prova bastante substancial de que há flancos por onde a ciência não é incompatível com a psicanálise.

A ciência e a construção do objeto

Passemos agora à convocação kantiana pela qual o autor diz que, sob o modo de operação conceptual de “construção do objeto”, a ciência procura evitar toda a surpresa, a estranheza, o temor do novo (vindos do objeto). Aqui também não tenho mais a fazer a não ser convocar outros cientistas que desmentem isso.

Prigogine e Stengers nos informam que a história das ciências exhibe constantemente a surpresa, o inesperado: “a história da ciência é uma história conflituosa, de escolha, de apostas, de redefinições inesperadas” (1979: 9); é uma história que apresenta desenvolvimentos “cheios de surpresa” (p. 293). Defendem mesmo a ideia de que a “revolução newtoniana” não fora a bem dizer uma ruptura, mas antes disso, frente ao fato de que Newton, o alquimista, buscava no céu forças análogas às forças químicas, que ela fora uma verdadeira “surpresa”, uma “descoberta inesperada, estonteante (*bouleversante*)” (p. 111). Na mesma direção, também, Heisenberg concebe que na teoria quântica o acaso alcança uma “significação básica” (1972: 10).

A meu ver, isso desmente a sugestão de Fennetaux de que os projetos da ciência não passem de antecipação projetiva, de que não vão além de um “reconhecimento”. Mesmo porque, como justificar essa antecipação projetiva ou a fobia do novo perante as revoluções que a história traça, de Aristóteles a Galileu, de Newton à física atômica? Caso a ciência tivesse procedido estritamente como o insiste Fennetaux, não teria avançado um passo sequer além de Aristóteles; estaria eternamente “reconhecendo” os fenômenos construídos por ele. Mesmo porque, mais uma lição de Gödel, se a ciência se quer como reconhecimento, por que se daria ao trabalho gödeliano de torpedear seus próprios ideais de completude?

Por outro lado, o diagnóstico que a filosofia kantiana estabelece para a ciência está longe de ser atualmente um consenso. Para muitos cientistas ele está mesmo carregado de suspeições. Nos seus *Diálogos sobre a física*, Heisenberg compartilha com Carl Friedrich a ideia de que as análises de Kant sobre o conhecimento científico de sua época não são aplicáveis à nova situação desse conhecimento a partir da ciência contemporânea (1972: 154). Prigogine e Stengers não só concordam com isso, como ainda lamentam as consequências do abismo cravado pelas demarcações kantianas entre a filosofia e a ciência:

Na medida mesma em que ratificava todas as pretensões da ciência, a filosofia crítica de Kant circunscrevia de fato a atividade científica no campo dos problemas a bem dizer fúteis e fáceis, condenava-a ao labor indefinido de decifrar a língua monótona dos fenômenos e se reservava o campo das questões que concernem ao “destino” humano... Não somente o cientista não pode conhecer as coisas em si, mas as questões que ele pode colocar não têm nenhuma pertinência para os verdadeiros problemas da humanidade...

Fazendo isso a Filosofia consagra e estabiliza a situação de ruptura; ela abandona à ciência o campo do saber positivo para se reservar à meditação sobre a existência humana (1979: 145-6).

Esses autores se ressentem mesmo das consequências ruinosas que vieram da ruptura instaurada: hostilidade entre ciência e filosofia, enclausuramento das ciências nas Academias (século XIX), academismo científico, reducionismo nas descrições:

Reduccionismo contra anti-reduccionismo, esse conflito no coração da cultura científica, nascido no século XIX, nos divide sempre. Constitui o traço, a cicatriz deixada pela ruptura com o pensamento filosófico (1979: 149).

Para eles, a concepção de ciência de Kant foi um obstáculo que se pôs entre filosofia e ciência, vedando a esta a vocação de se tornar uma “filosofia natural” que restabelecesse a “aliança do homem com a natureza que ele descreve” (p. 53). A ruptura entre ciência e filosofia induzida por Kant “nós a vivemos há dois bons séculos; temos pressa que ela acabe e, do ponto de vista científico, as condições parecem hoje reunidas para que acabe” (p. 146).

Essas últimas citações podem parecer distanciar-nos do tema, parecem deslocar a questão entre psicanálise e ciência para aquela entre ciência e filosofia. Mas elas vem indicar, primeiro, que a visão kantiana de ciência – a partir da qual Fennetaux quer provar a incompatibilidade ciência/psicanálise – não é a melhor nem aquela que efetivamente representa uma posição unânime da ciência atual; segundo, que a visão kantiana parece querer impor à ciência uma espécie de destino irremediável, uma condenação ao reducionismo do qual a ciência de hoje na verdade entende poder escapar. Nesse sentido, a convocação de Kant por Fennetaux não deixa de correr o risco de induzir a uma nova reedição da ruptura kantiana, a um igual abismo a se cavar agora entre psicanálise e ciência, vetando a esta qualquer mínima participação na reflexão (metodológica e epistemológica) sobre as questões do inconsciente, vetando-lhe qualquer diálogo sobre a “coisa freudiana”, como se vê, risco de sacramentar um feudo.

O modo como Fennetaux descarta facilmente a epistemologia de Popper, que introduzira e saudara; o modo como se obstina a ver um cartesianismo disseminado em todo o discurso científico; o modo enfim como põe e descarta rapidamente os enriquecimentos da *ratio* contemporânea não evita a impressão de uma lição precipitada da reflexão kantiana, isto é, aquela de aventurar-se – utilizando-me de uma formulação de Prigogine e Stengers – a “situar e fixar o procedimento científico, e se dar a partir disso o direito de ignorá-lo” (1979: 385). Em suma, a conclusão que penso poder tirar, após esse exame crítico de todo o texto de Fennetaux, é que não

ficou provada pelos seus argumentos uma efetiva incompatibilidade entre psicanálise e ciência. Ficou apenas decidida tão-somente na sua repugnância e idiossincrasia⁹.

OBS. Devo escusar-me pela extensão do capítulo. Mas ele se impôs porque minha leitura, quando se vê diante da discussão sobre a incompatibilidade entre psicanálise e ciência, quase sempre encontra os argumentos mais ou menos tingidos das mesmas cores que levam aqui. É por isso que, ao invés do estudo mais horizontal, de elencar citações de uma literatura volumosa e dispersa nos seus temas e de, a cada vez, ter de contextualizar as citações pertinentes ao debate, preferi examinar com mais fôlego, numa perspectiva vertical, todo o texto de Fennetaux, que considero uma imagem suficientemente representativa dos pesos que têm contribuído para que pouco a pouco o equilíbrio da balança lacaniana – de que fala Miller (cf. atrás) – pendesse ultimamente para uma cada vez mais acirrada rejeição à ciência, por parte da psicanálise pós-lacaniana. Resta lembrar que, por mais que minhas próprias críticas possam ser consideradas cruéis para com o autor, ou que tenham excedido na fúria, elas não se dirigem para a pessoa de Fennetaux. Não é seu *parlêtre* que se põe em questão aqui, mas o sujeito da ciência que produziu a sua argumentação. O que nos deve deixar ainda uma última lição: como se vê, a discursividade que se pode criar para debater a psicanálise e seus conceitos não se dá na instância da enunciação, sob o mesmo regime das formações do inconsciente, dos lapsos, atos falhos, sonhos..., tal como o entende Fennetaux (cf. “ponto” 9), mas naquela do enunciado. A discursividade se produz pelo sujeito da ciência, ou seja, ela se dá no “discurso científico”, se o contrapomos com a enunciação circunscrita no “ato analítico” da clínica. Assim, todas as imprecisões que Fennetaux levanta contra a ciência, evidente que elas não se construíram a partir dos seus atos falhos, suas teorias sexuais infantis, ou suas formações do inconsciente, isto é, na enunciação. Elas se construíram na instância dos enunciados científicos, produzidas pelo sujeito da ciência. A psicanálise não pode, pois, evitar a ciência. A ciência é tão pressuposta à psicanálise quanto o sujeito da ciência o é do sujeito do inconsciente, tal como o postula Lacan.

9 Após o exame dos dois últimos capítulos deste estudo o leitor notará com espanto, como eu também, que o argumento da forclusão, decisivo segundo J. Dor a provar a incompatibilidade entre psicanálise e discurso científico, sequer entrou nas reflexões de M. Fennetaux. E as razões mais incisivas deste, para provar o mesmo, nem foram cogitadas por aquele. Só posso deduzir que isso enfraqueça o peso da argumentação... de ambos!

Capítulo 7

Psicanálise e mito

O certo é que a verdade não pode ser tolerante

(Freud, 1973: 3192)

Introdução

Estive empenhado nos capítulos anteriores em localizar alguns dos obstáculos, linhas de interpretação a partir dos quais alguns psicanalistas pós-lacanianos entendem poder decretar uma anti-cientificidade definitiva da psicanálise por uma série de supostas incompatibilidades com a ciência, julgadas essenciais, principais, etc. Por mais reiteradas e zelosamente difundidas que essas interpretações se encontrem na literatura psicanalítica, procurei demonstrar no entanto que não resistem a um exame mais cuidadoso. J. Dor não convenceu nem por seu argumento – emprestado de Roustang – de uma “foraclusão necessária” ao discurso científico, nem pelo paradigma científico escolhido (positivismo e neo-) para sua demonstração. Por sua vez, os “pontos” argumentativos de M. Fennetaux, mesmo na sua parte central (epistemológica), também incorreram numa visão equivocada da ciência atual, vista como cartesianismo disseminado, racionalismo duro e formalista, o que o testemunho de alguns cientistas atuais se encarrega de desmentir. Assim, seria natural que tentasse imediatamente galgar o próximo passo do estudo. Isto é, examinados os obstáculos mais ostensivos (foraclusão, certeza cartesiana,...) e contestados os argumentos anti-científicos, na forma e no conteúdo bastante radicalizados e hiperbolizados das suas proposições, pareceria já possível investigar o que julgo serem as condições preliminares de uma possível cientificidade a habitar o programa teórico da psicanálise lacaniana. Ocorre, porém, que, antes desse novo passo, resta-nos ainda um forte obstáculo. Talvez mesmo o mais sério deles, o mais denso em implicações e decisivo para

o presente debate, e que não se trata propriamente de transpor ou de superar mas de equacionar, dentro das reflexões já avançadas. Trata-se do que chamaria a *reivindicação mítica* da psicanálise pós-lacaniana.

O mito atrai os psicanalistas de modo geral talvez na mesma proporção que lhes repugna a ciência. Grande parte das objeções a um paradigma científico na reflexão psicanalítica parece tender explícita ou implicitamente a refugiar-se no mito – num paradigma mítico – como ideal de referência cognitiva¹. De modo que, se até este momento o presente estudo esteve voltado à relação entre psicanálise e ciência, penso que a relação entre psicanálise e mito constitui um corolário natural no exame que movemos na questão de sua eventual cientificidade.

OBS. Devo advertir, no entanto, que entre a matéria densa e tremendamente vital que o tema apresenta no campo da psicanálise e o que posso oferecer nos limites de apenas dois capítulos, aqui dedicados, a distância só pode ser lastimada. A economia de conjunto do presente estudo não permite ir mais fundo; os comentários se limitarão a dois momentos. Partirão de uma pequena, mas significativa referência que Fennetaux faz da relação entre a Teoria das pulsões de Freud e o mito, para em seguida tentar evidenciar as implicações e direções epistemológicas que a oposição paradigmática – LOGOS vs. MUTHOS – requer num enquadre da cognição analítica, noutros termos, na procura de uma cientificidade que possa incluir a psicanálise.

Na procura de parâmetros para definir uma “discursividade” propriamente psicanalítica, Fennetaux numa reflexão rápida nos lembra, com razão, da fragilidade de qualquer disciplina nos seus primeiros passos (1989, “ponto 9”). Todas elas começam por emprestar de outras, já constituídas, modelos e conceitos. Elas só conseguem se constituir positivamente quando chegam a delimitar nitidamente a especificidade de seus objetos (cf. p. 133). Convoca então, para ilustrar isso, o próprio Freud, quanto aos progressos que sua psicanálise obteve na teorização das pulsões. Permito-me repetir a citação que Fennetaux retira da bela página de abertura do texto *Los instintos y sus destinos* (Freud, 1973, v. II: 2039). O texto francês que serve de referência a Fennetaux leva o título de *Pulsions et destin de pulsions*)².

1 Terei a oportunidade de estender-me mais longamente sobre isso (Cap. 8); por ora, entenda-se aqui paradigma mítico não a sua conotação geralmente tomada por depreciativa como misticismo, magia, xamanismo, mas um quadro cognitivo de regulação da conceptualização e elaboração teórica através da inspiração de origem mitológica. Por paradigma científico vs. paradigma mítico quero retomar nesse momento a antiga oposição, inaugurada no nascimento da filosofia helênica, entre LOGOS vs. MUTHOS.

2 Tomo a citação freudiana com as mesmas supressões (pontilhados) que Fennetaux efetua, embora servindo-me da versão espanhola das *Obras Completas*. Não me interessa aqui polemizar sobre a tradução do *Trieb* de Freud por “instinto” na versão espanhola, ou por “pulsão” na francesa.

Hemos oído expresar más de una vez la opinión de que una ciencia debe hallarse edificada sobre conceptos fundamentales, claros y precisamente definidos. En realidad, ninguna ciencia, ni aún la más exacta, comienza por tales definiciones [...] Ya en esta descripción se hace inevitable aplicar al material determinadas ideas abstractas extraídas de diversos sectores y, desde luego, no únicamente de la observación del nuevo conjunto de fenómenos descritos [...] Al principio han de presentar cierto grado de indeterminación, y es imposible hablar de una clara delimitación de su contenido [...] Sólo después de una más profunda investigación del campo de fenómenos de que se trate resulta posible precisar más sus conceptos fundamentales científicos y modificarlos progresivamente, de manera a extender en gran medida su esfera de aplicación, haciéndolos así irrefutables”

A interpretação global que Fennetaux retira dessa abertura é que Freud quis mostrar-se aqui como “porta-voz de um sonho de cientização”, mas, note-se bem, apenas enquanto momento de um estágio de indeterminação dos conceitos psicanalíticos. Porque, segundo Fennetaux, esse mesmo texto de Freud já mostraria logo adiante a “total incapacidade dos conceitos científicos disponíveis para explicar a prática analítica”. Tanto isso lhe parece verdadeiro que, diz Fennetaux, vinte e quatro anos mais tarde, em 1939, Freud ousaria a seguinte formulação:

A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação (*apud* Fennetaux, 1989: 134).

A essa formulação, Fennetaux quer dar-lhe um valor emblemático. Pretende que vejamos nela, transcorridos os vinte e tantos anos, um caráter evolutivo, de amadurecimento do pensamento de Freud. Assim, se Fennetaux concorda que haja no Freud da Metapsicologia (1915) uma reivindicação explícita da ciência, isso se dá, entretanto, apenas quando a psicanálise é ainda *infante*. Porque, bem perto do fim, quando ela apresenta a maturidade da sua voz, a reivindicação freudiana já lhe parece “tingida de uma certa insolência” frente à ciência. De um lado, Fennetaux chega mesmo a ver nessa última formulação de Freud a atitude exemplar, dificilmente melhor, não apenas de insolência (*désinvolture*) mas também de escárnio (*pied de nez*) frente à ciência, ainda que o veja como atitude “inconsciente”... “sobretudo se o é”, arremata Fennetaux. De outro lado, Fennetaux vê aí uma “confissão de submissão (*allégeance*) à discursividade dos mitos”, qual seja, uma reivindicação à “obediência mítica” que serviria de “garantia” da psicanálise (1989: 134).

Essa argumentação de Fennetaux não vai sem severas restrições. Tampouco se porventura possa-nos parecer algo simpático a ideia de um eventual “retorno ao mito”. De fato, a revalorização do mito, do pensamento mítico, é até mesmo uma tendência moderna de muitas disciplinas e de alguns segmentos da própria epistemologia científica (cf. capítulo seguinte). Mas não podemos pôr na boca de Freud os

ruídos de nossos desejos. Os textos de Freud sobre as pulsões, e mesmo aquele onde se enquadra a formulação emblemática, como a quer Fennetaux, Freud septuagenário e sua disciplina amadurecida, todos eles são suficientemente diretos e retóricos para informar-nos, bom ou mau grado, que se trata exatamente do contrário da interpretação que colhe Fennetaux. E não é uma pequena incorreção de datas que põe sob suspeita essa interpretação. É bem verdade que a última citação que Fennetaux isola encontra-se numa das *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, que não é um texto de 1939, mas de 1932, precisamente na lição de número XXXII – “La angustia y la vida instintiva” (1973, T. III: 3154). Não é certamente a divergência de sete anos que pesa aqui. Joga-se aqui o risco de uma distorção, talvez desmedida, do pensamento de Freud.

Com efeito, o modo como Fennetaux dispõe desses vinte e quatro anos (dezesete na verdade) de interstício entre as formulações da *Metapsicologia* e das *Novas lições* pretende induzir que teria havido uma profunda alteração no pensamento de Freud. Fennetaux quer nos convencer de que, nesse intervalo de “amadurecimento” de sua teoria, Freud apresentaria um gesto de ruptura epistêmica – para irmos direto aos pesos com que se joga aqui: arrancar a psicanálise da ciência (no gesto do escárnio) e devolvê-la ao mito (no gesto da obediência). Mas o texto de Freud se encarrega de desmenti-lo.

Freud considera suas *Novas lições* (1932) em linhagem direta com as *Lições introdutórias* (1915). As novas conferências “não pretendem de modo algum substituir as anteriores”, diz Freud. São mesmo “continuações e complementos” daquelas. Freud não vê aí uma ruptura ou nova inflexão, mas uma continuidade no raciocínio. A tal ponto, que se propõe a iniciar a nova série de conferências pela lição de número XXIX para enfatizar tal continuidade, visto que aí se detivera nas lições anteriores. Mais que isso, Freud chega até mesmo a escusar-se pelo fato de que essas novas lições talvez possam não oferecer grandes novidades ao analista especializado (p. 3102-3). De modo que nenhuma pretensa viragem pode ser reivindicada aqui, quando Freud, ele mesmo, não o pretendeu.

Por sua vez, só mesmo uma interpretação um tanto forçada, ou um desejo fortemente armado, poderá ver no episódio qualquer gesto de escárnio de Freud frente à ciência. Ao contrário, desde a Introdução das novas lições, ele se refere à psicanálise como “nossa jovem ciência”. E retoma espontaneamente a mesma reflexão da abertura do texto sobre as pulsões – contemporâneo das Lições Introdutórias – onde adverte que, se uma ciência deve edificar-se sobre conceitos fundamentais claramente definidos, tal situação seria presunçosa à sua jovem ciência. Por isso, não tem receio de dizer novamente aqui que sua pesquisa não quer evitar o caráter incompleto e inacabado. Entretanto, se a juventude da sua disciplina exige que não sacrifique em nada

a reflexão para dar-lhe a aparência da segurança, se não quer “ocultar os problemas nem negar as inseguranças”, mesmo assim, no entanto, ele se ressentia da parcialidade com que se julga sua Psicologia e as outras ciências: à Astronomia, por exemplo, diz Freud, ninguém lhe reprova o fato de que nosso conhecimento do universo “se desvanece no nebuloso”. Mas à Psicologia, parece como se dela “não se esperassem progressos do saber [...] se lhe reprova todo problema não resolvido, toda insegurança confessada” (p. 3102). Mesmo assim, conclui: “[...] el que ama la ciencia de la vida psíquica tendrá que aceptar también tales imperfecciones” (p. 3102).

Não há necessidade de que desfilemos as várias ocasiões, nessas novas lições, em que Freud manifesta sua fidelidade aos ideais científicos. Basta que nos dirijamos à abertura da lição XXXV, em que trata do problema da concepção do Universo (*Weltanschauung*). Freud nos lembra aí que o conceito de *Weltanschauung* – “de difícil tradução a outros idiomas” – se refere a uma construção intelectual que resolve unitariamente todos os problemas do nosso ser, onde não fique aberta nenhuma interrogação. Compreende-se, aceita Freud, que seja um dos “ideais optativos” dos homens: “tendo fé nela, podemos-nos sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como podemos orientar mais adequadamente nossos afetos e nossos interesses”. Porém, diz Freud, a psicanálise, mesmo sendo uma “ciência especial”, será “absolutamente inadequada para desenvolver uma concepção particular do Universo”, isto é, uma *Weltanschauung*, e “terá de aceitar aquela da ciência”. Ora, a concepção científica do universo, continua Freud, se afasta notavelmente da definição dada (cf. logo acima) desse conceito. É certo que também ela aceita de antemão a unidade da explicação do universo. Mas o faz apenas como um “programa” sempre deslocado para o futuro. Ela se caracteriza “negativamente”, isto é, pela “limitação ao cognoscível no presente e pela repulsa a certos elementos alheios a ela”. Sua fonte de conhecimento é a investigação, a “elaboração intelectual de observações cuidadosamente comprovadas”. E nessa direção “intelectual” ela “nega toda a possibilidade de conhecimento por revelação, intuição ou adivinhação”. Freud atesta que essa concepção científica chegou quase a ser reconhecida no século passado, mas que sofreu no novo século um grande reparo porque se presumia que ela se apresentava de forma “tão pobre como desconsoladora” e que desatendia tanto às “aspirações intelectuais” dos homens, quanto às “necessidades de sua mente”. No entanto, Freud não cede nem aqui, e completa:

Tal reparo debe ser rechazado con máxima energía. Carece de todo fundamento, pues el intelecto y la mente son objetos de la investigación científica, exactamente del mismo modo que cualesquiera otras cosas ajenas al hombre. El psicoanálisis tiene un derecho particularísimo a intervenir aquí en favor de la concepción científica del Universo, pues no puede hacérsele el reproche de haber desatendido lo psíquico en el cuadro del Universo. Su contribución a la ciencia consiste precisamente en la extensión de la in-

vestigación al terreno psíquico. Sin una tal psicología, la ciencia sería ciertamente muy incompleta” (p. 3191).

Há que se pôr muita imaginação para ver nesses comentários um Freud supostamente propenso a abandonar a ciência em favor do mito. É até mesmo um Freud excessivamente científico que sobressai, e no sentido fortemente “intelectualista” do termo. Ele não perdoa qualquer “tolerância” da *Weltanschauung*. As exigências desta, prossegue Freud, têm apenas “fundamento afetivo”. A ciência não desconhece que “a vida anímica humana cri[e] tais exigências”. Ela está até mesmo “disposta a investigar as suas fontes”. Porém, acentua, “não há motivo algum para reconhecê-las como justificadas”. Pelo contrário, vê-se mesmo “coagida a separar cuidadosamente do saber tudo o que é ilusão e consequência daquela aspiração afetiva”. E para aqueles que entendem que a ciência não é o único setor da atividade do espírito humano, que a religião ou a filosofia, “todos aspiram igualmente à verdade, e que cada homem pode eleger livremente de onde extrair suas convicções e onde pôr sua fé”, Freud responde: “tal concepção passa por ser muito distinta, tolerante, compreensiva [...] Desgraçadamente, não é sustentável [...]”:

Lo cierto es que la verdad no puede ser tolerante, que no admite transacciones ni restricciones, y que la investigación [científica] considera como dominio propio todos los sectores de la actividad humana y tiene que mostrarse implacablemente crítica cuando otro poder quiere apropiarse parte de ellos” (p. 3192).

Assim, mesmo que não seja o caso de continuar seguindo os detalhes da discussão de Freud sobre a concepção científica frente a *Weltanschauung*, essas referências elencadas já nos dão mostras suficientes para garantir um Freud eminentemente científico, talvez mesmo excessivamente científico. Freud não revela insolência contra a ciência; ele é intolerante, a seu favor. Da mesma maneira, é completamente injustificável a interpretação de Fennetaux de que a expressão “nossa mitologia”, a respeito das pulsões, manifestaria em Freud uma propensão à obediência mítica (contra a ciência), como garantia da psicanálise. O que ocorre é que Fennetaux pinça a frase de um amplo contexto, ignora em seguida o contexto e, por fim, constrói-lhe uma interpretação a seu grado, contra o texto. Vejamos alguns dados desse texto e contexto.

Quando Freud se propusera a tratar da teoria das pulsões, no texto metapsicológico de 1915, dissera claramente que estava diante de um daqueles conceitos fundamentais, mas não claramente definidos, por onde começam as ciências. A pulsão (instinto) se lhe apresentava como “algo obscuro”, e, no entanto, algo de que a psicanálise não poderia prescindir. Inclui-se entre os conceitos para os quais é “impossível falar de uma clara delimitação do seu conteúdo” – tal como vemos na citação que

Fennetaux isolou (cf. atrás) – mas cujo esclarecimento progressivo exigia investigar “sua significação, trazendo-lhe matéria (*contenido*) de diversos setores” (p. 2039-40). Um desses setores é a Fisiologia.

Ora, se Freud se afasta logo em seguida da explicação fisiológica (estímulo/arco reflexo), não é porque, como vimos Fennetaux observar (cf. atrás), Freud queira mostrar a incapacidade dos conceitos científicos disponíveis em explicitar a *prática analítica* (!?)³. É que os conceitos da Fisiologia não lhe servem para explicar a origem “interna” das pulsões. Freud se afasta da Fisiologia, por suas insuficiências conceituais, mas não da ciência, por sua exemplaridade metodológica. O terreno nebuloso das pulsões, assim como aquele dos sonhos e, em geral, de toda a patologia anímica da vida psíquica, Freud pretende desbravá-los laboriosamente através da investigação científica, tal como o entende seu “positivismo” de espírito. A Revisão da teoria dos sonhos (lição XXIX) ilustra bem o objetivo:

La teoría de los sueños es también, desde entonces, lo más característico y singular de nuestra joven ciencia; algo impar en el acervo general de nuestro saber; un dominio nuevo conquistado a las creencias populares y a la mística” (p. 3102 – itálicos meus).

O mesmo se dá na lição sobre “Sonho e ocultismo” (XXX) na qual Freud procura esclarecer os “fios de enlace” entre o sonho e os “obscuros domínios” do ocultismo e da mística. Freud não se preocupa em tentar cunhar uma delimitação desses conceitos. Toma-os no sentido genérico de um mais além daquele mundo “luminoso” regido pelas leis “que a ciência edificou para nós”. O que importa é que toma esses domínios obscuros “como qualquer outro material científico [...]”: fixar primeiro se tais processos são verdadeiramente observáveis, e depois, porém somente depois, quando sua efetividade não deixe mais nenhum lugar a dúvidas, procurar encontrá-los explicação” (p. 3116).

Mas a decisão, segundo Freud, de caminhar por esse tipo de investigação não sucede sem dificuldades. E é instrutivo acompanhá-lo no exame delas, dificuldades históricas, psicológicas e intelectuais. As dificuldades históricas provêm, diz Freud, de que ainda nos ressentimos dos embaraços dos milagres, profecias e fantasias, como “produtos de uma era na qual a ignorância dos homens era ainda muito grande e na qual o espírito científico dava apenas seus primeiros passos”. A dificuldade psicológica, por sua vez, nos assalta diante da maciça “inclinação dos homens à credu-

3 É também bastante suspeita a enviesada “clínica” de Fennetaux, no episódio, visto que o conjunto dos textos metapsicológicos é onde Freud apresenta, por assim dizer, a teorização mais “dura” da psicanálise, com raríssimas, senão praticamente ausentes, referências à clínica propriamente dita.

lidade e à milagraria” (p. 3117-8). Mas é na dificuldade intelectual onde Freud mais retém nossa atenção pelo seu cunho epistemológico (e também pelo humor jocoso com que a relata).

Suponhamos, diz Freud, que estamos diante do problema de saber do que se compõe o núcleo da terra. Nada sabemos sobre ele. Temos a suspeita de que se compoña de materiais pesados e incandescentes. Porém, alguém sugere que não é assim, que se trata na verdade de uma mistura de água saturada de gás carbônico. Certamente pensaremos que é uma hipótese muito “inverossímil”, que vai contra as primeiras suposições e que não leva em conta nenhum daqueles “pontos de apoio” pelos quais edificamos a primeira hipótese. Em todo caso, continua Freud, a nova hipótese não é totalmente inconcebível, e se alguém propõe uma forma de sua verificação, não teremos receio algum de abraçá-la. Porém, uma terceira pessoa afirma que o núcleo central da terra é feito de marmelada. Bem, aí, diz Freud, nossa conduta será bem diferente. Sabemos que a marmelada é um produto da cozinha humana, que ademais supõe árvores frutíferas que só existem à superfície. Nesse caso, prossegue Freud, não apenas rejeitaríamos a hipótese. Além de não empreendermos qualquer investigação para averiguar se é mesmo de marmelada o núcleo da terra, ainda nos perguntaríamos “que classe de homem pode ter tido tão estranha ideia”. E lhe perguntaríamos em que ela se funda. O infeliz promotor da teoria da marmelada, diz Freud, se sentirá “altamente ofendido” e nos acusará de negar a sua afirmação tão-somente porque estamos “movidos por um preconceito pretensiosamente científico”. Porém, responde Freud, “de nada lhe servirá [...]”, e completa: “grande parte das afirmações ocultistas atuam sobre nós do mesmo modo que a hipótese da marmelada” (p. 3117).

Como se vê, o conjunto das últimas citações não nos mostra um Freud epistemicamente submisso ao mito, como o entende Fennetaux. Mostram-nos um Freud intransigente com as concepções míticas (ocultismo, crenças, mística, magia). Ao contrário do que afirma Fennetaux, não é uma suposta obediência mítica que serve aqui de garantia às investigações de Freud. É mesmo uma severa obediência científica, declaradamente posta, que o conduz. O texto e o contexto dessas reflexões nos mostram um Freud alexandresco: quer conquistar o terreno virgem e nebuloso do universo mítico através do mundo “luminoso” da ciência. A obediência científica de Freud é até mesmo matizada por um certo “triunfalismo”, triunfalismo da razão e, por que não?, um certo triunfalismo da consciência⁴. Talvez possamos criticá-lo por

4 Com efeito, Freud o declara na letra, seja dizendo que “sem as luzes da consciência, estaríamos perdidos nas trevas da psicologia abissal” (p. 3140), seja assegurando que sua “melhor esperança é que o intelecto – o espírito científico, a razão – logre algum dia a ditadura sobre a vida psíquica do homem” (p. 3199). Lembremos que a expressão usada – ditadura –, a confiarmos na tradução, é bem forte e implica o governo, sem partilha, da razão, do espírito científico ou do intelecto. Lembremos, ademais, que

esse tônus excessivo e intelectualista de triunfo. Mas um mínimo de respeito à letra de seu texto não permite lugar a que vejamos no último Freud, septuagenário, na maturidade da sua voz, qualquer gesto de escárnio frente à ciência, qualquer insolência frente ao discurso científico. Menos ainda permite qualquer suposta viragem mítica nas suas investigações.

Mas se insistirmos, como Fennetaux, em querer que a formulação da “nossa mitologia” – isolada do contexto examinado – leva a Freud da ciência ao mito, então só nos restará radicalizar nossa fantasia e imaginar, como Fennetaux, que as reivindicações explícitas de cientificidade de Freud não conseguem deixar de soar uma... denegação (!) (1989: 164). Como se vê, a arma da denegação, sacada rapidamente do coldre da clínica, para atirar a esmo em epistemologia, é mesmo capaz de fazer um autor (o pobre Freud) dizer tudo e a denegação de tudo. E assim estaremos aqui bem perto do risco de fazer a reivindicação mítica da psicanálise atuar em nós do mesmo modo que a hipótese... da marmelada!

OBS. Não quero negar ter-me passado o sentimento de que o uso do exemplo da marmelada, de Freud, tenha vindo sub-repticiamente acompanhar aqui a intenção de certo desagravo, em nome de psicanalistas atingidos com a agressão severa que lhes desfere Fennetaux no uso que fez da estória do balde, do mesmo Freud (cf. o cap. anterior). Aliás a estória do balde parece colocar-se no campo psicanalítico como arma fácil, ao dispor imediato das mãos, em quaisquer ataques que se quer dar (cf. também J. Dor 1988b: 151). A estória da marmelada deveria ter aí igual chance de defesa. Mas a reflexão mais estimulante que quero tirar da crítica a Fennetaux é a da vigilância epistemológica que se cumpre ter diante de um possível fascínio que o mito possa (e pareça) querer exercer crescentemente na psicanálise pós-lacaniana.

Lacan e o mito

Se a letra do texto de Freud não autoriza, pois, uma submissão da psicanálise ao mito, caberia agora perguntarmo-nos se a reivindicação mítica para a psicanálise, em Fennetaux, não poderia encontrar respaldo no pensamento de Lacan, a cuja orientação toda a sua convicção teórica parece se alinhar⁵.

Ora, aqui defrontamo-nos com uma boa dificuldade. Em todo o seu ensino, Lacan manifesta uma extrema solidariedade teórica a Freud (contra Jung).

é no contexto dessas reflexões (lição XXXI) que Freud menciona a analogia com o Zuyrdezee holandês (p. 3146).

5 De fato, em nenhum momento Fennetaux reivindica o mito em outra inflexão teórica que não a de Lacan. Isto é, não se trata no seu pleito de nenhuma presumida direção junguiana de pesquisa.

Em todos os quase trinta anos de ensino, poucas foram as vezes que se referiu explicitamente ao mito⁶. E nessas poucas vezes o fez para denunciar em Jung as interpretações de um primitivismo do inconsciente calcado nos arquétipos mitológicos, onde critica a tentativa de “restaurar um sujeito dotado de profundidades [...] um sujeito composto de uma relação ao saber, relação dita arquetípica, que não foi reduzida àquela que lhe permite a ciência moderna [isto é, a relação ao saber oriunda do cogito]” (1966: 858). Lacan chega até a se servir, nessa mesma ocasião, de Lévi-Strauss para denunciar a “ilusão arcaica” que se torna inevitável caso não se tenha firme em teoria o princípio de que “um só sujeito aí é recebido como tal, aquele que pode fazê-la científica” (ibid. p. 859). Assim, fica extremamente difícil encontrar respaldo para a reivindicação mítica de Fennetaux numa orientação psicanalítica que insiste em dizer que o inconsciente (de Freud) não é de modo algum o “inconsciente romântico da criação imaginante”, que ele não é o “lugar das divindades da noite”, para com isso recriminar a Jung enquanto representante “inconsciente romântico” (Lacan, 1973a: 26).

Não obstante, e sem querer dar aqui minha solidariedade ao julgamento de Lacan sobre Jung – porque, mesmo após todo o seu ensino, continuo entendendo que a psicanálise freudo-lacaniana ainda se mantém numa posição teórica tímida e lacunar sobre o mito – não quero dar por deduzido que as últimas citações de Lacan condenem definitivamente os votos de Fennetaux sobre uma obediência mítica da psicanálise. Porque a reivindicação mítica que Fennetaux ilustra, mesmo se contestada na forma radical (ou desajeitada) com que se pôs, parece encontrar um eco mais amplo que se ouve de uma nova tendência no horizonte epistêmico e que começa há já algum tempo a se difundir nas ciências contemporâneas. A reivindicação mítica que Fennetaux ilustra pode ser interpretada como signo de uma saturação do paradigma científico tal como até hoje vigente, uma espécie de clamor que grita a falta manifesta, e a necessidade ressentida, de um “diálogo entre LOGOS E MUTHOS”, para usar a expressão de G. Gusdorf (1967: 23). A reflexão que segue apresenta o modo

6 Já desde o começo de seu ensino, Lacan reconhecia que a psicanálise tem uma elaboração bastante “tímida” sobre a mitologia. Entendia que a razão disso se devia à má conceptualização do imaginário. Lembrava, justamente no seu seminário sobre a Tópica do imaginário, que se a psicanálise se contentava quase sempre com a utilização do mito de Édipo, esse mito, diante da imensa complexidade da mitologia, aparece como quase nada, como um “pequeno detalhe num mito imenso”, e até às vezes, para algumas populações, como uma pequena brincadeira (*mince petite rigolade*). E prometia para um dia uma conferência sobre os mitos primitivos (1975b: 101). Promessa semelhante traçava na sua famosa intervenção no Congresso de Bonneval em 1960 – “Posição do inconsciente” – quando se prontificava a orientar o tema da sexualidade através de “alguma coisa de mais novo”, isto é, através de uma forma que nem mesmo Freud tivera pretendido ultrapassar, a do mito (1966: 845). Duas promessas que, salvo déficit de minhas leituras, jamais consegui encontrar no seu ensino.

como penso ser possível responder de maneira menos radical que Fennetaux ao eco do mito na episteme contemporânea da ciência e à sua retomada na episteme psicanalítica.

Capítulo 8

LOGOS vs. MUTHOS

A Ciência, apesar de tudo...

(R. Thom, 1985)

Introdução

Historiadores da ciência, filósofos, etnólogos, epistemólogos da mitologia e estudiosos da astrologia têm-nos permitido entender que, se abstrairmos as peculiaridades específicas de uma ou outra orientação cognitiva, a evolução do pensamento humano, na longa marcha de sua história, se viu regulada, na sua espinha dorsal, por dois grandes paradigmas cognitivos: o MUTHOS e o LOGOS¹.

O MUTHOS – ou pensamento mítico – é sem dúvida o universo cognitivo mais antigo na história da humanidade. Velado sob os olhos dos deuses e guiado no relógio do Sol e da Lua, o imaginário mitológico perde-se nos arcanos do tempo. Distância cronológica, sobreposições e perdas semânticas na etimologia do termo, tudo torna difícil qualquer cartografia do pensamento humano governado pelo MUTHOS. Alguns autores sustentam que antes do advento da filosofia helênica – na Grécia arcaica – os termos LOGOS e MUTHOS não se opunham: ambos se referiam a um relato sagrado transmitido oralmente, ao pé do ouvido, de geração em geração.

1 A literatura sobre o tema é muito farta, e estimulante. Para as reflexões deste capítulo servi-me mais diretamente dos estudos de E. Cassirer (1972), G. Gusdorf (1953, 1967), J.-P. Vernant (1965, 1977), M. Eliade (1972), M. Detienne (1985), G. Durand (1984, 1985), P. Ricoeur (1985), H. Parret (1982, 1986, 1988), C. Ramnoux (1985), G. Michaud (1985), D. Verney (1985).

É no limiar do advento da filosofia helênica (pré-socráticos, Platão, Aristóteles) que se instaura com força crescente uma antinomia entre os termos, antinomia feroz, onde o LOGOS impõe ao MUTHOS um duro revés. LOGOS começa a tomar o sentido grave e benfazejo de um “discurso bem regrado”, disciplinado para a “conquista da verdade”, sentido a um passo daquele de raciocínio ou de razão. MUTHOS, a sua vez, se vê depreciado na conotação da palavra que serve para “criar a ilusão” (cf. Ramnoux, 1985: 881-3).

M. Detienne traça um itinerário bastante fino dessa conotação nascente: o mito aparecerá a Xenófanes (530 a. C.) como aventuras escandalosas, puras ficções; os mythietai (povos revoltosos contra Polícrates) serão tidos (524 a. C.) como facciosos, causadores de perturbações, animados de propósitos sediciosos. Para Heródoto e Píndaro o mito aparecerá como ilusório, incrível e estúpido: “quando Píndaro canta o elogio de um vencedor nos Jogos, ele pronuncia um LOGOS, mas o mito aparece quando surge a palavra da ilusão (*parphasis*). O MUTHOS nasce com o rumor, cresce com os relatos enganadores, com as palavras de desvios, que seduzem e que violentam a verdade [...] o MUTHOS é reconhecido em seu ornamento de mentiras confusas: uma aparência que falseia o fiável e na qual a manifestação do ser é traída vergonhosamente”. Enfim, acrescenta Detienne, MUTHOS é algo como uma palavra-ônibus, muito cômoda para denunciar toda e qualquer besteira, ficção ou absurdidade (1985: 890-95). Por sua vez, observa P. Ricoeur, a hostilidade da filosofia nascente é de princípio: “a razão condena o mito; ela o exclui e o cassa; entre MUTHOS e LOGOS, é necessário escolher; assim começou a dizer Platão no livro II da República, antes de inventar, ele próprio, mitos”. Instaura-se assim, já na filosofia mãe da civilização ocidental, uma “recusa racionalista do mito” (1985: 883-90).

Discurso verdadeiro vs. fala mentirosa, assim pode ser resumida a polaridade feroz com que a civilização ocidental absorveu em berço as vertentes paradigmáticas do LOGOS e do MUTHOS. Exaltado o primeiro e condenado o segundo, o pensamento mítico inicia assim sua longa marcha de conotações desdenhosas como ficção, absurdidade, ilusão, falsidade, estupidez. De modo que, partindo de um confronto drástico entre LOGOS e MUTHOS, confronto por sua vez acentuado no século das ciências (revolução galiléica, triunfo newtoniano) e atingindo seu ápice no positivismo empirista do nosso século (pleito da erradicação total de quaisquer resíduos metafísicos nas ciências), poderíamos entender que tudo, na história da evolução do paradigma científico, foi um longo processo de “erosão” do pensamento mítico – para usar expressão de M. Eliade (1972: 133) – tudo foi um longo processo de “recalcamento” da consciência mítica – se preferirmos a expressão de G. Gusdorf (1953: 182).

Ocorre, no entanto, que, desde o final do século XIX, e cada vez mais acentuadamente já dentro do nosso século, assistimos de uma forma ampla, quase em todas

as camadas cognitivas da episteme coletiva, a uma revalorização do pensamento mítico, a um resgate da consciência mítica. Desenha-se hoje no horizonte das ciências um “retorno da consciência mítica recalçada”:

Segundo um dinamismo frequente na vida mental, e do qual a psicanálise oferece abundantes exemplos, o elemento censurado retorna como má consciência, com tanto mais insistência quanto a energia com que se pôs a repeli-lo (Gusdorf, 1953: 181).

Não importa no momento estabelecer apenas pelo viés psicanalítico, intrapsíquico, as motivações desse retorno ao mito. O astrólogo dirá – e com razões também fortes porque “transcendentais”, isto é, calcadas matematicamente na escrita dos astros – que é pela “grande conjunção Netuno-Plutão dos últimos anos do século XIX” que se ativaram as condições de uma mutação no plano do conhecimento e a possibilidade de um novo paradigma de ciência (Verney, 1985: 260)². Também não é imperativo atribuir essa revalorização do mito diretamente ao nascimento de uma pesquisa mais concertada sobre o mito, isto é, ao nascimento de uma mitologia enquanto disciplina autônoma – tautegórica, nas lições de Schelling (1945) –, a partir do mesmo século. Menos ainda nos cabe querer explicá-la tão-somente a partir da visão sociológica e ver nesse retorno ao mito apenas o sintoma do cansaço e da decepção diante do tecnicismo científico ou do capitalismo, naquilo que o progresso tecnológico não atingiu a não ser parcela mínima da humanidade, marginalizando a imensa maioria da população do planeta.

São múltiplas as arestas que convergem para o resgate contemporâneo do pensamento mítico. E todas elas pelo menos confirmam uma coisa. A revalorização do mito não é um diagnóstico delirante dos adeptos da ideia, mas uma tendência epistêmica de época. Sem querer levar o comentário a perder-se na imensa extensão que o tema abrange, diria apenas que é possível entrever dois grandes modos de manifestação desse retorno ao mito. Na escala do “homem comum”, ele se deixa ver como um protesto, protesto, como o pensa A. Barbault, contra o cientismo que em nome da cabeça pensante neutraliza no homem as funções vitais indispensáveis, que desumaniza o conhecimento: é o protesto contra todo um sistema repressivo que funciona “contra o imaginário, o primitivo, a sensibilidade, a natureza interior, isto é, o homem-sujeito” (1975: 184-5). Mas para o homem comum é difícil evitar que esse protesto não seja uma manifestação “selvagem”, no sentido de que não consegue

2 O autor entende serem três as primeiras manifestações dessa mutação: a teoria da relatividade de Einstein, a mecânica ondulatória e quântica de Bohr/Heisenberg e os teoremas de Gödel, todas elas a traduzirem uma “nova visão” da realidade, novas relações entre o psíquico e o material, entre o homem e o cosmos (p. 260).

tomar a forma de uma reação mais organizada. É assim que vemos acentuarem-se (desde os anos 60) as múltiplas formas de dissidências e contestações em que se reúnem tumultuadamente clamores sociais de libertação, mas também seitas fanáticas, protestos ecológicos mas também esoterismos exacerbados, espiritualismos edificantes ou uma astrologia estimulante, mas também o comércio fácil das estrelas nas prateleiras de banca de jornal.

Mas é na escala do “homem de ciência”, do pesquisador, que nos interessa ver mais de perto os modos desse retorno mítico. E aqui ele tende a tomar uma forma tríplice. Primeiramente haveria o que considero uma “reivindicação romântica” do mito. Esta se exaspera na tentativa de negar à ciência, ao paradigma científico (LOGOS) qualquer papel nessa revalorização do mito. Tudo o que pertence à ciência devendo ser esconjurado, toma as cores da fobia perante a ciência. Pleiteia um anticientismo – quando não um antirracionalíssimo generalizado – e acaba por se postar numa contemplação nostálgica sobre o mito: nostalgia de um “tempo perdido”, nostalgia de um charme rompido.

As outras duas formas de pesquisa, sobre esse retorno ao mito, não negam operar dentro da ciência. Trabalham cada uma a seu modo, com insistências específicas, mas ambas voltadas para a tentativa de um “diálogo” entre LOGOS e MUTHOS. Sem que tenhamos que estabelecer-lhes fronteiras rígidas, entendo que uma delas tende a se postar numa reflexão mais epistemológica e filosófica na revalorização do pensamento mítico – pela qual se tenta reintroduzir uma porção justa de metafísica na consideração científica –, enquanto que a outra insiste mais na investigação metodológica, a estudar as articulações de um “saber mítico”, da “inteligência” (narratológica) que comanda o pensamento mítico. Um breve comentário sobre cada uma dessas três formas servirá de base para indicar minha interpretação pessoal sobre a revalorização do mito e sua reivindicação psicanalítica.

Nostalgia do mito

Não posso deixar de enquadrar na versão romântica do retorno ao mito o modo como acabamos de ver em Fennetaux a reivindicação mítica da psicanálise. A maneira feroz com que investe contra a ciência; a concepção restritiva com que vê a ciência contemporânea, identificada ao cartesianismo disseminado, não lhe deixa outra saída senão procurar refúgio teórico (e clínico) na proposição de uma obediência mítica da psicanálise (cf. cap. anterior). O romantismo não está propriamente no modo abusivo com que entende por denegação toda a referência explícita de Freud em favor da ciência. Nem mesmo está apenas na maneira com que nos apresenta sua concepção de *parlêtre*, eivado de metáforas do lar, da intimidade, do evanescente ou

da singularidade absoluta (cf. Fennetaux, 1989, “ponto” 8). Isso são apenas resultados decorrentes. O romantismo está mais propriamente no risco de acabar advogando a obediência da psicanálise ao mito através de um espontaneísmo imediato, como se, postando-nos do lado do mito, logo fosse atingida a essência da subjetividade do *parlêtre*; como se, do lado do mito, logo fosse dada a adequação da práxis psicanalítica; como se, bastando proclamar-lhe a obediência mítica, todas as dificuldades “teóricas” de conceptualização do sujeito, do inconsciente, ficassem resolvidas; como se, enfim, a opção pelo mito fosse um elixir para as cogitações psicanalíticas. Trata-se a meu ver do risco de um espontaneísmo que não leva em conta traços do paradigma mítico bastante problemáticos frente àquilo que a própria psicanálise defende como subjetividade, ou como inconsciente. Vejamos isso mais de perto.

Certamente não restam dúvidas de que o próprio solo onde a psicanálise opera seja mesmo aquele do mito. Os mitos – Édipo, Narciso – habitam as intuições básicas da psicanálise freudiana. E em Jung, os mitos determinam toda a teoria. De modo que, tanto para uma como para outra dessas orientações teóricas, cabe inteiramente a expressão de M. Eliade ao ver o inconsciente definido como uma “mitologia privada” (1972: 73). O seu material de indagações, o discurso do paciente ou o discurso do inconsciente não fala outra coisa senão um enquadramento (patêmico) da sua subjetividade frente ao complexo parental edipiano (Freud) ou frente aos arquétipos mitológicos herdados da coletividade (Jung). O discurso do paciente é um discurso mítico, paradigmaticamente mítico.

Mas deve isso por acaso significar que a disciplina que opere com um discurso mítico tenha ela própria de mergulhar no mito e operar sua cognição teórica no regime do pensamento mítico? A reivindicação mítica da psicanálise, tal como ilustrada em Fennetaux, não estará ela acionada por uma certa nostalgia em considerar que o paradigma mítico estava de posse de todos os valores humanos, de harmonia, equilíbrio vital, da singularidade, no aconchego do “lar”, valores perdidos para sempre com o advento do LOGOS e da sua evolução no paradigma científico? A meu ver, o equívoco que ocorre, quando o pleito de um retorno ao mito se dá dessa forma, é o de se interpretar “patemicamente” o advento do LOGOS, como se se tratasse de uma patologia flagrante, como se o paradigma cognitivo daí derivado estivesse todo ele armado para foracluir, para negar ao homem os seus valores, sua subjetividade, para condená-lo para sempre à derrelição, à perda da transcendência. Enfim, o LOGOS como uma psicose primeira.

Ora, os estudiosos do pensamento humano da Grécia antiga não partilham dessa interpretação patemizante do advento do LOGOS. Sem que haja necessidade de referendarmos as interpretações mais triunfalistas sobre o advento do LOGOS – que veem na filosofia helênica um milagre grego a introduzir na história uma desconti-

nuidade radical³ – eles não negam o caráter de avanço. Reconhecem, mesmo quando defendem uma linhagem de filiação, isto é, um fio de continuidade entre MUTHOS e LOGOS, que se tratou de uma evolução mental de grande envergadura, “peripécia decisiva”, na expressão de Gusdorf, “mutação decisiva”, na de Vernant, que acordava a humanidade de uma espécie de letargia, de uma espécie de sonolência das evidências espontâneas estabelecidas numa teocosmogonia rígida.

Com efeito, os estudos que G. Gusdorf empreende sobre o pensamento mítico, ou sobre a consciência mítica, levam-no a vê-lo como uma regra de vida, norma de conduta fundada nas “condutas exemplares, inauguradas pelos deuses à origem do mundo” (1967: 23). Trata-se de um comportamento ritualizado, isto é, da “exata repetição dos precedentes divinos” pela “virtude do rito” como medida de garantia da existência e da sobrevivência sempre exposta à insegurança e ao sofrimento: a significação vital do mito é a da “segurança na vida, conjuração da angústia e da morte” (1953: 13). De costumes soldados no comportamento exemplar, é também um pensamento rígido. O pensamento mítico apresenta uma “imagem totalitária do mundo”, um “esquema totalitário de conhecimento”: “um mesmo ritmo vital se impõe ao céu dos deuses e à terra dos homens, segundo a ordenação grandiosa de uma cosmobiologia” (1967: 24-5). Assim, moldado num conjunto de regras precisas para o pensamento e para a ação, o pensamento mítico pouco vai além de uma “liturgia da repetição”, de uma “estrutura fixista da existência”: “o mito dá ao gênero de vida a sanção da eternidade pela repetição” (Gusdorf, 1953: 20, 36).

E correlato à “rigidez absoluta do sistema mítico”, continua Gusdorf, o reino do mito não leva o sentido da individualidade. Universalidade e individualidade permanecem estranhos ao pensamento mítico (1953: 107). O reino do mito se caracteriza por “agrupamentos humanos nos quais nenhum membro não tem nome que lhe seja próprio” (ibid. p. 122). A “inconsciência do corpo próprio” e a vida subordinada ao “regime da evidência socializada da percepção dogmática” assegurava a coerência rígida da comunidade mítica (ibid. p. 139, 143, 244). Um estilo de vida determinado não pela verdade de qualquer razão subjetiva, mas por um contrato de “adesão” coletiva ao exemplarismo dos deuses, eis de onde o pensamento mítico depreende “uma espontaneidade originária do ser no mundo” (ibid. p. 235).

J. P. Vernant, por sua vez, examina outros tantos traços cognitivos de como opera o pensamento mítico: noções polares e ambivalentes, associações por contrastes, corte e união dos opostos, progressão pelas inversões sucessivas, pelo ambíguo,

3 É a posição de Burnet que J. P. Vernant comenta (e critica) em seu *Mito e pensamento para os Gregos* (1965: 283-314)

pelo equívoco, pela “assimilação implícita entre fenômenos físicos e agentes divinos” (1965: 11-12, 296). A imagem mítica do mundo estabelece o alto e o baixo em sua “posição absoluta” onde “marcam níveis cósmicos que diferenciam Potências divinas e onde as direções do espaço têm significações religiosas opostas” (1977: 87)⁴.

O Universo fica assim imaginado teogonicamente como uma “hierarquia de poderes, relações de força, escalas de precedência de autoridade, de dignidade, de vínculos de domínio e de submissão” (1977: 6). Trata-se de uma “concepção de soberania que coloca sob a dependência do rei a ordem das estações, os fenômenos atmosféricos, a fecundidade da terra, dos animais e das mulheres” (1962: 111). Em suma, o universo mítico se caracterizaria por uma axiologia qualitativa, fundada na evidência espontânea e apriorística da soberania (dos deuses e dos reis).

O avanço que esses autores interpretam no advento do LOGOS não está apenas no seu aspecto “quantitativo”, isto é, de estabelecer – ainda em germe – as leis reguladoras do universo de forma geométrica e não mais religiosa, a métrica da quantidade em substituição ao ritual da qualidade. Há também aí um avanço que pode ser considerado “qualitativo” na medida em que se insere no mesmo terreno da axiologia, qual seja, dos valores humanos. Isto é, tratou-se também de uma “revisão de valores”, um “questionamento das evidências estabelecidas pela tradição, substituindo ao fundamento do mito a arbitragem da razão” (Gusdorf, 1967: 25).

Uma das primeiras manifestações desse avanço qualitativo, no paradigma do LOGOS, reside no nascimento da noção de individualidade, de subjetividade. O cogito socrático – “conhece-te a ti mesmo” – ou aquele de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas” – são emblemáticos e atestam a ousadia (e os custos) dessa mutação mental⁵. O aparecimento da polis, o surgimento da democracia são outros

4 É também o juízo de J. Cuillandre para quem, nas palavras de Gusdorf, o espaço mítico é dotado de uma “consistência ontológica, onde nenhuma direção é indiferente: a direita, a esquerda, o alto, o baixo, o à frente, o atrás, o reto, o oblíquo não se apresentam ao olhar como perspectivas geométricas equivalentes; eles impõem à consciência as perspectivas de valor; uma orientação sagrada, sobreposta à consciência do lugar, dá a essa consciência a sua especificidade” (1967: 64). O locus ligado a *lucus* (madeira sagrada); o espaço etimologicamente derivado, como observa Bréal, da carreira dos carros; as horas ligadas não à aritmética do tempo, mas aos augúrios oportunos e favoráveis das servas dos deuses do Olimpo; o Kronos sendo um deus e o tempus remetendo à ideia de *temperare*, isto é, de dosar as proporções de uma mistura, eis o espaço mental do mito – “espaço-tempo vivido” – fortemente amarrado a uma axiologia religiosa (apud Gusdorf, 1967: 61-9).

5 Segundo E. Derennes, conforme o relata Gusdorf, essa audácia custou aos sofistas (Aspasia, Anaxágoras, Protágoras), e ao próprio Sócrates, perseguições impiedosas por crime público de “lesa-majestade”. Segundo W. Nestlé, “era o combate entre o antigo e o novo, entre o conservantismo e o progresso [...] entre a comunidade e o indivíduo [...] era um combate entre as gerações, os velhos contra os jovens, os pais contra os filhos [...]”. As autoridades antigas, o Estado, a religião, a família deviam

tantos avanços axiológicos. Ao termo ritual, à fórmula justa e exemplar do mito, diz Vernant, se opõe o debate contraditório, a discussão, a argumentação (1962: 41). Às escalas de precedência da autoridade (deuses e reis) se antepõe a democracia dos cidadãos “sem consideração de fortuna nem de virtude”, com o mesmo direito de participar da vida pública (isonomia):

No lugar do Rei, cuja onipotência se exerce sem controle, sem limite, no recesso de seu palácio, a vida política grega pretende ser o objeto de um debate público, em plena luz do sol, na ‘Ágora’ [...]. No lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos (Vernant, 1962: 3).

Desse modo, se o pensamento mítico desconhece a subjetividade; se se apresenta como um contrato coletivo, rígido, de adesão a uma forma fixista de existência; se ele se põe como um ritual litúrgico de repetição do exemplarismo dos deuses e submisso a uma hierarquia de poderes dada por evidente e necessária, tudo isso nos apresenta um paradigma mental bastante problemático para servir de “garantia” à psicanálise, para se pleitear uma obediência mítica da psicanálise. Porque o risco que se corre no pendor a uma nostalgia do mito é aquele de não equacionar a tarefa primeira (e premente) que deve guiar um retorno ao mito, qual seja a de resgatar epistemologicamente a “inteligência” do mito e de criar uma metodologia de acesso às suas articulações cognitivas. É a meu ver o que tentam fazer as duas outras formas de pesquisa sobre o retorno ao mito.

Metafísica temperada

A segunda forma de revalorização do mito, podemos detectá-la com maior ou menor ênfase na reflexão epistemológica e filosófica de uma pequena, mas significativa parcela de pesquisadores e historiadores das ciências, de filósofos como também de cientistas das ciências chamadas “duras”. Trata-se de um conjunto de reflexões que, pequenas divergências à parte, concorrem a reconhecer o papel, o modo de existência e de funcionamento que cabe ao pensamento mítico na própria cognição humana, na descrição dos objetos, mesmo físicos, e nas comunicações científicas; reflexões que

se afirmar contra a reivindicação apaixonada da autonomia espiritual e moral do indivíduo...” (*apud* Gusdorf, 1967: 28-33). É assim que a chegada do LOGOS, da razão, torna-se uma ruptura do contrato coletivo “que se impunha a cada indivíduo como um contrato de adesão” (Gusdorf, 1953: 95).

reconhecem e procuram fazer reconhecer o traço mítico na construção da própria filosofia e da ciência.

Temos que admitir que, frente à dimensão elefantina do tecnologismo da ciência “oficial”, voltada maciçamente à conquista dos espaços exteriores e do poder (econômico e político) que ele engendra, as reflexões em prol do mítico, voltadas ao espaço “interior” da cognição humana, só podem ter a pequenez da formiga. No entanto, a carência quantitativa fica largamente compensada pelo sabor qualitativo que elas encerram.

No curso dos últimos 50 anos, dizia Vernant em 1965, a confiança do Ocidente no monopólio da razão foi abalada:

A crise da física e da ciência contemporâneas abalou os fundamentos – que se acreditava definitivos – da lógica clássica. O contato com as grandes civilizações espiritualmente diferentes da nossa, como a Índia e a China, fez explodir o quadro do humanismo tradicional. O Ocidente não pode mais hoje tomar seu pensamento pelo pensamento, nem saudar na aurora da filosofia grega a alavanca do Sol do Espírito. O pensamento racional, ao tempo em que se inquieta sobre seu futuro e põe em questão seus princípios, volta-se às suas origens; interroga seu passado para se situar, para se compreender historicamente (1965: 286).

Mais de dez anos antes, Gusdorf já anunciava com veemência o “retorno da consciência mítica recalcada”. Observava que, se no pensamento do século XVIII (das Luzes) e do século XIX (do positivismo) os resíduos míticos da consciência eram reprovados como “asilo de ignorância”, mesmo assim não se contornou a evidência de que não pode haver uma expulsão do mito; “a expulsão do mito não é, pois, definitiva [...] é necessário, portanto, renunciar a toda a ambiguidade reconhecendo na consciência mítica uma estrutura inalienável do ser humano” (1953: 173, 181, 188).

Gusdorf encontra evidências de uma “resistência da consciência mítica” no próprio itinerário intelectual até mesmo dos pesquisadores mais positivistas. Augusto Comte, por exemplo, observa Gusdorf, acabou por “inverter a marcha da sua filosofia da história tornando-se o profeta de uma teocracia, fundada sobre um sistema de mitos”; igualmente, na obra de Lévy-Brühl, continua, há um “drama intelectual” onde não cessa de se manifestar a “resistência do *homo credulus*, recusando-se a se apagar diante do *homo sapiens* triunfante”. Até mesmo o curso intelectual de G. Bachelard, pai da epistemologia francesa do século, se mostra para Gusdorf como uma “soma de mitologia cósmica, os mitos precedendo a ciência mas também lhe sobrevivendo” (1953: 181-3, 212).

Numa perspectiva convergente com essa historização da filosofia, historiadores da ciência indicam que, mesmo no foro interno das pesquisas científicas “duras”

(física, química, matemática...) há uma estimulante abertura epistemológica na direção da revalorização do pensamento mítico. Quando um historiador como A. Koestler lamenta o “divórcio polido e gélido” da fé e da razão na nossa época o faz também para restaurar o valor da presença mítica na criação das ciências. A engenhosidade romanesca da sua forma de relatar as “ruelas obscuras da inteligência criadora” na história das ciências – inteligência “sonâmbula” mais que “eletrônica” –, volta-se para defender a tese de que a experiência mística (MUTHOS) e a científica (LOGOS) têm uma “fonte única” de inspiração. Koestler observa que na “fraternidade pitagórica” não se distinguia entre o místico e o cientista. Observa que para os pitagóricos a contemplação das formas geométricas e das leis matemáticas era na verdade considerada como o meio mais eficaz de “purgar a alma das suas paixões”. Kepler, retomando a síntese pitagórica entre o místico e o cientista, na verdade “rezava em linguagem matemática”. Enfim, razão e intuição formavam tanto nos pitagóricos como em Kepler um “curto-circuito místico” (Koestler, 1960: 8, 10, 24, 280, 452, 556).

F. Capra, por sua vez, se tornou mundialmente conhecido pela maneira bem acessível com que divulga as linhas de convergência de raciocínio da física mais de vanguarda com o misticismo oriental. Será abusivo ver a convergência do Tao com a Física como sinônimo de um diálogo do MUTHOS com o LOGOS? Ora, essa convergência não deve ser apenas vista sob o charme da divulgação. Ela é a própria indagação que fazem os cientistas profissionais quando discutem a presença do papel do observador no estatuto da definição dos objetos infra-atômicos (mecânica quântica)⁶.

Prigogine e Stengers também procuram apresentar-nos sinais cada vez mais visíveis, dentro dos quadros das pesquisas científicas de ponta, de uma metamorfose da ciência capaz de direcioná-la a uma nova relação, a uma “nova aliança” entre o homem e a natureza. Os desenvolvimentos atuais das ciências duras (termodinâmica, biologia, física relativista e quântica) sugerem, ao ver desses autores, que a ciência passa por uma metamorfose capaz de levá-la a assumir o encargo de partilhar com a filosofia e demais disciplinas humanas a tarefa de construção de uma filosofia da natureza; capaz de levar-nos a uma “terceira cultura”. A ciência clássica está em vias de morrer em razão de seus próprios desenvolvimentos. A ciência de hoje reconhece teoricamente a impossibilidade de reduzir a natureza apenas às leis cósmicas (1979: 69, 96-7, 146).

6 É o que penso poder entender das entrevistas que P. C. W. Davies e J. R. Brown têm com cientistas renomados, no seu *El espíritu en el átomo (Una discusión sobre los misterios de la física cuántica)*. O interesse que ganha na física quântica o papel da “consciência” humana é o reconhecimento de que “as observações e os experimentos são guiados pelo nosso modo de pensar”, de que as próprias “questões que fazemos” também o são, enfim, de que seja a vida, a mente, seja a matéria inanimada, todas elas possuem uma “estrutura similar” (1986: 166-7).

Assim, a “metamorfose” que Prigogine e Stengers veem na ciência, a “nova aliança” que pleiteiam entre homem e mundo, também ela pode ser vista como o pleito de uma aliança entre LOGOS e MUTHOS. A situação teórica que encontram na ciência contemporânea – a da “descrição que situe o homem no mundo que ele descreve” (ibid. 29) – levam-nos a entender que, com maior ou menor ênfase, trata-se da presença do homem no algoritmo da pesquisa, da presença do MUTHOS no LOGOS:

Aquilo que a ciência clássica toca se disseca e morre, morre à diversidade qualitativa, à singularidade, para se tornar a simples consequência de uma lei geral [...]. Do momento em que quer explicar a significação geral dos seus resultados, situá-los numa perspectiva culturalmente pertinente, o físico não tem outra língua a não ser a do mito, único discurso coerente que responde à exigência profunda da atividade científica: compreender a natureza e a maneira pela qual as sociedades humanas aí se inscrevem” (1979: 94-5).

Devemos observar, no entanto, que essas posições otimistas de Prigogine e Stengers podem criar a falsa impressão de uma etapa já plenamente ao alcance das mãos. Na verdade, o texto desses cientistas talvez não consiga ir muito além da queixa de cientistas que não querem mais conviver com a situação de ruptura entre ciência e filosofia. Talvez se trate mais da aspiração a uma ciência concebida como filosofia natural, ou ainda dos votos de que se possa atingir com isso a “nova aliança” ou a “terceira cultura”. A reflexão desses autores evoca uma nova situação “de direito” para a ciência. Entretanto, a situação “de fato” da maioria das ciências nos mostra um quadro bastante mais cruel e deceptivo. É o que nos faz entender René Thom, biólogo e matemático, quando nos apresenta sua visão do que ocorre com a ciência atual.

O pensamento de Thom vê a ciência de hoje em crise por fatores externos a ela, mas também por fatores internos. Dentre os primeiros, a ciência é tornada responsável pela utilização inconsiderada das técnicas (deterioração do planeta). Por isso ela padece do desafeto crescente da opinião pública. Mas não são menos constrangedores os fatores internos dessa crise. A ciência não consegue dissimular uma “estagnação manifesta” frente aos desafios da realidade. Da bomba atômica ao homem na lua, diz Thom, nenhum efeito a melhorar significativamente a vida dos indivíduos, efeitos nulos no segundo caso, completamente nefastos no primeiro. Ainda estamos à espera, completa Thom, de algum resultado positivo disso quanto ao acréscimo de conhecimentos.

Na ciência moderna pós-Galileu, diz Thom, formou-se o “mito do quantitativo” em que as equações se produzem aos milhares, mas “sem significação” humana: a ciência perde-se “na esperança fútil de descrever exaustivamente a realidade, interditando-se de “compreendê-la””. A consequência mais imediata dessa interdição é que as ciências exatas acabaram se tornando simples “práticas sem teorias”, evidenciando a “extrema miséria teórica” que as determina na atualidade: estagnação teórica das

ciências físicas. Nada efetivamente novo, segundo ele, desde as novidades relativistas e quânticas das primeiras décadas do século XX; puro descritivismo na química e biologia; teoria “praticamente inexistente” na fisiologia, mesmo a despeito da sua experimentação “luxuriante”. Diante desse quadro deceptivo, indaga-se Thom, não será nas ciências “humanas” que se poderá encontrar um estímulo para o amanhã?

De fato, a seu ver, disciplinas como a linguística ou uma antropologia como a de Lévi-Strauss podem apresentar um “valor de paradigma”, capaz de indicar vias de análises puramente estruturais para uma morfologia empírica, isto é, para qualquer objeto manifestado à nossa percepção. Nessa direção, o autor vai pleitear, em substituição à abordagem “reducionista”, o desenvolvimento de uma “abordagem estrutural” para a descrição científica. A abordagem estrutural é concebida por ele como um pequeno número de regras combinatórias que respondem por morfologias elementares, a partir das quais se possa reconstruir toda a morfologia empírica. Segundo Thom, essa orientação é capaz de eliminar o máximo possível do arbitrário na descrição; é capaz de reintroduzir a causalidade nos fenômenos; é capaz, enfim, de estimular “uma intuição sobre os mecanismos subjacentes aos fenômenos” (1985: 73-77).

Essa abertura ao papel da intuição é a meu ver uma decisão de envergadura epistemológica sem par. Através dela o autor entende minimizar na deontologia das ciências o papel quase sacralizado da “experiência” a que foram levadas (sobre tudo as ciências exatas). Porque, lembra-nos o autor, não é propriamente a partir da experiência que se criam ou se descobrem as leis do mundo físico. Antes disso, a experiência não faz senão trazer à consciência leis que já nos são “implicitamente conhecidas antes [mesmo] de terem sido descobertas e formuladas”, leis “já contidas no patrimônio genético de nossa espécie”. De modo que é “estimulando a intuição” que se pode chegar a elas. Podemos ver assim que o autor, opondo-se ao experimentalismo, propõe a intuição como a via mais heurística de acesso às leis “científicas” (1985: 73-7).

Para além do fato do que considero uma coragem sem precedente na história do pensamento científico – não talvez por ser uma descoberta *ab ovo* mas justamente por introduzi-la no diálogo dentro do núcleo “duro” das ciências empíricas – essa reabilitação do papel da intuição na pesquisa científica, é com ela que o autor vai estabelecer seus votos sobre uma nova direção para as pesquisas científicas: levar a ciência a “perder seu aspecto técnico” para restabelecer contato com a “reflexão individual”, de modo que o que ela eventualmente possa perder “em certeza, em rigor”, a faça ganhar em “importância humana”:

Não se podia aceder ao puro rigor a não ser eliminando a intuição, privando os símbolos de todo sentido. Recusando o formalismo puro, exigindo o inteligível, o futuro espírito

científico vai correr de bom grado o risco do erro. Afinal de contas, mais vale um universo transparente ao espírito, translúcido, onde o contorno das coisas é um pouco difuso (*floeu*), do que um universo de certezas precisas, esmagadoras e incompreensíveis como o é aquele da física clássica” (Thom, 1985: 77).

Desse modo, o pensamento de R. Thom desde a década de 70 se posiciona na tentativa de resgatar uma Filosofia Natural que reconcilie a filosofia e a ciência, que substitua os critérios experimentalistas e restritivos da “verificabilidade” pelo critério de “interesse” das proposições especulativas (1978: 52-64). Tenta hoje recuperar à ciência a sua “vocalção primeira”, aquela que “florescia dos pré-socráticos a Aristóteles, a necessidade de fazer ‘compreender’ a realidade” (1985: 74), a necessidade de conferir “através de uma metafísica mínima apropriada, alguma inteligibilidade ao nosso mundo” (1988: 13).

Esses poucos exemplos de reflexão filosófica e epistemológica dos autores passados em revista talvez já bastem para dizer que esses cientistas, filósofos e historiadores da ciência, cada um com sua linguagem e insistência específicas, fazem-nos entender que um novo paradigma científico se desenha no horizonte e que ele se posiciona com vistas a abandonar os quadros de uma cientificidade “restrita”, de um formalismo insignificante – sem importância para a escala humana – a abandonar os quadros de um lógico-empirismo excessiva e tecnicamente tão rigoroso quanto pouco conceptual⁷. Pleiteiam uma ciência que, no meu entender, absorva a presença do MUTHOS na sua cogitação, isto é, que reintroduza na consideração científica a “metafísica mínima” de que fala Thom. Esse parece ser o núcleo de um novo paradigma da ciência, que desde o nascer do século não pára de querer se fazer notar. Esse talvez o “fato essencial”, da grande conjunção astral Netuno-Plutão, na reflexão do astrólogo (Verney, 1985: 260). De modo que essa metafísica mínima – aqui denominada “metafísica temperada” apenas para homenagear a etimologia mítica do *tempus*, na sua acepção de “justa proporção de uma mistura” – é na verdade a assunção pela ciência contemporânea do saber mítico, do resíduo mítico inalienável dos gestos de fundação das teorias, traço mítico talvez inalienável na própria condução dos destinos da ciência.

7 A reflexão de Thom, por exemplo, tem severas restrições não apenas ao positivismo (e neo-), mas até mesmo aos critérios demasiadamente “restritivos” de cientificidade de um Popper, isto é, da falsabilidade ou verificabilidade. Ele se expõe mesmo à ira de físicos empiristas, da ciência “oficial”, mas ousa manifestar que esses critérios, mesmo se talvez válidos para a física, constituiria um “ato de imperialismo injustificável querer impô-los às outras disciplinas” (*In* Hamburger (dir.), 1986: 55 e também Thom, 1985).

Racionalidade narrativa

Mas não é apenas na reflexão filosófica desses pesquisadores ou na reflexão epistemológica em alguns segmentos das ciências “duras” que assistimos atualmente o anseio de uma revalorização do pensamento mítico. O último século viu nascer também um conjunto de reflexões que tendem a revalorizar o mito sob outra perspectiva, sob uma perspectiva metodológica. Essa a terceira forma de revalorização do pensamento mítico. Sem que nessa nova perspectiva as orientações de pesquisa se apresentem de forma orgânica ou homogênea, elas, no entanto, manifestam a tentativa explícita de encontrar um método consequente de investigação das leis, isto é, da sintaxe e da semântica, que governam o pensamento mítico.

Interessa-me aqui chamar a atenção sobretudo para uma dessas orientações, aquela que encontrou seu maior impulso no estruturalismo francês dos anos 60, a partir dos ensaios de Lévi-Strauss, na constituição da sua Antropologia estrutural, e dos estudos de A. J. Greimas, no terreno da linguística e da sua Teoria Semiótica.

OBS. A escolha da perspectiva estruturalista, por razões que a segunda parte deste estudo pretende justificar, não quer minimizar a efetiva importância de outras aberturas metodológicas ao pensamento mítico. Sem pretender aqui uma historiografia extensa disso, há que se destacar duas outras orientações pelo estímulo que proporcionam para o conhecimento do pensamento mítico: uma, a “análise crítica” da consciência mítica, de E. Cassirer (1972), pelo pioneirismo na busca do direito de cidadania ao pensamento mítico no terreno da filosofia e da “metodologia pura” (p. 12); outra, o magistral estudo sobre as estruturas antropológicas do imaginário, de G. Durand (1984), pela riqueza do simbolismo que apresenta para o pensamento mítico.

O pensamento de E. Cassirer, tardiamente traduzido para o inglês e mais ainda para o francês – e lamentavelmente pouco referido pelos autores que comentamos atrás (Gusdorf, Vernant, Koestler, Prigogine, Thom) – antecipa com lucidez e muito vigor um bom número das posições desses estudiosos. Antecipa a Koestler, ao negar qualquer hiato entre o conhecimento científico e a consciência mítica; ao entender que o “espírito objetivo” formou, na origem, com o mito, uma “unidade concreta”. Avança para além de Koestler, ao advertir que o próprio desenvolvimento da ciência só pode ser compreendido se conseguir mostrar o modo como ela “procede da esfera da imediatez mítica” e se conseguir “tornar inteligível a lei desse movimento”. Antecipa formulações de Gusdorf, ao destacar que a filosofia, tendo recalçado milenarmente a consciência mítica, “reencontra agora no seu próprio seio o adversário que tinha em aparência definitivamente vencido” (p. 11). Antecipa também a Thom – e seu pleito de uma intuição estimulada contra o empirismo exacerbado da ciência oficial – porquanto Cassirer nos leva a entender que “bem antes que o mundo seja

dado à consciência como um conjunto de “coisas” empíricas e como um complexo de “propriedades” empíricas, ele se lhe apresenta como um conjunto de forças e de efeitos de natureza mágica” (p. 15), que a base do devir da ciência se encontra menos “na esfera sensível do que na intuição mítica” (Cassirer, 1972: 9-15).

Dessa forma, Cassirer pode mesmo ser visto como um pioneiro da perspectiva filosófica de revalorização do mito. Se o estou mencionando somente aqui, é porque suas reflexões visam mais empenhadamente uma busca *metodológica* de acesso ao mundo do mito, busca senão inspiradora, em muitos pontos antecipadora também da perspectiva estruturalista que pretendo comentar logo adiante. Porque, com efeito, Cassirer não apenas questiona as soluções metafísicas de explicação do mito – o “monoteísmo primitivo” de Schelling –, ou as induções psicológicas – o mito como decorrência de certas “disposições” da natureza humana. Através de seu “método crítico” propõe também interrogar-se sobre a “unidade formal da consciência”, aquela que “regula todas as produções particulares da consciência, em toda sua diversidade e na sua inexaurível riqueza empírica”. Seu método quer estipular uma forma interna e uma significação imanente que se apresente de modo “relativamente permanente” mesmo diante de “todas as variações de motivos particulares”, forma essa que figure como “estrutura fundamental do pensamento mítico” (1972: 27-33, 86)⁸.

Por sua vez, a orientação de estudos que G. Durand promoveu desde os anos 1960 sobre o imaginário, sobre o semantismo primordial do imaginário humano, não deixa de ser igualmente importante, mesmo a despeito de um forte ecletismo que prejudica a operacionalidade de seu método de abordagem. Com efeito, o imenso estudo de Durand se mobiliza desde a referência filosófica de Bachelard – de quem é discípulo e continuador – até à reflexologia de Betcherev; desde a antropologia de Lévi-Strauss ou de Dumézil até psicanálise de Freud, Jung, Adler, M. Bonaparte, passando pela astrobiologia, alquimia, musicologia, psicologia objetiva, patologia psicológica, sociologia ou tecnologia. Seu estudo se compõe como um misto de metodologia, para o conhecimento do imaginário, e de filosofia, para a sua hermenêutica. Ao mesmo tempo que lhe reivindica um caráter metodológico, ao entendê-lo como um “estudo empírico” (1984: IX) fundado nas dominantes reflexas – a partir do

8 Os pesquisadores que se empenham na orientação estruturalista certamente reconhecerão aí praticamente a base do seu esforço metodológico, mesmo se a distância cronológica coloque-nos bastante dificuldade para transpor as concepções estruturais de Cassirer, nos anos 1920 de seu século (Alemanha) para aquelas dos anos 1960 (França). Penso, porém, que seria possível parafrasear aqui o que o próprio Lévi-Strauss admitia, espantado, ao reconhecer o caráter profético da obra de V. Propp, de 1928: muitos estruturalistas talvez encontrem em Cassirer “com surpresa, em seus [próprios] escritos, fórmulas, às vezes até frases inteiras da obra [cassireana], que, entretanto, sabem não haver copiado” (cf. Lévi-Strauss, “A estrutura e a forma”, in Propp, 1984: 190).

qual entende poder chegar a uma “classificação estrutural” (p. 437) dos simbolismos do imaginário –, concebe-o também de modo a canalizar o resultado a uma “conclusão filosófica”, à concepção de uma “fantástica transcendental” (p. 438) através da qual presume poder estipular um “sentido supremo” para o imaginário, qual seja, o de um eufemismo enquanto “poder de melhoria do mundo” (p. 469-70).

Mas o que importa aos nossos objetivos presentes, para além da pertinência de enquadrá-lo como filosofia ou metodologia, é notar que o esforço maior de Durand é o de denunciar a extrema “iconoclastia” do pensamento científico ocidental, desde Descartes, a “extrema desvalorização que sofreu a imaginação, a fantasia, no pensamento do Ocidente e da Antiguidade clássica” (1976: 7). A vasta morfologia do imaginário humano que propõe, cartografado minuciosamente em diversos símbolos – (teriomorfos (das bestas selvagens), nictomorfos (das trevas), catamorfos (da queda), entre outros), esquematizáveis em “regimes” (diurno/noturno) e determinantes de estruturas específicas do imaginário (esquizomorfos, místicas, sintéticas) –, visa uma “reabilitação do imaginário” (1984: 493). Porque, segundo o autor, o imaginário é o “grande denominador fundamental”, “cruzamento antropológico” (*carrefour anthropologique*), onde “vêm se classificar todos os procedimentos do pensamento humano”, sejam os procedimentos da ciência, diurnos, antitéticos, esquizomorfos, seja o pensamento mítico, noturno, místico (ibid. p. XVI). De modo que o estudo de Durand se nos apresenta como a tentativa mais exaustiva de estipular o imaginário como o *locus* onde entender o “circuito místico”, de que fala Koestler, ou a “unidade concreta”, de que fala Cassirer, entre o pensamento científico e o pensamento mítico.

O que diferencia a orientação estruturalista de Lévi-Strauss e A. J. Greimas não só da perspectiva filosófica e epistemológica apresentada anteriormente, mas também desta, de G. Durand, é o modo de acesso ao pensamento mítico. O método estruturalista evita a abordagem introspectiva do filósofo, mormente quando o leva à busca dos “princípios” da função mítica (ou do imaginário) ou quando a forte vocação hermenêutica o leva a postular uma “significação” básica, principal, vital, ontológica..., para o pensamento mítico. Ao contrário, e opondo-se firmemente aos ontologismos, a perspectiva estruturalista procura, antes, um método (inspirado na linguística de Saussure, via Jakobson e Hjelmslev) para evidenciar uma *organização imanente* ao mito. Isto é, ao considerar toda a produção mítica como linguagem, procura descobrir as leis internas que regem essa produção, leis de articulação do discurso mítico.

Para além de uma linguística *stricto sensu* (fonologia, morfologia, sintaxe frasal, semântica lexical), os estudos de Lévi-Strauss e Greimas propiciaram a abertura para a construção de uma verdadeira *gramática do discurso* (diferente e autônoma por relação à gramática da frase). Com os mitemas de Lévi-Strauss ou com as estru-

turas semionarrativas de Greimas, a orientação estruturalista se posiciona no desafio de hipotectar uma “estrutura elementar” para o discurso mítico (narrativo) detectável num nível profundo, abstrato, mas que se desdobra e se sofisticava à medida mesma que a produção da sua significação atinge a instância de “manifestação” nas múltiplas variedades de produções discursivas (contos, lendas, mitos, fábulas, rituais, teatro, jogos [...]). Assim, ao invés de querer atribuir ou interpretar antecipadamente qual o sentido do mito, ou quais as significações vitais do mito, a abertura estruturalista ao pensamento mítico se posiciona no desafio de depreender os *modos de construção* da significação nos discursos narrativos (míticos) e, por decorrência, os modos de construção do sentido em quaisquer discursos.

Sem que seja aqui necessário avançar em minúcias sobre o método estruturalista desses dois autores, e muito menos entrar nas discussões acaloradas que o estruturalismo suscitou nos anos 1960 e 1970, seja a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, seja a semiótica de Greimas, ambas representam, no contexto da presente reflexão, o gesto mais consequente e promissor na revalorização do pensamento mítico. Aquela, porque, sobre a obra de Lévi-Strauss, podemos dizer que se trata do vasto e incansável esforço de conceder direito de cidadania ao “pensamento selvagem” e de entender a lógica que comanda a “bricolagem intelectual” aí operante. Esta, porque a obra de Greimas, inspirada largamente em Lévi-Strauss, é a meu ver a tentativa de maior rigor conceptual e metodológico de estipular uma *estrutura narrativa canônica* que figura como estrutura elementar dos discursos.

Dito de outra forma, para além da reabilitação dos direitos de uma “lógica de meia tigela” do imaginário (Durand), para além até mesmo da cidadania da “bricolagem intelectual” do pensamento selvagem (L. Strauss), a teoria de Greimas postula o desafio de ver no pensamento mítico uma verdadeira *racionalidade narrativa*, um depósito de estruturas narrativas, a comandar a organização sintática e semântica de todo o tipo de discurso, racionalidade narrativa que, enquanto resíduo mítico inalienável, imprime a todo tipo de discurso uma axiologia fundante, isto é, a base de uma hierarquia dos valores humanos⁹.

Isso é tão mais significativo quanto sabemos do descaso teórico (e milenar) que uma “racionalidade narrativa” (MUTHOS) tem frente à “racionalidade argumentativa” (LOGOS), expressões que empresto de H. Parret (1988). Conforme nos lembra este filósofo e semioticista, LOGOS introduz no espaço mental grego uma racionalidade

9 Os semioticistas fazem bem em ressaltar o duplo interesse dessa descoberta: por um lado, ela mostra que também os discursos abstratos (da filosofia, da própria ciência) não fogem dessa coerção narratológica do imaginário humano e, por outro, demonstra que as estruturas narrativas são igualmente “estruturas vividas nas paixões, na ideologia, na ação, no sonho, etc.” (cf. Petitot, 1985a: 48).

argumentativa, sofisticada, cultivada, técnica de experts, de elite, em contrapartida ao pensamento mítico, mais espontâneo, natural, imaginativo, ético e moral, das massas incultas¹⁰. Uma defasagem de nobreza se põe e se acentua, desde então, no próprio decorrer da história desses paradigmas cognitivos. Enobrecida pela força da grande “inteligência” da filosofia helênica, a racionalidade argumentativa evolui vertiginosamente para formar raciocínios altamente poderosos, para fazer avançarem fortes sistemas filosóficos, lógicos, científicos, matemáticos, e, mais perto de nós, também nos sistemas linguísticos (Hjelmslev, Jakobson, Chomsky).

Sabemos que os sistemas filosóficos de Platão, de Aristóteles – apenas para começar a lista de poderosos sistemas de raciocínio – foram aprimorados em estudos cada vez mais meticulosos das gerações seguintes. Avançaram em minúcias, foram examinados, criticados e amadurecidos nas suas inferências e deduções as mais sutis por uma série infinda de grandes estudiosos. As articulações mais elegantes do raciocínio que se fizeram presentes nesse processo sempre receberam fortes linhas de continuidade nas críticas e nos avanços. Grandes filósofos, discípulos de grandes filósofos, São Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel ou Husserl (para citar poucos, em desordem), todos esses membros notáveis da filosofia, do LOGOS, sempre tiveram prolongamentos intelectuais das suas filosofias nas gerações de não menos grandes pensadores. Receberam continuamente desenvolvimentos de vulto, sofisticções teóricas de grande envergadura, exegeses minuciosas. Suas filosofias passaram sob um crivo intelectual sempre ardoroso, exigente, atento. De modo que, dentro do paradigma argumentativo, da “racionalidade argumentativa”, a História da Filosofia poderia ser declarada como uma contínua e fina *argumentação da argumentação*.

Enquanto isso, do outro lado da história e da cognição, o pensamento mítico se viu durante todo o tempo rigidamente fixado às escondidas nas falas (fábulas) cifradas das estórias contadas. Permaneceu subterrâneo, refugiado na credence popular, nos mitos, contos e lendas, nos ritos e tradições orais, nos folclores e (mais perto de nós) na literatura de modo geral, romances e poesias (principalmente na literatura infantil). O pensamento mítico permaneceu assim como uma espécie de bricolagem intelectual – para usarmos a expressão de Lévi-Strauss –, espontânea e marginal, calçada sobretudo nas chamadas “ciências ocultas”, a transmitir usos e costumes sem dúvida da imensa maioria dos povos e, no entanto, completamente desconhecido

10 Argumentar provém de um aprendizado, esclarece Parret. A argumentação não é dada naturalmente, provém de uma técnica, parte de um currículo educativo. Pressupõe o domínio da lógica e dos procedimentos de inferência aí exigidos: “a silogística não está ao alcance de todo mundo, e é por isso que a argumentação se torna uma lide de elite: são apenas os experts em argumentação que sabem transpor o pseudo-raciocínio dos discursos de todos os dias. A racionalidade argumentativa concerne apenas às pessoas qualificadas” (1988: 51).

quanto à sua maneira de operar, quanto às regras internas de construção das suas significações. Permaneceu, desse modo, num limbo milenar toda uma gramática discursiva que comanda a evolução e o modo de funcionamento da racionalidade narrativa, a qual determina integralmente o modo de construção do sentido nos discursos míticos.

Por ter nascido na reflexão (antropológica e linguística) sobre os discursos narrativos, por ter elaborado seus modelos básicos de narratividade a partir dos discursos míticos, dos “contos maravilhosos” de Propp (1984[1928]), a teoria semiótica de Greimas justamente representa, no contexto da presente reflexão, uma *teoria do discurso mítico*, uma verdadeira teoria do pensamento mítico. Mais do que deplorar a desvalorização do pensamento mítico na ciência moderna, mais do que denunciar a iconoclastia ou desdém pelo imaginário no pensamento ocidental, a teoria semiótica de Greimas já desde os anos 60 se lança e evolui no empenho de *descrever* as articulações dessa racionalidade narrativa. Nesse sentido, talvez não seja exagero afirmar que a antropologia de Lévi-Strauss e sobretudo a semiótica de Greimas signifiquem a tentativa de maior envergadura teórica de colocar o pensamento mítico e a racionalidade narrativa no mesmo nível de reflexão, de descrição e de conhecimento daqueles tradicionais e possantes objetos de conhecimento da linhagem “argumentativa” da filosofia e da ciência oficiais.

Seja como for, as duas grandes frentes de estudos em prol do pensamento mítico, a orientação filosófica e a orientação metodológica apresentadas, parecem suficientemente eloquentes para desmentir estratégias que, em nome de uma reivindicação mítica, pensa dever colocar a psicanálise numa posição anticientífica. Ao contrário disso, essa nova face da ciência parece querer construir o terreno de uma vasta *Antropologia do Imaginário Humano* – expressão que acertadamente J. Petitot atribui à teoria semiótica de Greimas (1985b), em que a psicanálise pode eventualmente estar engajada com a contribuição dos seus questionamentos específicos, com a sua experiência de lide diária com os discursos de seus pacientes que outra coisa não é senão a manifestação paradigmaticamente mítica do inconsciente. Não é, portanto, a psicanálise, ou só a psicanálise, que reivindica o mito. É boa parcela da filosofia e da ciência que está sendo levada a ele. Não da forma romântica, numa regressão da cognição aos moldes da cognição mítica, mas na forma de um “comércio” – para usar aqui uma reflexão de E. Morin –, qual seja o de reconhecer no mito a “sua verdade”, e não de reconhecer nele “a verdade” (1981: 282). Porque toda reflexão consequente sobre o MUTHOS já nos situa no LOGOS.

De modo que, após o último comentário historiográfico sobre pensadores e disciplinas que procuram dar um novo alento de novos programas para a ciência, na busca de uma “nova aliança” entre o mundo da quantidade e da qualidade, entre

LOGOS e MUTHOS, isto é, que procuram reabilitar o pensamento mítico, suas leis cognitivas e discursivas, penso que estaríamos autorizados a entender que o resgate contemporâneo do pensamento mítico, é nele que podemos talvez ver o estímulo de um “mais além” da ciência que Lacan pleiteara, de *uma ciência que inclua a psicanálise*. Dito de outro modo, se uma das definições lacanianas da “verdade como causa” tratava do “saber mítico que habita a ciência”, saber que a ciência de linhagem cartesiana/newtoniana e sobretudo a ciência positivista tentara erradicar, ou foracluir, então não será coerente imputar a essa nova visão de ciência, ao novo paradigma científico que esses últimos pensadores advogam, o anátema ligeiro de uma foraclusão.

Noutros termos, se a foraclusão puder ser um conceito de extensão maior do que a clínica, se puder ser extrapolado em epistemologia, talvez possamos imaginar que, desde Newton e Descartes até os avatares do positivismo e lógico-empirismo do nosso século, a ciência tenha atravessado o estágio de uma “psicose cognitiva”, de miragem demiúrgica do absoluto, da verdade, do conhecimento total. E se assim puder ser interpretado, também não será fantasioso admitir que a “metamorfose” por que ela passa atualmente – tentando integrar na consideração científica o traço mítico, sonâmbulo e inalienável da subjetividade do pesquisador, a porção justa de metafísica aí implícita, a axiologia mítica amarrada nas suas estruturas, enfim, as “incertezas” quanto ao conhecimento do mundo –, não será talvez fantasioso admitir que isso possa significar um estimável avanço (ou uma “cura” psico-epistemológica).

Se os pensadores apontados, se os cientistas comentados, mais do que constatar, desejam ver a ciência se metamorfosear, correr o risco da intuição e até mesmo do erro, e se esse for enfim o preço da “aventura axiológica” (expressão de Greimas), que mobiliza a episteme de base dos seus estudos, então estamos diante do desafio de uma *nova cientificidade*. E esse desafio se apresenta para a psicanálise não só como uma questão de epistemologia. Apresenta-se como uma questão de oportunidade, a oportunidade epistêmica de fazer valer o seu ponto de vista sobre o sujeito do desejo, de fazer entrar o desejo na consideração científica, de modo a produzir um impacto na nova inflexão cognitiva que se abre para a ciência, impacto nulo (quando não derrisório) com que até hoje se apresentou. É nesse desafio que se pode, a meu ver, elucidar a construção de novos parâmetros e novos critérios de cientificidade pelos quais calibrar o avanço da psicanálise. É enfim nesse otimismo que penso poder enquadrar a questão de uma eventual cientificidade para a psicanálise, no estímulo de entender, por meio de uma paráfrase a R. Thom (cf. 1978b: 64), que haveria uma bela partida a ser jogada entre a ciência e a psicanálise, enfim, reconciliadas: a Ciência, apesar de tudo.

PARTE II

Psicanálise e estrutura: Questões de método

*Não compreenderemos nada se não
levarmos a sério essa estrutura*

(Lacan)

Capítulo 1

Por uma nova cientificidade para a psicanálise

Introdução

A questão de um estatuto científico para a psicanálise ou, mais exatamente, o estatuto de uma cientificidade que inclua a psicanálise não se esgota certamente apenas num contexto de exames como o que vimos nos capítulos anteriores. Não poderia ficar restrita ao exame “negativo” que aí se verificou. Se o esforço foi de demover os obstáculos mais ostensivos que alimentam um foco de repugnância pela ciência, que levou muitos psicanalistas pós-lacanianos a romperem o equilíbrio de Lacan entre ciência e não-ciência, isto é, se o esforço foi de mostrar a fragilidade dos argumentos anticientíficos dos autores examinados, cabe-me agora, à vista disso, tentar galgar um degrau “positivo” da questão, qual seja, o de ao menos esboçar o horizonte de uma possível e nova cientificidade a habitar o programa teórico da psicanálise.

Quais parâmetros de cientificidade teríamos de convocar para calibrar o intrincado leque de coerções que o inconsciente põe para a psicanálise? Quais disciplinas “científicas” poderiam servir de interlocutores à psicanálise sem levá-la a uma redução do inconsciente (do desejo, da subjetividade)? Quais poderiam ser os critérios de uma nova cientificidade a serem apresentados num diálogo da psicanálise com essas disciplinas? As perguntas assustam pela extensão dos estudos que abrem. Mesmo porque a quantidade de disciplinas que, de Freud a Lacan, foram convocadas para se tentar aquilatar as “vicissitudes” do inconsciente, mostra-nos um elenco tão numeroso que levaria ao desastre qualquer tentativa generalizante de acoplar, ajustar ou compor as orientações delas para o campo da psicanálise.

Com efeito, sabemos que Freud, frente à sua formação médica e à evolução de seu pensamento, convocara a *neurofisiologia*, a *medicina*, a *psicologia*, a *filosofia*, a *mitologia*, a *etnologia*, entre outras, para a indagação do inconsciente. Sabemos também

que Lacan mudou a 180 graus o registro das indagações. Foi um crítico severo, nos anos 50, das direções psicológicas, psiquiátricas, metafísicas, behavioristas da psicanálise. Introduziu nela uma indagação *linguística*, uma indagação *antropológica*, uma indagação *topológica*, como também uma indagação *lógico-simbólica* e até mesmo a indagação *matemática*. Como se vê, a extensão do campo de indagações para o inconsciente apresenta tal amplitude que terminam por ter isto de salutar: eliminam de antemão qualquer ambição de querer tratar de uma nova cientificidade para a psicanálise nesse registro cumulativo de disciplinas “científicas”. De modo que temos de delimitar claramente o campo para onde orientamos a nova busca, isto é, proceder a uma série de *reduções*.

Ora, nem mesmo apenas uma primeira redução no enfoque ajudaria muito. Isto é, se fomos buscar uma visão mais estimulante de ciência – como a parametrizar nesse domínio a “nova” cientificidade – naquele segmento de pesquisas que se abrem para o pensamento mítico, que se preparam como uma *Filosofia Natural* (Thom, Prigogine) ou que se preparam como uma *Axiologia* (“aventura axiológica” na expressão de Greimas), isso não torna as coisas mais fáceis.

René Thom advoga a direção da sua filosofia natural no pleito da “intuição estimulada” que se manifeste em “proposições especulativas” para sanar a “miséria conceitual” que vê nas ciências experimentais. Propõe a “reflexão individual” frente ao coletivismo e tecnicismo dos grandes programas tecno-utilitários dos órgãos oficiais de pesquisa. Pleiteia um “critério de interesse” ou de “importância humana” em substituição aos critérios duros da verificabilidade experimental, que discute a oitava casa decimal de um formalismo “insignificante” à escala humana (1978, 1985). Gilbert Durand propõe-nos um método que funde ecleticamente o “estudo empírico”, calcado nas dominantes reflexas (Betcherev), com a hermenêutica alimentada por uma certa dose ‘estrutural’ (num sentido fraco do termo) e voltada ao semantismo puro do imaginário, tudo isso culminando numa metafísica “fantástica” (1964, 1984). Por sua vez, Lévi-Strauss e A. J. Greimas, em todas as suas produções, optam resolutamente por um estruturalismo mais ‘radical’, que prioriza a dinâmica das *relações* que organizam o semantismo do imaginário (mítico) e não uma suposta dinâmica desse semantismo que ignore as suas relações sintáticas (*cf.* bibliografia).

Ou seja, embora de extensão menor do que o campo abrangido pelas numerosas disciplinas convocadas por Freud ou por Lacan, mesmo aqui teríamos que enveredar por um debate de implicações ainda muito abrangedoras. O que é possível notar desde aqui é que nessa primeira redução há um primeiro ganho. Ao invés de movimentar o debate a partir do estatuto das numerosas disciplinas eventualmente envolvidas, as orientações ultimamente apresentadas deslocam-no para a questão do *método* que acionaria essa nova cientificidade. Por sua vez, segundo ganho, se essas

últimas orientações abandonam consensualmente o método científico rígido da verificabilidade popperiana, o debate acabará se delimitando a um campo metodológico menor, qual seja, à polaridade que se instaura entre as duas forças que rivalizam na inteligência das ciências humanas: a hermenêutica e o estruturalismo.

Dito de outra forma, a busca de uma nova cientificidade terá que se ajustar perante a seguinte questão: o estudo de seus objetos de conhecimento (pensamento mítico, o imaginário, o sentido, o discurso, o inconsciente...) se dará ao modo de uma hermenêutica, de cunho marcadamente filosófico e introspectivo, e que prioriza a *semântica* desses objetos? Ou ele se dará ao modo de uma abordagem estrutural descritiva, explicativa ou interpretativa, que prioriza a *sintaxe relacional* (que organiza o semantismo) desses objetos?

Ora, infelizmente também aqui, a reflexão sobre uma nova cientificidade, mesmo se limitada a essa polaridade, é ainda um exame ingrato, seja pelas proporções que abrange, seja pelo antagonismo feroz que se introduziu entre essas duas forças desde os anos 1960. Por um lado, sabemos que quase todos os sistemas filosóficos, na verdade, alinham-se na vertente hermenêutica com mais ou menos ênfase. E sob a rubrica do estruturalismo temos tantos “estruturalismos” que não se casam entre si, que não seria nem minimamente válida a ideia de querer opor fortemente um método filosófico (hermenêutico) a um método estruturalista. A filosofia de Husserl ou Merleau-Ponty, só para dar um exemplo, estão muito mais próximas das inspirações do estruturalismo de Greimas do que o estruturalismo nu e cru de alguém como Chomsky¹. Por sua vez, o sucesso fulminante que o estruturalismo nascente (da linguística e da antropologia) obteve no meio das ciências humanas nos anos 1950 foi-lhe uma láurea de glória, mas também o preço de uma igualmente rápida decepção. A proliferação de orientações que daí se originaram levou-o logo a abrir flancos para uma leitura caricatural (e apressada) de seu método, a alimentar profundas antipatias que só perdem na ferocidade pelo que têm de mal-entendido sobre o sentido mais maduro que ele tem a oferecer, como método, para as ciências humanas, como também para uma boa parcela das ciências “duras”².

1 Greimas manifesta explicitamente suas inspirações “fenomenológicas” desde seu primeiro ensaio semiótico (1966), e se posiciona abertamente contra o estruturalismo chomskyano no seu *Dictionnaire* (Greimas & Courtés, 1979).

2 É impressionante notar o quanto a orientação estrutural foi ridicularizada no circuito da intelectualidade das ciências humanas a ponto de o termo “estruturalismo” significar não só algo que deveria ser banido da reflexão sobre o método, mas também um demônio a ser esconjurado da própria cognição. Nem mesmo o fato de que isso se deva muito mais a modismos sociológicos – a grande massa de pesquisadores jovens querendo postar-se sempre como portadores da novidade mais nova – do que a uma profunda discussão epistemológica, nem mesmo isso deixou de atingir os pesquisadores fiéis à sua orientação de base, que preferiram evitar maiores desgastes e avançar silenciosamente, “em surdina”, à

De modo que, devendo fazer aqui um corte raso na discussão desgastante que se originaria de um debate direto desse antagonismo – hermenêutica *vs.* estruturalismo –, penso que a forma mais econômica de prosseguir seja a de manifestar claramente a opção epistêmica do nosso estudo pela abordagem estrutural. Para me limitar ao mínimo, entendo em sua defesa que não são justas críticas mordazes do tipo que, por exemplo, lhe desfere G. Durand, citando P. Ricoeur numa referência à antropologia de Lévi-Strauss, ao tomar o estruturalismo – cito-o de memória num curso em São Paulo (nov/1990) – por uma “formidável sintaxe que *não diz nada*” (sobre o sentido). Uma resposta imediata a isso me leva a replicar que, de fato, é para que a abordagem estrutural evite que seu método se infle numa hermenêutica exacerbada e dê asas livres a uma fantástica semântica que pensa *poder dizer tudo* ³.

Portanto, para poupar aqui um debate mais intenso sobre o advento do estruturalismo, e eventualmente ter que rebater exaustivamente as críticas que se lhe endereçam, quero proceder a mais uma redução do nosso enfoque ao mínimo indispensável quanto a isso. Quero sobretudo procurar focalizar a reflexão naquilo que considero o fruto mais maduro da “episteme estrutural”, que justamente abre a possibilidade de uma cientificidade para a psicanálise: a busca de um método e de uma *linguagem conceptual*.

A abordagem estrutural: uma linguagem e um método conceptual

É curioso observar a divergência de opiniões que a abordagem estrutural representa para os pesquisadores dependendo da sua formação teórica. De um lado, do ponto de vista dos estudos mais históricos, hermenêuticos, ou literários, ela recebe a interpretação de ser um método excessivamente formal, logicizante, uma linguagem demasiadamente abstrata e syntaxizante e, por isso mesmo, redutora da

margem de modismos de tipo descartável. É sintomático por isso observar que, nos anos 1970, enquanto nos movimentos pós-modernos, pós-estruturais, construtivistas, desconstrutivistas, das ciências humanas, o estruturalismo foi considerado um método ultrapassado, ele era solicitado vivamente nas novas orientações científicas de um Thom que reconheceu seu valor “exemplar”, e “paradigmático”, a substituir com vantagem a abordagem *reducionista* imperante na maioria das ciências (cf. R. Thom, 1974a: 127-47, 1974b, 1985).

3 Ao menos assim o entendo, quando também num curso em Paris (nov/1989) Greimas define sua teoria semiótica como “aquilo que nos impede de dizer coisa qualquer (*n'importe quoi*) sobre o sentido”. Convém aduzir ainda, que a cada novo passo do debate fecundo que nutre há mais de 15 anos o diálogo metodológico entre um dos maiores promotores da hermenêutica – Paul Ricoeur – e Greimas, todo antagonismo entre os dois métodos tende a se dissipar ou ao menos a se esclarecer. Num texto relativamente recente Ricoeur entende a semiótica de Greimas como uma variante da “hermenêutica geral” que teoriza (1990).

“riqueza” dos conteúdos, destruidora da “beleza” do semantismo dos textos. De outro lado, do ponto de vista das ciências duras, ela é vista como uma veleidade – uma “divagação de literatos, indigna da atenção de um verdadeiro cientista” – como nos informa R. Thom ser a opinião de seus colegas cientistas, mas que lamenta o caráter obscurantista da opinião (1974: 133).

Greimas já o sentia nos traçados iniciais de seu programa semiótico, e admitia o quanto os “tateamentos pré-científicos” de um método que se inspirava na necessidade de uma mínima formalização deveriam aparecer como pedantes e supérfluos aos olhos do historiador ou do literato e, ao mesmo tempo, triviais e muito “qualitativos” ao ver dos lógicos e dos matemáticos. Propunha diante disso construir uma via mediana que tentasse dialogar ao mesmo tempo com as duas forças contraditórias, a de um formalismo quantitativo e do raciocínio fortemente qualitativo das ciências humanas. Foi isso que o levou a calibrar seu pensamento na busca de uma “descrição qualitativa”. Por um lado, era possível com isso criar um “fazer científico”, isto é, uma espécie de bricolagem artesanal, paciente, com os conceitos eventualmente criados para a descrição do fato semântico (semiótico, linguístico). Assim, seria possível evitar a acomodação ‘filosófica’ do método numa “contemplação de seus próprios conceitos gerais” e tornava possível o alento de que talvez um dia houvesse a chance de conciliação entre “a quantidade e a qualidade, o homem e a natureza” (1966: 7-9, *cf.* também Arrivé & Coquet (Orgs.), 1987: 305-6).

Ora, a busca dessa via mediana, isto é, a tentativa de uma *descrição qualitativa* e o modo como esta apela para a constituição de uma *linguagem conceptual* é, a meu ver, a contribuição decisiva da abordagem estrutural na abertura de uma nova cientificidade para as disciplinas humanas, em geral (e para a semiótica e psicanálise, em particular, como pretendo justificá-lo). É importante para quem assim o entende o testemunho de pesquisadores que, sem terem estado nas antecâmaras do projeto estruturalista nos anos 50 ou 60, reconheceram posteriormente, num gesto raro, o seu valor.

Sem que se trate de pesquisador diretamente envolvido no ofício das ciências humanas – René Thom é um matemático e biólogo, criador da Teoria das Catástrofes – a maneira como esse cientista estima o advento da abordagem estrutural só pode ser edificante aos pesquisadores aí engajados, sobretudo quando se trata de um cientista que emite seus julgamentos com o profundo conhecimento de causa de quem foi formado severamente nos métodos científicos rígidos das ciências “duras”.

Para Thom, mesmo que a abordagem estrutural não atinja além de um pequeno número de disciplinas (linguística, antropologia e semiótica) sua importância na história geral das ciências é tal que ele a faz equivaler, no plano “qualitativo” àquilo que o célebre *hypotheses non fingo* de Newton representara para o plano “quanti-

tativo” que desencadeou a ciência moderna (1974a: 132). A linguística estrutural, a seu ver, trouxe uma contribuição essencial às ciências ao levá-las a questionar a própria noção de *explicação científica*: “a linguística nos obriga – a nós, especialistas das ciências exatas, matemáticos, físicos, biólogos – a um exame radical, uma reavaliação fundamental dos fins do próprio empreendimento científico” (1974b: 235). A reflexão dessas disciplinas estruturais obriga o cientista a reavaliar a própria noção de fato ou das leis da natureza. O matemático reconhece que as próprias leis físicas, em grande parte, “não são outra coisa senão as coerções da comunicação entre observadores”, que as leis físicas “não descrevem fenômenos, descrevem as leis que permitem comparar as visões de dois observadores” (1978a: 101). Ou seja, mais do que métodos de observação, as próprias ciências físicas se veem diante da questão de uma *linguagem* que organize a própria observação e sua comunicação.

Por sua vez, no caso das disciplinas humanas, em que os fenômenos não apresentam uma “existência material”, não há como prosseguir no sonho de uma cientização segundo os critérios rígidos da experimentação, da observação, da verificabilidade ou falseabilidade⁴. Com efeito, no nosso caso presente, de que modo *reproduzir* “experi-men-tal-mente” um ato de discurso, um ato de enunciação ou um ato falho do inconsciente? Se o fazemos, artificialmente, perdemos o próprio cerne. O *sentido* não se reproduz, ele se transpõe; o inconsciente não se reproduz, produz continuamente. Se o critério da verificabilidade estrita deve ser abandonado nas humanidades, voltemos a Thom, temos que nos defrontar com “uma teorização conjectural *fundada sobre conceitos*”, isto é, “opor aos cientistas puros abrigados na certeza do fato experimental o critério de *interesse* de uma proposição especulativa” (1978b: 55 – itálicos meus).

Ora, essas duas exigências, uma nova concepção da *explicação científica* e a introdução do novo critério de *interesse*, constituem, a meu ver, o núcleo básico onde inscrever a linguagem conceptual a que estou me referindo. René Thom define a explicação científica como sendo uma contínua “redução do arbitrário” na descrição dos fenômenos. A sua aplicação mais imediata para o caso das ciências humanas me leva a entendê-la como o rigor na coerência e nas inferências que o pesquisador deve promover na descrição de seus objetos, a tarefa de eliminar na descrição os “saltos” mágicos, analogias apressadas, interpretações demasiadamente intuitivas, sem respaldo na *pertinência* do enfoque dado: uma espécie de *disciplina* das intuições na descrição dos fenômenos, um retorno constante às formulações e definições propostas, isto é, uma contínua redefinição dos conceitos, para reparar as zonas obscuras,

4 Thom denuncia vigorosamente o “mito da Ciência (sobretudo experimental) como fonte exclusiva de conhecimentos”, que leva a maior parte dos cientistas a se acantonarem “numa filosofia sumária, de caráter neo-positivista ou popperiano, segundo o qual somente as asserções experimentalmente verificáveis (ou infirmáveis) fazem sentido” (1978b: 53).

os “buracos negros” e as passagens mágicas deixadas no caminho das incursões anteriores⁵. O “critério de interesse” também advoga a coerência da descrição. Segundo Thom, não se trata de entendê-lo apenas quanto à eficácia pragmática da teoria. Deve ser entendido como “a preocupação de economia conceptual, de simplificação da descrição, de coerência interna da dedução” (1978b: 55).

Sem dúvida, o testemunho estimulante de um pesquisador da estatura de Thom não deve fazer-nos ignorar que essa preocupação já estava pioneira e lucidamente presente no advento da teoria semiótica traçado por Louis Hjelmslev. A concepção estrutural de Thom, bem como as duas exigências básicas que vê no método, reproduzem no seu estilo pessoal nada mais nada menos do que o vigoroso programa teórico de Hjelmslev, o tripé básico dos “princípios” que L. Hjelmslev, mentor metodológico da semiótica de Greimas, estipulara muito antes: a coerência interna, a simplicidade e a exaustividade da descrição (1971 – o original é de 1943)⁶.

Quero indicar com esse primeiro exame sobre a abordagem estrutural que, no caso das disciplinas humanas, tal uma semiótica ou uma psicanálise, a cientificidade não pode provir dos critérios rígidos, da verificação experimental. De modo que, por sua vez, sem o lastro experimental, a única forma de evitar que a teoria escape para um derivado oposto, e se deixe ensaiar no acúmulo de *opiniões* contraditórias, conflitantes e dispersivas – numa doxologia – é aquela de concebê-la como uma *linguagem conceptual*, coerente nas formulações, elegante e simples nos modelos criados, e exaustiva no respeito à finura de articulações dos seus objetos de conhecimento. Sem poder se definir como ciência experimental, as disciplinas humanas só têm, a meu ver, uma saída de cientificidade: construir-se como um método (coerente, simples e exaustivo), e como uma linguagem conceptual bem formada.

Ocorre, no entanto, que tais requisitos não são uma aquisição de partida. São uma conquista de chegada, que atravessa diversas etapas que as disciplinas cumprem

5 Não é simples entender a “redução do arbitrário” que advoga Thom, porque tal concepção vem lançada desde contextos minuciosamente técnicos até outros mais amplos (comparem-se 1974a, 1978b ou 1985). Mas penso ser legítimo entendê-la conforme acima quando o vemos requerer uma “prudência ontológica” que evite a metafísica descontrolada, no “desejo de não dar “salto” excessivo na dedução” (1978b: 56) ou quando, um pouco mais tecnicamente, pleiteia uma *justificação* dos axiomas da descrição, a fim de pôr em evidência, nos fenômenos descritos, as “simetrias implícitas, [a] organização escondida” (1985: 76).

6 A coerência e a simplicidade dizem-no por si. Quanto à exaustividade, ela responde, na linguagem de Thom, à redução do arbitrário, no sentido de que, precisamente ao examinar continuamente seus objetos nas suas filigranas estruturais mais sutis, a exaustividade não faz outra coisa senão evidenciar pouco a pouco “simetrias implícitas” ou “organizações escondidas”, até então insuspeitas, que caberá à descrição explicitar progressivamente, levando-a ao enriquecimento conceptual e metodológico da disciplina.

ou não satisfatoriamente, o que determina seus pontos falhos, suas derrapagens e talvez mesmo seus destinos diferentemente. Cabe à sequência deste estudo identificar tais etapas e, ao mesmo tempo, mostrar o modo como entendo as disciplinas da semiótica e da psicanálise se postarem perante elas na sua constituição. Uma rápida história da constituição da semiótica greimasiana e também uma certa historização que penso poder fazer da psicanálise freudo-lacaniana nos fornecerão as primeiras pistas por onde considero poder tentar instaurar um diálogo entre ambas e canalizar o exame da “nova” cientificidade que nos desafia aqui.

O nascimento de uma ciência: uma terminologia

Não é difícil nos convenceremos de que toda disciplina – cujos votos de base estejam nutridos por uma “vocaçã científica” – tende a passar por sucessivas fases, na sua construção e desenvolvimento. Numa primeira fase, quando sonda o terreno de seus objetos, ou, no caso das humanidades, quando sonda o campo semântico das suas cogitações, atravessa uma etapa que poderíamos entender, usando uma expressão do notável linguista E. Benveniste, como de constituição de uma *terminologia*. Vale a pena citar esse autor, em extensão, para medir a importância que ele atribui a isso:

A constituição de uma terminologia própria marca em toda ciência a chegada e o desenvolvimento de uma conceptualização nova, e assinala nisso um momento decisivo da sua história. Poderíamos mesmo dizer que a história própria de uma ciência só começa a existir e só pode se impor na medida em que ela faz existir e impõe seus conceitos na sua denominação. Ela não tem outro meio de estabelecer sua legitimidade a não ser ao especificar, denominando-o, seu objeto, podendo este ser uma *ordem* de fenômenos, um *domínio* novo ou um modo novo de *relação* entre certos dados (1974: 247).

Esse momento terminológico, Benveniste considera-o não apenas decisivo no nascimento de uma ciência, mas também *constante* no seu andamento, a tal ponto que *denominar*, isto é, criar um conceito é, continua o autor, “a operação ao mesmo tempo primeira e última de uma ciência” (p. 247). Poderíamos entender essa operação terminológica não apenas como a simples denominação ou elencagem dos conceitos, mas também como abrangendo uma primeira fase *descritiva* deles. Isto é, ao mesmo tempo que os denomina, – quer retomando-os à linguagem natural, quer construindo neologismos, quer ainda emprestando-os de outras teorias –, a disciplina já procede a um primeiro gesto teórico de delimitação desses conceitos, de definição da zona semântica que eles recobrem e que partilham com os outros tantos conceitos. Enfim, a disciplina já procede a uma primeira descrição do que poderia-

mos chamar as esferas de irradiação que tais conceitos exercem no campo semântico em exame, os “centros organizadores” de tal campo.

Não é difícil identificar esse primeiro passo seja na construção da teoria semiótica de Greimas, seja no nascimento e evolução da psicanálise freudo-lacaniana. No caso da semiótica, basta recorrermos ao primeiro ensaio de Greimas, quando ainda nem levava o nome de semiótica e o seu pensamento se guiava na procura de método para uma *semântica estrutural*, e vê-lo arregimentar uma série de conceitos tomados da linguística ou criados a partir deles (sema, semema, classema, lexema...). Basta vê-lo, em seguida, descrevê-los quanto ao seu modo de “existência” (sema: unidade mínima de significação; semema: combinatória hierarquizada de semas...), quanto a seu modo de “presença” (articulação sêmica e semêmica na forma de figuras nucleares) e quanto a seu modo de “funcionamento” (as isotopias que fornecem uma base classemática para a inteligibilidade das leituras).

Nada de muito diferente ocorreu na história da constituição da psicanálise. Observemos já de saída que o próprio termo *psicanálise* não era um termo disponível. Freud fabricara o neologismo sobretudo porque o novo ponto de vista – ou, na expressão de Benveniste, a nova ordem de fenômenos – em que se situou para observar e descrever o psiquismo humano (as patologias propriamente ditas e, posteriormente, o psiquismo geral da vida cotidiana), se colocava fora dos parâmetros e das conceptualizações existentes na psicologia vigente, na psiquiatria, ou nas filosofias antigas. Nesse sentido o “inconsciente” freudiano é uma criação conceptual de Freud: antes de Freud, observou uma vez Lacan, “o inconsciente *não é*, pura e simplesmente”⁷.

A partir daí numerosos são os conceitos que Freud forjará para descrever as leis do inconsciente. Resistência, recalçamento, transferência, condensação, deslocamento, denegação, pulsão, libido, complexo de Édipo, narcisismo são alguns deles. O “desejo” será conceptualizado fora da sua aceção do senso comum; os “atos falhos” deixarão de ser uma leve impropriedade linguística, e os “esquecimentos” jamais serão uma leve amnese. Postam-se como conceitos indutores dos meandros por onde o inconsciente aflora sub-repticiamente. Posteriormente, Freud organizará as forças atuantes no inconsciente numa tópica que o redistribuirá em *id*, *ego*, *superego*, mostrando-nos, enfim, que estava nascida nessa terminologia e na compreensão desses conceitos a nova disciplina da psicanálise.

7 A frase de Lacan pode parecer, à primeira vista, como certo abuso de retórica porquanto o próprio Freud, no fim da vida, atribuíu aos poetas e filósofos a *descoberta* do inconsciente e a ele próprio apenas um *método de acesso* às suas leis. Mas a retórica de Lacan deixa de ser abusiva quando entendemos que apenas no momento de uma *ruptura conceptual*, tal como o gesto de Freud, é que nasce uma disciplina, e não nas intuições, mesmo geniais, que ocorrem aqui ou ali, antes ou depois.

A conceptualização

Dizia atrás que a constituição terminológica de uma disciplina de “vocação científica” não se resumia num mero elenco de denominações e conceitos, mas que abrangia uma primeira fase “descritiva” das esferas semânticas que eles recobrem. Quero dizer agora, um pouco mais precisamente, que tal esforço procura na verdade dotar tais conceitos de sucessivas *definições*. Isto é, o pesquisador procura recolher das múltiplas formulações que foram sendo trabalhadas nos seus raciocínios aquelas que lhe parecem captar com mais precisão, com mais elegância ou da forma mais econômica, o próprio núcleo daquilo que representam enquanto conceitos, a própria razão pela qual tiveram que ser introduzidas como conceitos para a disciplina. É o que entendo como a fase de *conceptualização* da disciplina.

São múltiplas as etapas cognitivas dessa fase conceptual. É onde se dão os axiomas diretivos da disciplina, os aforismos mais sugestivos que, por sua vez, revelam a fase mais estimulante das suas aberturas. É onde o pesquisador põe a serviço da construção da disciplina a veia mais rica da sua intuição, as astúcias cognitivas fecundas – a “estimulação da intuição”, de que fala Thom – as quais, por sua vez, irão determinar o próprio futuro dela, as direções específicas que a farão captar, na intrincada matéria bruta do “real”, um *ponto de vista* particular, a determiná-la como “teoria”, isto é, um ato de ver. É onde também o pesquisador aciona sua imaginação teórica no sentido de “saturar” os aforismos e axiomas, entendendo por isso a tarefa de examiná-los em todas as direções possíveis, de arrancar todos os seus efeitos evocatórios, de fazê-los estimular novas consequências conceptuais, novos desdobramentos conceptuais, novas “simetrias implícitas”, para retomar a expressão de Thom.

A psicanálise de Lacan é um exemplo de mão cheia nisso. Basta termos em mente o trabalho de cognição que Lacan efetuou sobre uma frase de Freud em que, num momento de reflexão, este dizia, *en passant*: *Wo Es war soll Ich werden*. Sabemos que Lacan transformou essa simples frase, que poderia muito bem passar despercebida a qualquer pesquisador – como de fato ocorreu até sua intervenção – transformou-a num verdadeiro aforismo diretivo de sua psicanálise. Trata-se de um claro exemplo de como se inicia o gesto de verdadeira conceptualização numa disciplina: transformar as intuições em aforismos e axiomas e prepará-las na direção de conceitos.

Um outro exemplo marcante está na maneira como Lacan organizou toda a reflexão que Freud inserira no movimento cognitivo do clássico exemplo do *Botticelli*, dos vários exemplos da psicopatologia da vida cotidiana ou, mais largamente, em toda a ‘linguística’ implícita de Freud. Nada mais nada menos, a “bricolagem” do pensamento freudiano o levou a seu axioma maior: *o inconsciente está estruturado*

como uma linguagem, proposição a tal ponto diretiva de seu pensamento que, não restam dúvidas, devemos entendê-la como o “ponto” de Arquimedes, a alavanca com que Lacan levantou a psicanálise de Freud (cf. Miller, 1988: 94). O que é o discurso de Lacan, seu avanço, seu traçado, pergunta-se Miller: “é a sequência, talvez intrinsecamente infinita, das decorrências da tese de que o inconsciente está estruturado como uma linguagem” (1978: 15). As formulações de Lacan, tendendo a depositar no *significante* a base conceptual por onde entender todos os ‘mecanismos’ do inconsciente (condensação, deslocamento, resistência...) e a própria definição que lhe estipula – “o significante é o que representa o sujeito para um outro significante” – constituem fartos exemplos que marcam o início da tarefa de uma verdadeira conceptualização da psicanálise⁸.

A formalização

Sem prejuízo do fato de que o movimento de conceptualização de uma disciplina constitui a extensa arena da batalha cognitiva onde ela nasce, se constrói e amadurece, parece ser inevitável uma nova etapa. Parece uma indução do imaginário teórico levá-la à etapa de sua *formalização*. É bem verdade que ela aqui corre o risco de cair em “formalismos insignificantes”, para usar a reflexão de Thom, em que o excesso de fórmulas (lógicas, simbólicas, matemáticas, algébricas...) atraem o pesquisador para um redemoinho quantitativo, “ao grande mito do quantitativo, que permit[e] a milhares de autores escrever equações sem significação”, risco de perder a dimensão do “interesse” ou da “importância” humana das suas pesquisas. Porém, ela não pode se dispensar de um esforço meta-teórico de “justificação dinâmica das estruturas” (Thom, 1985).

Em todo caso, é nesse momento de formalização que lhe cabe a tarefa da “redução do arbitrário” nas descrições, isto é, de tentar justificar cada passagem de nível das articulações das suas morfologias, eliminar as “magias” que a intuição põe em cena para vencer os pequenos buracos negros que vão ficando no caminho da conceptualização. É onde rivalizam, como soluções metodológicas, a utilização da simbolização lógica, da matematização, da topologização ou da geometrização dos conceitos e das estruturas.

8 Penso ser dispensável aqui a ilustração sobre o movimento conceptual da semiótica de Greimas, porquanto esse era um programa assumido com lucidez desde seu primeiro ensaio (1966) e criteriosamente seguido em todas as “transformações” por que sua teoria passou. A entrevista que Greimas deu a Ruprecht (1984a) é testemunho suficientemente ilustrativo desse seu programa.

A teoria semiótica nos mostra sobejamente e identifica a formalização no esforço que faz, por exemplo, J. Petitot, no sentido de geometrizar/esquematizar a topologia do “quadrado semiótico” greimasiano ou do “percurso gerativo” da significação (1985a). A psicanálise de Lacan o mostra, de igual modo, nas suas fórmulas lógico-simbólicas da sexuação, na sua topologia borromeana ou no seu matema.

Conceptualização estruturante

A apresentação linear dessas três fases – operação terminológica, conceptualização, formalização – não deve causar-nos a impressão de que sejam etapas a se darem linear e/ou isoladamente no andamento das pesquisas. Mais correto é dizer que se imbricam uma na outra. A terminologia é já uma conceptualização a caminho, e esta já ensaia a viabilidade da formalização. Poderíamos entender as três fases como três forças de pressão a estimular continuamente a disciplina: a primeira, derivada da exigência de novos campos de indagação, ou de novos recortes nos campos já em exame; a segunda, derivada da necessidade de contínuo aprimoramento nas definições dos conceitos e de contínuo refinamento dos instrumentos de descrição das estruturas intervenientes; a terceira, derivada da pressão metateórica de uma justificação (topo-) lógico-matemática dos conceitos e das estruturas.

Desses três momentos, a fase de conceptualização propriamente dita é a meu ver a que maiores desafios antepõe ao amadurecimento da disciplina. Mesmo sob o risco de que a falta de competência nos domínios da matemática, da topologia ou da lógica coloquem em suspeição tal entendimento, a conceptualização é o desafio crucial na identidade de uma disciplina. Ela é o vasto movimento cognitivo que, nas suas proposições especulativas e conjecturais (hipotético-dedutivas), não apenas consolida a terminologia, como ainda prepara (bem ou mal) o terreno para a fase posterior, da sua formalização/esquematização. A conceptualização, se conduzida com lucidez, é a que prepara a disciplina para um “fazer científico”, de modo a evitar que se infle feito má filosofia e se acomode na contemplação repetida e calorosa de seus próprios conceitos gerais. O movimento de conceptualização pode evitar que a disciplina redunde num conglomerado de opiniões, que permaneça num estado doxológico. É a conceptualização que responde pela *conversão* das formulações de sondagem, dos aforismos estimulantes ou dos axiomas de impulsão em *conceitos* e em *definições* cada vez mais amarrados estruturalmente.

Porque nem só de aforismos e axiomas se nutre a conceptualização. Eles são o ponto de partida dela; constituem a intuição cognitiva que abre o campo de exploração. Os aforismos e axiomas intuem o conjunto das “simetrias implícitas” dos objetos

de conhecimento – para retomar a expressão de Thom. A conceptualização vem em seguida para explicitá-las na forma de conceitos e definições. É uma tarefa que exige forte lucidez não de um mas de muitos pesquisadores, uma tarefa *coletiva*.

Mais importante ainda, convém aduzir que a conceptualização não se limita apenas ao corpo de definições conceptuais. Mais fundamental é a exigência da *coesão* desse corpo conceptual, a exigência de que a definição de um conceito não mine, destrua ou contradiga a definição de um outro. Trata-se aqui da exigência da *coerência* no corpo dos conceitos, isto é, uma coerência *entre* as definições dos conceitos. Dito de outro modo, a conceptualização se compõe de dois movimentos cognitivos: é um movimento de *definição* e ao mesmo tempo é um movimento de *interdefinição* entre os conceitos. De modo que, tal como para o princípio “estrutural” da linguagem comum, onde os termos (os significantes) só se definem pela *relação* que têm com os outros membros da cadeia (significante) – ex: a palavra “rico” não tem um conteúdo de significação em si, mas só significa algo na relação que tem numa constelação de palavras como “pobre”, “mendigo”... –, do mesmo modo, a conceptualização não terá sentido se as definições de seus conceitos se apresentam soltas, ou atomizadas. Um conceito só tem sua definição coerente, elegante e pertinente aos desafios da disciplina se ele se interdefine com os outros conceitos da cadeia teórica.

Assim, a conceptualização introduz na teoria a exigência de um *sistema de definições* que se fundamente num *sistema de relações* entre os conceitos. Dito de outro modo, introduz na teoria a exigência de uma *linguagem relacional* a possibilitar um arranjo “estrutural” entre os conceitos⁹. Essa exigência de uma (meta-) linguagem relacional provém da necessária adequação que a metodologia deve buscar com relação ao seu objeto de estudos. Porque, seja o objeto da semiótica, as linguagens em geral, seja o objeto da psicanálise, a “linguagem” do inconsciente, elas não se definem como um aglomerado fortuito de elementos, de signos ou de “formações”. Elas formam, para usar a expressão de Hjelmslev, uma “entidade autônoma de dependências internas”, onde tudo está relacionado, onde “tudo se sustenta”. Entretanto, como o complemento Hjelmslev, se aí tudo se sustenta, “nem tudo se sustenta da mesma maneira”. Caberá ao pesquisador, portanto, “descobrir em que medida [o sistema] se sustenta, e em quais pontos ele não se sustenta” (1971: 123). Haverá no regime das dependências internas da entidade uma *interdependência*, em que os elementos dependem mutua-

9 Aqui intervém o problema espinhoso da *metalinguagem* (científica), isto é, uma linguagem que não flui com os termos de uso comum, com as acepções do uso cotidiano, mas com termos já previamente conceptualizados, isto é, previamente redefinidos no interior da disciplina. Não quero prosseguir aqui no raciocínio diretamente ligado à questão da metalinguagem, porque o axioma lacanian, pesado de consequências – “não há metalinguagem” – vai exigir um esforço cognitivo à parte, que espero tratar adiante, num momento mais oportuno (cf. cap. 6 desta parte II).

mente uns dos outros; haverá casos de dependência *unilateral*, em que um elemento dependa do outro, mas não reciprocamente, ou até mesmo haverá grandezas com uma relativa *independência* de um elemento por relação a outro.

Assim também, na linguagem de conceptualização da disciplina um conceito pressuporá um outro, mas não inversamente (pressuposição unilateral); haverá conceitos que se pressupõem reciprocamente; haverá conceitos cuja presença é condição necessária de outro, mas não inversamente. Tudo isso quer dizer que a conceptualização se organiza de forma *hierarquizada*. Uma disciplina não pode se apresentar como um conglomerado difuso de denominações ou de conceitos atomizados, ou ainda como uma justaposição linear de “pontos importantes”, mas como uma hierarquia de conceitos, de definições e de interdefinições. Uma linguagem conceptual é uma hierarquia de pressuposições e de interdependências. A hierarquização de seus conceitos nada mais é do que conceber a disciplina, tal como seu objeto, como uma “estrutura”. A conceptualização é, pois, a tarefa de estruturar os conceitos de uma disciplina. A tarefa de maior fôlego numa disciplina de vocação científica é, portanto, a de converter sucessivamente as formulações intuitivas, os axiomas de partida ou os aforismos de estimulação, convertê-los numa “conceptualização estruturante” (cf. Greimas *apud* Arrivé & Coquet, 1987: 328). É a tarefa de transformar as “simetrias implícitas” ou a “organização escondida” de seus objetos de conhecimento em hierarquias conceptuais explicitadas e estruturadas¹⁰.

10 As observações desses últimos itens talvez pequem pelo seu cunho abstrato, sobretudo no âmbito da reflexão psicanalítica. Mas teremos a oportunidade de ilustrar mais concretamente, daqui para adiante, o modo como a psicanálise lacaniana se moveu frente a essas exigências de conceptualização e quais decorrências isso legou à psicanálise de seus discípulos.

Capítulo 2

Vacância conceitual

Introdução

A leitura que Lacan fizera dos textos de Freud, os axiomas e aforismos que formulou a partir das intuições freudianas são indícios de um verdadeiro esforço de conceptualização da psicanálise de Freud. Com efeito, o ensino de Lacan, desde os anos 1950, seja nos seus seminários, seja nos seus textos escritos, apresentava suficientes indicadores de que aí se iniciava um forte movimento cognitivo nessa direção. Quando Lacan promovia seu seminário de 1953/54, sobre os escritos técnicos de Freud, indicava a perspectiva de procurar uma “estrutura elementar” que respondesse por todas as formas do comportamento humano:

O que Freud nos ensina, o bom método analítico, consiste em reencontrar sempre uma mesma ligação, uma mesma relação, um mesmo esquema, que se apresenta ao mesmo tempo nas formas vividas, nos comportamentos, e também no interior da relação analítica (1975b: 53).

Ao mesmo tempo, indicava a necessidade de uma organização hierarquizada dos conceitos psicanalíticos em níveis de profundidade:

Trata-se para nós de estabelecer uma perspectiva, uma percepção em profundidade de vários planos. Noções como o id e o ego, que nos habituamos por certos manejos a colocar de modo compacto, talvez não sejam um par contrastado. É necessário dispor aí em degraus uma *estereoscopia* um pouco mais complexa” (p. 53 – *itálicos meus*).

Igualmente, quando pronunciava seu Discurso de Roma, verdadeiro manifesto diretivo de seu pensamento, denunciava que os conceitos teóricos que Freud forjara

a partir da sua experiência eram mal criticados e que, pelo fato de conservarem “a ambiguidade da língua vulgar”, acabavam se prestando a “mal-entendidos”. Assim, se por um lado lhe parecia “prematureo romper a tradição da sua terminologia”, isso não desobrigava, por outro, da necessidade de estabelecer “sua equivalência” aos estudos de vanguarda que então se faziam presentes: linguística, antropologia, e até “os últimos problemas da filosofia” (1966: 240).

Era o momento em que Lacan invocava a linguística – enquanto “ciência piloto” na área das humanidades – como guia, já que, tal como ela fecundava a antropologia de Lévi-Strauss, ele não poderia ficar “indiferente” a isso (1966: 284). As diretrizes de seu pensamento inclinavam-no a ver o sonho como tendo “a estrutura de uma frase” (p. 267), a ver o sintoma “estruturado como uma linguagem” (p. 269). Considerava “forçoso admitir que é na ordem de existência de suas combinações, isto é, na linguagem concreta [...] que reside *tudo* o que a análise revela ao sujeito como seu inconsciente” (p. 269 – *itálicos meus*). Era a década em que a linguagem figurava “como estrutura e limite do campo psicanalítico” (p. 266 – *itálicos meus*), a década em que o inconsciente por inteiro, isto é, “todo fenômeno analítico, todo fenômeno que participa do campo analítico, da descoberta analítica, daquilo com que temos de lidar no sintoma e na neurose, está estruturado como uma linguagem” (1981a: 187).

Os anos 1960 não interrompem essa orientação estrutural. Ao contrário, no seminário de 1963/64, a indagação lacaniana sobre o que seria exigido para que se pudesse falar de “ciência” em psicanálise leva-o a uma das tentativas mais promissoras do movimento de conceptualização da psicanálise freudiana. É quando Lacan se indaga sobre os conceitos freudianos: “podemos dizer que se trata de conceitos propriamente ditos? São conceitos em formação? São conceitos em evolução, em movimento, a serem revisados?”. É quando denuncia uma literatura psicanalítica que está em “déficit” (*retrait*) frente a eles, os quais na sua maior parte “são falseados, adulterados, quebrados, e [que] aqueles que são bastante difíceis são pura e simplesmente colocados no bolso”. É quando, enfim, tenta examinar o “estatuto conceptual” e tenta erigir em “conceitos fundamentais” os núcleos organizadores da teoria freudiana – o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão – para “considerar o modo sob o qual, em meu ensino passado, diz Lacan, situei esses conceitos em relação a uma função mais geral que os engloba, e que permite mostrar seu valor operatório nesse campo, a saber, a função do significante como tal” (1973a: 15-6 – *itálicos meus*).

Como se vê, os indícios de uma verdadeira conceptualização estavam claramente postos. Procurar ver todo o fenômeno analítico sob a perspectiva de uma mesma relação, um mesmo esquema; tentar averiguar o inconsciente numa perspectiva estereoscópica de profundidade em vários planos; reconhecer o mau entendimento a que se prestava a terminologia freudiana presa à ambiguidade da língua

natural; estipular a sua equivalência ao movimento epistêmico das outras disciplinas; reconhecer a ordem do inconsciente como uma estrutura a ser descrita quanto ao modo de existência das suas combinações; hierarquizar os conceitos fundamentais de Freud numa função mais geral que os engloba, a do significante, tudo isso leva a entender que estava lançado o primeiro movimento do jogo: estava iniciado um verdadeiro movimento cognitivo de conceptualização forte (estrutural) da teoria freudiana¹.

Um recuo conceptual de Lacan?

Mas se esses eram os votos de partida, podemos estar seguros de que tal conceptualização germinal teve continuidade nessa mesma perspectiva estruturante e linguística? Uma resposta simples, tanto pela negativa quanto pela positiva, seria precipitada e não faria justiça ao pensamento de Lacan. A leitura que faço da evolução de seu pensamento me inclina a entender, antes, que, a partir dos anos 1970, pouco mais pouco menos, Lacan interromperia a conceptualização estruturante de perspectiva linguística, dos seus axiomas languageiros, e iniciaria uma nova abordagem estruturante a partir da “bricolagem” topológica. A topologia dos anéis, dos laços e dos nós (borromeanos) como também dos matemas começaria a fecundar numa outra direção a sua imaginação teórica no que concerne à estrutura do inconsciente².

São muitas as razões que poderia evocar para a suspensão da conceptualização de regime linguístico, no pensamento de Lacan. Devendo tratar desse tema de forma mais sistemática num capítulo adiante (cf. Parte III), anteciparia aqui brevemente o que entendo terem sido suas cartas determinantes.

1 Althusser reconheceu o gesto lacaniano, na ocasião, como sendo o “único a ter inaugurado uma elucidação epistemológica real da obra freudiana”, num texto destinado a se tornar famoso não apenas porque estimularia a Lacan e concretizaria um dos raros momentos de reconhecimento explícito que Lacan pôde obter em vida, mas também, porque Althusser o presentearia com alguns de seus melhores alunos, que acabaram desempenhando um papel decisivo na sequência do pensamento lacaniano e também na sequência da história da psicanálise (cf. E. Roudinesco, 1986, v. II: 389 e ss.). A discípula historiadora também reconheceu o gesto lacaniano, posteriormente, e inscreveu-o na história psicanalítica como “os belos anos estruturalistas”, não sem uma certa saudade de ter estado presente durante os “nossos mais belos anos” (p. 288).

2 Reproduzo aqui o uso do termo “bricolagem” (de Lévi-Strauss) que J. Petitot faz para caracterizar a topologia do matema lacaniano (1981), em que não vai nenhuma depreciação. Aliás, desde Lévi-Strauss, a expressão é apreciativa: atesta um movimento cognitivo sob a forma de esboço, o qual, por sua vez, Petitot vê, com entusiasmo, como uma “antecipação visionária de uma transformação de regime racional”, muito embora, seu aspecto antecipativo, por isso mesmo, não possa ser reivindicado como uma “modelização” do inconsciente: “menos que um modelo e mais que uma analogia, diz Petitot, o “matema topológico” é a mimese de um “inconsciente” sintático que “faz buraco” na representação” (p. 223-4).

Vacância conceitual

Primeiramente, a pesada hipótese linguageira de Lacan – do inconsciente estruturado como uma linguagem – exibia todos os traços de uma incômoda “precocidade”, tanto no meio psicanalítico quanto nos meios linguísticos dos anos 1950. Sem querer conotar menosprezo para um lado ou para outro, a linguagem como condição do inconsciente viera apanhar de surpresa uma reflexão psicanalítica, segundo Lacan, equivocada quanto às interpretações feitas da obra freudiana (cf. suas críticas severas ao status quo nos seus artigos “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956” e “A psicanálise e seu ensino” (1966)). Por outro lado, estava diante de plateia formada de médicos e terapeutas de ofício, bastante desinformada sobre o movimento epistêmico da linguística e da antropologia.

À sua vez, os linguistas não estavam em melhor situação. Voltados eufórica e empenhadamente às estruturas fonológicas da linguagem, à sua delimitação sígnica, às estruturações da frase, não estavam preparados teoricamente para absorver uma hipótese que introduzia “a frio” o sujeito da enunciação, do inconsciente. A hipótese já portava em germe a conceptualização do significante lacaniano que mergulharia o sujeito na própria raiz da sua definição: “o significante é o que representa um sujeito para um outro significante”. A hipótese estabelecia também uma “barreira resistente” à significação. Era assim que Lacan interpretava o traço horizontal do algoritmo saussuriano do signo linguístico que separa o significante do significado – traço que os linguistas por sua vez entendiam como de “união recíproca”. Estavam dadas, dessa forma, algumas das cartas que iriam mais tarde levar ao impasse uma interlocução fecunda que Lacan iniciara na ocasião com E. Benveniste e sobretudo com R. Jakobson.

Em seguida, e somado a isso, a insistência de Lacan em depurar do significante quaisquer vestígios de significação, de encará-lo como um sistema relacional referendado apenas no sistema combinatório da fonologia de Jakobson, abriu flancos às severas críticas do desconstrutivismo de J. Derrida que viera para denunciar o que este entendia como “fechamento logocêntrico” e “fonologismo congênito” da abordagem estrutural de Lacan³.

Assim, a incompatibilidade entre o significante lacaniano e o significante da linguística, de um lado, e o “declínio” do estruturalismo até então assimilado, ao fonocentrismo da linguística, do outro, constituíram o fim do casamento entre psicanálise e linguística. É quando Lacan vai “homenagear” a Jakobson (seminário XX),

3 É Roudinesco quem nos lembra dessas críticas ao tratar do tema na sua história da psicanálise (1986, vol.II: 393-6).

mas também devolver-lhe, intacto, o anel da sua linguística, para fundar a sua própria linguística, além do fonologismo: “[...] o significante não pode de modo algum se limitar a esse suporte fonemático” (1975c: 22). É quando Lacan abandona a “língua-gem” dos linguistas para propor a sua *lalangue* – “aquilo pelo qual eu me distingo do estruturalismo” (p. 93) –, sendo agora esta a linguagem como a qual estaria estruturado o inconsciente: “meu dizer de que o inconsciente está estruturado como uma linguagem não é do campo da linguística” (p. 20). A linguística não lhe podendo mais servir de interlocutora, é, enfim, quando Lacan passa efetivamente a procurar outra estruturação para o inconsciente: a estruturação topológica e dos matemas.

Ora, de um ponto de vista eminentemente estrutural, a suspensão ou abandono da conceptualização estruturante, via linguística, para a estruturação via matema e topologia, não apresentaria qualquer restrição. Pelo contrário, poderia significar até mesmo um avanço heurístico e um amadurecimento “científico” da psicanálise, já que, conforme o vimos atrás, constituiria a etapa de uma formalização que viria, por assim dizer, coroar a etapa de conceptualização. Mesmo porque, como o lembra J. Petitot, a vocação topológica estava já inscrita na própria base da episteme estrutural, desde o seu advento. Lucidamente caracterizada, desde então, por G. Deleuze, a “ambição científica do estruturalismo não é quantitativa, mas topológica e relacional” (*apud* Petitot, 1981: 197).

Mas tenho de acentuar desde aqui que a passagem de uma conceptualização cunhada na combinatória linguística dos significantes para aquela cunhada na topologia pura dos nós e dos matemas constituiu um salto muito grande, hipertrofiado, um pulo “mágico”, para usar a referência thomiana. Tal pulo deixou atrás de si um vácuo de conceptualização. Este vácuo se deixa ver como um espaço imenso de articulações, de estruturas de linguagem que fogem dos limites do significante linguístico, vão além dos limites da fonologia, além dos limites do signo (morfemático), além até mesmo das estruturas de dimensões frasais. A opção topológica de Lacan fez a psicanálise saltar um imenso espaço conceptual de articulação da linguagem inscrito nas *dimensões do discurso*, vasto espaço repleto de “simetrias”, para retomar mais uma vez a Thom, que permaneceram (e ainda permanecem) “implícitas” ou “escondidas” no regime do inconsciente psicanalítico. Um imenso campo de estruturas discursivas, transfrasais, deixou de servir de inspiração e de interlocução a Lacan para eventualmente fecundar a sua hipótese estruturante do inconsciente⁴.

4 Estrutura actancial e atorial da narrativa, estruturas discursivas *stricto sensu* (temporalização, espacialização e aspectualização), modalizações da competência e existência modais do sujeito (modalidades aléticas – DEVER-SER; deónticas – DEVER-FAZER; epistêmicas – CRER-SABER; éticas – CRER-DEVER), fazer persuasivo e interpretativo, estruturas de manipulação (intimidação, sedução, provocação ou tentação), performance narrativa, sanção do sujeito, dimensões pragmática (agir), cog-

Dito de outro modo, entre o significante e a topologia lacanianos ficara cavado – por contingências teóricas e históricas que mereceriam algum dia um exame detido – um fosso largo e profundo, que não deu chances a um diálogo conceptual e metodológico entre a psicanálise e uma teoria do discurso, no nosso caso, entre a psicanálise lacaniana e a semiótica greimasiana⁵. De modo que, ao invés de entender o “pulo” de Lacan como um “recuo” conceptual, mais legítimo seria entender que o seu divórcio da linguística e seu namoro imediato com a formalização topológica deixou no interior da teoria psicanalítica uma vacância conceptual, isto é, um vasto lugar de articulações languageiras (discursivas), que ficou vago, a partir do qual se poderia continuar a estimular a hipótese languageira do inconsciente, a partir do qual se poderiam detectar novas simetrias estruturais entre o inconsciente e a linguagem.

Além disso, esse vazio de conceptualização que o salto lacaniano deixou atrás de si, não só se verifica em função da pujança de estruturas que as articulações trans-significantes do discurso apresentam (cuja descrição é o desafio a que veio a semiótica greimasiana). Ele o é tanto mais porque, no itinerário das descobertas e descrição das estruturas narrativas e discursivas, a semiótica enriqueceu a sua conceptualização com um sistema de relações (entre os conceitos e suas definições), a ponto de estar em condições de dialogar com a psicanálise sobre uma linguagem metodológica relacional que possa amarrar hierarquicamente as estruturas pelas quais o inconsciente e os “conceitos fundamentais” da psicanálise possam se interdefinir.

De todo modo, essa vacância conceptual é um campo ainda virgem por onde se pode eventualmente tentar a experiência de uma interlocução teórica entre a psicanálise e a semiótica, abrindo-se para esta a finura e complexidade das articulações da “outra cena” do inconsciente; abrindo-se para aquela as portas da sintaxe relacional e hierarquizada de uma “gramática discursiva” do inconsciente⁶.

nitiva (pensar) e tímica (sentir), sensibilização e tensividade no discurso, são algumas das realidades discursivas que a linguística de Jakobson não pôde oferecer à reflexão de Lacan. Ilustrar aqui com mais extensão o volume das estruturas discursivas nos desviaria muito do núcleo do tema aqui tratado. Basta que o leitor consulte Greimas & Courtés (1979) para encontrar praticamente em cada verbete desse dicionário um tipo de estrutura de natureza discursiva.

5 Fosso largo, porque as relações e articulações das estruturas narrativas da teoria semiótica abrangem as dimensões de todo o discurso, aqui entendido não apenas enquanto linguagem verbal, mas também aquele vazado na linguagem gestual, na linguagem visual, na linguagem “espetacular” (encenações, teatro, cinema...); fosso profundo, porque essas estruturas se dão em níveis de profundidade, dando ao discurso a imagem de uma “massa folhada”, cujos estratos montam uma verdadeira “estereoscopia” – para retomar a expressão (e os votos) de Lacan – de articulações discursivas.

6 Convocar uma “gramática” para o inconsciente pode à primeira vista parecer temerário frente a uma formulação de Lacan que diz: “na estrutura do inconsciente, é necessário eliminar a gramática. Não a lógica, mas a gramática” (1976/77, 1979: 6). Ocorre, porém, que é exatamente comentando um exemplo gramatical propriamente “linguístico” de Milner, que Lacan emite tal comentário. Não obstante

Às portas de uma interlocução entre psicanálise e semiótica

Colocadas as coisas dessa maneira, tudo pareceria mais fácil. Bastaria tentar uma interlocução entre semiótica discursiva e psicanálise que explorasse esse vazio, isto é, que resgatasse aquelas simetrias escondidas do significante lacaniano, as quais extrapolam os limites do fonemático. Bastaria tentar uma confrontação ou uma comparação ou até mesmo uma homologação dessas simetrias com as estruturas que a semiótica propõe para a realidade do discurso, e, enfim, verificar até que ponto nessa confrontação as estruturas discursivas responderiam melhor que o significante linguístico às coerções que o inconsciente apresenta para o campo geral dos discursos e para o campo específico da psicanálise. A tarefa exigiria certamente um cuidado conceptual delicado, porque algumas afirmações mais ou menos categóricas de Lacan sobre o significante como aquilo que não significa absolutamente nada, como algo absolutamente vazio de sentido, são a princípio completamente inconfortáveis para uma teoria semiótica que se quer justamente como uma teoria do sentido. Nem mesmo ajudaria muito o fato de saber que a semiótica não se confunde com uma hermenêutica imediata, que ela não mergulha na “substância” do sentido, que é uma teoria que proclama com toda a sua força que procura descrever não o sentido, mas reconstruir a forma de geração do sentido nos discursos, os modos de sua construção, a sua sintaxe.

No entanto, o incômodo dessas observações muito gerais, não leva, no meu entender, a encarar tal tarefa como antecipadamente destinada ao fracasso. Ao contrário, por ter que se situar no nível de uma discussão conceptual forte, isto é, no nível de uma comparação, confrontação e eventual homologação entre os conceitos de ambas, a tarefa só poderia parecer estimulante desafio, sobretudo porque, acredito, é nesse gênero de pesquisas que as disciplinas – uma como a outra – sairiam enriquecidas. Uma bricolagem cognitiva que eventualmente os psicanalistas se dessem ao trabalho de fazer com os conceitos estruturais discursivos da semiótica poderia talvez despertar a sua sensibilidade para outras simetrias do inconsciente até então insuspeitas ou mantidas no limbo. Não é possível que só Lacan (depois de Freud) tenha herdado a senha heurística para conseguir entrar no linguajar do inconsciente. Por sua vez, uma bricolagem cognitiva dos semiotistas com os aforismos e axiomas freudo-lacanianos sobre o significante, o sujeito, sobre a transferência..., uma atenção mais engajada sobre os fenômenos do discurso da cura – censura, resistência,

minha discordância total para com esse comentário infeliz e incorreto de Lacan (o que é a lógica senão uma gramática de relações entre suas grandezas?), a convocação de uma “gramática discursiva” tem muito pouco da gramática linguística *stricto sensu*. A terceira parte deste estudo constitui uma primeira incursão no tema e na direção.

recalcamento, entre outros –, certamente traria à semiótica novas e preciosas simetrias sobre as estruturas da enunciação, sobre as modalizações epistêmicas (CRER/SABER) que acionam todo discurso, que mobilizam a vida, como discurso, ou melhor, o discurso da vida.

O que há de mais ingrato em tal tarefa é notar que sua efetuação se choca previamente com um conjunto de novos e grandes obstáculos. Como se não bastasse já toda a série de idiossincrasias e de repugnâncias frente à ciência, como vimos anteriormente, existem da parte da literatura psicanalítica, sobretudo a pós-lacaniana, verdadeiras fortalezas minadas nas fronteiras de entrada do campo, destinadas a preservar inviolável o talismã precioso que Freud lhe legou. Um zelo hipertrofiado procura mantê-lo velado, circundado mistagologicamente. Um verdadeiro manto hiperbólico exagera e extremiza de tal forma os conteúdos nocionais dos seus conceitos (inconsciente, transferência, transmissão, desejo...) que torna praticamente interdito qualquer acesso conceptual que porventura tente rebaixar-lhes o tom da hipóbole para resgatar-lhes o dom da estrutura. A tentativa logo toma os ares de profanação, de desativação do seu pavio explosivo, ou ainda de sedução do “canto de Sereia” do assóvio científico (vimos na primeira parte deste estudo com que ardor e fúria os argumentos são colocados em prontidão).

E se o pesquisador, para entrar na conceptualização nuclear da psicanálise, tenta transpor essa linha de frente, além do mais, desmunido da “senha” clínica – como é o caso do presente estudo – aí então o sacrilégio é total. Seu discurso será por todos os meios desqualificado de antemão; não passará de um estatuto “imaginário”, termo que funciona mais pelo xingo que conota do que pelo conceito que denota – maldadado que ficou esse precioso registro do tripé psicanalítico (frente ao Simbólico e ao Real). No melhor dos casos, conseguirá ser recebido e logo remetido aos “catálogos de referências extrínsecas”, que certamente “passam ao lado” daquilo que é “essencial” – tal como M. Fennetaux (des-)qualifica o estudo de P.-L. Assoun sobre a Epistemologia freudiana (1989: 21); no pior, estará condenado ao niilismo da sentença definitiva, e danada (como às filhas de Dânaos): “não é nada disso!”

Assim, e com o sentimento de estar entrando numa segunda incursão “maldita” deste estudo, não vejo como poder prosseguir sem, a seguir, procurar identificar tais novos obstáculos e equacioná-los de modo a que possam ser contornados na busca de caminhos que viabilizem uma interlocução teórica entre a psicanálise e a semiótica, noutras palavras, que possam explorar a vacância conceptual deixada por Lacan quanto à estrutura linguageira do inconsciente.

Capítulo 3

Descuidos conceptuais: hipérboles e paralogismos

Um sofisma assombra a análise

(Petitot, 1981 : 176)

Introdução

Assim se expressa J. Petitot sobre a psicanálise lacaniana num texto de tamanha precisão no diagnóstico e interpretação sobre móveis que determinam o curso da teoria e prática psicanalíticas, que só pode fazer-nos lamentar que não tenha tido ainda nenhuma repercussão nos meios psicanalíticos:

Sob o pretexto de que seu objeto é antinômico, prossegue Petitot, e que sua teoria só se sustenta num ponto de *acmé* (intransmissível) da imaginação transcendental, ela [a psicanálise] se crê legitimada a violar as prescrições da intersubjetividade racional. Ao invés de conceber sua tarefa como uma tarefa coletiva de inteligibilidade requerida pela própria natureza de seu objeto, delega esse lugar ao gênio e ao idioma de um texto fundador. Substitui um processo de objetivação determinante para o sentido interno por um assentimento voltado a uma teoria revelada” (1981: 176 – itálicos do autor).

Assim, se o inconsciente põe para a psicanálise, como de fato ocorre, um sem-número de dificuldades; se sua apreensão e conceptualização é complicada, pela delicada situação ética da sessão analítica, situação transferencial, cujo regime coloca em jogo não apenas o desejo do paciente mas também do analista; se o modo de suas “formações” fornece uma gama ilimitada de micro-estratégias de despistamento, de resistências, deslocamentos, denegações; enfim, se toca nos próprios e mais extremos limites de um objeto individual, esse inconsciente será declarado, no limite hiperbó-

lico, como inapreensível de direito: “quanto mais se sabe sobre o inconsciente, menos se pode saber dele”, é o estilo da hipérbole pela qual F. Roustang vai derrotar-se (1976: 97)¹. O paralogismo habita não só a retórica interna da formulação, mas o próprio coração da psicanálise, se assim concebido. O decreto de Roustang terá jogado ao lixo toda a dinâmica que Freud pôde saber do inconsciente (denegações, condensações...), assim como fará de Lacan um falsário presunçoso, por entender que as formações do inconsciente “demonstram que suas estruturas são decifráveis” (in *Scilicet* n. 5, 1975: 11).

Por sua vez, se a formação do (futuro) analista se vê inevitavelmente enlaçada com as questões do desejo, dos seus sintomas, da transferência, ou entrelaçada com as “formações” do inconsciente, a literatura psicanalítica logo a levará aos extremos. Vai procurar se escorar na frase desastrada de Lacan – “eu jamais falei de formação analítica, falei de formações do inconsciente. Não há formação analítica” (1977c: 121)² –, para fundar paralogicamente toda a formação do analista (aprendizado dos conceitos, da técnica/ética de pontuação, da literatura e história da psicanálise...); fundá-la única e exclusivamente no regime do inconsciente, da clínica, na “horizontal” (do divã). A transmissão da psicanálise e a formação do futuro analista logo serão “depurados” das (duras) questões do aprendizado dos conceitos, das suas definições. Será posta de lado toda a problemática questão de uma linguagem conceptual que hierarquize os conceitos, que os relacione estruturalmente. O trabalho teórico mais epistemológico da disciplina será desdenhado como formas impuras e “imaginárias” do saber científico, do discurso do mestre ou do discurso universitário. O axioma lacaniano – “não há metalinguagem” –, proferido por Lacan para denunciar nos lógico-positivistas a miragem demiúrgica de querer decidir o sentido, ou a verdade da verdade (*le vrai sur vrai*), logo será hiperbolizado e interpretado como negação pura e simples de qualquer “saber”, de qualquer discurso teórico, de qualquer atividade (meta-)linguística do discurso conceptual, isto é, que fale sobre o inconsciente, sobre o fantasma, sobre os conceitos psicanalíticos em geral.

De igual modo, se a transmissão da psicanálise põe em cena não apenas a comunicação sobre os conceitos mas exige ainda forte dose de lucidez diante das manipulações cognitivas, persuasivas, sedutoras, fatalmente presentes no discurso do mestre, no discurso universitário; se a psicanálise não pode ser totalmente transmissível porque supõe facetas intrincadas da subjetividade de quem a transmite,

1 Estamos entendendo aqui por hipérbole a acepção mais comum, de dicionário, como uma figura retórica de estilo que engrandece (ou diminui) exageradamente uma ideia.

2 Frase desastrada e de nenhum modo condizente com os trinta anos de sua atuação que se inspirara no “estilo” (de Freud) para consubstanciar um ensino “digno desse nome”, como a “única formação que possamos pretender transmitir àqueles que nos seguem” (1966: 458 – *itálicos meus*).

como facetas igualmente intrincadas da episteme subjetiva de quem a acolhe, ela rapidamente será, na hipérbole fulminante, declarada “intransmissível” no todo, e por natureza. O paralogismo não espera para chegar: toda transmissão sendo declarada “impossível” de direito, serão criados, não obstante, de fato, milhares de escolas e institutos psicanalíticos para dizê-lo. Fora das universidades, fora do discurso do mestre se tentará proclamar com todo o vigor possível que a transmissão da psicanálise é impossível, sem se aperceber que, a acreditar mesmo nisso, uma lógica mínima determinaria que se começasse primeiramente por fechar as portas dessas escolas e institutos, porque laboram numa aporia inelutável, de princípio: como “transmitir”, em psicanálise, que a “transmissão”, da psicanálise, é impossível?!³

Por sua vez, se a lide diária na clínica das sessões adverte o psicanalista pós-lacaniano de que as questões mais fundas da subjetividade, de que a “via real” de acesso aos embaraços da vida psíquica ou de que o próprio terreno onde se joga no nível da “verdade” do inconsciente, provêm todos eles da maneira discursiva mais singular de se expressar de um sujeito, isto é, do seu estilo, logo o estilo inchará, extrapolará a clínica e determinará os rumos de toda a teoria. Uma exegese rápida das (poucas) formulações lacanianas sobre o “estilo” de Freud ou do comentário sobre o aforismo de Buffon – “o estilo é o próprio homem” (cf. a página de abertura dos *Escritos*) levará rapidamente a psicanálise pós-lacaniana a uma hipóstase generalizada do estilo lacaniano na própria base das conjecturas teóricas. A tarefa de inteligibilidade do inconsciente logo será exclusivamente delegada – como vimos Petitot observar –, ao gênio e idioma de um texto fundador, como assentimento de uma teoria revelada. A hipérbole se antepõe: um “estilo lacaniano” logo será eleito como o estilo da psicanálise. O paralogismo segue de imediato: a preciosa subjetividade tão reivindicada logo se verá tolhida, no discípulo, em mimetismos de pura repetição, ou em paráfrases (e pastiches) de lesa-aforismos, quando não em ingrata “traição”, se aí prevalecerem as “vontades de autonomia” (cf. Petitot, 1981: 177).

Por fim, se a estrutura linguageira do inconsciente esbarra em fortes embaraços diante da estrutura linguística relativa aos fonemas, o axioma lacaniano logo começará a ser dedetizado por uma série de antídotos que visam neutralizar, no movimento inverso da hipérbole, seu efeito estruturante. As concepções estruturais (e linguísticas) do inconsciente em Lacan logo serão reduzidas, pelo discípulo apressado, a referências “historicamente determinadas”, espécie de fim de sonho⁴. “Estru-

3 Também aqui, uma lógica mínima mandará jogar no lixo os matemas lacanianos, de vez que propostos exatamente para fundar aí, segundo os votos do próprio Lacan, uma baliza integralmente transmissível.

4 O ufanismo iconoclasta da jovem discípula, porá a seu modo na boca de Lacan, dedo em riste, uma rápida destruição do estruturalismo. Verá em Lacan a denúncia do “impasse do estruturalismo,

turado como uma linguagem”, logo esse axioma sofrerá um verdadeiro tratamento antisséptico. O “estruturado como” aparecerá à mesma discípula como designando o inconsciente como linguagem “e não como estrutura” (Roudinesco, 1973: 105). O inconsciente, se lhe parece “ordenado pelas leis da linguagem, não é jamais estrutura”⁵. A estrutura lhe parecerá, doravante, “longe de ser tomada como esquema diretor de uma teoria”; ela estará “sem cessar deslocada (pela lei do desejo)” (ibid.).

Ou então, o axioma parecerá ao discípulo rebelde um grande “sofisma”: “a estrutura do inconsciente tem como resultado imperativo excluir do inconsciente todos os outros determinantes ou conduzi-los a essa estrutura” (Roustang, 1988: 93-6). Assim o “abre-te Sésamo” do inconsciente que era para Lacan a estrutura – “o Sésamo do inconsciente é de ter efeito de fala, de ser estrutura de linguagem” (1966: 838) – logo vai ser ridicularizado como camisa-de-força e ocultamento dos outros determinantes.

Assim, do forte axioma de partida, tudo leva a crer que não será mais a “estrutura” que interessará; talvez nem mesmo a “linguagem”. É o “como” que será doravante decisivo; é o “uma” que significará uma outra linguagem, tudo enfim serve como pretexto de dispersão ou dissuasão do vigor heurístico do axioma. Ou seja, tanto para um discípulo, quanto para outro, o centro nervoso do axioma quedará anestesiado, não sobrando dele mais que um cadáver asseptizado, que eu me permitiria assim explicar: “o inconsciente estaria estruturado, numa espécie de estruturalidade que não é bem uma estrutura propriamente dita, e como uma ‘linguagem’ que não é bem uma linguagem, que é outra coisa”. Um simples decreto de morte ao axioma, que doravante permanecerá, quando muito, preservado na literalidade da formulação original, honrado como um totem, respeitado, velado, até mesmo zelosamente repetido (ou ridicularizado) em todas as falas e literaturas do campo, mas sem maiores engajamentos teóricos, sem maiores esforços de estimulação na continuidade da conceptualização do inconsciente; mais do que isso, sem ter tido a chance ainda de propiciar à psicanálise futura um enorme conjunto de “simetrias” linguageiras, ainda escondidas, do inconsciente.

Não sem certa razão, outro psicanalista acabará sendo levado aos poucos à suspeita de que a tese estrutural de Lacan seja “cada vez mais discutível” (A. Green,

da semântica, da semiologia”: “ele diz aos funcionalistas e glossemáticos que o signo está ‘quebrado’ em Saussure, que não há na linguagem nem hierarquia, nem dupla articulação, que o sentido não ‘nasce’ nas unidades [...] ele diz aos semanticistas que o sentido não tem sentido, que não está onde eles o crêem” (Roudinesco, 1973: 104).

5 Resta dizer, em completo desacordo com a convicção explícita de Lacan o qual defende até mesmo no axioma um “pleonismo”, “necessário para me fazer compreender, já que *linguagem é estrutura*” (1985b: 9 – itálicos meus).

1983: 41); não sem bons motivos, será levado à constatação de que “a despeito do estrondo das teorias de Jacques Lacan, a situação quase não mudou fundamentalmente. Pois [...] é preciso sublinhar que o restante da comunidade analítica pós-freudiana orienta suas preocupações longe das relações entre linguagem e ‘processos internos’” (p. 23); não sem clara honestidade, enfim, será levado a admitir o embaraço e confessar que “a psicanálise gostaria de poder dispensar-se de ter que estatuir o lugar – isto é, a tópica –, a função – isto é, a dinâmica –, e enfim o modo de ação – isto é, a economia – da linguagem na prática e teoria psicanalíticas” (p. 23-4).

Como se vê, antes mesmo da soleira que dá entrada às portas do universo psicanalítico, a partir de onde poderíamos eventualmente explorar uma interlocução, comparação e discussão sobre os conceitos básicos entre a psicanálise e a semiótica, encontramos uma série de obstáculos, pequenos e grandes guardiães hiperbólicos e paralógicos, que nos pedem um esforço de reflexão, de interpretação e de críticas prévias⁶.

Clínica pragmatista

Retomando, portanto, o estágio das reflexões do capítulo anterior, começaria por dizer que, se a interpretação dada a um vazio conceptual – que ficou cavado entre a conceptualização lacaniana do significante e sua bricolagem topológica –, puder ser sustentável, isso nos obriga a entender que o vazio não ficou tão vazio assim. Uma série de indícios que a literatura psicanalítica e também a história da psicanálise lacaniana nos apresentam quanto aos rumos (e rumores) que determinaram a forma atual como se encontra, e que às vésperas de sua morte levaram o próprio Lacan a proclamar o “fracasso” do seu ensino, esses indícios nos apontam, a meu ver convergentemente, à seguinte leitura: esse vácuo conceptual teria sido ocupado por uma série de decisões fortemente “pragmatistas” dos psicanalistas pós-lacanianos⁷.

6 Meu intuito de considerar esses obstáculos como “paralogismos” visa propositalmente suprimir do termo sofisma, empregado por Petitot, quaisquer conotações pejorativas de um raciocínio enganoso, de má-fé. Na sua definição de dicionário (Aurélio), o paralogismo é um sofisma mas no qual se “supõe a boa-fé de quem o comete”. De modo que por mais que minha própria crítica, passada ou futura, possa ser severa ela jamais se dirige à pessoa do criticado. Não vejo qualquer má-fé nos argumentos que critico; interpreto-os como “descuidos conceituais” que me cumpre apontar.

7 Utilizo-me do termo “pragmático” – no seu sentido mais amplo, de dicionário comum, “relativo aos atos que se devem praticar” – com o sufixo “-ista” que indica “partidário ou sectário de doutrina” (cf. Aurélio – itálicos meus), acrescido ainda com a conotação pejorativa que outro dicionário lhe dá, numa acepção histórica: “sanção pragmática: edital promulgado outrora pelos soberanos territoriais com vistas a resolver definitivamente um caso importante” (*Petit Robert* – itálicos meus).

Uma exegese do pensamento de Lacan os levou a impor no centro desse vácuo uma série de prioridades: a questão do desejo do analista; a questão da transferência; a da formação do analista e da transmissão da psicanálise; enfim, a questão do estilo. A prioridade de tais questões foi conduzida numa decisão pragmatista, e de tal forma hiperbolizada, que talvez não fosse exagerado entender que se impuseram praticamente como os novos núcleos da identidade da psicanálise pós-lacanianiana.

OBS. Evitemos desde aqui um cruel mal-entendido. Por não se limitar propriamente a uma teoria pura, isto é, a uma especulação, conjectura, descrição ou explicação puras de um inconsciente “de papel”, a psicanálise só pode se definir como uma práxis. Como tal, deve se soldar numa interdependência coesa, fortemente amarrada, entre uma prática clínica, que alimente e problematize constantemente a teoria, e uma prática teórica – apesar do paradoxo aparente da expressão –, isto é, uma bricolagem conceptual que, no fim das contas, otimize a ética da clínica, sensibilize-a para as novas simetrias que a escuta clínica depreende de um inconsciente “de carne”. A tal ponto isso se dá que talvez não estivéssemos errados em entender que a nobreza das preocupações terapêuticas de Freud, na tentativa de encontrar soluções mais satisfatórias a dramas psíquicos sempre prementes, tiveram até um certo efeito de retardo nas conceptualizações do inconsciente: “a essa questão de delimitação de conceitos não lhe temos dedicado ainda em psicanálise atenção suficiente” diz Freud num texto tardio (1932, v. III: 3137). Para Lacan estava claro que não bastava apenas em psicanálise “crer explicar”, em teoria, “porque vossa filha é muda – pois o de que se trata, é de *fazê-la falar*” (1973a: 15-6 – ênfase do autor)⁸. Ou seja, mesmo se a psicanálise de ambos se precavém eticamente dos excessos do *furor sanandi* ela jamais perde sua sensibilidade terapêutica. De modo que todo o raciocínio que quero levar a cabo aqui procura estar, com toda a vigilância possível ao meu alcance, sobreavisado da sinergia que deve acoplar a psicanálise como um todo, teoria e clínica.

Assim, mesmo que reconheça de bom grado nas questões clínicas mencionadas o lugar (ético) em que mais a psicanálise se depara com seus desafios cruciais, o que se trata de demonstrar, na sequência, é que houve, no espaço *intermezzo* entre a conceptualização do significante e a topologia, um centramento das prioridades psicanalíticas, nas questões clínicas acima apontadas, de tal forma hiperbolizado, que levou rapidamente a psicanálise a uma situação “inversa”, completamente desproporcional, de pouco interesse pelas (árduas) questões da conceptualização da teoria. Levou-a até mesmo ao menosprezo pelo “vocabulário”, pelo “saber” teórico, pela (meta-) linguagem de conceptualização, enfim, pela “ciência” do inconsciente.

A decepção para com a conceptualização do significante da linguística fornecendo aí a ocasião, a psicanálise não consegue hoje esconder o painel de um injustifi-

8 Bem entendido, o “fazer-falar” de Lacan não se confunde com qualquer espécie de cura milagrosa, significa romper o mutismo do inconsciente através da fala do discurso. Para Lacan o sintoma é o mutismo do inconsciente. A fala do discurso é na verdade a produção do inconsciente.

cável movimento de desconceptualização generalizada da disciplina. A “destituição” do saber que Lacan teorizava legitimamente para evitar na clínica a “certeza”, ou a “fúria” da interpretação, invadiu todo o campo da psicanálise; extravasou da clínica e inundou a teoria sob uma forma canhestra de desvalorização generalizada de qualquer saber sobre os seus conceitos, sobre sua metodologia. Como o diz Petitot, ela se desfalcou “de todo o sentido metodológico” (1978: 56). A pretexto de que aquelas questões clínicas constituam a essência de sua práxis, a psicanálise de hoje corre o grave risco de conceder-lhes a exclusividade da sua preocupação, abandonando por completo a tarefa da continuidade da sua conceptualização teórica; risco de se deixar levar a uma “hipertrofia” da clínica hipostasiada numa “atrofia” da teoria. Essa a face inteira do sofisma que Petitot evoca no seu texto, a sequele mais ingrata dos paralogismos em psicanálise, que me cumpre a seguir indicar e criticar nos seus aspectos mais excessivos.

Transmissão da psicanálise e formação do analista

O ensino da psicanálise, a formação de psicanalistas e a transmissão da disciplina às novas gerações constituem para a psicanálise um conjunto de dificuldades talvez do mesmo porte, senão superior, daquela que teve Freud em obter o reconhecimento da comunidade (científica) sobre a sua descoberta do inconsciente. Se o reconhecimento do inconsciente o alcançou em vida, a questão da transmissão da psicanálise não lhe pôde mostrar todo o intrincado leque de coerções intersubjetivas, institucionais e mesmo conceptuais ou éticas com que a psicanálise que o seguiu haveria de deparar. A formação da primeira geração de psicanalistas – se me puder ser desculpado o simplismo da observação – resolveu-se na base do corte cirúrgico: aqueles que não aceitavam a ‘ortodoxia’ da sua orientação, sob a reverência à sua autoridade, eram convidados a se separar do grupo e dar livre curso a suas ideias, fora da sua psicanálise (Jung, Ferenczi, Adler...).

Não obstante, mesmo nessa primeira geração Freud logo descobriu que a formação do analista, dadas as “vicissitudes” do inconsciente, apresentava uma exigência particular. Como em outros domínios do conhecimento, ela se fazia através do aprendizado dos conceitos, das técnicas concernentes, mas exigia algo mais, ou antes, algo de prévio: a submissão do futuro analista à sua análise pessoal. A partir disso, a análise pessoal do futuro analista começa a ganhar terreno dentro da psicanálise, a introduzir novas problemáticas e aumentar a complexidade do já complexo inconsciente. A psicanálise se vê diante da criação de um novo tipo de análise, a análise didática. Esta faz emergir – e exige uma conceptualização específica – o jogo de forças psíquicas que aí exerce o desejo do analista e a transferência que se instaura entre

analisante (futuro analista) e analista (didático) – transferência que duplica a complexidade da “transferência neurótica” que Freud estipulava como motor da análise terapêutica normal. Por sua vez, toda uma hierarquia (institucional) envolve fatalmente esse novo tipo de análise em que emergem as delicadas questões da resolução da transferência, da sanção, autorização, desaprovação, ou ainda, da “assunção” do futuro analista, como tal.

Assim, embora não faça parte dos objetivos centrais do presente estudo examinar no detalhe a história das configurações por que passou a questão da formação do analista, quero reunir aqui argumentos que confirmem uma hipótese: por maiores discussões que se fizeram em torno da análise didática; por mais que tenha sido salutar a crítica mordaz que Lacan dirigiu contra o modo como esse tipo de transmissão se fazia na década de 1950 – o que o levou a deslocar o pivô da análise didática para o problema do “desejo do analista”, para a “transferência”, ou ainda a criar uma nova regra institucional, o chamado “passe”; enfim, por todas as crises agudas, dramáticas, lances de contínuas rupturas, excomunhões, na cena psicanalítica, onde não faltaram soluções individuais trágicas, suicidas mesmo, a questão da formação do analista deixou continuamente nesse seu itinerário (penoso) algo (penosamente) esquecido. Algo aparentemente simples, e justamente de simplicidade enganosa, a saber: um discurso suscetível de se encarregar da transmissão dos conceitos psicanalíticos, da transmissão do saber (sobre o inconsciente) legado por Freud (e por Lacan). A aquisição e absorção por parte do neo-analista de uma intrincada conceitualização foi quase sempre dada por suposta, por pressuposta, vítima da facilidade, como se adquirida espontaneamente nas entrelinhas decorrentes da análise didática, ou subliminarmente nas ligações transferenciais, ou ainda ‘inconscientemente’ no desejo do analista.

Em suma, a transmissão dos conceitos da psicanálise não foi aí problematizada, no sentido crítico e teórico do termo, quanto ao que se refere aos meios discursivos capazes de otimizá-la. Passou despercebida a questão dos mecanismos discursivos que comuniquem o saber da psicanálise (sobre o inconsciente) ao neo-analista. Passou despercebida a reflexão sobre uma linguagem de transmissão dos conceitos da psicanálise.

A literatura psicanalítica concernente ao tema da formação do analista não é farta nem profunda. Num dos poucos estudos que tratam de forma orgânica disso, M. Safouan registra que, desde a criação em 1925 de um Comitê Internacional de Formação até 1947, a formação do analista nunca foi “adequadamente examinada por escrito”. Toma essas informações a partir de M. Balint, que atribuía à situação um caráter sintomático, uma “inibição severa”, ou, segundo Safouan, uma “aversão dos experts de pôr seu conhecimento por escrito”, além de um certo “dogmatismo”, sem

discussão consequente, na questão de se estabelecer o *modus operandi* das análises didáticas (Safouan, 1985: 21-3).

O estudo de Safouan percorre o tema examinando esse dogmatismo, a hierarquia institucional rígida decorrente – um “antes de Lacan” (p. 15-37) – para a seguir acentuar a novidade da proposta de Lacan, o passe – um “com Lacan” (p. 38-67) –, em que centraliza “o que está em jogo” na formação do analista: o desejo do analista (p. 13). O autor trata, nesse itinerário, de todas as implicações da adoção da institucionalização, das questões transferenciais, da supervisão, dos cartéis, do término da análise. Mas não há sequer um esboço de discussão sobre a maneira pela qual se ensinam os conceitos da psicanálise ou as técnicas concernentes à clínica⁹. O pensamento desse autor pode ser tomado como representativo da mentalidade geral em psicanálise pós-lacaniana, no que se refere à formação dos neo-analistas. Pode ser considerado como um procurador legítimo desta quando lembra que os analistas “admitiriam facilmente” que a formação do analista não teria “nada a ver [...] com a transmissão de um saber-fazer” (p. 14). E o autor encontra as razões disso no fato de que nos outros estabelecimentos que visem formar professores, pesquisadores, cientistas, técnicos ou operários qualificados, não se pergunta se a entrada aí corresponde “ao que o sujeito deseja verdadeiramente – questão que, em compensação, acha-se no âmago de toda a análise” (p. 14).

Essa última citação tem valor de emblema de pequenos e grandes descuidos que a psicanálise pós-lacaniana não soube evitar até hoje, na pressa de querer se distanciar das outras disciplinas, de querer marcar sua indocilidade, sua subversão frente a elas, tudo em nome do indócil inconsciente, espécie de apologia constante das rupturas, dos reversos, dos avessos, daquilo que sempre está alhures, sempre como “outra coisa”. Sem dúvida, esses descuidos traduzem um momento inevitável de toda jovem disciplina, no afã de estabelecer a originalidade de seu ponto de vista. No entanto, cumpre-nos tocar nesses pontos frágeis, nesses *descuidos conceptuais*.

Alguns traços desses descuidos são plenamente visíveis, quando da citação acima, no que se refere à rejeição do “saber-fazer”. O desprestigiado *know-how* americanizante, o tom pejorativo com que se trata o discurso universitário (professores, técnicos ou operários qualificados) ou o discurso do mestre, em contraposição à euforia dos seus avessos, o discurso da histeria e o discurso do analista, tudo faz crer que a transmissão da psicanálise consegue ser feita sem ter nada a ver com essas formas,

9 À única menção ao ensino teórico, esse “outro aspecto da formação do analista”, Safouan consagra não mais que um parágrafo, assim mesmo destinado apenas a criticar as modalidades institucionais, denunciadas por Lacan na década de 1950, na transmissão de um “saber pré-digerido” (p. 60).

que ela considera decaídas ou impuras, de aprendizado¹⁰. O paradoxo aparece logo: formigam instituições psicanalíticas para evitar o discurso universitário e o discurso do mestre, mas nada se passa aí muito diferentemente. Sempre desponta a figura de um pequeno mestre (senão do saber, ao menos do poder), que metonimiza a figura do grande mestre (Freud ou Lacan), e que labutará inelutavelmente para negá-lo.

Nega-se a aquisição de um “saber-fazer”, como se, na clínica, a forma de pontuação dos discursos, a marcação dos atos falhos, os silêncios ou a interpretação, não constituíssem um saber-fazer clínico; como se, na teoria, toda uma terminologia conceptual adquirida não fosse um saber teórico. Despreza-se o “operário qualificado”, como se a clínica não exigisse “uma regularidade quase burocrática” (Lacan, 1968d: 52) – talvez monótona, repetitiva (pipi, papai e mamãe), enfadonha mesmo (a questão do analista que dorme em sessão não deixa de causar perenes embaraços no campo).

Por sua vez, outro descuido conceptual fica por conta, ainda na mesma citação de Safouan, daquilo que considera o coração da análise: o desejo. Observemos que, como o tema é formação do analista, o autor faz supor que a análise do neo-analista, diferentemente da formação de outras profissões, onde ninguém se perguntaria sobre isso, funda-se no exame daquilo que o “sujeito deseja verdadeiramente”. A expressão incorre em dois abusos: primeiro, por toda a “verdade” do mundo sobre o inconsciente a nós legada por Freud ou Lacan, a psicanálise de hoje pode se dar à presunção de atingir mesmo a verdade do desejo? Qual a “verdade” capaz de existir no assim chamado desejo do analista, quando estendido ao desejo de ser analista? Noutros termos: ser analista é em algum sujeito assumir a própria verdade do seu desejo?

A esse primeiro abuso, positivista, de querer dispor de um acesso verdadeiro ao desejo se sobrepõe o mau uso do conceito de desejo. Penso poder dizer que é já uma aquisição antiga em psicanálise entender que o desejo é eminentemente sexual ou mais precisamente fálico (para depurá-lo de toda conotação imediatamente copulativa): “[...] o desejo permanece sexual (que nos seja perdoado insistir nessas

10 Aliás, é impressionante notar em grande parte da literatura psicanalítica e sobretudo em algumas exposições orais uma forma bizarra de axiologia em psicanálise: elas valorizam os conceitos. Isto é, alguns deles quase sempre aparecem mal estimados a cada menção quando se situam na dêixis (do “lado”) do “consciente”, do imaginário, do enunciado, discurso do mestre, universitário, sintoma; outros são completamente euforizados, na dêixis do “inconsciente”, do simbólico, da enunciação, discurso do analista, da histeria, desejo, gozo, fantasma. Essa grande esquizia entre o lado “bom” e o lado “mau” do psiquismo não me parece suficientemente advertida da lucidez freudiana:

Al principio nos inclinamos a rebajar el valor del criterio de la conciencia, ya que tan poco seguro se ha demostrado. Pero haríamos mal. Pasa con el lo que con nuestra vida: no vale mucho, pero es todo lo que tenemos. Sin las luces de la conciencia, estaríamos perdidos en las tinieblas de la psicología abissal (1932, p. 3140).

indicações” (Lacan, 1966: 453). A sua extrapolação para outras instâncias (escolha de uma profissão, um estilo de vida, um lugar ético, até mesmo o lugar do analista) não deixa de se revelar metafórica, analógica e hiperbólica, e sempre perigosa, a inchar e desgastar esse conceito chave. Talvez fosse mais coerente e consequente uma ética e uma teoria que entendessem o desejo de ser analista tal como qualquer outra disposição do sujeito: um sintoma. Decerto, um sintoma que sobretudo nesse caso deve ser analisado profundamente, revisto em todas as suas arestas sublimadoras, mas nem por isso menos sintoma. Caso contrário, a psicanálise teria que empreender pesadas explorações teóricas para tentar definir um “desejo” que não é fálico nas entranhas. Haverá, no seu sentido psicanalítico forte, primeiro, um desejo que seja por natureza ético, o “desejo” de estar atrás de um divã?

Essas observações e indagações valem o que valem. Sua função aqui é apenas chamar a atenção para o fato de que a formação do analista, por mais que encontre no desejo (do analista) a “função essencial” da análise (Safouan, 1985: 60), ela não advém de forma consistente sem que sejam cumpridos outros requisitos “menores”. Se o desejo (de ser analista) pode ser definido, segundo Safouan, como “aquele de retomar ao nível do inconsciente de outrem a experiência feita a partir de seu próprio inconsciente” (p. 52) – momento da passagem do analisante a analista – isso não basta por si só. Imaginemos um analisante a quem esse “desejo” ocorra num determinado momento de sua análise pessoal, singular, onde ele se embaraça e desembaraça frente à vida, ao seu desejo (sexual), à sua profissão, afetividade etc. Imaginemos esse analisante comum, tendo ocorrido o “desejo” (de ser analista), sem jamais ter lido nada sobre a literatura psicanalítica, sem jamais ter pisado em qualquer Instituto (de formação psicanalítica). Estará ele em condições de ocupar a posição de analista, tendo apenas por aval esse desejo?

A observação certamente beira a derrisão, mas ao menos serve para fazer ver o quanto a formação do analista, para além do desejo, da transferência, requer que não descuidemos de seu lado mais modesto: o aprendizado dos conceitos, a familiarização com a literatura (e mesmo com a história) da psicanálise. Se esse lado não é determinante (porque mesmo os não-analistas eventualmente aí se empenham), não é menos imprescindível. De modo que todo o ensaio de Safouan, um dos mais sistemáticos no tema, já nos dá um primeiro exemplo no qual a formação do analista – totalmente encerrada nos seus aspectos exclusivamente clínicos e reputados como maiores, desejo, transferência, análise didática, supervisão, passe, instituição, fim de análise, cartéis – não é problematizada quanto ao aprendizado da conceptualização teórica da psicanálise, isto é, no qual não se examinam as coerções de um discurso conceptual de transmissão. Não há aí uma problematização metodológica da transmissão da psicanálise (que vai de par com a transmissão clínica).

Transmissão e inconsciente

Nada de muito diferente se passa quando, num artigo intitulado “Transmissão e inconsciente”, J.-D. Nasio desloca o pivô da formação do analista. Não é mais o desejo do analista que conta primeiro, como para Safouan, mas o campo da transferência propriamente dita (1978: 39-46)¹¹. Determinando que todas as outras forças intervenientes na questão da transmissão são todas subsidiárias à da transferência, Nasio quer demonstrar que a transmissão da experiência psicanalítica não é a transmissão de um patrimônio (de conceitos). Esse patrimônio é próprio daquilo que ele chama “monstro da sucessão”, que engendra os “fléis”, os (bons e maus) pretendentes, ou uma “moral da legitimidade” da sucessão (p. 39-41):

Não se pode aceitar que a transmissão da psicanálise seja uma imitação. A psicanálise não se transmite por fidelidade, nem por imitação, nem por exatidão, nem por reprodução. Nem também por regressão à origem, às fontes” (p. 42).

Aparentemente, essa maneira de tentar evitar com a transmissão qualquer risco de proselitismo ou mimetismo, frente aos mestres (Freud ou Lacan) é uma advertência salutar, mesmo se fica difícil evitar o paralogismo ao rejeitar a regressão à origem, às fontes, quando sabemos que a maior façanha de Lacan, nos anos 50, foi exatamente o “retorno a Freud”, quando sabemos que todo o ensino da psicanálise lacaniana se funda precisamente na enunciação (aforismos, axiomas) do próprio Lacan como fonte. No entanto a proposta que Nasio oferece em troca disso não é judiciosa. Oferece um discurso hiperbólico e místico sobre a transmissão. Já de saída, uma primeira formulação o levará a homologar a transmissão ao próprio inconsciente: “a transmissão é o inconsciente” (p. 40).

A homologação apanha-nos de surpresa pelo súbito da proposição, porquanto sua gravidade teórica não é minimamente justificada no texto. O autor entende estar legitimado a identificar inconsciente e transmissão pelo fato de que ambos apresentam um traço comum: a “persistência”. O inconsciente “persiste, indestrutível [...] Do mesmo modo, a psicanálise persiste, se perpetua” desde Freud até nossos dias (p. 41). Ora, o descuido conceptual aqui é duplo: primeiro, será legítimo fundar uma homologação inconsciente/transmissão tão-somente a partir de um único (pretensão) traço em comum? Segundo, mesmo esse traço é completamente discutível na sua

11 O que já começa a ser incômodo para um eventual analista-em-formação: por que razão, para um analista, o pivô da transmissão é o desejo e para outro a transferência? Nada ele vai encontrar na teoria psicanalítica que justifique uma ou outra escolha. O que pode fazer por enquanto é ficar atento para ver o prosseguimento das argumentações.

aplicação aos dois conceitos: a persistência do inconsciente (a repetição) é um traço estrutural, necessário; a persistência ou perpetuação da psicanálise como teoria é um traço histórico, contingente.

A equivalência entre transmissão e inconsciente, o autor pretende fazê-la evoluir, para “precisar melhor”, ao ponto de entender a transmissão como uma “forma de rememoração, de retorno”. Mas atenção, esse retorno não seria um retorno a Freud, enquanto retorno às fontes, mas um retorno *de Freud* à nossa experiência, isto é, “o retorno a nós do pensamento e da experiência de Freud” (p. 40-3). Ora, se a primeira formulação é temerária, porque propõe uma equivalência – inconsciente/transmissão – que não encontra respaldo teórico em nenhuma literatura psicanalítica, a última proposição, por sua vez, é desastrosa. Tangencia o risco de um misticismo reencarnatório ingênuo. Acaba por sugerir, mais que uma transmissão, uma “transmigração” da experiência de Freud de inconsciente a inconsciente entre os psicanalistas.

O autor vai adiante, lesto, e faz evoluir sua definição da transmissão propondo a seguir que ela é “mais do que uma rememoração, ela é a instauração em ato de um novo discurso”, que a “verdadeira transmissão” da psicanálise se faz no “ato de um dizer”, ou ainda, que é “participar do ato de criar um novo discurso” (p. 44-5). Sem dúvida, é razoável entender que a comunicação de um saber, a transmissão de conhecimento, de conceitos, de uma teoria, jamais é pura transmissão. O próprio ato de articular os conceitos faz com que novas intuições, novas articulações e novos conceitos sejam criados, inovados. Na verdade, a teoria parece se construir mais quando tenta se comunicar do que na reflexão solitária da cogitação. Transmitir é, pois, ao mesmo tempo construir e inovar. Isso não é privilégio da psicanálise; dá-se em toda e qualquer disciplina, científica ou não. Mas entre admitir essa evidência e encarar a transmissão por definição como ato de contínua instauração de um novo discurso, eis o passo hiperbólico e paralógico. Tende a postular de direito e, no limite, a criar de fato tamanha singularidade discursiva que torna difícil evitar um babelismo em que dois psicanalistas jamais se reconhecerão como fazendo parte de um mesmo universo de discurso. É onde o “delírio” teórico de um continuará delírio só seu, sem jamais alcançar a forma coletiva de uma “episteme”.

Por sua vez, entender a “verdadeira” transmissão nessa total e nova singularidade discursiva logo introduz a incômoda questão: por que uma e não outra singularidade discursiva vai ser acionada como transmissão? Por que não a do discípulo iniciante, ou do discípulo médio? Não haverá aqui muita escapatória para o fato de que o que determinará a prevalência de um discurso – de um novo ato de dizer – sobre outro não será outra coisa senão o poder institucional de que um está investido e outro não.

Essas críticas não têm o intuito de subestimar o autor. Não está em jogo aqui a sua competência, mas a estratégia pragmatista, posta em ação nos seus argumentos, para explicar a transmissão. Isto é, ao identificar a transmissão ao inconsciente, à rememoração, ao retorno (do pensamento e experiência de Freud em cada analista), enfim, à produção de um novo discurso, a estratégia usada é a de *dramatizar hiperbolicamente* o tema (sem se preocupar com o rigor e com as consequências teóricas das formulações)¹². Não vejo outra maneira de interpretar, senão como dramatização retórica, o fato de que, tal como prossegue o autor, nenhum analista deva pretender ser o agente da transmissão “porque não é ele que faz a transmissão como se fosse algo que pudesse ensinar. Ele é encarregado (*porteur*) da transmissão, ela passa através dele, se diz nele. Ela o diz (*le dit*)” (p. 45). Não encontro outro termo senão o de pura mistificação para tal estratégia discursiva¹³.

Por sua vez, não há como deixar de notar, nessa estratégia dramatizante, uma omissão embaraçosa. O autor, embora postule que todos os problemas concernentes à transmissão são subsidiários do “campo maior” da transferência, sequer retoma o conceito de transferência no resto do seu texto. Nova estratégia? Deixar o núcleo do problema descentrado? Descuido? Suspendo por enquanto minha interpretação disso¹⁴. De modo que, para entender suas posições sobre a transferência, somos obrigados a recorrer a um outro texto de sua autoria (1987), que vai exigir uma nova leitura crítica, porque algumas de suas proposições sobre a transferência aí avançadas me parecem temerárias e se dão ao arrepio do esforço de conceptualização de Freud e de Lacan, quanto ao tema¹⁵.

12 O próprio autor assume e justifica o procedimento, num outro lugar, insistindo que o sentido de uma noção “se decide” na maneira de transmiti-la, “na maneira de introduzi-la e de dramatizá-la, isto é, de expô-la criando no ouvinte uma tensão tão cativante quanto aquela suscitada pelo suspense do desenlace de um drama” (Nasio, 1988: 13).

13 Devo lembrar que o termo “mistificação”, usado, não vai como anátema, mas como diagnóstico “epistemológico”. Encontro respaldo para o diagnóstico na própria psicanálise de Lacan quando no seu texto “Variantes da cura-tipo” define a mistificação como “[...] o termo técnico para designar todo processo que torna oculto para o sujeito a origem dos efeitos de sua própria ação” (1966: 327).

14 O eventual analista-em-formação começa já a ficar apreensivo. Sua formação não tem mais como pivô o desejo mas, desta vez, a transferência, que fica esquecida ou ocultada atrás da transmissão, que aliás é equivalente ao inconsciente, melhor, que é uma forma de rememoração ou retorno, mas cuidado, não retorno a Freud mas retorno do pensamento de Freud em nós; melhor ainda, a “verdadeira transmissão” é a instauração de um novo ato de um dizer, mas, atenção, ela não é feita pelo analista, mas “passa” através dele... Meio atordoado, o nosso formando persevera, ainda...

15 Comento apenas a primeira parte teórica do livro *Os olhos de Laura*: “Duas proposições e uma tese sobre a transferência em análise” (1987: 25-50).

Transferência e inconsciente

Desde o título do capítulo, das “Duas proposições e uma tese sobre a transferência”, Nasio anuncia as suas descobertas a toques de clarins tão repetidos (1987: 27, 28, 39, 41), que não temos outra coisa a fazer senão bem preparar o espírito para o momento da *délivrance*. Eis os recém-nascidos, as duas proposições:

Se o inconsciente está estruturado como uma linguagem, isto é, se ele existe como a atualização em um evento local (S1), do conjunto virtual de significantes (S2), então não é nem antes, nem depois do evento que é preciso buscá-lo, não há *inconsciente a não ser no próprio evento*” (p. 41 – itálicos do autor).

Não há um inconsciente do analisante e em seguida um outro próprio ao analista, *há apenas um único inconsciente em jogo na relação analítica*, aquele que se abre quando do evento. Nesse instante, analista e paciente se apagam nas suas diferenças em proveito de um dito que vem ao mesmo tempo selar seu liame” (p. 42 – itálicos do autor).

E a tese:

A transferência analítica é equivalente ao inconsciente, eles são homeomorfos [...] ponto por ponto. Maneira de dizer que o inconsciente e a relação transferencial são, quando do evento, uma só e mesma coisa” (p. 48).

É difícil saber com que intenções o autor emite a primeira proposição acima. Mas quando refletimos sobre o *hic et nunc* do evento, do acontecimento, arrisco-me a dizer que com essa proposição o autor acaba por destruir, num só golpe, todo o estruturalismo e, em consequência, a própria tese de Lacan. A bem dizer não existe nada fora do evento, nem inconsciente, nem língua, nem história, nem transferência. O que constitui o motor do estruturalismo é o fato de sair do próprio evento e se esforçar para depreender *a posteriori* as estruturas que o “prepararam”, ou então para postular *a priori* estruturas capazes de “prevê-lo”. O “antes” e o “depois” são instâncias metodológicas (não cronológicas) sem as quais não se pode dar um primeiro passo sequer de inteligibilidade diante do real bruto do evento¹⁶.

A segunda proposição é ainda mais espantosa. Não sou clínico e não sei se é efetivamente possível apagar as diferenças entre o clínico e o paciente na sessão clínica, em nome de um só e mesmo inconsciente, onde “pouco importa quem profere o dito, balbucia ou se equivoca falando” (p. 42). Perplexidade é a primeira palavra que me vem à mente diante de uma simbiose assim promulgada, duvidosa e temerá-

16 Evidentemente não se nega ao autor o direito que tem de pugnar contra o estruturalismo, a favor de um ‘desconstrucionismo’ ou de um ‘evenemencialismo’. Contraditório é querer fazer isso sob a caução da teoria lacaniana, como discurso inserido na psicanálise lacaniana, e, pior, na transmissão da psicanálise lacaniana.

ria. Diante da “única e monstruosa cabeça psíquica que os engloba” (p. 49), que vai surgir daí, só posso me sentir um tanto aterrorizado¹⁷. Derruba-se aqui, no toque rápido da retórica hiperbólica a “disparidade subjetiva” entre paciente e analista, isto é, posições entre analista e analisando que Lacan insistira em definir como “de maneira nenhuma” equivalentes (abertura da sessão de 15.03.1961 do seminário sobre a Transferência).

No que concerne agora à tese principal, o autor se presume autorizado à sua postulação a partir da definição que Lacan enuncia sobre a transferência como aquilo que “manifesta na experiência o acionamento (*mise en acte*) da realidade do inconsciente, enquanto sexualidade” (apud Nasio, 1987: 48).

Ora, se tomamos por referência uma definição de ato, que Greimas considera a menos comprometedora, como “o que faz ser” (1983: 67), podemos entender o acionamento, de que fala Lacan, como a emergência ou a produção da existência (do ser) da realidade (sexual) do inconsciente¹⁸. A transferência seria então um dispositivo estrutural que possibilita, que desencadeia – Lacan diz manifesta – essa emergência, essa produção, esse acionamento da realidade do inconsciente. Ao invés disso, o que faz o autor da tese é, no meu entender, desqualificar a formulação do próprio Lacan, dizendo que “não é a transferência que é o acionamento (*mise en acte*) do inconsciente [observemos que é a frase de Lacan vertida à negativa], mas é ela própria acionada conjuntamente com o inconsciente” (p. 49). Ora, isso certamente acarreta a exigência de buscar outro dispositivo que permita desencadear o acionamento conjunto da transferência e do inconsciente. O autor cogita algo sobre a necessidade teórica desse outro dispositivo? Absolutamente não, porque não está interessado em tirar as consequências teóricas e metodológicas do seu dizer. Contenta-se apenas com os efeitos dramáticos com que presume cativar seus ouvintes.

Enfim, retomando agora as três formulações do autor, quero sublinhar que, se fazemos equivaler ponto por ponto a transferência e o inconsciente (simbiose 1); se apagamos a disparidade subjetiva entre paciente e analista, fazendo nascer desse apagamento uma única e monstruosa cabeça psíquica (simbiose 2); se, enfim, deixamos essa mistura existir tão-somente na evanescência do evento (simbiose 3), não estamos fazendo outra coisa senão levar a um movimento cognitivo generalizado de

17 Sem contar evidentemente a incômoda questão que se coloca de pronto: quem pagará o soldo de uma tal simbiose na sessão? Quem vai custear esse “monstro” psíquico? Por que, nessa paridade simbiótica, só o paciente paga para sustentar essa cabeça-monstro bicéfala? Gostaria muito de saber aqui o que poderia estar passando na cabeça do nosso eventual analista-em-formação, nesse estágio do seu aprendizado.

18 Fique escusado dizer que essas tentativas de compreensão não pretendem qualquer valor de definição acabada, mas de argumentação localizada.

desconceitualização da psicanálise. Estamos fazendo-a mergulhar à deriva no real bruto e oceânico do evento, onde tudo está misturado, onde tudo vai virar “uma só e mesma coisa”, enfim, um real amorfo impossível de captar. Vejo aí um movimento exatamente contrário ao movimento de contínua conceitualização de Lacan a respeito dos “conceitos fundamentais” da psicanálise, inconsciente e transferência.

Devo insistir um pouco mais nisso adiante, mas anteciparia aqui a interpretação que tenho diante desse tipo de dramaticidade retórica nas concepções, nas homologações apressadas, nas simbioses duvidosas e sobretudo nas hipérboles (e paralogismos decorrentes) que estamos examinando. Trata-se, a meu ver, exatamente da carência de uma linguagem conceptual estruturante dos conceitos psicanalíticos, carência de um sistema de relações e de definições que estabeleça a hipotaxia, isto é, uma hierarquia de profundidade, de pressuposição entre os conceitos. Trata-se da carência de uma linguagem que estabeleça uma ordenação dos conceitos psicanalíticos fundada na pertinência do lugar (tópico) que cada conceito tem por relação aos outros e por relação ao campo todo da teoria, ordenação ou estruturação que componha uma concreta “discursividade consistente” para a psicanálise – emprestando a expressão proposta por M. Fennetaux (1989). Mas será que podemos concordar com a proposta tal como concebida por este último autor?

Discursividade consistente

A convicção de que o anseio à cientificidade, a modelar a psicanálise pelos parâmetros científicos – fora um total equívoco dos psicanalistas em torno ao Lacan dos anos 1960 e 1970 – mobiliza Fennetaux a procurar uma discursividade consistente que presume estar implicada e engendrada na prática analítica: “qual discursividade implica a prática analítica?” (1989: 27). Certamente a maneira como o autor inicia suas buscas é das mais estimulantes. Procurar uma discursividade que se molde nas características do rigor, da consistência, da coerência, da adequação, é mesmo um desafio animador. Querer tornar explícito o LOGOS psicanalítico, isto é, o conjunto das “articulações que estruturam seu campo” (p. 23) e, sobretudo, posicionar as intenções de modo a imaginar a discursividade como suporte de uma interlocução “não esotérica” (p. 140) entre os psicanalistas, são tarefas prementes, que só podem receber solidariedade.

Ocorre, porém, que os resultados a que chega o autor não parecem resistir à prova da consistência que reivindica à sua própria discursividade. E isso por uma razão que é até certo ponto simples de se entender, mas que esbarra no que considero um dos maiores equívocos no modo como a reflexão de Fennetaux – e de resto de uma boa parte da literatura psicanalítica em geral – trabalha com a noção

de discurso. Esse equívoco é o que promove uma acentuada simbiose conceptual entre três instâncias que, a meu ver, são plena e necessariamente discerníveis: o discurso-da-cura (do paciente), o discurso-escuta (do clínico) e o discurso teórico (da psicanálise). Sem querer entrar aqui numa discussão mais cerrada sobre essas três instâncias, diria que, no caso do texto de Fennetaux, uma espécie de homogeneidade excessiva entre o “estilo” discursivo do *parlêtre*, o da clínica e o da teoria vai levá-lo a uma noção confusa de discursividade consistente.

Com efeito, é possível notar que as três instâncias já se mesclam desde a própria formulação da sua busca. O autor se pergunta, logo no início, se na práxis analítica (entendo: o discurso-escuta da clínica) haveria a base de um estilo discursivo que pudesse sustentar o desafio de uma interlocução consistente (entendo: o discurso teórico) que acolha as singularidades subjetivas (entendo: o discurso-da-cura) (p. 27). Compreende-se a preocupação do autor. Realmente a psicanálise não é outra coisa senão a mobilização conjunta desses três registros. Eles formam um tripé arquitetônico no qual qualquer eliminação deixa a psicanálise coxa, sem a sua especificidade. Sem o discurso do paciente, a psicanálise será pura especulação; sem o discurso teórico, pura magia; sem a clínica, pura filosofia.

Resulta, porém, que, sob o pretexto da “adequação” (inspirada na reflexão aristotélica), o autor vai diluir os três discursos unicamente no do paciente¹⁹. À medida que procura elencar os traços característicos da discursividade psicanalítica, o autor entende que logo deva mergulhar no “discurso de uma sessão” onde o paciente é pego “desprevenido pelo seu dizer”, onde se dão todas as “escórias” de sua vida psíquica (lapsos, atos falhos, sonhos, denegações...). Não há como negar a justeza com que reivindica a esse discurso o caráter de *experimentum mentis*, de “cogito inconsciente”. Lembra-nos, acertadamente, que, sob o imperativo da associação livre, enquanto regra fundamental, esse discurso se efetuará sob o regime do “diga o que quer que seja, isso não importará”; o discurso se instalará na sua enunciação, momento verdadeiramente “criativo”, “ato de pura subjetividade” (p. 89-100).

Não há o que discordar desses traços. Ao contrário, poderíamos incluir nesse rol as características já sabidas e repetidas em toda a literatura psicanalítica. É desejável que o discurso do paciente se apresente de modo incoerente, que não venha munido de rigor, que se deixe levar pelo rebuliço das ideias, sem ordem nem concatenação. Em suma, um discurso à deriva. Esses traços dão por certo a justa medida e o estatuto do discurso do paciente (do *parlêtre*), do seu estilo. Mas será legítimo

19 Permito-me ilustrar a mescla: “[...] a psicanálise, ou mais exatamente [?], o discurso do analisante e, de modo geral [?!], o discurso analítico supõem a manutenção e acolhida da abertura à experiência do ‘outro cogito’ ” (p. 97/8 – as notações entre colchetes são minhas).

extrair desse discurso o estatuto de uma discursividade consistente para a psicanálise como um todo?

É aqui que o autor, na ansiosa procura da adequação, indaga-se: “pode-se pensar após Descartes, numa discursividade consistente, adequada a um objeto cujo ser [assim] se esquia?” (p. 90). A partir disso pretenderá que a discursividade psicanalítica se estabeleça sob o *mesmo regime* das formações do inconsciente, “na mesma medida que os lapsos, os atos falhos, as teorias sexuais infantis, os sonhos ou os chistes” (p. 141). Ora, não parece que afirma isso com plena ciência dos seus desdobramentos. Não parece levar em conta as implicações que esse amálgama acarreta. Imaginemos que seja mesmo possível repassar tais e quais todas as escórias da vida psíquica, as incoerências, as contradições, enfim todas as formações do inconsciente do discurso do paciente ao discurso da psicanálise, aquele que deveria servir de interlocução não esotérica entre os psicanalistas.

Somos obrigados a imaginar, portanto, uma interlocução entre os psicanalistas que se dê no regime do “diga o que quer que seja [sobre a histeria, o fantasma, a psicose, o inconsciente...], isso não importará”(!) Somos obrigados a imaginar o derrisório de uma situação de interlocução entre seus pares, em que um primeiro psicanalista coloque seu saber teórico [sobre a histeria, o fantasma...] sob o regime da associação-livre, deixando sua fala derivar para seus atos falhos, suas teorias sexuais infantis, seus sonhos... – já que essa discursividade tem a mesma origem das formações do inconsciente –, e, em troca, receba as mesmas réplicas do seu vizinho, igualmente na deriva de suas formações inconscientes! Por sua vez, estendido o amálgama ao discurso da clínica, somos obrigados a imaginar a seguinte situação: o paciente emite no seu discurso seus atos falhos, suas teorias sexuais infantis, seus sonhos, suas denegações, e o clínico lhe devolve – como pontuação/interpretação – igualmente seus próprios atos falhos, seus próprios sonhos, suas próprias teorias sexuais infantis e denegações, sob o legítimo preceito de Fennetaux de que a discursividade da psicanálise tem a mesma origem das formações do inconsciente!

Ora, é por demais evidente que não seria tão ridícula assim a intenção do autor. E (felizmente) não é isso que se deve esperar das interlocuções entre os psicanalistas. Mas são aporias e paralogismos desse tipo que se tornam dificilmente evitáveis quando não se tiram as consequências epistemológicas dessa acentuada simbiose conceptual, quando se homologa a psicanálise inteira ao discurso do inconsciente. Por todo o cuidado que se deva ter com o inconsciente, com esse objeto fugidio, volátil que é na sua evanescência, com suas incoerências, contradições; por toda a dificuldade que se interponha à sua apreensão, ao seu conhecimento, não se pode de modo algum confundir “objeto de conhecimento” (o discurso do *parlêtre*) com o “conhecimento do objeto” (o discurso da psicanálise, clínica e teoria). A discursivi-

dade psicanalítica não pode ser confundida com a discursividade do inconsciente, isto é, diluída nas articulações derivantes deste último. Se o que leva a Fennetaux a embarçar-se nesse tipo de aporia homologante é o forte (e justo) receio de perder o que de mais precioso existe para a psicanálise – que poderíamos chamar de respeito ao inconsciente –, devemos reconhecer no entanto que nenhum respeito ao inconsciente se efetiva heurísticamente se ele não vem acompanhado de um igual respeito à epistemologia, acompanhado de uma contínua vigilância epistemológica nas concepções e delimitações dos conceitos.

Ora, o autor faz questão de definir o lugar do cogito inconsciente como a “moradia de um ser”, onde o *parlêtre* é “convidado a ocupar um lar (*séjour*) que é só seu”, onde o ser é “captado no seu próprio lar”, lugar de “residência do ser acolhido na sua verdade própria”. Mas é difícil concordar com o autor quando, através dessa carregada metaforologia – do lar, do lugar íntimo, do lugar familiar onde o *parlêtre* é “hóspede” –, entende como “perfeitamente delimitados” os princípios de sua “parletrologia” (p. 117-28). Deixemos de lado o fato de não ficar muito claro se o autor está aí definindo o discurso do paciente ou a situação da cura, isto é, a acolhida que a cura lhe proporciona. Algumas indicações esparsas nesse trecho do texto de Fennetaux permitem entender que se trata dos dois ao mesmo tempo, isto é, que se trata do discurso-da-cura e do discurso-escuta, ambos enquanto “ato analítico”. Difícil de evitar são os riscos que uma tal metaforologia, hospedeira, do lar, corre, mormente o de resvalar para a conotação de uma nostalgia do “retorno ao útero materno”, onde o *parlêtre* se sente “em casa”.

Por outro lado, o regime acentuadamente hiperbólico das suas concepções da discursividade psicanalítica o fará tangenciar um certo tom messiânico, sobretudo quando defende que só a “reforma do entendimento psicanalítico” consegue livrar a psicanálise dos fascínios do canto da Sereia (a ciência); quando pleiteia um “estilo” que se revele como “acolhida” da “fala que faz traço sagrado pela sua absoluta singularidade”; quando enfim a invenção da psicanálise lhe “aparece, em muitos aspectos, como um reflexo de salvaguarda, um sobressalto salvador do *parlêtre*...” na forma de um “*happy(?)*-logo” (ponto 9 – passim).

É de estranhar toda essa acentuada hipérbole inundante justamente num raciocínio que começara por definir a discursividade coerente da psicanálise e a reforma do entendimento como uma “crítica sistemática dos conceitos” (p. 55) a qual tinha por fim precípua a tarefa de desocultar a estrutura (do inconsciente). Será com hipérboles e metáforas do tipo acima que se pode conseguir evidenciar a “função dos operadores teóricos” (p. 55) do seu novo conceito de “parletrologia”? Será com as metáforas do lar ou do final feliz que podemos entender uma interlocução não esotérica? Será assim que se colocam à disposição da comunidade enunciados suficientemente bem delimitados para servirem de suportes a tal interlocução?

Pode parecer impostura querer tratar do respeito ao inconsciente ou da clínica psicanalítica a partir de um ponto de vista epistemológico. Mesmo sob o risco, teria a lembrar que não vejo vantagem teórica nem clínica em querer definir o discurso do paciente, ou do *parlêtre*, nessa espontaneidade do lar, nesse intimismo. Sabemos que a psicanálise o trata, de maneira geral, como discurso derivante, inconsistente, auto-contraditório, sem rigor, em rebulição das ideias, enfim, regido pelas formações do inconsciente. Mas não é menos verdade que esse discurso não vem tal e qual, de antemão, como produção espontânea do sujeito. Ao contrário, o discurso do inconsciente tem de ser de certa forma preparado pela discreta atuação do clínico. O sujeito não se apresenta de antemão com sua pura subjetividade à flor da pele. Ele não se sente previamente em casa quando mobiliza seu discurso. Ao contrário, vem primeiramente com um discurso bloqueado, mais ou menos rigoroso ou organizado, isto é, o rigor e a organização patética dos seus sintomas, das suas resistências e denegações. Cabe então à atuação clínica soltar essas amarras, sob o motor da transferência, e promover nesse discurso o regime da associação-livre.

Isso nos deve lembrar que a associação-livre é uma regra da clínica, não um dado prévio do discurso do paciente. O estilo discursivo do *parlêtre*, com todos os seus rebuliços e escórias, é na verdade uma conquista da clínica, a que o paciente é levado pela regra fundamental da associação-livre. O discurso do inconsciente é, pois, uma conquista da associação-livre. A associação-livre constrói o *parlêtre*, constrói a sua subjetividade, na medida em que constrói o ato analítico, isto é, as condições excelentes da emergência da enunciação, da sua singularidade. Talvez não estejamos errados então em entender que a clínica ou o ato analítico constrói o inconsciente como seu objeto de escuta. Assim, talvez para espanto do nosso autor, o discurso do *parlêtre* é também ele um “objeto construído”, um discurso construído pelos protocolos metodológicos (clínicos) da regra da associação-livre²⁰.

Tanto isso é verdade que, se a clínica não construísse seu objeto de escuta, de que modo poderíamos justificar que um kleiniano escute nesse discurso múltiplas formas de projeções, seio bom, seio mau, que um junguiano entenda-o repleto de introversões, mitos e arquétipos, ou que um lacaniano ouça nele diversas manifestações do gozo, do fantasma, das metáforas paternas ou do objeto *a*?

A construção conceptual de um objeto não é, portanto, um “projeto subterrâneo e de modo algum inocente” tal como Fennetaux imputa à ciência (p. 102). A

20 Cabe aqui, portanto, contestar a concepção pejorativa com que, conforme vimos na primeira parte deste estudo, Fennetaux entende o “paradigma do fenomenalizável”. Neste paradigma, segundo ele, a ciência cartesiana construiria o objeto, prepararia o fenômeno, através de seus protocolos metodológicos apenas e tão somente para se abrigar de toda a “estranheza” porventura vinda de seu objeto (cf. Cap. 5).

construção conceptual de um objeto, físico ou psíquico, é uma coerção epistemológica primária de qualquer movimento de apreensão cognitiva. Não se tem acesso direto ao objeto. Ele é da ordem do real bruto, impossível de se captar sem a intermediação do simbólico, de um crivo conceptual teórico. A construção conceptual do objeto é justamente o ato de projeção do simbólico no real amorfo, uma exigência primária de qualquer práxis²¹.

De igual modo, a escuta clínica, por mais que se queira imaginá-la depurada de toda teoria, não foge a essa exigência: como escutar um lapso, um ato falho, se a disciplina não construiu teórica e metodologicamente a pertinência do lapso ou do ato falho? Como captar uma denegação, se Freud não tivesse teorizado a pertinência dos seus movimentos na manifestação do inconsciente? Por toda a heresia que isso possa parecer a alguns psicanalistas – sobretudo os afeitos a circundá-la mistagogicamente –, a escuta clínica procede ela também de um crivo conceptual. Também ela é construída pela teoria. É seletiva, porquanto se move segundo alguns parâmetros definidos na teorização a que se submete. A escuta de um ato falho não é espontânea. Ela provém de ter sido determinada a sua pertinência em teoria. Alguém pode pensar que isso contradiz o imperativo freudiano da escuta flutuante, que contradiz a “suspensão do saber” do analista. Mas é dedução completamente equivocada. Sou levado a concluir que é justamente a falta de um exame fino sobre as coerções cognitivas que intervêm na escuta clínica que leva muitos psicanalistas a confundir suspensão do saber com uma negação do saber psicanalítico de que dispõem²².

Se é certo, como o diz Fennetaux, que as referências estruturais (histeria, psicose, obsessão...) devam ser sempre mantidas em suspensão, nenhuma escuta (clínica ou não) no entanto procede sem uma ou outra baliza teórica, isto é, sem um “ponto de vista”. Se a escuta clínica se nega a tomar uma teoria ou um quadro teórico específico (lacaniano, kleiniano, junguiano), ela não conseguirá evitar estar emaranhada numa espécie de teoria difusa, mescla de pontos de vista, em que necessariamente se misturam as experiências cognitivas primeiras da nossa formação

21 Cf. a definição de Lacan para a práxis: “ação empreendida pelo homem que o coloca em condição de tratar o Real pelo simbólico” (*apud* Doumit, 1987: 6).

22 ...suspensão do saber que, no outro psicanalista, será duplamente hiperbolizada, passando não apenas a uma “perda” do “saber teórico anterior” como, mais que isso, uma perda efetivamente “real” (Roustang, 1976: 99). Estará o analista condenado, desse modo, a se tornar efetivamente imbecil, a cada sessão clínica? Ou estamos às voltas apenas com mais uma hipótese inconsequente?; ...negação do saber psicanalítico que, juntamente com o corolário derivado da “transmissão impossível” da psicanálise, constituem a meu ver, duas atitudes que jamais conseguem esconder o caráter fintador de uma ética bastante demagógica, sobretudo quando essas duas estipulações (suspensão e negação do saber) são comumente vociferadas diante das salas cheias, preferencialmente de neo-formandos, ávidos de “saber” um pouco sobre a psicanálise.

escolar, misto de sociologia, história, psicologia, filosofia ou psicanálise absorvidas nessa formação. Chamemos a isso episteme de formação ou filosofia ingênua, não importa o nome, resta o fato de que a recusa de uma teoria em específico não impede a mobilização dessa episteme de base, na escuta clínica. Não existe uma escuta *in statu nascendi*. Não existe uma escuta totalmente “branca”, uma “escuta inocente”, para usar a expressão barthesiana sobre a escrita (Barthes, 1977). Não há um grau zero da escuta clínica.

Esse mínimo de epistemologia nos leva, portanto, a entender que, fora da associação-livre, fora da sessão clínica, isto é, fora do discurso do inconsciente, não se pode reivindicar nenhuma outra discursividade (da teoria ou da clínica) como proveniente das “formações do inconsciente”. Querer fazer da psicanálise, como um todo, um discurso sob o regime das formações do inconsciente equivale a pleitear toda a psicanálise como um grande paciente... mas, de quem?

Por não ter levado em conta esses mínimos preceitos epistemológicos Fennetaux acaba por assimilar toda a psicanálise ao discurso do *parlêtre*. Essa assimilação vai-lhe custar uma série de contradições entre a proposição da sua discursividade consistente e os resultados a que chega. Assim, não é de se espantar vê-lo proclamar inicialmente para ela as virtudes da coerência, rigor, consistência, como “condição essencial da troca e da elaboração teóricas” (1989: 56) e, no entanto, após a simbiose desajeitada, vê-lo induzir que o campo psicanalítico seja “largamente desprovido” de “coerência e clarificação conceptuais” (p. 199). Não é de se espantar vê-lo inicialmente propor um “manejo conceptual mais exigente” (p. 56), para depois – a pretexto de que a discursividade psicanalítica deva estar do lado da enunciação –, induzir que deve ser excluído da psicanálise até mesmo todo “vocabulário” (p. 199). Como será possível à sua discursividade consistente proceder à “crítica sistemática dos conceitos psicanalíticos” (p. 55), se o seu arranjo simbiótico vai fazê-lo dizer adiante que os “saberes” psicanalíticos “não podem constituir enunciados teóricos”(?! (p. 131).

A paixão da hipérbole

Em resumo, essas ilustrações do modo como a psicanálise pós-lacaniana ocupou a vacância conceptual legada por Lacan, entre a conceptualização estrutural do inconsciente linguageiro e as analogias (estimulantes) do inconsciente topológico-matemático, permitem a seguinte leitura. Ficou abandonada prematuramente, a meu ver, a reflexão estrutural, via linguística, na organização dos conceitos – a “estereoscopia” que Lacan buscava no inconsciente. Ainda sem instrumentos eficazes para tirar proveito heurístico da reflexão topológica dos matemas, a psicanálise pós-lacaniana não teve outra saída senão apostar na decisão “pragmatista” – por parte dos soberanos

territoriais (cf. a acepção dada acima para o termo) – de preceituar a essência da disciplina no desejo do analista, na transmissão, na transferência e trabalhá-las da forma desajeitada como acabamos de ver. Decisão pragmatista também, porque desfalcada do seu suporte estrutural da tese do inconsciente linguageiro e da função do significante, cujos axiomas, é certo, não foram abandonados, mas ficaram como enfeites, como adornos, espécie de imagem ancestral que se venera, mas que não mais estimula a reflexão teórica. Decisão pragmatista ainda, porque, ao invés de trabalhar esses conceitos cruciais na tarefa de depurar progressivamente sua função de estrutura no regime do inconsciente, das sessões analíticas, na formação do analista, optou-se pelas metáforas, pelas homologias, simbioses, pela excessiva “dramatização” dos mesmos.

Noutros termos, duplamente desfalcada, tanto do seu sentido metodológico (estrutural) quanto de uma teorização conceptual mais rigorosa, essa decisão pragmatista não teve outra saída a não ser compensar o desfalque e trabalhar os conceitos no regime acentuadamente hiperbólico. Os paralogismos apontados são disso as consequências mais ou menos inevitáveis. Talvez mais do que um “sofisma”, como o diz Petitot, assombra esse regime de reflexão uma paixão pela hipérbole que parece hoje substituir a paixão pelo saber, a “sede de verdade” que alimentara, segundo Lacan, o desejo de Freud (cf. 1973a: 34).

Assim, sobre o inconsciente não se pode saber mais nada, porque a hipérbole determina que “quanto mais se sabe sobre ele, menos se pode saber” (devemos suspender portanto toda pesquisa?). Sobre a formação do analista só se poderá dizer que ela não existe, porque só há as “formações do inconsciente” (devem fechar os consultórios os analistas que se formaram após tal preceito?). Sobre a transmissão da psicanálise, será proclamado, no alto e bom tom hiperbólico, que a psicanálise é intransmissível (devemos pois esvaziar os Institutos de Psicanálise?). Ou então, no tom dramático, que ela é tão importante, que equivale ao inconsciente, à rememoração, melhor, ao retorno transmigratório de Freud em nós, melhor ainda, à contínua instauração de um-sempre-novo-ato-de-criar-um-novo-dizer, mas atenção!, não é o psicanalista quem transmite ou diz, é a transmissão que se transmite nele, que “passa” por ele, ou se diz nele (...que salada!). A transferência também será anunciada, na trombeta hiperbólica, como homeomorfa, ponto por ponto, ao inconsciente – primeira simbiose – e igualmente homóloga, portanto, à transmissão, que também é o inconsciente – segunda simbiose. Ela construirá a cabeça única, e monstruosa de um inconsciente bicéfalo, face paciente e face analista – terceira simbiose –, tudo isso mesclado numa só e mesma coisa e só existente na evanescência do evento aqui e agora da sessão analítica – quarta simbiose. De simbiose em simbiose vão-se os conceitos!

Enfim, quanto à tentativa de fundar uma discursividade consistente para a psicanálise poucas chances sobram de entendê-la como uma interlocução não-eso-

térica. Porque a redução de todos os discursos envolvidos no campo (teórico, clínico e do paciente) ao do paciente, ao cogito inconsciente, não terá outra consequência a não ser vê-la mergulhada no regime das formações do inconsciente. Estará, portanto, o discurso teórico e conceptual autorizado a dizer o que quer que seja, isso não importará, porque essa é a regra fundamental desse cogito²³. Perante a paixão da hipérbole e os paralogismos decorrentes, certamente o rigor (de estrutura) é o primeiro a capitular.

23 É difícil imaginar que nosso formando não terá tido a mesma sensação derrotante, tal como a minha, diante dessa maneira de tratar a formação dos futuros psicanalistas e a discursividade psicanalítica.

Capítulo 4

Sobre o estilo

O estilo é o próprio homem

[Buffon]

Introdução

Desde o momento em que Lacan formulara que todo retorno a Freud que desse substância consistente ao ensino da psicanálise e à formação do analista, só se podia efetivar através da via do estilo, como a única via “por onde a verdade mais escondida se manifesta nas revoluções da cultura” (1966: 458); desde o momento em que, à guisa de abertura de sua obra mais densa (os *Escritos*), ele retoma o tema, agora sob a referência ao aforismo de Buffon – “o estilo é o próprio homem” –, para apresentar-se ao leitor no seu estilo e convocá-lo a tirar daí as suas próprias consequências, a “pôr algo de seu”; desde esses dois momentos a psicanálise de Lacan foi assimilada pelos seus discípulos sob a égide de duas forças de norteio.

Da primeira formulação se reteve como fundamental que o “estilo do homem” é a chave da mais profunda subjetividade, da verdade primeira do sujeito. Da abertura dos *Escritos* reteve-se a decisão de apostar no “estilo de Lacan” como o próprio estilo de cognição e de demonstração das realidades que o inconsciente põe para a psicanálise. Noutros termos, ficou decidido no estilo de Lacan o estilo futuro de toda a psicanálise pós-lacanianana.

A essas duas decisões se juntou uma terceira, por decorrência: uma assimilação, por contágio – entre o estilo do homem como subjetividade e o estilo de Lacan como “metodologia” –, levou a psicanálise de seus discípulos à confortável evidência de que a psicanálise já tem nas mãos a subjetividade do seu *sujeito*. A

psicanálise já seria a teoria pronta a poder captar efetivamente, no estilo do sujeito (do homem) e no estilo da teoria (de Lacan), a subjetividade mais recôndita, a “verdade mais escondida” do sujeito. Comodidade excessiva, por isso, a meu ver, fortemente suspeita.

São essas três ideias, três convicções, ou três “decisões pragmatistas”, assumidas de tal modo espontaneamente, como evidentes, que só podem se tornar embaçosas para a própria psicanálise, assim norteadas. Porque a (enorme) questão da subjetividade, da singularidade, da individualidade, quase que lhe fica resolvida, sem nenhum custo crítico, como dote. Ela se presume detentora, de antemão, da subjetividade do seu sujeito. O manejo da subjetividade aí não terá que se questionar muito sobre o modo e os instrumentos da (custosa) captação e conceptualização descritiva das estruturas discursivas que a compõem. Bastará acentuar com ênfase dramática ou poética a singularidade do *parlêtre*, a sua evanescência, sua fugacidade, sua labilidade, sua inapreensibilidade..., entendimentos que, enfim, pouco vão além do que apenas mostrar a complexidade do problema.

Essa tríplice decisão no campo pós-laciano constitui um outro paralogismo acentuado, uma outra verdadeira hipérbole. O exame disso é delicado. Parece levar-nos a uma terceira região “maldita” do nosso estudo, sobretudo porque impera no campo um pendor maciço para uma contemplação apaixonada do estilo de Lacan, do acento “barroco” no tratamento dos conceitos, pendor a uma retórica poetizante da disciplina que nos legou. Mas cumpre examinar a seguir se tal estilo, e seus contornos transferenciais, resistem à crítica, mormente quando o ponto de vista que tento aos poucos construir, para uma retomada “científica” da psicanálise pós-laciana, visa precisamente reduzir as hipérboles das retóricas em proveito da pertinência das estruturas; ver no pensamento e no estilo de Lacan não a imposição de preceitos maneiristas, mas a composição de conceitos programáticos; ver a subjetividade não como doação, expressão espontânea do sujeito, mas como a conquista de uma reconstrução conceptual, a partir e como efeito da estruturação singular de seu discurso.

O estilo é o próprio homem

A psicanálise se considera como a práxis do particular, do singular, do individual, da subjetividade mais funda que anima a vida do indivíduo. A seu ver o acesso a tal subjetividade só pode se dar quando se privilegia nas manifestações do sujeito, isto é, no seu discurso, aquilo através do que ele se revela na sua essência: seu estilo. “O estilo é o próprio inconsciente” talvez fosse uma formulação que ela adotaria de bom grado, porque lhe serviria para evocar a própria pregnância do sujeito. Ser-lhe-ia uma versão quase natural do aforismo de Buffon.

Não importa que alguns linguistas considerem a expressão de Buffon como “frequentemente deformada” nos seus empréstimos, ou que todo o contexto do discurso à Academia permita-lhes deduzir que o estilo é aí visto como um exercício, “maneira de fazer”. O certo é que a expressão se universalizou querendo ver no estilo a “maneira de ser” do homem. Mesmo que, como pensam esses linguistas, Buffon jamais tenha tido essa ideia, é exatamente como “expressão espontânea do gênio individual” que o estilo passou a ser considerado (Guiraud & Kuentz, 1970: 3-16). É nessa conotação que o aforismo de Buffon, recebendo ademais todas as ressonâncias da história – o estilo como “movimento da alma” (Cícero), como “rosto da alma” (Sêneca) ou como “fisionomia do espírito” (Schopenhauer) – atinge a moderna psicanálise, como também de maneira geral a linguística ou a semiótica. Leva o psicanalista a vê-lo como revelação da verdade mais escondida (Lacan); leva o semioticista, numa primeira abordagem, a vê-lo como uma estrutura a manifestar no plano simbólico “a maneira fundamental de ser de um homem no mundo” (Greimas *apud* Bertrand, 1985: 410).

Mas essas acepções não contornam o embaraço. O curso metonímico do termo levou-o longe demais. De instrumento (*stylos*) a cunhar uma escrita na cera da tabuleta, passa a significar toda a escritura do estilista. Daí, logo recobre todo o campo da Retórica. Da Retórica para a Literatura basta um passo, e desta, para todas as artes ou linguagens, um outro. Toda criação, toda produção terá assim seu estilo. E, obviamente, o homem moderno logo se apodera dele para estendê-lo a qualquer atividade corriqueira. Do estilo de gerenciar uma empresa, ao de guiar seu automóvel, usar sua gravata ou cachimbo, logo o estilo passa a ser uma espécie de licença “metodológica” generalizada a permitir definir qualquer traço de individualidade ou de subjetividade. Podemos afirmar não importa o quê sobre não importa quem, bastando dizer que se trata de um certo “estilo” seu. Assim o estilo, ao invés de se enunciar como campo precioso de finas articulações e estruturas a poder apontar seguramente para o cerne da subjetividade, acaba se denunciando como termo frágil, como licença metafórica para quaisquer assertivas sobre qualquer entendimento que se queira ter de qualquer subjetividade, dada espontaneamente, de antemão.

Isso quer dizer que uma das maiores dificuldades de se trabalhar com a noção vem justamente desse caráter polivalente do termo, da imensa abrangência que o estilo tende a ter. Se consideramos todas as atividades criativas, poéticas (*poiesis*), ou mesmo banalmente pragmáticas, como sendo “práticas significantes”, isto é, como sendo linguagens, a dificuldade de cercar a noção do estilo está em que ele é levado a ser visto como a “resultante global e totalizadora da semiose realizada”, como a resultante de toda atividade linguageira, *lato sensu*, do sujeito (D. Bertrand, 1985: 412). Talvez seja mesmo a dificuldade de operar com esse caráter globalizante da noção que acabe levando todas as orientações de análises estilísticas a operarem frequentemente, como o diz Bertrand, “fora de toda definição explícita do estilo” (p. 410).

A psicanálise não constitui exceção a isso. Aliás esse é um grande embaraço que espera o pesquisador interessado no tema. Repete-se à fartura que a psicanálise de Freud tem seu estilo. Lacan reclamou para si não uma “concepção do mundo”, mas um estilo (1976a: 48). No entanto, por mais que o estilo seja aí erigido não apenas como fonte da subjetividade (o estilo do homem) e também como instrumento de cognição (o estilo de Freud, de Lacan), a noção recebe esse duplo encargo de forma espontânea, sem a necessária conceptualização, sem a problematização do significado e das consequências (epistemológicas e metodológicas) dessa apropriação.

Com efeito, “estilo” é um vocábulo simplesmente ausente do *Vocabulário da Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (1979). E o leitor dos *Escritos* de Lacan não se decepcionará menos. Mesmo Lacan tendo aberto sua produção escrita sob a égide de um estilo ou, mais adiante, declarando-o como a única via de um ensino, “digno desse nome”, para a psicanálise e para a formação do analista, mesmo assim, o termo sequer ocupa um lugar no “índice comentado” dos conceitos maiores, organizado por J.-A. Miller – que o próprio Lacan saúda como índice “que se quer chave” (1966: 893). O estilo não compete aí em importância nem com um conceito como o de “projeção” (p. 897), nem mesmo com qualquer expressão do tipo “ideologia da livre empresa” (p. 902). Por outro lado, sobre a maneira como a literatura psicanalítica opera com o estilo do homem, do sujeito ou do *parlêtre*, pouca coisa se poderá depreender além do fato de que cada sujeito tem seu estilo, sua singularidade.

Ora, por maior evidência que possamos enxergar nisso, é uma petição de princípio, não a demonstração de uma descrição. No mais, as concepções do estilo como produção singular de um sujeito acabam, pouco mais pouco menos, apenas reproduzindo algumas formulações de Barthes, onde se põe o estilo como decorrente das profundezas míticas do escritor. Ou seja, como o interpreta Bertrand, se põe primeiro o sujeito, como “fonte difusa, inconsciente e apaixonada [...]”, como “força vital”, e depois o estilo, como coroamento desse processo enunciativo (cf. Bertrand, 1985, p. 418).

Diante disso, a maneira como Bertrand procura inverter o binômio sujeito/estilo leva-o a uma proposição mais promissora e em completa e não proposital consonância com o pensamento de Lacan, que sempre insistira em ver o sujeito não como fonte primeira, mas como efeito, como resultado, como termo de chegada das tramas do Simbólico. Noutros termos, como o reivindica Bertrand, “é o estilo que é primeiro e é através dele que formamos a imagem de um sujeito”. Este sujeito se mostrará como “figura terminal”, a qual a análise e a descrição podem reconstruir passo a passo na “configuração específica” do seu discurso, do seu estilo. Ir do sujeito ao estilo é “postular a existência pré-estabelecida” do sujeito, portanto, prévia ao discurso, prévia ao simbólico. Ir do estilo ao sujeito é, completa Bertrand, “instalar esse sujeito [...]

como forma a construir, sem cessar mascarada e designada pelas formas através das quais ela se mostra” (1985, p. 419).

A proposição desse autor visa, portanto, abrir uma nova estratégia de abordagem da dimensão ampla do estilo. Visa colocar como objeto da análise e descrição uma série de “recorrências formais”, isto é, uma série de articulações discursivas específicas que um discurso elabora para produzir não um sujeito “ontológico”, mas um “efeito de individuação”, um “efeito de sujeito” (p. 412). A psicanálise poderia tirar um bom partido dessa orientação de estudos, porquanto permite estabelecer o estilo bem ao modo de uma “formação do sujeito” – expressão que Bertrand oferece de passagem (p. 420). Vejo nisso a mesma diretriz metodológica com que Lacan indicou os atos falhos, os lapsos e congêneres como “formações do inconsciente”. Uma orientação dessa natureza pode eventualmente substituir, com vantagem, as (poucas) concepções psicanalíticas sobre o estilo, mormente aquelas que, ao invés de procurar as estruturas discursivas que deem passagem do estilo ao sujeito, preferem romantizar hiperbolicamente o estilo e o sujeito, aquelas que se apresentam como abordagens “estilísticas” sobre o estilo, abordagens metafóricas que, por belas que possam ser, dificilmente apresentam operacionalidade.

Em suma, sobre o modo como a psicanálise pós-lacanianana até hoje maneja a noção de estilo (do homem) poderia ser dito que se trata de uma insuficiência conceitual. O estilo do homem permanece aí ainda como um campo virgem, à espera de alguma proposição mais heurística. E o que dizer, agora, sobre a maneira de operar com o estilo de Lacan?

O estilo de Lacan

Certamente ingrata é a tarefa de escrever sobre o estilo de Lacan. A reflexão logo se vê num fogo cruzado que se atira contra ou a favor, onde o que muito conta é o calibre do tiro ou o volume da pólvora e pouco a tarefa de depreender do seu estilo a acuidade das intuições sobre o inconsciente, sobre a construção de uma teoria que preze o rigor, de uma clínica que preze a ética. Na apreciação do seu estilo logo surge o pró-lacaniano ardoroso ou se insurge o anti-lacaniano feroz. O neo-lacanianano vai pugnar, valente, contra o ex-; o ainda- contra o já-não-mais; o agora- contra o outrora-, tendo todos eles, como denominador comum o traço daquilo que, na verdade, está em jogo: não Lacan ou o seu estilo, mas o “excesso transferencial” que se produziu em torno da sua figura, uma espécie de transe-transferencial, sabe o Destino quão pregnante ao sujeito tomado e quão difícil a ‘resolução’: “extasiou-se diante de Lacan, até o ridículo, odiou-se-o, com paixão não menos louca”, assim se expressa B. Sichère na abertura de seu ensaio para compreender o “momento lacanianano” (1983):

Viram-se pessoas inteligentes perder seus dotes diante dele, tornarem-se servis adoradores e polemistas fascinados [...]. Esse pensamento foi inseparável do personagem que se fazia, do ídolo que se adorava ou recusava com vigor, ele se fazia oracular, profético, o homem que falava se tornava a própria verdade sob os olhos de um povo fascinado e regularmente reunido, com pontualidade de seita, para receber sua mensagem, sua boa nova. Rumores, pequenos ruídos, grandes novas: estava-se sob o charme, no amor, na paixão incontida, desgastante, certamente não no trabalho do pensamento [...] Um Lacan sobredeterminado, ao que é bem possível que Lacan tenha se prestado ele próprio com alguma complacência, um grande ídolo um tanto assustador diante do qual, de seminário em seminário, perdia-se o espírito crítico de auditores subjugados. Uma vasta proliferação imaginária, transferencial, um delírio coletivo bastante poderoso para obter todo trabalho de escuta” (1983: 11-7).

É sob transferência desmedida (positiva ou negativa) que se estima o estilo de Lacan. Mesmo advertido da proliferação imaginária e transferencial que aponta, mesmo isso não impede o autor citado de desenvolver todo o seu ensaio sob o mesmo “charme”. Ele registra as apreciações de ambiente apontando-nos o Lacan trágico, o Lacan divertido, o Lacan brincalhão, o grande pai, o malabarista, o gôngora da psicanálise, o afásico, o Lacan esteta, culto, não menos que terrível, desumano ou humanista, atributos todos que serão convertidos, para foro íntimo, no Lacan o santo, o mestre, o amoroso, cujo discurso lhe parecerá uma “interminável carta de amor” – plenamente correspondida, a meu ver, na proporção e tom, pelo amoroso e romântico de seu próprio ensaio (Sichère, 1983 – *passim*).

A ele se contrapõe outro pensador que acentua o Lacan “perverso” das sessões curtas (Castoriadis, 1978: 73). Um terceiro, crítico demolidor, vê na sua obra uma perfídia inigualável, um estilo patafísico, o discurso esotérico, um novo fetichismo, discurso que requer uma orelha baixa, intimidada e reverenciosa, que mergulha seu auditório numa perplexidade que confina no estupor, mostrando-lhe as faces do sadismo de Lacan ou, mais genericamente, a impostura lacaniana (F. George, 1979 – *passim*).

Lacan havia reivindicado para si um “estilo cristalino” – reservado e dirigido, segundo ele, aos “não-idiotas” (1974: 10, 73). No entanto, esse mesmo estilo exibe caráter enigmático, para um psicanalista que trabalha justamente num “retorno a Lacan”; mais que isso, a afirmação da primazia do discurso psicanalítico (frente às ciências, religião, filosofia) o transforma num dialeto totalizante (Nobécourt-Granier *In* Sedat (dir.), 1981: 213). Para aqueles que entendem a obra de Lacan como excêntrica, maneirista, preciosista ou hermética, outro discípulo rebaterá com uma exegese bem singular: se esse estilo nos atemoriza, entendamos que é porque é “impossível de ser dito de outra maneira”; e se tal estilo nos “fascina e faz-sina”, é justamente porque vê-se aí nada menos que a função do “rigor” (Souza, 1988: 26-40).

Mas, não demora muito, a apreciação logo se vê minada, quando vemos outro psicanalista, ex-discípulo, insurgir-se contra o estilo de Lacan, a seu ver, fundamen-

tado essencialmente na construção dos equívocos, ou seja, nos caminhos que conduzem a psicanálise “do equívoco ao impasse” (Roustang, 1988: 23). Por sua vez, enfim, o não-discípulo verá no “hermetismo” de Lacan a “penosa e laboriosa trituração da expressão para que ela adquira a simples aparência da profundidade”, a “impostura e a camuflagem do vazio”, ou ainda, o “truque” e as “tautologias ou segredos de Polichinelo”, cuja função é a de “cortar raso, de cara, todo o pedido de explicações, apressadas ou não, fazendo crer ao eventual perguntador que ele é simplesmente imbecil” (Castoriadis, 1978: 75).

Assim, sob o êxtase ou sob o ódio, para retomar os termos de B. Sichère, o embaraço que essas apreciações do estilo de Lacan nos apresentam é que pouco conseguem ir além de meros apreços ou desapeços do estilo de Lacan. Pouco nos informam, demonstram ou convencem de que a via do estilo (de Lacan) seja natural e efetivamente a única a poder ter o encargo da conceptualização, da transmissão da psicanálise, ou da formação do analista. Também aqui, tal como em relação ao estilo do homem, a questão do estilo “de Lacan” é um campo virgem, pouco explorado por análises descritivas, ainda embaraçado num verdadeiro cipoal de transferências, que dificultam a penetração¹.

Tais embaraços nos obrigam a tentar uma outra saída, a procurar uma outra incidência do estilo de Lacan, desviada dessa trama transferencial.

O sujeito Lacan

Dizia logo atrás que a decisão psicanalítica de apostar no estilo do homem a presença espontânea da subjetividade mais funda do sujeito, e de apostar no estilo de Lacan o idioma futuro (metodológico) da psicanálise, eram duas convicções que não vinham sem uma terceira, por contágio. Elas levam a psicanálise a se convencer que o estilo de Lacan – e por isso é eleito como estilo de cognição na psicanálise – é capaz, o único a ser capaz de apontar para a essência do sujeito, para a sua mais funda subjetividade, porque praticamente “equivalente” às incongruências do inconsciente². Seria

1 Sem querer alongar-me em mais ilustrações, basta que o leitor vá até os textos citados ou a outros (poucos) que submetam o estilo de Lacan à reflexão para logo notar que se trata de ensaios “poéticos” sobre o estilo de Lacan (cf. também G. Wajeman, 1986). O estilo de Lacan acaba sendo uma espécie de pretexto para cada um dar asas ao seu. Trata-se do gênero ensaísta onde já por si só, e sobretudo quando reduplicado pelo motor transferencial frente a Lacan, pode-se dizer tudo e o contrário de tudo. O ensaio poético sobre o estilo não faz outra coisa senão recolocar o problema no mesmo lugar em que ele está, e duplicado.

2 Cf. a interpretação de Althusser, para quem “tendo que ensinar a teoria do inconsciente a médicos, analistas ou analisados, Lacan dá-lhes, na retórica da sua palavra, a equivalência em mímica da lingua-

de esperar, portanto, se fosse efetivamente o caso, que o seu estilo nos mostrasse verdadeira e cristalinamente o sujeito-Lacan.

Ora, uma imensa dificuldade surge desse entendimento. “O que nos diz Lacan sobre Lacan? Nada”, pergunta e responde F. George (1979: 119). “Enquanto Freud se revelou através dos seus sonhos, de sua correspondência ou dos relatos de casos, Lacan tudo fez para não deixar transparecer algum traço da sua subjetividade; procurava eclipsar-se a qualquer custo”, diz Roustang (1988: 5). Será uma conclusão dessas apenas a impressão tendenciosa do pretendido demolidor “implacável” de Lacan (cf. a contra-capá do livro de F. George) ou do discípulo revoltado? Não. A discípula que se voltou, meticulosa, a estabelecer com minúcias de salão a História da psicanálise na França (Roudinesco, 1986) – concedendo a Lacan o lugar de pivô dessa história, ensaiando a primeira biografia de Lacan e interpretando a vida e a obra de Lacan desde seu romance de juventude, as discórdias, a excomunhão, a reconquista (da E. F. P.) até os reinos estilhaçados, a ruína, o último canto ou a dissolução da sua escola –, essa discípula também não parece ter encontrado o fio de Ariadne que a levasse ao sujeito Lacan:

Ao contrário de Sigmund Freud, historiza Roudinesco, Jacques Lacan não foi levado a dar a prova por si mesmo da existência do inconsciente. Não se pôs a interpretar seus próprios sonhos nem a publicar o catálogo de seus fantasmas. Ele não expôs o histórico da sua vida [...]. Poucos homens manifestaram tanto quanto ele o desejo de guardar secreta, senão intacta, a parte do seu ser referente a sua infância ou a suas origens familiares. Ele nada falsificou, mas não levou em conta no seu ensino ou na representação de sua história as aventuras de seu diário íntimo” (1986: 116).

Mesmo quando tenta resgatar traços da sua subjetividade através dos textos que Lacan propõe como seus “antecedentes”, não encontra aí a não ser “um personagem de lenda, filho de ninguém, sem parentes nem família” (p. 118):

Freud sofre de um complexo de judeu vienense, continua Roudinesco. Ele busca a ‘superar’ (*surpasser*) o pai’ para aceder a uma outra cultura, permanecendo no entanto fiel às suas raízes, às suas origens. Sua história pessoal atravessa a da sua teoria. Lacan não parece tal homem.

gem do inconsciente” (1964: 241); cf. também Muller & Richardson (1987) para quem no “rebuliço” de seu estilo, Lacan “se prende ao máximo possível ao processo das formações do inconsciente. O gênero elisivo-alusivo, os tropos de retórica, a erudição caleidoscópica, a equivocidade proposital (*voulue*), a retomada da voz em eco, o deslocamento irônico, o humor (*humeur*) apaixonado (*engoué*) e o humor (*humour*) sarcástico, todas essas formas de preciosidade que Lacan dirige, são uma concreta demonstração das vias do inconsciente” (p. 13).

Ele se quer seu próprio mestre, não sendo a seus olhos filho de ninguém. Nenhuma instância biográfica atravessa sua obra, embora seja esta inteiramente voltada à procura da verdade do inconsciente” (p. 238).

Como se vê, um estilo de trinta anos de ensino, que apostara no estilo a fonte da subjetividade, mas no qual o sujeito mesmo ficou perenemente ocultado. A meu ver, esse é um dos maiores paradoxos com que a psicanálise pós-lacaniana se defronta (e se omite), sobretudo quando se obstina, através da assunção do estilo de Lacan como “metodologia” (ou como “poética”) de acesso ao inconsciente, a construir-se numa via vindicada como totalmente fora do discurso científico, porque este, segundo sua sentença, foraclui o sujeito. E de nada adiantaria o contra-argumento de que, enfim, não é preciso buscar a subjetividade explícita no texto (tal como Freud), porque ela teria que ser resgatada no todo implícito do seu estilo (de Lacan). Mesmo que o “princípio” dessa argumentação seja totalmente correto, ela não serve de nada para a psicanálise, porquanto o mesmo procedimento iria de igual modo resgatar qualquer subjetividade, mesmo de cientistas mais “foracludores”. Hegel, Wittgenstein ou Frege o testemunham nos seus textos escritos, tanto quanto o presidente Schreber, patrono da psicose em psicanálise. Além disso, poderíamos passar em revista todos, literalmente todos os textos psicanalíticos pós-lacanianos para apercebermo-nos de que seus textos jamais mostram a subjetividade do autor de forma mais “verdadeira” ou explícita do que quaisquer outros textos de outras disciplinas, científicas ou não.

Quero deixar claros os propósitos e os limites da observação. Não se trata de incriminar nem Lacan nem seus discípulos pelo fato de não explicitarem a sua subjetividade funda nos seus textos. Trata-se, isto sim, de recriminar à psicanálise essa decisão “pragmatista”, cômoda (e paralógica), de considerar que, pleiteando o estilo, ou o estilo de Lacan, como metodologia, ela esteja automaticamente “do lado” da subjetividade, da “enunciação”. A subjetividade não é um dado que se atinge pelo elogio hiperbólico do estilo. Ela é um efeito de discurso que se pode descrever e analisar, em teoria, reconstruindo, sob a égide da pertinência (de estrutura), as articulações (estilísticas) desse discurso.

De modo que a tarefa que se impõe, e que limita os quadros do tema que nos ocupa aqui, não é aprovar ou desaprovar o estilo de Lacan, aprovar ou desaprovar o ensaísmo estilístico sobre o estilo de Lacan. É tentar rebaixar o tom da hipótese do elogio ao estilo (de Lacan) e resgatar nele qualquer eventual pertinência que possa ter com vistas a uma conceptualização estrutural do campo psicanalítico. Noutros termos, a continuidade dos propósitos de estabelecer uma nova opção científica para a psicanálise – na inflexão (estrutural) que estou pleiteando – visa recuperar do seu estilo todo um ângulo de incidência, até hoje mantido no limbo, que permite evidenciar um *estatuto metalinguístico* do estilo de Lacan. É o que tento justificar no progresso da reflexão.

Capítulo 5

O estilo em Lacan. E depois

Sou um traumatizado do malentendido.
(Lacan In Miller, 1980 - Dissolution)

Introdução

Todo pesquisador interessado na psicanálise lacaniana logo é levado a perceber que o estilo em Lacan não é um adorno ou cobertura estética do seu pensamento, mas a própria substância. A conceptualização lacaniana é subsidiária do seu estilo. A sua clínica leva dele a estampa. Seu ensino carrega um perfil particular (voz, postura, gestualidade, vestuário). Intrigas de Escola, excomunhão, criações de escolas, dissolução, tudo em Lacan é na verdade a história densa, trágica, dramática, e assumida, de um estilo.

Estilo espontâneo? De berço? Uma resposta positiva seria a coisa mais anti-lacaniana a ser pensada, após ter ele tanto enfatizado a total dependência da constituição do sujeito frente às tramas e aos dramas que o Simbólico exerce na história íntima de cada um. Uma resposta menos ambiciosa me parece mais convincente. Seu estilo é gerado na engrenagem de várias forças simbólicas onde predominaram:

- (i) um pendor pelo surrealismo, ligado à amizade pessoal de grupo – aqui surge o Lacan que se compraz como “gôngora da psicanálise” (1966: 467);
- (ii) uma certeza, em Freud, de que o inconsciente joga com as leis do significante para falar sobretudo através dos deslizos homofônicos que abrem a significação à

metáfora e à metonímia – aqui sobressai o Lacan dos jogos de neologismos (*ab-sens; joui-sens; ex-siste; pas-tout; parlêtre...*);

(iii) uma “provocação”, gerada em cisão de Escola, que o levou a radicalizar seu ensino oral e escrito na construção de aforismos enigmáticos, na tática erística, na crítica mordaz, na ironia ressentida – “teria sido certamente muito mais discreto se ela [a cisão de 1953] não tivesse ocorrido” (1977d: 7);

(iv) enfim, uma forte dose de epistemologia científica, que o faz caminhar pelas vias da conceptualização linguística, bricolar a topologia dos nós ou equacionar a formalização matemática – “as leis da intersubjetividade são matemáticas” (1966: 472).

De todas essas forças de pressão sobre seu estilo, a leitura pessoal que tenho sempre me leva a encontrar, como traço de fundo desse estilo, uma intenção nítida, embora nem sempre explícita: a sua preocupação em destilar ou “decantar” seus aforismos – “essas definições, disse uma vez Lacan, eu vos peço para retê-las, porque não as dou a não ser após ter tido o cuidado de as decantar” (1981a: 211). Para que alguma coisa entre no meu discurso, diz em outra ocasião, é necessário que a “triture, que a esprema, que faça sair dela um suco” (Seminário de 11.2.75, *Ornicar?*, n. 4, p. 93). Desde essa insistência até suas buscas topológicas ou matemáticas, tudo no seu estilo parece compor um duplo desafio: primeiro, o esforço de tocar no ponto nodal das “simetrias” que descobre no inconsciente (de Freud), isto é, o esforço contínuo, quase desesperante, e que chega mesmo às raízes de uma trituração de língua, para pôr o dedo, por assim dizer, no barro adâmico, ou substância primeira, das “estruturas” que definem ou decifram o inconsciente; segundo, o esforço de transferir essas descobertas para seus discípulos, isto é, de otimizar a transmissão da psicanálise: “a formalização matemática é nosso objetivo, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matemática, isto é, capaz de se transmitir integralmente” (1975c: 108).

Noutros termos – e sem querer acentuar aqui qualquer apologia do homem, mas dimensionar a envergadura da tarefa –, tratou-se do programa gigantesco de tomar uma terminologia (ainda hesitante) em Freud, elaborar a sua conceptualização forte numa teoria, a ponto de pretender galgar a etapa da sua formalização, talvez sem se aperceber que isso significava carregar sozinho nas costas a vida inteira de uma ciência. A pergunta delicada se impõe: tarefa de Hércules, terá o estilo de Lacan, nos trinta e mais anos de lide psicanalítica, conseguido a proeza (epistemológica)?

Fracasso?

Qualquer resposta simples e direta aqui nos levaria a Babel, à confusão de vozes discordantes, oriundas de cada senda transferencial onde Lacan abandonou seus

discípulos, apagada para sempre a voz da sua enunciação. Não se trata, pois, de obter qualquer resposta prevalecendo-nos do “fracasso” do seu ensino, da sua escola, dos cartéis, ou da sua revista (*Scilicet*), que Lacan teria constatado no Congresso de Deauville, em 1978, fracasso que antecede a dissolução da sua escola em 1980, segundo Marini (1986: 34). Esse argumento é sacado com ares de grande desforra pelos demolidores de Lacan, que veem na constatação do fracasso, por Lacan, “seu mais belo êxito” (F. George, 1979: 42). Mas tem para a minha interpretação a mesma inconsistência e superficialidade do argumento contrário que, pouco mais pouco menos, vê no fracasso a mola mestra que comanda nossa existência, isto é, a “falta” constitutiva do ser. O fracasso (do ensino de Lacan) seria a forma mais legítima e adequada de ilustrar a “falta-a-ser” de todo ser. Mais do que a vingança da desforra ou a apologia do fracasso, penso que a lição a se tirar do episódio seja a de entender que pode estar habitando a psicanálise pós-lacaniana um certo “mal-entendido” na interpretação do estilo de Lacan.

A enorme tarefa, iniciada por Lacan, de operar conceitualmente a terminologia fundante da psicanálise de Freud e de tentar sua formalização linguística, topológica ou matemática, não pode ser vista comodamente como tarefa acabada, num estilo tornado norma e dogma, como se já recobrando todo o campo das simetrias do inconsciente. Se me fosse permitida uma comparação um tanto incongruente, diria que temos de estar advertidos de que o *inconsciente é maior do que o estilo de Lacan*. A opção de cognição via estilo, normatizada no estilo do mestre, não consegue dar por si só à literatura pós-lacaniana as garantias de uma produção “inventiva”, de descoberta efetiva de novas simetrias do inconsciente ou ainda de organização rigorosa e coerente dos conceitos concernentes ao seu campo.

A leitura a que procedo do campo raramente me convence de que se consegue ir algo além de reproduções do seu estilo, de paráfrases ou concatenações mais ou menos motivadas de duas ou três citações suas para cada parágrafo de reflexão. Essas impressões pessoais são muitas vezes corroboradas pelas avaliações entre os próprios discípulos. Eles mesmos se digladiam entre si, uns impugnando nos outros o “mimetismo” que não enxergam em si mesmos. Eles mesmos denunciam entre si o “amontoado de publicações psicanalíticas, em que se revela, o mais das vezes, apenas a confusão delirante de seus autores” (G. Clastres, 1983: 29)¹. Um balanço das comunicações psicanalíticas num congresso em 1978 feito com audácia e coragem por G. Miller não deixa de ecoar a “cacofonia” que Lacan notara em 1956 no ambiente psicanalítico, mesmo após quase trinta anos de um estilo quase que martelado diariamente nas suas cabeças (1978: 48-61).

1 Cf. também a polêmica agressiva entre dois psicanalistas brasileiros (*In* Souza, 1988: 101-12).

No entanto, sem pretender tornar objeto central da presente reflexão uma investigação minuciosa das razões do “mal-entendido” de que se queixa Lacan (cf. epígrafe ao capítulo) ou daquele entre discursos polemistas de seus discípulos, trata-se de caminhar aqui numa outra direção. Ao invés de entender o estilo de Lacan apenas como uma reprodução mimética dos rebuliços (homofônicos, condensatórios ou neológicos) da linguagem do inconsciente, existe a possibilidade de entender certa proporção do seu estilo como tendo uma *vocação metalinguística*, que preliminarmente diria ser a de buscar uma definição que procura uma precisão na maneira de captar as estruturas do inconsciente. Há uma vocação metodológica no estilo do psicanalista, que urge ser resgatada na intenção, sobretudo quando interceptamos o seu pensamento no próprio contexto em que lança o estilo como suporte do ensino da psicanálise. Entremos um pouco nesse contexto.

O estilo e o ensino da psicanálise

Mesmo se isso é pouco enfatizado nos comentários que a literatura psicanalítica pós-lacaniana faz dele, o texto sobre as “Variantes da cura-tipo” (1966: 323-362) visa, entre outros propósitos, denunciar a fragilidade teórica que, segundo Lacan, permeava então a standardização da técnica analítica. O denunciador apresenta-o com o propósito de “interrogar a cura em seu fundamento científico”. Como quadro referencial, serve-se das comunicações do Congresso da Associação Psicanalítica Internacional [1954, em Londres] para ressaltar “a dispersão que se constata tanto na *coordenação dos conceitos* quanto na sua compreensão” (itálicos meus). Mesmo os estudos que se esforçam por revigorar os conceitos freudianos caem, segundo Lacan, em “sincretismos de pura ficção”. Os desgastes dos conceitos fundamentais de Freud só não são maiores graças à “fraqueza da invenção” desses estudos e graças à consistência dos conceitos freudianos que resistem à adulteração. Assim, no decorrer da sua avaliação do quadro vigente, Lacan se põe a exigir uma “formalização teórica”, sem a qual nenhuma cura pode alcançar o estatuto de analítica, a despeito de poder estar “forrada de conhecimentos psicanalíticos” (cf. 1966: 323-62).

Igualmente, no texto sobre a “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956” (1966: 459-491), Lacan retoma a mesma inflexão do texto anterior, agora acrescida de virulência crescente, se não totalmente justificável no tom, certamente fundamentada na matéria, tudo motivado pela “violência” da inovação conceptual que pretendia (cf. uma pequena inserção em seus *Escritos* – “Sobre uma intenção” (*D'un dessein*), 1966: 363) – e que exigia do grito a energia para se impor –, como também pelo ressentimento da primeira cisão de Escola – que pedia à ironia o remédio para se suportar.

Assim, o psicanalista inovador se propõe a apontar os caminhos de uma “formação válida” frente à “formação dada”, apoiado na convicção de que a psicanálise freudiana pede para ser vista como concatenada em conceitos, jamais em preceitos. Lamenta a literatura desencorajante do meio psicanalítico de então, incapaz de introduzir qualquer noção nova, signo de uma “discordância difusa” que, ou deixa de lado os termos freudianos ou, quando os utiliza, é sempre “qualquer outra coisa que se designa”. Tomam-se os conceitos freudianos – que Lacan vê como poderosamente articulados embora não facilmente captados – por qualquer intuição imediata, através de analogia grosseira com aqueles de “força” ou de “onda”, sem que se tenha qualquer competência no domínio da física. A falta de rigor conceptual, aí esporádico e até mesmo ineficiente, o que denuncia um “vício mais profundo” e alimentado por uma “confusão singular”, não tem como evitar uma interpretação metafórica da disciplina freudiana: noções como afeto, vivência, atitude, descarga, necessidade de amor, agressividade latente, armadura do caráter, ferrolho da defesa..., não passam, segundo Lacan, de “metáforas do compacto” por onde se introduz no ensino “uma exigência inédita: aquela do inarticulado” (1966: 459-63).

Quando entra no segundo tópico do seu tema – a formação do analista – chama-me particularmente a atenção o que ele nota como sendo a “curiosa posição de extraterritorialidade científica” em que aí o ensino se encontra, o “tom de magistério” com que a disciplina é defendida, frente ao interesse que ela suscita nos domínios vizinhos. Um isolamento teórico e metodológico acompanha um ensino “estacionário”, muito aquém da “enorme quantidade de experiência” que passa pelas mãos dos psicanalistas.

Lacan vê nesse ensino “fenômenos de esterilização”, sobretudo relacionados à “identificação imaginária” (analista/ neo-analista), sobre o qual o “mínimo que se pode dizer”, é que não favorece à discussão, “princípio de todo progresso científico”. Encarna-se nessa forma de ensino uma “comunhão de grupo” às expensas de uma “comunicação articulada”, tudo passível de ser traduzido na linguagem mais crua: enquanto “terror conformista”. O psicanalista freudiano alarma-se diante do processo de “desintelectualização” que prevalece na estratégia adotada da formação de “cem psicanalistas medíocres”, pretendida como estratégia de passagem da quantidade à qualidade. Alarma-se diante da manutenção de um tipo de discurso matizado pelo que chama de “política de silêncio tenaz”; alarma-se, enfim, diante da ausência de questões, diante dos assentimentos conformistas, já que “é estritamente impossível na *linguagem em curso* na comunidade colocar uma questão sensata” (1966: 477-91 – *itálicos meus*).

É no contexto, pois, de uma

Extraordinária cacofonia que constituem atualmente os discursos de surdos que se trocam no interior de uma mesma instituição os grupos, e no interior dos grupos os indi-

víduos, que não se entendem entre si sobre o sentido de um só dos termos que aplicam religiosamente tanto à comunicação como à direção de sua experiência [...],

é nesse contexto de reflexões, que Lacan decide fundar um “estilo” como a via de “todo retorno a Freud que dê motivo a um ensino digno desse nome” (1966: 458).

Desse modo, se minha interpretação não me trai – e ainda que as citações acima escolhidas não revelem toda a extensão do pensamento de Lacan quanto aos requisitos de base para o ensino da psicanálise ou para uma formação analítica (“válida”) –, penso que elas são suficientemente indicativas para permitir-nos entender que a proposição do estilo, por Lacan, estaria vindo para criar uma *outra linguagem* pela qual operar os conceitos psicanalíticos. Esta se destinaria a substituir a linguagem então em curso, cuja dispersão, falta de coordenação nos conceitos, sincretismos e metáforas compactas Lacan lamentava. A nova linguagem viria para substituir o discurso inarticulado, o ensino estacionário, a literatura desencorajante. Estava nela embutida a vocação metodológica de uma comunicação articulada, em substituição à comunhão de grupo, imaginária, politizada no silêncio tenaz ou no terror conformista. Rebateria a fragilidade teórica ou a desintelectualização com a formalização teórica, superaria os fenômenos de esterilização com o rigor conceptual, abandonaria o isolamento metodológico ou a extraterritorialidade científica com o recurso à pesquisa linguística, antropológica. Enfim, estavam claramente postos os anseios da proposição de uma linguagem que tornasse possível a discussão teórica – “princípio de todo progresso científico” (1966: 489) – contra a linguagem do assentimento conformista e da cacofonia.

Novamente a pergunta delicada, agora já incômoda, se impõe: terá o estilo do gôngora da psicanálise, decorridos mais de trinta anos da proposição enérgica e lúcida, vista acima, levado a cabo tal proeza (metodológica)?

Linguagem relacional frágil

Novamente aqui, o caminho de uma resposta política ou transferencial nos levaria mais uma vez a Babel. O estilhaçamento dos grupos após a dissolução da sua escola daria ocasião para os adversários ferrenhos logo concluírem que Lacan teria deixado a sua psicanálise (e os seus discípulos), nos anos 80, exatamente no mesmo ponto, ou na mesma “cacofonia” que encontrara a psicanálise dos anos 1950. É mesmo difícil evitar tal impressão diante do novo isolamento metodológico que as escolas pós-lacanianas repetem, do afastamento paulatino por relação à linguística, à antropologia, à filosofia ou, mais genericamente, da repugnância crescente pela ciência em geral, diante do tratamento “pragmatista”, hiperbólico e paralógico que impri-

mem a seus conceitos e à formação do futuro analista, da repetição mimética do seu estilo em quase todas as sub-escolas derivadas, em suma, diante de tudo o que pude apresentar na primeira parte deste estudo. Tenho até mesmo o receio de que o painel das distorções que Lacan vira no ambiente psicanalítico dos anos 1950, acima citado, possa ser cotejado hoje quase item a item.

Não obstante, quero propor uma outra tentativa de resposta, em nível eminentemente metodológico. Para dizê-lo com todas as letras, penso que, quanto à vocação metodológica do seu estilo, o mestre legou-nos um conjunto forte de conceitos, de definições e de aforismos, mas uma linguagem fraca, metodologicamente fraca, das relações entre os conceitos, entre as definições deles. Legou-nos um sistema conceptual forte de definições, mas uma linguagem relacional insuficiente, de interdefinições.

Inconsciente, fantasma, desejo, gozo, outro, Outro, sujeito, ego, Édipo, repetição, pulsão, transferência, significante, Nome-do-Pai, objeto a (entre outros), sabemos bem, são os conceitos mais manejados no discurso psicanalítico e que praticamente compõem o campo. Mas se tivéssemos de ordená-los numa hierarquia de anterioridade (lógica), de pressuposição, de subordinação, de derivação, regência, causalidade ou qualquer outra exigência conceptual de estrutura – que lhes buscasse uma sintaxe, isto é, uma amarração de mesmo nível, ou uma hipotaxe, isto é, uma organização de níveis hierárquicos –, estaríamos às voltas com uma dificuldade quase que insuperável. A linguagem em curso, seja aquela que Lacan nos legou por seu estilo, seja o modo como esse estilo foi apropriado nos discursos dos seus discípulos, não o permite.

A constatação pode parecer temerária à primeira vista porque vai na contra-mão do otimismo que alimentara a convicção de J.-A. Miller, o discípulo mais próximo de Lacan nos últimos quinze anos do seu ensino. Com efeito, no seu artigo “Algoritmos da psicanálise” (1978), Miller assim se expressa:

Da operação lacaniana nasceu um vocabulário que não é o de Freud, uma gramática nova, uma lógica original, uma topologia inédita na sua função de referência para a análise, uma linguagem hoje bastante consistente para servir de *medium* às comunicações de um Congresso” (1978: 16 – itálicos meus).

Foge à minha competência comentar a topologia inédita. Mas no que se refere à gramática e à lógica, o texto de Miller é bastante explícito para fazer-nos entender, nas linhas que antecedem o parágrafo citado, que se trata da gramática e da “lógica do significante”. Mais exatamente, elas são decorrentes da tese de que “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”:

Ela [a tese] implica que os conceitos inventados por Freud, sem cessar corrigidos e multiplicados por ele [Lacan], tomam sua necessidade e sua razão ao serem relacionados com a estrutura de linguagem, quer se trate do inconsciente ou da pulsão, da transferência ou da repetição, do fantasma, do narcisismo, da angústia, da sexualidade, mas também do conceito do psicanalista e da própria psicanálise (1978: 15).

Sem dúvida, esse fora o gesto epistêmico da maior envergadura em psicanálise, desde Freud, a travessia do Rubicão da psicanálise lacaniana. Mas a esse passo fundante e primeiro não se seguiu aquele que deveria estabelecer, além da “relação” de todos os conceitos à estrutura de linguagem, ao significante, precisamente as *modalidades* dessa relação. O que mais podemos dizer, de todos os conceitos acima elencados (e outros), senão apenas que eles devem “ser relacionados”, que devem “estar ligados”, que devem “estar articulados” com a função do significante? A modalidade de relação da transferência com o significante é a mesma que a pulsão mantém frente ao significante? O fantasma tem o mesmo tipo de relação com a estrutura de linguagem que a repetição, ou o narcisismo? Por sua vez, quais as relações que esses conceitos têm entre si em função da sua relação com a estrutura de linguagem ou com o significante? Não há respostas a essas questões dentro da literatura psicanalítica lacaniana ou pós-lacaniana, simplesmente porque essas questões, ao que saiba, nunca foram aí colocadas.

Quando Lacan inaugurava seu seminário de 1964, sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, ele prometia, em 15.01.64, retomar para a semana seguinte o “modo” pelo qual no seu ensino passado ele houvera “situado esses conceitos em relação a uma função mais geral que os engloba”, isto é, à função do significante. Porém, salvo engano, nem nessa aula seguinte, nem no resto do seminário, conseguem-se detectar os “modos” dessa relação, a não ser a sua insistência, não obstante legítima, em revalorizar o instrumento da fala, em insistir na estrutura de linguagem do inconsciente ou na maneira inaugural com que os significantes organizam e modelam as relações humanas, em indicar que é a estrutura dos jogos combinatórios da linguística que “dá seu estatuto ao inconsciente”, ou ainda em introduzir a lei do significante “no domínio da causa” – em contraposição ao domínio da suposta “dinâmica do inconsciente” fundada no conceito misterioso de “força”. Enfim, Lacan apenas retoma sua insistência em situar o significante como “estrutura basal”, “nível mais primordial, estruturalmente, do que o recalque” (1973a: 16-28).

Lacan insistiu incansavelmente na necessidade dessa relação, mas não se pôs a questão das modalidades de relação pelas quais os conceitos psicanalíticos se ligam, se unem, se relacionam, se subordinam entre si ou são determinados pelo significante. Salvo déficit de minhas leituras e/ou interpretação, me arriscaria a eleger um único parágrafo, desse mesmo seminário, para enquadrar o alcance – e os limites – até onde Lacan levou sua psicanálise em relação ao significante e à estrutura de linguagem:

Vocês perceberão, diz Lacan, por que a relação do sujeito ao significante é a baliza que quisemos colocar no primeiro plano de uma retificação geral da teoria analítica, por que ele é também primeiro e constituinte na instauração da experiência analítica, tanto quanto primeiro e constituinte na função radical do inconsciente” (1973a: 127).

Assim, sob todas as reservas que carrega uma formulação que tenda a resumir um pensamento, diria que, enquanto durou o império e o imperativo do significante ou da estrutura de linguagem no interior da psicanálise lacaniana, o seu pensamento pode ser resumido na batalha enérgica de estipular no inconsciente e na psicanálise a primazia do significante, em relação a todos os conceitos do campo. Estrutura basal, nível primordial, ou maneira inaugural, o conceito de significante estava posicionado para ser a função à qual todos os outros conceitos estariam estruturalmente subordinados, relacionados. Mas, é isso o que quero enfatizar, a falta de continuidade dessa direção, interrompida pela topologia e matemas, não lhe permitiu completar o passo, qual seja estabelecer a sintaxe desses conceitos, por relação ao significante e à estrutura de linguagem. A sua psicanálise ficou carecendo de um sistema de interdefinições que estipulasse (ou que descobrisse) as modalidades de relações pelas quais todos os conceitos psicanalíticos gravitassem (na sua especificidade) em torno do significante. Lamentavelmente essa carência provocou decorrências, no estilo dos seus discípulos, que não permitem otimismo, via de regra.

Estilística vaga e vagante

Se pudesse bastar uma metáfora espacial, diria que o modo como a literatura psicanalítica pós-lacaniana se apropriou do estilo de Lacan não permite ver os seus conceitos como uma espécie de sistema heliocêntrico, de planetas gravitando em torno de um sol e subgravitando-se uns ao redor dos outros. Pelo contrário, os conceitos deixam-se ver antes como um conjunto de cometas independentes que chegam e vão, que se sucedem no raciocínio, como “pontos importantes”, importantes, sem dúvida, mas cuja proveniência não se sabe bem de onde vêm, e cujo destino não se sabe bem para onde vão, a não ser que todos eles vagam uns ao lado dos outros, *ao lado* do significante (da estrutura de linguagem), a não ser que, em suma, todos eles *têm a ver* uns com os outros.

A última expressão se põe a propósito: “ter a ver” é a síntese da maneira vaga e vagante como essa literatura maneja os conceitos, da qual uma série de outras expressões podem ser consideradas como variantes. Encontro num texto psicanalítico a seguinte formulação: “o problema do Outro tem a ver com o outro e essa articulação [?!] tem fundamental e primordialmente a ver com o problema da identificação” (colchetes meus). Deixemos de lado o já problemático da expressão “problema”. O

autor vai avançar numa pequena variação da relação: “o problema do outro está estritamente vinculado com o problema da identificação”. E, mais adiante, estabelece sua “síntese”: “o problema do Outro tem a ver com a identificação e esta tem a ver com o Édipo. A conclusão evidente nesse silogismo [?!] é, portanto, a de que o Édipo tem a ver com o Outro” (colchetes meus)².

Ora, esse tipo de junção – ter a ver, estar vinculado, estar em relação –, ainda que sob o reforço da adjetivação (estritamente, fundamentalmente, essencialmente, primordialmente, etc.), não dá a conhecer, em absoluto, o tipo de relação ou o modo de articulação estrutural entre eles. Tudo tem a ver com tudo na teoria psicanalítica, no inconsciente ou no psiquismo do sujeito; contudo, nem tudo tem a ver com tudo, de igual maneira. Por vezes a expressão “ter a ver”, variada naquela de “estar em relação com”, já frágeis e vagantes por si sós, sofrem tratamento ainda mais dilutivo: vêm substituída por um “não é sem relação com”: “abordar o campo pulsional, impossível enquanto real, – teoriza outra psicanalista – implica em pensá-lo aprisionado pelos significantes que o emolduram, campo que não é sem relação com o desejo”. Outra variante disso se refugia na expressão estar “do lado”. Assim, um psicanalista dirá que “a comunicação se passa do lado do Outro”, que “é evidente que o sentido se encontra do lado de S1” ou que “o enunciar se acha do lado do Real”. Ou então, que o desejo “está portanto do lado do Outro, enquanto que o gozo está do lado da Coisa”.

Outras variantes dessa estilística errante proliferam nas expressões do tipo: A “diz respeito” a B: “o narcisismo diz respeito ao ego”; B “aponta” para C: “a angústia aponta para o real”; C “passa por” D: a escolha psicótica “não passa pela referência a um sujeito suposto saber, embora passe certamente pela referência a um saber de defesa”; D “se associa” a E...e E “se vincula” a F: “[...] associando definitivamente a repressão (secundária) como um caso especial de defesa, mas estabelece o inequívoco vínculo entre angústia e expectativa”.

Como se vê, um abecedário de expressões completamente vagas, completamente soltas e descompromissadas com qualquer razão de estrutura, frágeis e leves. Cabe a psicanálise inteira atrás de conexões vagas como essas. Ela se torna barata e “fácil”. Claro, de facilidade suspeita porquanto carrega o pesado ônus epistemológico de uma disciplina que não se dá ao trabalho de decidir o “*locus conceptual*” de seus conceitos, uns por relação aos outros. A impressão que se tira dessas ligações vagas, mais ou menos descompromissadas, às quais poderíamos juntar outras do tipo “em nível” do sujeito, em nível do gozo, em nível do Outro, do fantasma..., é que os con-

2 Não interessa identificar aqui a autoria da citação acima, nem das ilustrações que seguirão. Não se trata de fragilidade pontual ou de falta de competência das pessoas, mas de consequências resultantes da fragilidade “estilística” da própria teoria lacaniana no aspecto em foco.

ceitos acabam funcionando como entidades autônomas, como balões no ar, entre os quais não se estabelecem hierarquias de profundidade ou de pressuposição. Permito-me uma ilustração mais extensa:

Essa metáfora [paterna], dá seu significante ao desejo e ao gozo barrando o A do Outro. O efeito da significação fálica inscreverá o gozo sob a forma de uma articulação que tem por consequência alíngua (*lalangue*). Os objetos a darão assim ao ser falante sua dimensão àquilo que se chama realidade. Esses objetos articularão o discurso, isso porque falar designa a ausência [de sentido] (*ab-sens*) do Outro” (itálicos meus).

Salvo total equívoco de compreensão, esse parágrafo não diz nada de pertinente, para meu entendimento. Passa por vários conceitos, metáfora paterna, significante, desejo, gozo, Outro, significação fálica, alíngua, objeto a, ser falante – cuja presença cumulativa num parágrafo tão pequeno já é problemática –, e com um conjunto de conexões “dar, inscrever, uma articulação, ter por consequência, articular, designar” que colam tudo mas não coordenam nada. Tais conexões são tão vazias de sentido, completamente soltas, sem comprometimentos estruturais, que, se fizéssemos por brincadeira a experiência de trocar a posição dos conceitos arrolados no parágrafo, nada alteraria o efeito meramente “fático” (no sentido jakobsoniano), isto é, da simples presença deles no parágrafo, a dar a impressão de que, bem, se estão todos juntos, então estamos falando de psicanálise lacaniana.

Nesse gênero de conexões os conceitos não se relacionam, apenas se justapõem uns aos outros, encostam-se lado a lado. Vão sucedendo-se no raciocínio numa sequência linear sem ordenação conceptual ou hierarquia estrutural, sem interdefinição uns com os outros. Prevalece a impressão de que os conceitos aparecem pela ordem de chegada no raciocínio, que se move assim por uma estranha metodologia de associação-livre – espécie de variante da efetiva “associação livre”, necessária ao discurso do paciente, na clínica, decepcionante para a discursividade psicanalítica, na teoria. Noutros termos, é difícil evitar a impressão de que a discursividade fundada sobre uma certa estilística, que se convence estar imitando a Lacan, não consegue mostrar-se como uma conceptualização melhor do campo. Parece contentar-se em se apresentar apenas como uma convocação fática de todos os conceitos que Lacan estimou como importantes. Não importa de onde os conceitos vêm, nem muito bem para onde vão, nem importa muito o modo de sua composição. Se todos estiverem lá, na lista de presença, bem então se trata de discurso psicanalítico lacaniano.

Assim, essas impressões particulares sobre o modo de apropriação do estilo de Lacan por seus discípulos – sobre as quais gostaria mesmo de me ver persuadido um dia de ter estado enganado – não me permitem o otimismo que alimentara a convicção de J.-A. Miller sobre uma “linguagem consistente” que já estaria conquistada,

para servir de meio às comunicações entre psicanalistas e à transmissão dos “saberes” psicanalíticos (cf. atrás). Mesmo porque, esse otimismo contrasta bastante com o resultado de um balanço que seu irmão faz das comunicações do mesmo congresso a que ele se referira³. De fato, no mesmo número da revista, G. Miller escreve um texto intitulado “O sistema D da psicanálise” em que, segundo ele, o D deve ser lido como a “doxa” psicanalítica transitada em Deauville, no congresso de 1978 (1978: 48-61)⁴. Na própria abertura do texto, G. Miller retoma uma citação de Lacan, do seminário de 1954, que já não permite os augúrios otimistas do irmão mais velho:

Quando se observa a maneira como os diversos praticantes da análise pensam, exprimem, concebem, sua técnica, dizia Lacan, diz-se que as coisas estão num tal ponto que não é exagerado chamá-la a confusão mais radical [...]. Atualmente, entre os analistas, e que pensam – o que já restringe o círculo –, não há talvez um só que tenha, no fundo, a mesma ideia de qualquer um de seus contemporâneos ou de seus vizinhos sobre o assunto do que se faz, do que se visa, do que se obtém, daquilo que se trata na análise. Isso se dá a tal ponto que poderíamos nos divertir nesse pequeno jogo, que seria de comparar as concepções mais extremas – viríamos que chegam a formulações rigorosamente contraditórias. E isso, sem procurar os amadores de paradoxos...” (*apud* G. Miller, 1978: 48).

G. Miller se pergunta na ocasião onde se estaria, após vinte e tantos anos de distância do comentário de Lacan. Seu balanço não lhe permite a impressão de sensíveis melhoras. Não deixa de notar que “a linguagem lacaniana desempenha finalmente o mesmo papel que outrora a linguagem freudiana”, que ela transcorre no “uso imoderado de vocabulários fumosos (*flous*)”, isto é, cujos contornos são pouco nítidos. Menciona a “fileira de expressões vagas, encarregadas de transmitir o que atormenta o locutor, sem no entanto comprometê-lo, isto é, implicá-lo diretamente naquilo que diz” (1978: 49-50):

É assim que no sistema D não se dirá uma “análise”, mas “alguma coisa como uma análise”. Melhor: “alguma coisa que seria como uma análise” (o condicional sendo o mais conciliador dos modos). Melhor ainda: “alguma coisa que seria como da ordem de uma análise”. Melhor ainda? “Alguma coisa que seria em certa medida e até certo ponto como

3 O próprio J. A. Miller se encarregará, poucos anos depois, de atenuar o otimismo e de dizer a “todos os lacanianos” aquilo que “observamos hoje na Escola freudiana e seus arredores: a “encenação social” do analista mudou incontestavelmente: ele atua de analista. A teoria se confunde a seus olhos com a associação-livre e não se sustenta senão num “Eu, a verdade, eu falo” (cf. “Tous lacaniens” *L’Ane* n. 1, 1981: 29).

4 Há ainda na expressão uma conotação um tanto mais pejorativa: *système D* quer dizer também na linguagem corrente do Francês algo como o “dá pro gasto” ou o “jeitinho” (brasileiro), um recurso de quebra-galho a que se recorre quando não se tem uma argumentação mais sólida.

da ordem de uma análise”. O fecho: “alguma coisa que seria numa certa medida e até certo ponto como da ordem do...analítico” (p. 50).

A impressão de conjunto que G. Miller tira desse tipo de linguagem o leva a temer que “de tanto falar frequentemente de igual modo, acabamos por pensar o mesmo” (p. 51). Assim, se as impressões desse autor o levam a pensar que a fumosidade das expressões vagas trocadas nos textos dos psicanalistas revelam uma “factofobia”, isto é, segundo ele, a “afecção endêmica” de um “medo de vir ao fato” (p. 50), a maneira igualmente vaga que minha própria leitura costuma encontrar nas ligações dos conceitos leva-me a pensar que o discurso psicanalítico possa estar matizado numa segunda afecção, a de uma “taxo-fobia”, isto é, o medo de galgar uma relação (taxe) mais precisa, mais hierarquizada entre os conceitos.

Por certo, poder-se-á dizer que as ilustrações referidas, umas como as outras, não constituem toda a literatura psicanalítica, que talvez nem se trate de textos decisivos ou de psicanalistas mais renomados. Mas, sem prejuízo do fato de que poderíamos contraargumentar, parafraseando a Bachelard – “mas a psicanálise, é ela praticada (apenas) por “grandes psicanalistas”?⁵ – a interpretação que penso ser legítima a tirar sobre o estilo que Lacan nos legou, mais precisamente, sobre o modo de sua apropriação por grande parte de seus discípulos, é que o estilo discursivo com que a psicanálise pós-lacanianiana maneja o campo apresenta uma pujança real, e benéfica, de conceitos, mas que corresponde na mesma proporção a uma pobreza de modalidades de relação, que teriam o encargo de conectar e amarrar estruturalmente a substância mesma dos conceitos.

Não penso que o tratamento dado aos conceitos, amarrados na forma do “quebra-galho” (*système D*), em associações-livres ou em posposições meramente fáticas, repetitivas, seja mesmo um fato de preguiça de espírito ou de anarquia, como o pareceu aos olhos dos psicanalistas. Ao contrário, penso que tais fragilidades são a primeira vítima de um estilo discursivo em que não se concedeu ainda lugar para a reflexão sobre uma (meta-)linguagem relacional, de interdefinição entre os conceitos. Se concordo, de convicção, com a interpretação de J.-A. Miller de que os termos que Lacan introduziu – Outro, outro, sujeito-suposto-saber, gozo, fantasma... – “são todas *coordenadas*, até então desconhecidas, que permitem enquadrar melhor os fenômenos que se produzem na experiência analítica” (1984a: 60 – *itálico meu*), entendendo poder dizer que faltaram aí as *subordinadas*, ainda desconhecidas, que possam eventualmente permitir hierarquizar conceptualmente melhor tais fenômenos.

5 Cf. Bachelard: “mas a medicina [...] é ela praticada pelos ‘grandes médicos’?” (1977: 90).

Capítulo 6

Estilo & Metalinguagem

Il m'intéresse de voir ce qui se passe quand ma personne n'écrante pas ce que j'enseigne. Peut-être bien que mon mathème y gagne

Interessa-me ver o que ocorre quando minha pessoa não consigne o que ensino. Talvez meu matema ganhe nesse caso ¹.

(Lacan In Miller, 1980 - Dissolution)

Introdução

A maneira pela qual a psicanálise pós-lacaniana se apropriou do estilo de Lacan, o modo frágil como os conceitos se conectam uns com os outros (ter a ver, estar ligado, vinculado, estar do lado, em nível, estar em relação com, não deixar de se ligar a...) perturbam a economia e a conceptualização que Lacan inaugurou para o campo psicanalítico. Perturbam não só o avanço da própria teoria, na decifração do inconsciente, como ainda dificultam a sua transmissão (teórica). E na literatura psicanalítica pós-lacaniana não se abriu ainda qualquer espaço para uma tentativa de questionamento ou de proposição sobre uma linguagem relacional que organize estruturalmente os conceitos e suas definições. Não se abriu ainda qualquer espaço de reflexão para se tentar um sistema de relações que possa paulatinamente evitar o atomismo dos conceitos que Lacan nos legou.

1 Não consegui localizar em dicionários o verbo *écranter*. Há também a possibilidade de a expressão ter sido incorretamente escrita, no lugar de *...ma personne ne crante pas...* Para o verbo *cranter* há um sentido de “consignar”, segundo o Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales. Portanto a tradução efetuada apresenta uma leitura possível, a que me pareceu condizente.

Parte das razões disso devendo ser imputada ao regime hiperbólico (e mimético) pelo qual se apostou no estilo de Lacan, como estilo já acabado da psicanálise; parte delas devendo ser imputada ao menosprezo que se verificou quanto à sua teorização “dura”, na focalização “pragmatista”, quase que exclusivamente clínica, dos seus conceitos maiores (temas dos últimos capítulos), a outra parte se deve ao que poderia aqui chamar de uma excessiva valência atribuída a um aforismo de Lacan, pesado de consequências, difícil de interpretação, embaraçoso nas implicações: “não há metalinguagem”.

O modo como a negação lacaniana da metalinguagem é absorvida na literatura de seus discípulos parece constituir um sério entrave para uma retomada científica da psicanálise lacaniana. Parece minar na base toda e qualquer tentativa de resgatar a vocação metodológica do seu estilo; parece negar à própria psicanálise qualquer tentativa de organizar a hierarquia dos seus conceitos através de uma metalinguagem relacional entre eles. O modo como o aforismo passou a ser transitado no discurso psicanalítico corre o risco de criar uma oposição severa, oposição de exclusão, entre estilo e metalinguagem – entre as forças da conotação e da função metalinguística, dois motores de cognição ativos em quaisquer linguagens –², inaugurando entre eles um antagonismo feroz. Parece construir e levar ao seguinte dilema: ou a psicanálise se funda no estilo (de Lacan), no regime exclusivamente conotativo de evocação de seus conceitos, ou, se conceder aí um espaço a qualquer tentativa de metalinguagem, ela não será mais psicanálise lacaniana. Cabe-nos, portanto, examinar mais de perto o aforismo lacaniano para averiguarmos se os limites e a pertinência dele atingem toda a forma de metalinguagem, noutros termos, para averiguarmos se essa oposição é mesmo derrotante, ou se as duas forças cognitivas do estilo e da metalinguagem podem se compatibilizar numa discursividade teórica da psicanálise.

A primeira constatação diante de uma tal tarefa é o tratamento lacunar que o tema da negação lacaniana da metalinguagem recebe no campo psicanalítico. Sem dúvida, ela aparece aí em citações abundantes, mas que não deixam transparecer, como o diz Arrivé, toda “complexidade” da atitude de Lacan frente à metalinguagem (1986: 160).

Noutros termos, a metalinguagem (e a negação lacaniana) não recebe aí um tratamento sistemático, que examine no aforismo lacaniano não apenas a extensão das suas implicações, mas também os limites da sua aplicação³. É da parte do linguista um

2 Cf. a teoria de Jakobson sobre as “funções” da linguagem (1975).

3 Gostaria de ter podido entender que o livro de M. Andrès, *Lacan e a questão da metalinguagem* (1987), pelo sugestivo do título, fizesse exceção a isso. Não obstante, devo confessar – com constrangimento até maior do que diante das (difíceis) passagens lacanianas em que o aforismo se insere –,

dos poucos textos, de meu conhecimento, que se aventura mais extensamente na tarefa mais sistemática. M. Arrivé tenta se acercar da “(de-)negação” lacaniana da metalinguagem (cf. Arrivé: “Não há metalinguagem: o que isso quer dizer?”, 1986: 145-66). Ocorre, porém, que, sem esconder em nada a dificuldade que a proposição lacaniana põe para a compreensão, sobretudo a partir de algumas atenuações que o próprio Lacan permite nos contextos em que o aforismo aparece, a preocupação de Arrivé, ao lado dos seus objetivos mais gerais de examinar uma certa “porosidade” que busca entre alguns conceitos psicanalíticos e linguísticos, está mais voltada para o campo da linguística. Isto é, não lhe interessa verificar que decorrências ou implicações a negação da metalinguagem impõe para uma metodologia na discursividade teórica da psicanálise. Arrivé quer antes salvar a metalinguagem linguística da negação lacaniana:

Nada é mais desagradável, diz Arrivé, do que imaginar ser posto em causa na própria existência. Ora, é bem isso que acontece ao linguista quando lê – a seu modo, claro; mas como lhe reprovar isso? – o aforismo lacaniano “não há metalinguagem”. Qual o quê! A própria possibilidade da linguística se funda sobre a existência da metalinguagem. A mais inocente proposição gramatical – “a palavra rato é do gênero masculino” – é um acionamento da metalinguagem, tanto pela prática da autônimia (a palavra rato é aqui autonímica), quanto pelo emprego desses termos metalinguísticos que são palavra, gênero, masculino [...] O que dizer, quando se está condenado a não falar? (1986: 145).

Por sua vez, a especialista em metalinguagem (J. Rey-Debove, 1978) não nos oferece muito além de uma página de comentário sobre o aforismo lacaniano no seu extenso volume sobre o tema, a brevidade talvez sendo signo implícito da dificuldade de se operar com ele.

De modo que, diante de um quadro lacunar, o que posso fazer aqui é emprestar algumas reflexões aqui e acolá, entre psicanalistas e linguistas, e seguir a meu custo e risco uma tentativa de delimitar a pertinência (e os limites) do aforismo lacaniano, sobretudo no ensejo de evitar que o “princípio” da negação da metalinguagem acabe se tornando um ponto de asfixia para uma linguagem teórica de maior rigor conceptual e estrutural para o campo psicanalítico. Isto é, sem que se trate aqui de qualquer pretensão de preencher a lacuna sobre o tema, o exame a seguir terá um objetivo prático: mais do que investigar exaustivamente as implicações epistemológicas do aforismo, quero verificar até que ponto ele pode, por assim dizer, ser contornado, para permitir-nos defender a legitimidade de uma “metalinguagem” relacional para estruturar a hierarquização dos conceitos em psicanálise.

senti-me completamente derrotado, não tendo conseguido entender, nas (duas) leituras em que aí me detive, nada além de algumas frases pontuais, o que me impede de tomá-lo como referência maior para o presente exame.

Não há metalinguagem

As investigações de M. Arrivé nos informam que as atitudes de Lacan, nas várias menções sobre a metalinguagem, nem sempre são negantes (ou denegantes) (1986: 160). Com efeito, numa das primeiras menções do aforismo, parece até mesmo que Lacan admite a metalinguagem e até certo ponto elogia sua eficácia: “toda linguagem implica uma metalinguagem, ela é já metalinguagem de seu próprio registro [...] a] linguagem falando da linguagem” (1981a: 258). O psicanalista faz o comentário num contexto de crítica ao verbalismo, “lá onde se erra em atribuir excessivo peso ao significado”, e evoca, em recurso, a metalinguagem das matemáticas como uma “linguagem de puro significante, uma metalinguagem por excelência”, como um “outro sistema de linguagem [...] que capta o primeiro na sua articulação”. E conclui: “a eficácia dessa maneira de fazer não é duvidosa no seu próprio registro” (p. 258).

É mesmo difícil fazer coabitar tal formulação, que todo matemático ou linguista poderia subscrever, com outra formulação contemporânea, em que Lacan suspeita da “impropriedade” da noção de metalinguagem “se ela visa[va] definir elementos diferenciados na linguagem”, texto em que Lacan diz ter retomado as lições dos primeiros trimestres do seminário de 1955/56, o mesmo da citação anterior (1966: 538). Pelo posterior da redação do último texto e pelo aforismo que logo em seguida vai negar a metalinguagem, poderíamos rapidamente ver aí uma “retificação” das suas posições? A resposta não é tão simples. Na busca minuciosa que faz Arrivé das passagens dos textos lacanianos, em que o aforismo se faz presente, dois tipos de precisões, ou duas limitações do seu enquadre se fazem notar: um, em que Lacan nega a metalinguagem lógica, dos lógico-positivistas (1966: 867; 1973b: 6); outro, na negação da metalinguagem “que possa ser falada” (1966: 813).

A noção de metalinguagem cunhada dentro da lógica (Tarski, Carnap, Russell) estabelece uma distância artificial entre duas linguagens: uma, a que está sendo descrita, chamada linguagem-objeto, ou linguagem primária; outra, a que descreve, chamada linguagem de descrição, ou linguagem secundária. Na concepção da lógica a linguagem secundária (metalinguagem) poderia estabelecer a “verdade” das proposições da linguagem primária (linguagem-objeto). Mas também poderia submeter a verdade das suas proposições a uma instância superior, linguagem terciária (meta-metalinguagem) e assim sucessivamente, ao infinito.

Com relação à metalinguagem lógica, assim concebida, Lacan a denuncia num ponto epistemológico delicado. A proposição de tal metalinguagem lhe parece como uma “metafísica disfarçada” (cf. Rey-Debove, 1978: 16). É já o princípio da proposição que lhe parece suspeito. Estabelecer uma hierarquia de linguagens

ou estipular uma distância factícia entre a linguagem natural e a de descrição significa perder-se na ilusão de que se poderia sair da linguagem natural, de que poderia haver um lugar transcendental à linguagem, a partir de onde se pudesse enunciar a “verdade” sobre a linguagem. Nas suas observações mais contundentes, Lacan chama a isso de canalhice ou de imbecilidade, uma vez que seria o gesto ilusório de querer estipular a metalinguagem como um Outro do Outro, um lugar de miragem a partir de onde se pudesse vociferar a verdade sobre a verdade: “toda canalhice repousa nisso, de ser o grande Outro de alguém” (1969/70, p. 25); “Não há Outro do Outro” (1966: 813); “Nenhuma linguagem poderia dizer a verdade sobre a verdade” (1966: 867).

Quando o lógico isola artificialmente a frase “é dia”, a imbecilidade, segundo Lacan, está no factício da proposição: “o fato de que seja dia só é fato pela razão de que isso seja dito. A verdade não depende [...] a não ser da minha enunciação, a saber, se eu o enuncio a propósito; a verdade não é interna à proposição, anuncia apenas o factício da linguagem” (1969/70: 25). Noutros termos, trata-se de querer instaurar um enunciado a partir de “lugar nenhum”, isto é, de uma filosofia que “finge essa nulibiquidade” para obter para si o álibi da posição do Outro (1973b: 7). Miragem demiúrgica de estipular a verdade sobre a verdade, a metalinguagem dos lógicos é também para o psicanalista a miragem do sentido absoluto, isto é, de se estipular o “sentido do sentido”⁴.

Isolamento factício do enunciado desfalcado da sua enunciação (do seu sujeito); “verdade” estipulada inteiramente ao enunciado, quando ela provém da enunciação; bloqueio do “sentido” no enunciado, quando ele desliza incessantemente pela enunciação, esse me parece um primeiro núcleo da denúncia lacaniana da metalinguagem lógica, na qual vê o próprio lugar do “recalcamento original, atraindo a si todos os outros”, como matriz (foraclusiva) dessa vertente de discurso científico (1966: 868). De modo que parece possível resumir em duas críticas básicas o aforismo dirigido contra os lógicos:

- (i) Lacan denuncia a impossibilidade (metafísica) de uma metalinguagem decisiva, que pretenda estipular a verdade da verdade, o sentido do sentido, que pretenda dizer o indizível, que queira enfim dizer tudo;

4 Segundo H. Parret, a metalinguagem comporta uma “auréola glorificante” na medida em que “põe um ponto final a todo processo de interpretação (o aspecto “julgamento último” da metalinguagem ferozmente denunciado por Wittgenstein” (1983a: 85). M. Safouan também interpreta o aforismo lacaniano nessa direção: “não há uma linguagem que seja tal que não se possa mais interrogar-se sobre o sentido do discurso, seja qual for, que aí se articule; o que obriga a um novo recurso [...] Há linguagem” (1988: 157).

(ii) denuncia seu fracasso (sua canalhice) em querer suprimir (foracluir) o sujeito na hierarquia diferencial entre metalinguagem e linguagem-objeto⁵.

A segunda precisão ou delimitação da negação lacaniana da metalinguagem – “não há metalinguagem que possa ser falada” – é, segundo Arrivé, problemática e aparentemente ambígua. Porque, se a entendemos na oposição entre falada e escrita, sugere implicitamente que poderia haver a metalinguagem escrita, a formalização matemática, enfim a metalinguagem dos lógicos (acabada de ser contestada) (cf. Arrivé, 1986: 162/163). Permito-me tentar contornar a ambiguidade, notada aí por Arrivé, enfatizando no apêndice do último aforismo uma outra ponderação. Tomo como exemplo uma passagem do seminário XII – *Problemas cruciais para a psicanálise* – (1964/65):

Seria impossível para mim, diz Lacan, se estivesse em vias de dar-lhes um curso de matemáticas, fazê-los seguir e entender a um mudo, pondo simplesmente no quadro negro a sucessão de signos. Há sempre um discurso que deve acompanhar esse desenvolvimento em certos pontos de seus movimentos, e esse discurso é o mesmo que sustento no momento, isto é, um discurso comum, na linguagem de todo mundo. Isso significa que não há metalinguagem, que o jogo rigoroso da construção dos símbolos se extrai de uma linguagem que é a linguagem de todos. Em seu estatuto de linguagem não há outro senão o da linguagem comum, que é tanto a das pessoas incultas como a das crianças” (p. 95 – itálicos meus).

Se bem que encontramos nesse exemplo a oposição entre escrito e falado, penso que não está aí o cerne da questão, porque o discurso que deve acompanhar os desenvolvimentos dos símbolos matemáticos poderia igualmente ser escrito, e não falado. Ao invés, trata-se de entender que nenhum sistema de notações simbólicas ou de formalizações matemáticas prescinde da linguagem comum. Esta funciona como interpretante universal de quaisquer sistemas de signos ou símbolos. Penso que a observação de Lacan quer enfatizar que não se escapa da linguagem comum, mesmo quando se faz uso de uma (meta-)linguagem formal. Ou seja, o aforismo que nega a metalinguagem falada quer evidenciar que da linguagem comum não haveria metalinguagem “externa”, que a fale, porque é ela mesma que o faz: “que sejamos obrigados a utilizar a linguagem para falar da linguagem, é justamente o que prova que não saímos desta” (Lacan *apud* J. Cl. Coquet, no “Prefácio” ao livro de M. Arrivé, 1986).

5 Esta última é a implicação que move a insistência de J. A. Miller em correlatar ao aforismo de Lacan seu corolário necessário: “não há linguagem-objeto”, há apenas uma linguagem “U” (de única) (1976): “a linguagem objeto é uma ilusão. Não há linguagem, estritamente falando, que se produza sem que o sujeito esteja sempre já ali” (1984a: 37-8).

De modo que o aforismo de Lacan, aplicado agora não à metalinguagem dos lógicos, mas à linguagem comum, significa que estamos sempre envolvidos na linguagem comum – como grande Outro, do qual “não há Outro do Outro”. Significa que não são os símbolos matemáticos ou a formalização lógica que podem tomar a linguagem comum como linguagem-objeto, mas que é a linguagem comum a encarregada de explicar os “movimentos” daqueles símbolos, como também seus próprios “movimentos internos”. Se tal interpretação é legítima, poderíamos entender que o aforismo lacaniano não nega um *estatuto metalinguístico* que a linguagem comum tem: falar de outras linguagens e falar de si.

Metalinguagem espontânea

Com efeito, o aforismo de Lacan não poderia negar a função metalinguística da linguagem ordinária (linguagem natural, materna, cotidiana, de todos os dias... são tantos sinônimos para ela). Desde Jakobson, nos seus ensinamentos sobre as “funções” da linguagem, sabemos que o funcionamento normal do discurso comum é realmente um funcionamento metalinguístico praticado espontaneamente em nossas operações de comunicação, quaisquer que sejam suas formas (cf. Jakobson 1975: 118-129). Jakobson defende a tese de que a metalinguagem é um “fator intralinguístico essencial” (1973: 39).

Quando uma criança ouve da mãe alguma expressão como “talvez a gente vá ao cinema hoje” e pergunta “o que quer dizer talvez?”, já sai do registro eminentemente de linguagem e entra espontaneamente no de metalinguagem⁶. Greimas acen-tua essa função vital da metalinguagem: “toda interrogação é metalinguística” (1970: 13). Esse autor pôs bastante ênfase sobre a elasticidade metalinguística dos procedimentos de expansão e de condensação do discurso (1966: 72-8). Basta irmos, por exemplo, a uma casa de ferragens procurar “qualquer coisa que sirva para apertar um parafuso” (formulação expandida no lugar de “chave de fenda”), já praticamos, sem o saber, um ato metalinguístico, aspecto da linguagem “não menos importante do que seu aspecto propriamente linguístico” (p. 73).

Assim, desde um dicionário que propõe as noções das palavras por um conjunto de expressões, ou por expansão – ex. “hipsografia” quer dizer “descrição dos

6 Cf. o clássico exemplo de Jakobson: “Imagino este diálogo exasperante: ‘o sophomore foi ao pau’. ‘Mas o que quer dizer ir ao pau?’ ‘A mesma coisa que levar bomba’. ‘E levar bomba?’ ‘Levar bomba é ser reprovado no exame’. ‘E o que é sophomore?’ insiste o interrogador ignorante do vocabulário escolar em inglês. ‘Um sophomore é (ou quer dizer) um estudante de segundo ano’. Todas essas sentenças equacionais fornecem informação apenas a respeito do código lexical do idioma; sua função é estritamente metalinguística” (1975: 127).

lugares elevados” (Aurélio) –, até as brincadeiras simples das palavras cruzadas, que da forma expandida nos pede a condensada – ex. “sua passagem é silenciosa” (“anjo”) –, tudo na linguagem cotidiana produz, por condensação ou por expansão, um ato metalinguístico. Uma linguagem que se indaga minimamente sobre si, sobre sua gramática, seu léxico, semântica, enfim sobre o sentido, essa nos parece uma definição mínima de metalinguagem, o limiar mais baixo e banal de seu funcionamento metalinguístico.

Nesses níveis tão banais de sua função, a metalinguagem só pode então ser entendida como aquilo que põe propriamente a linguagem em condição de se articular, de significar. Sem que o sentido possa residir definitivamente em tal ou tal palavra, isto é, frente à impossibilidade de decidir o sentido nas palavras, jogamos indefinidamente o sentido para frente e para trás no discurso. Transferimos o sentido de palavra em palavra, na espontaneidade metalinguística da linguagem, de modo que tal metalinguagem espontânea se apresenta como o próprio exercício de uma contínua transposição do sentido. Eis, portanto, a metalinguagem como a condição mesma da produção da significação: “a significação [...] não é mais do que essa transposição de um nível de linguagem num outro, de uma linguagem numa linguagem diferente” (Greimas, 1970: 13).

Nessa função espontânea, a metalinguagem não é, portanto, a miragem de querer dizer a verdade ou de querer dizer tudo; ela é antes a condição de se poder dizer “alguma coisa”. E não é preciso grandes teorizações para se tirarem as consequências: a metáfora, por exemplo, não seria possível sem a função metalinguística que lhe descodifique os “quer-dizer” das suas camadas sobrepostas de sentido. A metonímia segue-a no passo similar. E basta que retenhamos apenas essas duas figuras da Retórica – das quais Lacan soube apurar a incidência no regime das formações do inconsciente – para estarmos certos de que ele jamais negaria sua existência. A metalinguagem está definitivamente implicada na própria concepção lacaniana de um contínuo deslizamento do sentido sob a cadeia do significante (cf. 1966: 502) e, portanto, na própria concepção de inconsciente.

Metalinguagem operacional

As excelências da função metalinguística não param aí. Ao lado desse papel ‘banal’ de pôr a linguagem em condição de se articular, de significar (ou de deslizar o sentido), podemos imediatamente auferir-lhe um papel operacional, um pouco mais técnico, que evidencia a economia conceptual que a metalinguagem representa não apenas para qualquer domínio teórico, como também para quase todas as atividades languageiras do cidadão comum. No domínio teórico, a operacionalidade do uso da

metalinguagem advém do fato de que uma teoria pode se servir da função metalinguística da linguagem comum para criar um corpo de conceitos. A teoria pode, através de uma metalinguagem construída, organizar a descrição de seus objetos de conhecimento criando-lhe um corpo de definições que “estabilizem” de certa maneira os conteúdos nocionais dos seus conceitos.

É nessa direção que as teorias linguísticas (entre outras) se serviram, de modo geral, da proposição da metalinguagem pelos lógicos. Assim, elas definem, por exemplo, o fonema (uma criação neológica a partir da linguagem comum grega) como uma “unidade distintiva do plano da expressão” de um signo; definem, por exemplo, o sema como “a menor unidade de sentido”. O que faz a fonologia ou a semântica com isso nada mais é do que convocar explicitamente a metalinguagem para funcionar como um sistema de definições mais ou menos preciso, isto é, que busca uma precisão conceptual para os fenômenos por elas abordados. De modo que, no papel operacional desempenhado nas teorias, não é propriamente uma metalinguagem espontânea que entra em jogo. As teorias servem-se desse princípio metalinguístico ordinário da linguagem comum, servem-se dessa metalinguagem implícita, e constroem uma metalinguagem operacional explícita.

A oposição entre o uso implícito ou explícito da metalinguagem é importante de se notar por várias razões. Seu caráter explícito significa uma *escolha metodológica*, voluntariamente assumida pelo pesquisador, no sentido de disciplinar os conteúdos nocionais dos conceitos, quando eles estiverem em operação na descrição dos seus objetos. Explícito significa também, na etimologia do prefixo, uma certa autonomia da metalinguagem operacional em relação à linguagem ordinária. Isto é, ela pode passar até certo ponto a ter vida própria, numa instância metodologicamente “externa” à linguagem comum. Seus termos ou, sua terminologia, tenderão a se organizar segundo alguns critérios como de coerência, de simplicidade, de exaustividade, de elegância, rigor, precisão, que, por certo, limitarão a ampla liberdade ou indefinição que têm na linguagem natural – de poder ser precisa ou imprecisa, rigorosa ou não, auto-contraditória ou vaga... Mas em troca darão à teoria maior economia, mais forte conceptualização de seus objetos, mais clara comunicação entre os pesquisadores, maior transparência na “discussão” – que vimos Lacan dizer ser o motor do progresso científico (cf. atrás) –, maior precisão na comparabilidade das suas hipóteses e descobertas, enfim, maior eficácia na transmissão da disciplina às gerações seguintes. Em suma, a metalinguagem operatória possibilita à teoria uma vocação de ciência⁷.

7 Há ainda um outro ganho, pedagógico, porquanto o caráter explícito da metalinguagem operacional, não obstante sua crescente complexidade ou “dificuldade”, evita-lhe o manto aristocrático de alguns jargões de cunho implícito, nos quais a estratégia sutil de usar conceitos jamais definidos, ou de “definições” jamais fundadas em regras escritas, faz com que eles circulem como cifras ou senhas, “como

A metalinguagem operacional não tem, por certo, a mesma “liberdade” da linguagem comum, ou metalinguagem espontânea. Posso me expressar livremente com alguém dizendo que meu sonho tem a ver com o sapato apertado que calcei ontem. Mas seria incômodo ao linguista ouvir de seu colega que um fonema fricativo “tem a ver” com um fonema labial. Imaginemos uma estrutura atômica descrita com a estilística vagante, tal como vista no capítulo anterior. Tornar-se-ia simplesmente desastroso ao físico ouvir de um outro que o elétron “tem a ver” com o nêutron, que este se encontra “do lado” do próton, que está “estritamente vinculado” ao neutrino, elementos que “apontam” para os mésons. Assim também, para minha leitura, é desestimulante ouvir em psicanálise lacaniana algo como o fantasma “tem a ver” com o gozo, “passa pelo” desejo, ou coisas do gênero.

Ora, a supressão de um certo número de liberdades para a metalinguagem explícita, se é o custo do seu sacrifício, não significa por isso que se vai embotar a intuição do pesquisador, cortar-lhe a subjetividade ou riscar-lhe a criatividade. Ao contrário, dá-lhe um dote, o senso de pertinência, critério com o qual ele vai trabalhar a conceptualização e descrição do campo. Por surpreendente que isso possa parecer aos críticos irredutíveis da metalinguagem, o que está em jogo, subjetiva e epistemicamente, no critério de pertinência, é a lucidez do pesquisador. Trata-se de reconhecer os limites do que vai ser dito, da sua pertinência, isto é, se respeita as coerções e simetrias do seu objeto de pesquisa. Trata-se da lucidez que o faz postergar para um estágio mais maduro da disciplina as “simetrias” que, mesmo se já presentes na sua intuição, na sua criatividade, ainda não têm um lugar no corpo de conceitos, ainda não podem se integrar de forma coerente no sistema de definições da teoria. Trata-se enfim de dizer o que cabe ser dito, na metalinguagem clara e precisa, e não o que veleidades poéticas ou dramáticas pretendem insinuar, na linguagem vaga ou confusa.

Assim, o critério da pertinência em nada suprime a liberdade ou o avanço da disciplina. Ao contrário, funciona como mola propulsora ao enriquecimento da teoria, porque admite o caráter relativo do seu amadurecimento, projeta-a na direção de novos campos de indagação, ao mesmo tempo que a move retroativamente para refazer os percursos já efetuados, para redefinir os conceitos, rever a arquitetura geral da teoria, em função de uma eventual simetria até então insuspeita, quando ela se incorpora ao campo. Ou seja, proporciona para a teoria um dinamismo que nada fica a dever ao dinamismo natural da linguagem comum⁸. Por sua vez, a autonomia

propriedade privada de um clube”, diz Greimas (1980: 49), e provocam no aprendiz um verdadeiro terror a martelar na sua cabeça a desagradável sensação da sua nulidade, da sua imbecilidade, da sua total incapacidade, diante do sentimento de que... “mas eles, eles se compreendem!”.

8 Sobre o dinamismo interno da metalinguagem operacional, em função dos critérios de cientificidade aí requeridos (coerência, elegância, exaustividade), confira-se L. Hjelmslev (1971a) assim como J.

da metalinguagem operacional – chamemo-la pois “científica”, na medida em que se propõe regular sob critérios internos de coerência, precisão, pertinência... – não significa de modo algum a ilusão de qualquer transcendência metafísica a legiferar sobre a verdade última, ou a miragem de dizer o indizível, de dizer tudo.

Estava bem claro para Hjelmslev – um dos primeiros linguistas a fazer uso forte do conceito de metalinguagem na sua teoria da linguagem – que o sistema de definições (isto é, a metalinguagem operatória) não haveria de “esgotar a compreensão da natureza dos objetos, nem mesmo de precisar sua extensão” (1971a: 33). Estava claro nas proposições de Hjelmslev, que a metalinguagem não escapa à linguagem, que ela “será (ou poderá ser) inteira ou parcialmente idêntica à sua semiótica-objeto [linguagem-objeto]” (1971a: 152). Por fim, estava claro para ele que nenhuma descrição (formal) esgotaria a substância (de sentido) dos objetos, que restariam sempre “resíduos” que escapam à pertinência das “formas” escolhidas para a análise (1971b: 56)⁹.

Metalinguagem prática

Não deixa de ser curioso observar que não estamos muito longe dessa metalinguagem verdadeiramente operacional, quando observamos as atividades linguageiras mais comuns no uso prático, utilitário, das ações e interações humanas. Basta lembrarmos dos jargões que são trocados nos mais variados microuniversos de discurso, não científicos. Da política ao futebol, das expressões codificadas na Bolsa de Valores àquelas trocadas nas receitas de cozinha, aí também funciona uma metalinguagem, a meio caminho entre a espontânea e a científica, na qual as expressões se estereotipam, pouco mais pouco menos, como “definições” úteis, expressões de uso, que organizam a economia desses microuniversos de discurso, economia prática. Quando, menos acostumados à culinária, nos deparamos com: “bater clara em neve”, – singular expressão entre tantas outras –, ela é tão estranha quanto ouvir algo como a “modalização tensiva do actante-sujeito”, para quem não se iniciou na metalinguagem da semiótica, por exemplo. Só depois que aprendemos o que “querem dizer” tais expressões é que podemos manejar convenientemente a sua finalidade (para a economia interna do procedimento, na culinária e na semiótica).

Ora, é numa acepção a meio caminho entre a metalinguagem prática e a metalinguagem científica que penso poder interpelar o estilo de Lacan. De que modo

Ladrière (1988). Para o critério de pertinência, tomei certa liberdade de comentário sob a referência aos parágrafos 3 e 4 do verbete de mesmo nome em Greimas & Courtés (1979).

9 Poderíamos mesmo facilmente interpretar os “resíduos” de que fala Hjelmslev como sendo o “resto” fundamentalmente indizível do sentido, em favor do qual pleiteia a psicanálise lacaniana.

devemos entender uma expressão como *parlêtre*? Certamente não faz parte da linguagem materna do francês; certamente não transita na fala comum do homem do metrô parisiense. E não há necessidade alguma de recorrermos a uma demonstração mais cerrada para entendermos que se trata precisamente de um conceito situado no nível metalinguístico, isto é, de descrição (do “quer-dizer” de Jakobson). Porque a expressão que junta *parler* + *être* (falar+ser) quer dizer que, para a sua psicanálise, não interessa o sujeito orgânico da biologia, o sujeito ontológico da metafísica, mas o sujeito-que-fala, o sujeito como efeito de linguagem.

Não se trata, portanto, de um uso apenas conotativo, metafórico, poético, uso aberto a uma pluralidade de efeitos de sentido, que libere tantas quantas acepções um destinatário queira aí construir. Ao invés, trata-se de uma definição conceptual que, a se posicionar coerentemente no interior de outros conceitos, deveria tomar o rumo de uma metalinguagem operacional, científica. Por sua vez, como querer defender que se está no registro da linguagem comum – “U” de única, como a legifera J.-A. Miller – quando nos referimos a um “mais gozar do sujeito”, ou à “metáfora paterna”? Jamais se ouvirá isso num trem ou ônibus, entre as pessoas comuns, da linguagem comum. Como defender, no registro da linguagem eminentemente comum, uma expressão algorítmica como a do matema lacaniano “\$ ◇ a”? Poderemos contestar o fato de que tem exatamente o mesmo estatuto de quaisquer simbologias formais dos lógicos, com pleno estatuto de metalinguagem?

E aqui se abre outra pergunta séria a ser feita em psicanálise: onde se enquadra o sujeito de uma tal formulação? Evidentemente a pergunta não se dirige à questão do “sujeito” interno ao matema (\$). Com efeito, o sujeito (barrado) da fórmula é um simulacro do sujeito que fala, que enuncia, que sofre, que se equivoca, dividido, que associa, falha, e tudo o mais. A pergunta é outra. Onde, no matema psicanalítico, estará o sujeito que enuncia o matema, a pretendida subjetividade do pesquisador que se pleiteia em psicanálise como “sempre presente” na sua discursividade? A resposta tautológica – “é aquele que o enuncia” – não me parece suficiente. Não haverá tal sujeito de estar suprimido do enunciado-matema, da mesma forma como o “é dia” do exemplo dos lógicos, que Lacan critica? Enfim, não será o matema, tal como as fórmulas simbólicas dos lógicos, uma simples expressão do sujeito-da-ciência¹⁰?

10 É bem verdade que o próprio Lacan procura se antecipar a esse tipo de dificuldade dizendo que o algoritmo do fantasma “não desmente [...] de modo algum o que disse[mos] sobre a impossibilidade de uma metalinguagem” (1966: 816). Frase meramente declaratória em que na verdade se ressentia da dificuldade. Mesmo porque, sua explicação – de que os algoritmos do seu gráfico do desejo (matema acima inclusive) não são “significantes transcendentais”, mas índices de uma “significação absoluta” (p. 816) – não estará por acaso retornando aos embaraços do *meaning of meaning* dos lógicos?

Essas questões são praticamente impossíveis de responder num contexto de reflexão psicanalítica como o que perdura atualmente. Prefere-se aqui continuar a repisar maciçamente o aforismo “não há metalinguagem”, e desferir, pretensamente no lastro de Lacan, reiterados anátemas aos lógicos, à ciência, ao sujeito-da-ciência e, ao mesmo tempo, utilizar-se singelamente de todos os matemas lacanianos, de todas as suas expressões lógico-simbólicas, de todos os seus neologismos definitórios, como se, enfim, uma coisa *não tivesse a ver com a outra*.

Se não se pode responder facilmente a essas questões, uma coisa parece difícil de contestar. Nem todo o estilo de Lacan pode ser tomado rapidamente apenas como uma poética de conotações. Ao invés disso, acionado nos aforismos, nos neologismos, nos jogos de palavras, seu estilo mobiliza uma verdadeira metalinguagem operacional. Não é na intenção poética, mas na metalinguística, que o psicanalista se serve com profusão da terminologia freudiana, no original – *Verwerfung*, *Verleugnung*, *Übertragung*... –, para melhor precisar a pertinência desses termos no campo do inconsciente, isto é, para evitar com isso alguma imprecisão, ambiguidade ou diferença de recorte semântico, dos termos franceses disponíveis para traduzi-los.

De igual modo, a revitalização de termos da própria língua (*forclusion*) ou a composição de neologismos – *ex-siste*; *dit-mension*; *pas-tout*; *ab-sens*; *joui-sens*... – são tantos exercícios metalinguísticos que Lacan teria praticado o tempo todo no esforço de organizar e precisar conceptualmente a nervura do campo psicanalítico. Nesse sentido, arrisco-me a dizer que, no nível teórico do seu ensino, Lacan teria praticado a metalinguagem durante todo o “estilo” do seu ensino, embora negando-o sistemática (e equivocadamente). Certamente, não se tratou de assunção explícita da metalinguagem¹¹. Lacan não foi alguém como Hjelmslev, que queria levar às últimas consequências a hierarquia das definições, de modo a dar à sua metalinguagem uma coesão extrema e que para isso propunha estabelecer definição única para cada conceito. Mas também, não pode haver quarenta e cinco maneiras de se falar a respeito do gozo em psicanálise lacaniana e fazê-lo com coerência e coesão. E certamente não é o mesmo gozo da linguagem comum, do homem de balcão de bar!

De toda maneira, quando Lacan escolhe o estilo como a via de um ensinamento consistente para a psicanálise, todo o contexto dessa escolha, todos os votos de evitar ambiguidades no uso dos conceitos freudianos, de coordená-los, de colocá-los

11 O que não deixa de causar sérios embarras à leitura, já que, como o confessam seus discípulos mais próximos, “nunca se está seguro quando Lacan emprega uma palavra, se se tem de entendê-la segundo o uso habitual, corrente da língua” (J. A. Miller, 1984a: 9). Causa ironia essa constatação (correta) de Miller porque ela própria admite implicitamente a possibilidade do uso metalinguístico dos empregos de Lacan, justamente para um discípulo que incansavelmente procurou propalar aos quatro cantos do mundo a tese da negação da metalinguagem!

à disposição de uma discussão não muda (cf. cap. anterior), e, sobretudo, todas as suas criações neológicas, sintagmas forjados em efeitos de homofonia interlinguagens (cf. *Unbewusst/une-bévue*), intralinguagens (*Les noms du père/Les non dupes errent*) e demais triturações de língua, tudo isso, progressivamente sintetizado em matemas, parece autorizar legitimamente a ver no seu estilo não apenas a veia poética das conotações, mas também o nervo científico das precisões conceituais¹². O matema lacaniano é o símbolo maior do estatuto metalinguístico da estilística de Lacan.

Essa é, portanto, a vocação metalinguística do estilo de Lacan a que compete dar direito de cidadania em psicanálise. Admitir o estatuto metalinguístico do seu estilo é a condição de se inaugurar, ou antes, de resgatar a conceptualização estruturante do inconsciente linguageiro de Lacan. É a condição de se poder tentar introduzir em psicanálise uma metalinguagem explícita de definições, metalinguagem relacional que permita interdefinir os conceitos psicanalíticos, construindo-lhe uma metodologia de descrição do inconsciente tendencialmente mais consistente (e, por conseguinte, condição de otimizar a sua transmissão):

A que necessidade respondem o que ele chamara ‘matemas’? indaga-se G. Miller: à necessidade de anular a fantasmagoria, de reduzir a imaginarização correlativa de toda compreensão, de formalizar a experiência analítica para lhe dar pontos de balizas seguros, integralmente transmissíveis” (1987: 85).

Uma observação final se impõe antes de concluirmos o tema deste capítulo. Como se pôde notar, toda a reflexão aqui conduzida sobre a metalinguagem se encerrou nos limites do que poderia chamar de “reverência” à autoridade do aforismo de Lacan. Sem dúvida, isso põe limites bastante incômodos à discussão. A proposição da metalinguagem pelos lógicos tem uma história densa de discussões teóricas, que ficou aqui omitida. No entanto, algumas reflexões, ainda que superficiais já bastariam, ao que parece, para fazer-nos entender, a partir da própria concepção “em fuga” dos níveis de estratificação das metalinguagens, isto é, a partir de uma superposição “infinita” desses níveis, que não haveria um lugar final ou absoluto de metalinguagem. O princípio da proposição da metalinguagem escaparia assim da miragem demiúrgica ou do julgamento último (e os lógicos se salvariam da “imbecilidade” que Lacan lhes atribui).

Mesmo porque, os lógicos insistem que não há uma oposição entre metalinguagem e linguagem-objeto (cf. Rey-Debove, 1978: 13). Por fim, como o lembra a única menção que esta autora faz dos “protestos de Lacan”, as polêmicas em torno da

12 “Mas é notável que a observação somente seja satisfeita quando ela chega a uma fórmula que pode ser chamada matemática. A observação sozinha não satisfaz o espírito” (Lacan, 1975/76: 28).

metalinguagem advêm de uma confusão entre linguagens formalizadas lógico-matemáticas e a linguagem natural: os lógicos trabalham ao mesmo tempo sobre verdades formais e verdades experimentais, isto é, sobre verdades objetivas, ao passo que o analista empenha-se na verdade subjetiva, fora dos valores de verdade dos lógicos (p. 16).

Mas de que adianta, para o campo psicanalítico, a argumentação dos lógicos diante da autoridade da enunciação de Lacan? É difícil contornar uma situação de fato no interior do campo psicanalítico, a de que, como o lembra Petitot, a psicanálise não tem outra apodicticidade a não ser o fato de que ela se funda como um todo no *a priori* da enunciação dos seus fundadores, Freud e Lacan (1978)¹³. Por trás do aforismo “*Moi, la Vérité, je parle*” (Eu, A Verdade, falo) é o espectro de Lacan ou de Freud que perfila e não o próprio inconsciente, por mais que seja esta última a “evidência” que o aforismo sugere, isto é, que “a coisa fala por si mesma” (Lacan, 1966: 408-9). É difícil saber quando ou se algum dia a psicanálise freudo-lacaniana conseguirá, de direito, *transferir* – esse é o termo – o estatuto de seu sujeito-suposto-saber, de Freud ou de Lacan para o próprio inconsciente, como estrutura apodítica, qual seja, como realidade “primeira em si”, como necessidade primeira na experiência. Nesse dia, talvez seja possível empreender um debate mais consistente sobre a questão da metalinguagem, e aí, sem dúvida, conceder também um espaço de reflexão à argumentação dos lógicos e das suas razões na proposição da metalinguagem, o que talvez faria retornar para o campo psicanalítico uma série de questões ainda não introduzidas no exame do aforismo lacaniano.

À espera, portanto, de um contexto mais favorável para um debate mais “duro” sobre a questão da metalinguagem, a reflexão apresentada neste capítulo só pode confessar a timidez do exame, ainda encerrado numa episteme reverenciosa a Lacan, porque interessou-me acima de tudo obter um ganho mínimo de interpretação sobre o aforismo. Se a interpretação, levada a efeito, de que a severidade do aforismo lacaniano deixa intacta uma “função metalinguística” da linguagem comum bem como a operacionalidade descritiva de uma metalinguagem explícita (científica), esse é o ganho aqui pretendido.

13 O termo “apodicticidade” não figura em dicionário de uso corrente. Substantivação de “apodítico”, o termo é utilizado aqui – tal como penso poder interpretar a partir do texto de Petitot – para indicar uma base demonstrativa primeira que tenha uma evidência de direito não apenas de fato.

Capítulo 7

O inconsciente como estrutura de linguagem. O sujeito-suposto-saber

A coisa fala por si própria...

Eu, a Verdade, eu falo

(Lacan, 1966 : 408-409)

Introdução

Vimos desde o começo das reflexões da segunda parte deste estudo que a forma como podíamos conceber uma saída científica para a psicanálise fora dos parâmetros da ciência oficial, dos critérios empíricos ou da verificabilidade popperiana, poderia se valer do método estrutural que se instaurou em disciplinas como a antropologia, a linguística e a semiótica. Vimos também que nesse método as fases de constituição da disciplina (terminologia, conceptualização, formalização) têm como molas propulsoras os critérios de coerência, simplicidade e exaustividade (Hjelmslev), critérios de interesse e de redução do arbitrário da descrição (Thom). Pudemos entender que, das três etapas de constituição da disciplina, a da conceptualização é a que maiores desafios antepõe ao amadurecimento dela, justamente porque seu encargo não é apenas o de consolidar uma terminologia, através de definições rigorosas e coerentes dos conceitos, mas sobretudo o de estabelecer as *interdefinições* entre esses conceitos, isto é, de construir-lhes um sistema de relações, uma linguagem relacional que lhes estipule uma hierarquia, uma sintaxe, de modo a evitar o atomismo dos conceitos. Numa palavra, tratou-se de entender a cientificidade possível em psicanálise como o desafio de uma *conceptualização estruturante*, expressão retomada de Greimas.

Pudemos interpretar, no ensino de Lacan dos anos 1950 e 1960, que tal conceptualização (estruturante) havia sido fortemente esboçada, mas que a suspensão da inspiração linguística nas suas reflexões o levava subitamente à topologia e aos matemas, deixando aí um lugar vago, uma vacância conceptual, por onde se poderia continuar ainda a estimular as simetrias languageiras do inconsciente, então interrompidas. Vimos também que a dificuldade de explorar hoje esse vácuo de conceptualização se deve sobretudo ao modo como esse vazio foi ocupado, praticamente obturado, por algumas questões (desejo do analista, transferência, transmissão...) – questões confiadas exclusivamente à clínica, impostas por decisões pragmatistas – conjunto de preceitos a serem cumpridos –, exaltadas em demasia no raciocínio romântico, em detrimento da pertinência da sua estruturação teórica no campo, qual seja, em detrimento da sua própria consistência teórica. Os paralogismos apontados e criticados não constituem senão as sequelas mais ou menos inevitáveis disso.

Acabamos de ver também que a questão do estilo não se coloca aí muito diferentemente. Sem dúvida, o estilo de Lacan, erístico, aforismático, profético, cáustico, irônico, apresenta todos os ingredientes da fúria da fecundidade de todo o estilo – digno desse nome –, quase levado ao mais perto do limiar de um “delírio”. Por seu estilo, ou, por seu delírio, a psicanálise freudiana sofreu um segundo gesto de fundação. Para os psicanalistas que o aceitam como tal, projetado por sobre o gesto primeiro do fundador, o segundo faz com que, após Lacan, não se possa mais entender a Freud de “outra maneira”. Foi sob o imperativo da linguagem em Lacan, que esse novo gesto teve a força e o encargo de fundar uma nova lei do inconsciente. Decerto, se o delírio de Lacan, por contingências históricas que não ocorreram, não tivesse obtido repercussão apaixonada, não teria passado disso, de um delírio. Porém, ao contrário, é destino de todo “delírio”, partilhado e compartilhado, tornar-se episteme. A ciência e todas as disciplinas o atestam pouco mais pouco menos: a episteme é um delírio que deu certo, quer dizer, abriu caminho e foi seguido.

Ocorre, porém, que a adoção pura e simples do estilo de Lacan, como instrumento de cognição sobre os desafios do inconsciente, isto é, como episteme psicanalítica, como vimos, não vai sem embaraços. Por um lado, a decantada subjetividade – pretensamente ausente no discurso científico –, que o estilo teria como encargo apresentar espontaneamente, não pôde ser auferida nem mesmo no estilo do mestre. O sujeito-Lacan não emergiu de seu estilo – ao menos não mais do que qualquer sujeito da pesquisa nos discursos da ciência. De outro lado, o modo de absorção do seu estilo pelos discípulos não contornou os embaraços frente à sua própria subjetividade. Quando não tolhida em mimetismos, que os próprios analistas denunciam entre si, dificilmente evita de estar emaranhada numa identificação imaginária com o mestre, “cada um persuadido de portar consigo o discurso lacaniano ou o discurso psicanalítico” (Sedat, 1981: 7).

Por sua vez, os votos de Lacan, na proposição mesma do seu estilo, de inaugurar uma linguagem articulada entre os conceitos, uma coordenação rigorosa deles, para superar a “extraordinária cacofonia” ambiente no meio psicanalítico em que estreara (anos 1950), não pareceu poder exibir algo muito alentador na literatura que se lhe seguiu, o que pude constatar por mim mesmo, mas também emprestando avaliações dos seus próprios discípulos. Noutros termos, a apropriação do seu estilo se deu, em geral, numa excessiva transferência de pessoa com o mestre, entre amor e ódio, impedindo, num caso como no outro, um certo recuo do imaginário para poder entender que o inconsciente é “maior” que o estilo de Lacan, que o inconsciente não pára de apresentar desafios, ou seja, que a psicanálise pós-lacaniana não pode parar e contentar-se apenas com seu estilo. Foi o entendimento que me levou a procurar sob seu estilo uma efetiva *vocação metodológica*, porquanto acionado por inflexões metalinguísticas (embora não explícitas ou denegadas), de busca de precisão definatória e conceptual dos conceitos (o matema figurando aí como símbolo maior disso).

Ora, se a última interpretação proposta, sobre a vocação metalinguística do estilo de Lacan, puder ser considerada legítima, ela abre para a teoria psicanalítica uma nova perspectiva de avanço, aliviada do circuito excessivamente transferencial a Lacan e tendencialmente liberada de uma “submissão pânica” ao *a priori* da enunciação do fundador, a um *dixit* Freud ou *dixit* Lacan¹. Explico-me: se se abrir à psicanálise lacaniana a possibilidade de se construir como uma conceptualização estruturante do inconsciente; se houver a possibilidade de construção de uma metalinguagem explícita de definições e interdefinições de seus conceitos – isto é, metalinguagem cientificamente suportada nos critérios (já comentados) que a mobilizam metodologicamente – uma viragem significativa pode surgir. Tem-se aí a chance de transferir sua apodididade interna, isto é, sua base demonstrativa, do idioma de seus fundadores (do estilo de Lacan ou de Freud) para o próprio inconsciente como estrutura (de linguagem). Isto é, o que passará a regular e legitimar a “verdade” psicanalítica ou a “evidência” do inconsciente não será obrigatoriamente o fato de isso ter sido promulgado por um *dixit* Freud, ou *dixit* Lacan, mas o fato de que o inconsciente tem sua objetividade de estrutura². É com esse entendimento que me sirvo da comparação de que o inconsciente é maior do que Lacan (ou do que Freud).

1 A expressão “submissão pânica”, empresto-a de J. Petitot (1978: 28).

2 Não me cabe entrar aqui na discussão mais delicada de investigar se se trata de entender tal objetividade como existência “material”, empírica ou ontológica, ou como a existência semiótica que têm as estruturas que subjazem a todo ato de linguagem, a toda manifestação discursiva, como a definem Greimas e Courtés (1979: 138). Sem querer legislar sobre um eventual horizonte “biológico-pulsional” do inconsciente ou postular a exclusividade “simbólica” de seu estatuto, tanto num caso como no outro cabe-lhe a posição de uma filosofia natural: o inconsciente pertence à natureza como todo fenômeno dado ou como todo fenômeno construído pelos seres aí existentes.

O inconsciente como apodicidade interna à psicanálise

Estou bem ciente da dificuldade que uma viragem dessas possa significar para o campo psicanalítico. Não me escapa o caráter escandaloso que talvez tal viragem possa apresentar aos olhos de psicanalistas habituados ao estilo de Lacan. Menos ainda me escapa a imensidão de um programa assim concebido, não apenas porque se choca com resistências bastante solidificadas da episteme psicanalítica geral, ainda em transferência pregnante com o mestre gongórico, mas sobretudo porque toca fundo na questão de uma metodologia de manuseio dos conceitos elaborados. Isto é, implica uma reestruturação de abordagem (teórica) dos conceitos legados por Freud e Lacan. O peso dessas dificuldades obriga, portanto, a afastar qualquer ilusão de facilidade. O que posso tentar aqui é tão-somente delinear melhor algumas hipóteses, que podem tornar viável tal programa, enquadrar seus limites e esboçar algumas tentativas de seu direcionamento (cf. Parte III, a seguir).

Para evitarmos um mal-entendido prévio, se tal hipótese implica transferir a apodicidade interna da psicanálise do estilo de Lacan para a estrutura do inconsciente ou, num entendimento mais psicanalítico, considerar o inconsciente (como estrutura), e não Lacan, como o “sujeito-suposto-saber” da psicanálise – Eu, a Verdade, falo... A coisa fala por si própria – isso não significa um gesto iconoclasta. A hipótese não destitui o valor de verdade preliminar dos aforismos e dos ensinamentos de Lacan. Bem ao contrário, implica restituir-lhes o valor de estrutura, que as contingências históricas pós-lacanianas parecem pouco a pouco estar na iminência de perder³. Por paradoxal que possa parecer, resgatar a estruturalidade dos aforismos de Lacan significa antes de tudo admiti-los como gesto de fundação da psicanálise. O programa de tentar submetê-los ao teste de uma metalinguagem explícita de definições e interdefinições, ao teste de uma conceptualização estruturante, significa preservá-los como diretrizes da intuição. Mas significa também querer saturar-lhes as “simetrias” estruturais, ainda escondidas sob seu arranjo estilístico.

3 A hipótese também não significa destruir toda a transferência com Freud ou Lacan. Ao contrário, toma como modelo o próprio tipo de relação transferencial que nutriu o pensamento de Lacan diante de Freud, uma “transferência textual”, de respeito teórico para com o fundador:

Tivesse ele [Lacan] feito uma visita a Freud, historia Roudinesco, teria tomado o caminho errado. A confrontação se traduziria, na melhor das hipóteses, num mal-entendido, e, na pior, num desastre. Lacan se identifica bem mais aos textos freudianos do que à pessoa de Freud, e é na obra escrita do vienense que descobre os instrumentos teóricos necessários à elaboração de sua própria doutrina. Assim se estabelece um laço transferencial novo entre um texto e um leitor, fora de uma relação carnal ou didática (1986: 149).

E por surpreendente que possa parecer, um programa desse gênero é a condição de se evitar o paradoxo maior, até hoje, no meu entendimento, jamais colocado em psicanálise sob tal forma: apegar-se ao estilo de Lacan – no regime assumidamente transferencial – como único instrumento de cognição da psicanálise, e fazê-lo até as últimas consequências, não significará ter de repetir necessariamente novos gestos de fundação do inconsciente tantos quantos forem os psicanalistas que se formem no campo? – cf. os paralogismos “a psicanálise não se transmite, inventa-se”, “a transmissão é o ato constante de um novo dizer”... Babelismo absoluto é a primeira imagem que me vem à mente, diante dessa situação virtual. Cacofonias espalhadas aqui e ali é a constatação que sou obrigado a fazer diante do que vejo e leio, na literatura atual dos discursos pós-lacanianos, via de regra.

As hipóteses que quero introduzir daqui por diante não são, portanto, signo de iconoclastia. As “verdades” mais pregnantes do inconsciente, porque fundadoras, foram descobertas (em Freud e em Lacan). As hipóteses que aqui proponho querem apenas abrir caminho para defender um programa amplo, por certo muito além do que possa oferecer aqui e muito além do que possa oferecer um pesquisador individual: o programa de tentar dispor o lugar estrutural dessas verdades, numa metodologia explícita, não mistagógica, numa metalinguagem discursiva regulada pelo princípio da pertinência da estrutura (do inconsciente), e não pela submissão pânica à autoridade de um *dixit* Freud ou Lacan, menos ainda pela facilidade das estilísticas vagantes.

PARTE III

Psicanálise e semiótica.

Questões de descrição

*Peguem vocês a semente se acreditam que em
outros discursos ela possa prosperar*

(Lacan, 1974 – Télévision)

*...pues bajo el concepto de lenguaje no me refiero
tan sólo a la expresión del pensamiento en
palabras, sino también al lenguaje de los
gestos y todas las demás formas de
expresión de la actividad anímica.*

(Freud, 1973: 1857 – “Interés filológico”)

Capítulo 1

Por uma psicanálise estrutural ...em todo caso

O que posso saber ? Resposta : nada que não tenha ... a estrutura da linguagem em todo caso.

(Lacan, 1974. Télévision)

Introdução

Todo o esforço interpretativo levado a cabo na primeira parte deste estudo, visando contestar argumentos anticientíficos com que alguns psicanalistas insistem em desfalcar definitivamente o pensamento de Lacan da “reserva” de cientificidade que a meu ver ele deixou à psicanálise futura – reserva de provisão talvez tão estimulante quanto o fora a “miragem” de ciência de Freud –; toda a tentativa que acabamos de fazer no sentido de entender uma abertura científica para a psicanálise pós-lacaniana, balizada na abordagem estrutural, esses dois momentos podem agora exibir a razão pela qual foram aqui elaborados: constituem condições prévias para tornar possível a hipótese central de todo este estudo, que o presente capítulo tem por fim delinear.

Dentre as orientações mais atuais das suas investigações, pelas quais a psicanálise pós-lacaniana procura avançar uma exegese do pensamento de Lacan – lembremos que grande parte da sua produção ainda não tomou a forma de uma publicação definitiva –, pelas quais também ela explora as analogias topológicas e matemáticas do inconsciente, com todas as ênfases voltadas ao registro do Real, ao lado dessas orientações existe a meu ver um imenso espaço teórico de investigações a exigir que se retome a exploração das estruturas languageiras do inconsciente. A hipótese plei-

teia não apenas um retorno ao Lacan do registro do Simbólico ou do significante, não apenas uma retomada da exploração da estrutura de linguagem do inconsciente, mas pleiteia sobretudo estipular a estrutura de linguagem do inconsciente como a *apodicidade* interna da psicanálise, a evidência maior ou a necessidade primeira da sua existência ou da sua “ontologia regional”, para usarmos um conceito husserliano.

Para irmos de imediato ao cerne da questão: pleitear a estrutura de linguagem do inconsciente como a evidência fundante da psicanálise, como uma “decisão” quanto ao ser do inconsciente, significa tomar ademais uma série de decisões teóricas cujas implicações devem ser nitidamente colocadas, sem meias palavras.

Primeiramente, tal hipótese significa reconhecer que os dois aforismos mais pregnantes da doutrina psicanalítica – “a coisa fala por si mesma” e “Eu, a Verdade, Eu falo” – só fazem sentido se tomados ao pé da letra: o inconsciente, em Lacan, só é decifrável enquanto fala, enquanto discurso, enquanto “isomorfo ao discurso” (Lacan, 1968c: 42). A doutrina lacaniana só faz sentido se fundada e inteiramente balizada na sua tese maior, isto é, no registro epistemológico da linguagem como “condição do inconsciente”, e no registro metodológico do “inconsciente estruturado como uma linguagem”¹.

Chamo metodológico o segundo registro porque a tese lacaniana inaugura um método de descrição e de leitura do inconsciente freudiano. Já vimos ao longo dos capítulos anteriores inúmeras citações em que Lacan nos convence a ver todo fenômeno analítico como resultante das articulações do discurso, do significante. O psicanalista fez-nos ver todos os “mecanismos” do inconsciente freudiano – resistência, deslocamento, condensação... – não como o pequeno exército de homúnculos, distribuídos estrategicamente em suas trincheiras, ou “tópicas” freudianas – uns recalando, outros defendendo, uns censurando, outros reprimindo ou denegando –, mas como finas e complexas funções do discurso, sutis jogos homofônicos, gramaticais, sintáticos, retóricos, que sintetizou como funções do significante. Lacan procurou converter as metáforas bélicas do antropomorfismo de Freud, como também as metáforas energéticas e hidráulicas, em finas estruturas da lógica do significante.

1 Chamar esse duplo registro da doutrina de Lacan de “tese” não pode fazer-nos negligenciar o caráter hipotético de toda tese. Não há garantias absolutas, demiúrgicas, de que se possa fundar a inteira natureza do inconsciente numa estrutura linguageira. Significaria adotar um positivismo pouco plausível. Sabemos que Freud (da primeira *Metapsicologia*) aventava uma porção *biológica* do inconsciente. Jung, contra Freud, reivindica ao inconsciente a incidência mítica dos *arquétipos* coletivos. Uma astrologia se esforça por evidenciar nele influências *cósmicas*. Poderíamos mesmo começar a partir daí uma lista infinita de reivindicações para-linguageiras ou mesmo não-linguageiras do inconsciente. Mas isso não destitui o potencial heurístico da proposição de Lacan. Ao contrário dota-a de pertinência e evita-lhe o ecletismo. Impõe-lhe limites, mas lhe favorece a coerência.

Mas é para o registro epistemológico da tese de Lacan que quero chamar a atenção, no momento, com vistas a realçar-lhe algo que lhe confere uma primazia heurística sobre todas as outras teses, axiomas ou aforismos da sua doutrina: o seu valor paradigmático. Isso pode ser auferido da interpretação que alguns filósofos têm dos três grandes paradigmas, ou três filosofias primeiras que governaram a história do pensamento ocidental. Tenho em mente a concepção que nos apresentam Herman Parret (1983b) e Karl Otto Apel (1987), ao distinguir, como tais, a ontologia (de Aristóteles a Descartes), a filosofia moderna (de Descartes a Husserl) e a Semiótica (cujos patronos seriam Frege, Wittgenstein, Saussure e Peirce)².

Segundo Parret, de Aristóteles a Descartes, a ontologia permaneceu durante muito tempo regulada pelo ser, pela existência e pela realidade como “objetos *a priori* de toda reconstrução filosófica”. A filosofia moderna passa a vê-los como objetos da cognição, introduzindo o *a priori* de um sujeito cognoscente e de uma consciência auto-reflexiva. Por sua vez, o terceiro paradigma, da Semiótica – a maiúscula se justifica, segundo Parret, porque não se trata de nenhuma disciplina concretamente constituída sob Peirce ou Hjelmslev – impõe a seguinte atitude: é a “significação-no-discurso, ou a função signitiva” que se torna a condição daquilo que é possível saber sobre o ser (mundo) ou sobre o sujeito. Noutros termos, trata-se da semiose como constitutiva do sujeito e do mundo. Tal paradigma é, segundo Parret, tridimensional porque seu objeto, a semiose, “percorre os três termos do triângulo mundo-sujeito-signo (ou função signitiva)” (1983b: 378-9).

Ora, se pudermos abstrair por um instante as diferenças das orientações teóricas na constituição dessa Semiótica-maiúscula, isto é, se pudermos pôr entre parênteses, no momento, as divergências de conceptualização do signo ou da semiose – triádico em Peirce, binário em Saussure/Hjelmslev – ou do significante lacaniano; se pudermos, por esta vez, abster-nos de militantismos tais como querer enxergar em cada aforismo de Lacan alguma ruptura epistemológica ou revolução copernicana, não será então temerário entender que a viragem linguística que o mestre proporcionou aos rumos da psicanálise freudiana representa exatamente o feito de inscrevê-la no coração desse terceiro paradigma do conhecimento. O que disjunta, diferencia ou até mesmo opõe essas orientações, são suas formas distintas (e complementares) de teorização dos modos de significância da semiose, e não qualquer divergência maior diante do fato capital da semiose enquanto lugar por excelência de suas indagações. A composição de toda a psicanálise lacaniana no liame indissolúvel dos três registros

2 Esses autores procuram dar ao conceito de paradigma uma acepção um tanto distinta daquela de Kuhn, que o vê mobilizado por rupturas ou revolução. A seu ver a sucessão dos paradigmas da cognição humana implica uma “intensificação progressiva da reflexão”, em que o paradigma subsequente pode incorporar e “ultrapassar” (no sentido da *Aufhebung* hegeliana) o(s) precedente(s) (Parret, 1983b: 378).

(Imaginário, Simbólico e Real), e a primazia que o Simbólico (o significante) exerce em qualquer vociferação sobre o Real ($\approx$ o paradigma aristotélico) ou na constituição do Imaginário ($\approx$ o paradigma cartesiano), não fazem outra coisa senão atualizar a psicanálise nesse novo paradigma, Semiótico.

Isso dá a entender que o axioma (operacional) do inconsciente estruturado como uma linguagem, decorrente do axioma (paradigmático) da linguagem como condição do inconsciente, não significou propriamente um mero gesto linguístico *stricto sensu*, a que Lacan teria sido levado por um modismo dos anos 1950. Ao contrário, esses axiomas representam um verdadeiro gesto semiótico, de fundação paradigmática da sua teoria, que é levada a inscrever a semiose da linguagem, ou a lógica do significante, não apenas como meio, ainda que privilegiado, de escuta do inconsciente, mas como o *locus* conceptual a partir do qual se pode pensar o inconsciente, o lugar de extração de qualquer saber sobre o inconsciente. Tal gesto significa para a psicanálise uma diretriz de método, no qual a estrutura languageira do inconsciente se torna a orientação conceptual para depreender seu modo de existência e de funcionamento, sua lógica e sua estruturação. De modo que a tese languageira do grande psicanalista não pode ser tomada como uma simples fase de namoro entre a psicanálise e a linguística. Ela tem de ser tomada como a base primeira que sustenta toda a sua doutrina, independentemente de qual dos três campos de exercício descritivo (Real, Simbólico ou Imaginário) ocupe mais a nossa atenção.

OBS. Devo confessar aqui uma grande perplexidade em que me vi embaraçado durante esses anos de pesquisa em psicanálise lacaniana, percorrida em vários institutos, seminários, palestras e grupos de estudos entre psicanalistas. A partir do artigo de J.-A. Miller, “Sobre um outro Lacan” (1984b), pude notar ser maciçamente divulgado que o objeto a de Lacan seria a parte do inconsciente “não articulável como significante”. Colette Soler, em 1983, pronuncia uma conferência na qual diz que, se Lacan levava dez anos para dizer que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, levou “outros dez anos para conseguir delimitar o que no inconsciente não é o significante” (1983: 11). Por sua vez, insiste-se muito, atualmente, no registro do *Real*, para se aduzir que haveria uma porção do inconsciente que escaparia ao discurso, que não se submeteria às leis da linguagem, tudo isso sendo conotado como um avanço ou evolução da última fase do pensamento de Lacan.

Ora, é difícil entender o pleito de um real não simbolizado, não discursivo ou pré-discursivo e que tenha alguma pertinência ao campo psicanalítico, onde é apenas o “sujeito-que-diz” o único a poder atestar o próprio inconsciente, a única maneira da coisa *falar por si própria*. É difícil entender esse viés de interpretação teórica entre lacanianos, frente ao fato de que o próprio Lacan insistira, desde o início de seu ensino, em que “nada do que diz respeito ao comportamento do ser humano como sujeito, e do que quer que seja onde ele se realiza, onde ele simplesmente é, nada pode escapar de ser submetido às leis da fala” (1981a: 96). Até nos últimos anos de seu ensino, insiste que não há “a menor realidade pré-discursiva” e isso, continua, pela “boa razão” de que “os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes” (1975c: 34).

A maneira como interpreto essa sombra de desencanto para com a concepção linguageira do inconsciente só me permite entender isto: são os conceitos de significante e de estrutura de linguagem que acabaram permanecendo atrofiados e saturados na psicanálise lacaniana, tendo em vista a suspensão da conceptualização estruturante e do diálogo com a linguística (cf. atrás), não oferecendo, por isso, aos seus discípulos alguma via de maior penetração e de desenvolvimento deles. Em suma, se se elimina ou minimiza o gesto paradigmático da tese de Lacan, quer invertendo a lógica da pressuposição, como o tentou Laplanche – para quem é a linguagem que se estrutura a partir do inconsciente (*In* H. Ey, 1970) –, quer estipulando ao inconsciente alguma porção que foge à linguagem, corre-se a meu ver o risco de desfalar a psicanálise lacaniana do próprio alicerce onde fincou suas bases mais heurísticas.

Bem entendido, não quero com isso induzir a um reducionismo linguístico-semiótico tacanho que impeça outras hipóteses sobre o inconsciente. As hipóteses de Freud aconteceram antes da imensa revolução da física quântica, revolução não bem absorvida nem mesmo ainda no próprio campo da física. Estamos vivendo uma época equivalente à pós-newtoniana, de profunda reviravolta na maneira de pensar os fenômenos. As hipóteses de Lacan forjaram-se nos anos 50, antes do imenso desenvolvimento das ciências computacionais, capazes de modelizar e algoritmizar os fenômenos mais vários da natureza e das linguagens, no virtual das máquinas. Quando vemos a década de 1990 encaminhar-se para um naturalismo materialista “forte”, para as neurociências, para os cognitivismos, conexionismos, morfodinamismos, é de se perguntar se não estaríamos à soleira de um novo (quarto) paradigma do conhecimento humano, um realismo naturalista. Sem a competência epistemológica de ofício para responder a isso, uma pergunta fica: as teses freudianas e lacanianas sobreviverão à rápida evolução das ciências de hoje? Difícil responder. Mas se considerarmos que suas hipóteses têm chance de ser aprimoradas, mesmo no interior do paradigma semiótico, por que não tentá-lo? Se pensarmos que o sujeito-paciente, ou antes, o discurso (mítico) do paciente – o próprio solo da indagação psicanalítica do inconsciente – vive e viverá por muito tempo à margem dos avanços científicos, à margem das explicações científicas, e talvez por isso mesmo com o imaginário envolto em compreensões “patológicas” da sua vida e, exatamente por isso, com o corpo preso aos sintomas decorrentes, então a tentativa vale a pena.

Semiotizar o inconsciente

Se a concepção do inconsciente como condicionado à linguagem não significa, portanto, apenas uma etapa historicamente determinada do pensamento lacaniano, mas a sua inscrição no terceiro grande paradigma da episteme ampla do conhecimento humano, isso implica a possibilidade de uma retomada geral da psicanálise sob a perspectiva de uma *semiotização* do inconsciente, expressão lançada primeiramente por M. Arrivé (1986: 65). A expressão pode parecer um tanto abrupta para o campo psicanalítico. Suas ressonâncias primeiras parecem evocar proselitismos que me cabe eliminar de antemão.

Numa acepção ampla, a expressão quer indicar que, entre as teorias semióticas que procuram se constituir (a partir de Peirce ou de Hjelmslev/Greimas) e mesmo

entre as teorias linguísticas, sejam elas do signo, da frase ou do discurso, a psicanálise lacaniana também pode ser enquadrada como uma disciplina calibrada no intuito de explorar o terceiro grande paradigma do conhecimento humano. Também à psicanálise cabe o papel de estimular e explorar as consequências heurísticas que se podem obter a partir do paradigma da Semiótica-maiúscula de que fala Parret. A tese linguageira de Lacan significa, nesse sentido, um duplo gesto: o gesto explícito de laborar por uma “semiotização do inconsciente”, implicitamente esboçada desde Freud (cf. Arrivé, 1986: 65), mas também o gesto, de muito maior alcance, de colocar o inconsciente – “estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem” (Lacan, 1981a: 135) – como o desafio maior do paradigma semiótico da cognição humana. Noutros termos, fazer entrar na consideração científica o “desejo” freudiano. Essa a legitimidade epistemológica de que presumo poder dotar a hipótese de base de um retorno ao Lacan languageiro, retorno à estrutura (semiótica) do inconsciente como apodicidade interna da psicanálise lacaniana.

Numa acepção mais estrita, por semiotização do inconsciente quero dar a entender a possibilidade de desembaraçar a psicanálise da referência restritiva à linguística – *stricto sensu* –, isto é, à linguística fonológica (Jakobson) e formalista (Chomsky) que serviram mais acentuadamente de parâmetro (e de decepção) a Lacan³. Semiotizar o inconsciente significa aqui inaugurar uma exploração do inconsciente languageiro sob a perspectiva de uma *teoria do discurso*. Significa considerar lícita a experiência teórica de tentar extrair do inconsciente, tal como teorizado por Lacan, as possíveis estruturações que este exhibe para além do nível de contrastes fonêmicos (as homo/heterofonias já largamente exploradas por ele), para além do signo linguístico (nível semiológico a que Lacan põe severas restrições), para além da estruturação frasal, enfim, até mesmo para além da linguagem estritamente verbal. Significa interceptar o inconsciente no nível de estruturas que se desenvolvem nas dimensões do discurso, seja ele verbal, visual, gestual. No caso particular do presente estudo, tal experiência teórica será tentada a partir da teoria semiótica de A. J. Greimas. Esta se constituiu exatamente como uma teoria do discurso, isto é, procurou evidenciar que as “estruturas narrativas e discursivas” da linguagem possuem uma configuração específica e, até certo ponto, autônoma por relação às estruturas fonológicas, morfológicas ou sintáticas do signo e da frase, e autônoma por relação à linguagem estritamente verbal.

3 Não é o caso aqui de questionar o valor da teoria de Jakobson ou de Chomsky. Apenas quero dizer que a leitura lacaniana dessas teorias acabou por se distanciar de ambos e imprimir o rumo topológico à sua doutrina.

Nessa acepção mais restrita, no entanto, uma semiotização do inconsciente, acionada na interlocução teórica entre psicanálise e semiótica greimasiana, se põe tão-somente como uma hipótese de trabalho. Como tal, sem ser verdadeira ou falsa de antemão, só pode protelar sua validade para quando puder transformar-se de hipótese de trabalho, como até aqui, em procedimentos de descoberta sobre possíveis novas “simetrias” do inconsciente linguageiro da psicanálise (direção que guia as reflexões dos próximos capítulos).

Há ainda uma terceira acepção pela qual entender a tarefa de semiotizar o inconsciente. Estimular o campo psicanalítico a um diálogo teórico com uma disciplina que põe na semiose do discurso o lugar conceptual de onde inferir e extrair novas estruturas linguageiras do inconsciente, significa também possibilitar à psicanálise um novo fôlego de “desterritorialização”, levá-la a repetir o gesto de Lacan nos anos 1950⁴. Noutros termos, significa contribuir para que seja evitada no campo psicanalítico a terrível força centrípeta que sempre se exerce em disciplinas que já se proclamam maduras: o solipsismo metodológico, quase sempre a um passo da contemplação romântica e hiperbólica dos seus conceitos e aforismos gerais, a um passo do deleite, um tanto preguiçoso, de um narcisismo cognitivo.

Interdisciplinaridade: transposição metodológica

Aqui me cabe precisar melhor o sentido da interdisciplinaridade proposta entre psicanálise e semiótica (cf. a Introdução geral deste estudo). Uma aproximação interdisciplinar entre psicanálise e semiótica greimasiana, se tem legitimidade pelo fato de que ambas se inscrevem no mesmo paradigma da semiose do discurso, só pode ser buscada de forma lenta e prudente. A teoria semiótica de Greimas construiu-se toda fora da referência do inconsciente freudiano ou lacaniano. Nada até agora a preparou para um desafio frente ao inconsciente da psicanálise. Por sua vez, o momento da melhor convivência de Lacan com a linguística de base saussuriana não fora o momento de uma performance satisfatória desta. Nos anos 1950 e 1960 a linguística engatinhava de modo disperso, várias orientações procuravam seu di-

4 “Se a psicanálise habita a linguagem, ela deve-se abrir ao diálogo”: é com esta razão liminar que Lacan, junto com Lagache e Favez-Boutonnier, inaugura a revista *Psychanalyse* em 1956. Outrossim, nessa perspectiva, só tenho a declarar minha inteira solidariedade a pesquisas que tentam uma interlocução teórica entre a psicanálise e a teoria semiótica de Peirce, como também entre a psicanálise e a lógica paraconsistente de Newton da Costa, mormente quando tal lógica é por esse autor considerada como “subjacente” à linguagem (cf. 1985a: 84). Por caminhos diferentes ou por simetrias outras, sem dúvida é o inconsciente que ganha em espessura, que mostra seus insuspeitos meandros, suas “simetrias implícitas” (para repetir ainda uma vez R. Thom).

reito à cidadania. Uma linguística ainda infante e uma semiótica apenas nascida se depararam com um Lacan já amadurecido. A semiótica mais amadurecida, nos anos 70, encontrou o psicanalista já envelhecido e desviado das orientações linguísticas. Lacan jamais se referiu à semiótica greimasiana, oriunda de Hjelmslev. Entre Lacan e Greimas, um diálogo de confrontações teóricas jamais existiu⁵.

Uma interdisciplinaridade entre psicanálise e semiótica não encontra portanto nenhum respaldo em formulações explícitas de Lacan. E nas formulações de Greimas, ela só obtém a menção de um debate ainda a ser inaugurado, só o reconhecimento de matéria digna ao debate. A falta, portanto, do argumento de autoridade, de um lado ou do outro, se nos põe uma dificuldade, em contrapartida, nos oferece uma vantagem: o que vai ou não caucionar e sancionar a validade de uma aproximação interdisciplinar serão apenas os resultados da pesquisa, as eventuais aberturas que pode ou não proporcionar, os eventuais desafios de teorização que possam daí nascer. Noutros termos é a estrutura languageira do inconsciente, que figurará como “sujeito-suposto-saber”, que irá pôr os obstáculos, guiar a reflexão teórica e definir os limites de tal aproximação.

Por sua vez, a maneira como entendo a tarefa interdisciplinar, fundada na apodicidade da estrutura languageira do inconsciente – em substituição ao *a priori* de um *dixit* Lacan ou Freud, e orientada na semiotização do inconsciente –, não pretende subjugar a psicanálise à teoria semiótica greimasiana. Não significa abandonar conceitos da psicanálise em prol de conceitos da semiótica. Significa tão-somente a experiência teórica de utilizar-se de certos dispositivos metodológicos de uma, a semiótica, aplicados aos conceitos da outra, a psicanálise. Noutros termos, trata-se de experimentar uma transposição metodológica como estratégia de aproximação interdisciplinar, o que implica algumas condições prévias:

- (i) implica reconhecer o papel da *metalinguagem*, no sentido operacional visto acima, isto é, uma linguagem não apenas de definição do conceito – mesmo porque, no caso da psicanálise lacaniana, as definições já estão muito fortemente elaboradas para os conceitos da teoria;
- (ii) implica, sobretudo, uma linguagem de *interdefinição* entre os conceitos, elaborada com vistas a distinguir as modalidades de relações que possam coordenar e subordinar os conceitos do campo;

5 A (pouca) referência explícita de Lacan à semiótica, ou toma a Peirce e seu signo por parâmetro, ou a entende na proposição de Benveniste (1974: 43-66), como a dimensão de significância do signo linguístico, signo que Lacan julga dever tratar de maneira “brusca” porque constitui “obstáculo à apreensão como tal do significante” (1970: 56).

- (iii) implica, ainda, serem confrontados, tanto quanto possível, os conceitos de ambas as disciplinas, com vistas a saturar, nas suas semelhanças ou diferenças, as estruturas do inconsciente linguageiro;
- (iv) implica, finalmente, buscar uma disposição hierarquizada dos conceitos, em níveis de profundidade, entendida aqui não como a profundidade mítica de “estratos” psíquicos, mas como a profundidade das articulações “lógicas”, ou antes “semióticas”, do inconsciente linguageiro.

Reconhecendo que a efetuação de um tal programa, em extensão, ultrapassa em muito os limites do presente estudo, cujo maior empenho não pôde deixar de estar até aqui voltado praticamente para abrir caminho, ponderar as repugnâncias à ciência, criticar preconceitos e paralogismos no campo psicanalítico; reconhecendo os limites do estágio atual de meus estudos, quero apresentar, nos próximos capítulos, à guisa de estímulo à reflexão, e pondo à prova sua viabilidade, um início dessa experiência teórica. Quero inaugurar uma primeira incursão exploratória e preliminar, nos moldes como, penso, tal programa possa ser levado a efeito.

Capítulo 2

Um significante *ao quadrado*

Gostaria de dar-vos a refração dessas verdades no sentido. Seria necessário alcançar a ideia de uma estrutura tal que encarnasse o sentido de modo correto.

(Lacan, Seminário 24, aula de 15.03.1977)

Introdução

A história das ciências o confirma: todas as grandes teorias, ou segmentos de grandes teorias, pedem um tempo de espera, espécie de interstício epistêmico, para que seja possível uma leitura verdadeiramente heurística da sua novidade conceitual, para que se produzam, a partir delas, descobertas e avanços sobre organizações até então insuspeitas no objeto que essas teorias tramam. É difícil precisar o tempo da espera. Sem querer buscar exemplos mais longe do nosso contexto, a psicanálise de Freud teve de esperar quase meio século para que dela Lacan fizesse tal leitura. A linguística de Saussure, igualmente, aguardou praticamente décadas para que Hjelmslev ou Jakobson fizessem valer uma leitura paradigmática do seu Curso.

A psicanálise de Lacan, como um todo, e a sua teoria do significante, em particular, é uma dessas teorias à espera de tal leitura. O gôngora da psicanálise teria comentado em *Télévision* que bastariam dez anos para que aquilo que escrevera se tornasse claro para todos (1974). Errara, sem dúvida. Já se foram quase cinquenta anos de sua morte, mais de sessenta dos seus *Escritos* e setenta de suas primeiras reflexões sobre o significante (Seminário I, 1953-1954), e sua teoria do significante ainda desconcerta. Mais que isso, o interstício tende a se alongar tanto mais quanto nos damos conta de como suas concepções do significante se portam no campo linguístico (sua terra de fato) e no campo psicanalítico (sua imigração de direito).

No campo da linguística a teoria do significante psicanalítico é praticamente ausente. Apesar da proximidade pessoal entre Lacan e Jakobson, que se hospedava na casa do psicanalista, quando em Paris (cf. depoimento de Lévi-Strauss, 1988), ou entre Lacan e Benveniste, que lhe confiava suas últimas descobertas em linguística (cf. o final do Seminário I), em nenhum texto desses linguistas aparece o significante de Lacan discutido, refletido ou questionado. Dificuldade de compreensão do seu estilo, ou omissão de um reconhecimento teórico a que o grande psicanalista foi (injustamente) destinado? Não importa. Importa que nenhuma figura de autoridade no campo linguístico levou a sério o significante de Lacan, que terminou por ficar praticamente impermeável à reflexão da quase total geração de linguistas que se formaram em Jakobson ou Benveniste.

Apenas a partir dos anos 1980 se nota que tal situação parecia tender a se reverter. Mais especificamente, foi a partir dos esforços de M. Arrivé (1936-2017) que a linguística e a semiótica se depararam com o desafio de tentar entender um pouco mais o significante lacaniano e, mais importante que isso, de colocá-lo no debate interno desses campos. É já um bom alento, que talvez possa sensibilizá-los à dimensão do “sujeito-do-desejo”, à dimensão do inconsciente e à sua dominância no regime da enunciação dos discursos. Mas foi um trabalho apenas começado; modéstia e prudência levaram o autor a praticamente cotejar pontos de “porosidade” – para usar sua própria metáfora – entre o significante de Lacan e o de Saussure (M. Arrivé, 1986).

No campo psicanalítico, a situação não é mais alentadora. Por numerosas que sejam as menções ao conceito, os textos psicanalíticos pouco teorizam o significante. Para foro interno servem-se dele como conceito já pronto, desproblematizado. Não é comum encontrar reflexões que se ponham a ir muito além da justaposição de várias citações do mestre, colhidas aqui e ali no seu ensino, no mais das vezes deixando que as citações arroladas falem por si sós, suficientemente, repetidamente. Mais do que uma referência necessária ao exercício da discussão teórica, o significante torna-se como que uma reverência obrigatória nas suas interlocuções mormente clínicas. E para foro externo se contentam, o mais das vezes, em posicionar o significante lacaniano numa trincheira “apofática” (do grego *APOPHASIS* ≈ negação): não é o significante de Saussure, não é o fonema de Jakobson, não é o signo de Peirce, enfim, não tem nada a ver com qualquer concepção linguística do significante.

Cria-se assim, com ou sem a intenção, um invólucro misterioso para esse conceito, coberto como um talismã velado, reservado. Isso sem dúvida afasta do campo psicanalítico qualquer pesquisador (linguista ou semioticista) que não vá aí munido de uma boa dose de obstinação, ou de convicção, em julgar possível fazer tal conceito entrar na episteme global da linguagem, fazê-lo exibir melhor a força heurística nele embutida, para os estudos gerais sobre a linguagem, como também,

quem sabe, torná-lo mais operacional dentro do próprio campo psicanalítico, enfim, fazer a reverência ceder o passo à sua pertinência estrutural para a teoria e clínica psicanalíticas.

São todas essas as dificuldades que alongam o interstício epistêmico e protelam uma leitura mais heurística do significante lacaniano. De modo que à espera disso, minha própria tentativa presente – de submeter o significante lacaniano a uma discussão com vistas a aproximá-lo da teorização semiótica de Hjelmslev e Greimas – deve ser vista, se tanto, como a tentativa de talvez encurtar o tempo dessa espera. Mais precisamente, representa, por um lado, o esforço de retirar do significante lacaniano o invólucro secreto para fazê-lo estimular a reflexão semiótica e, por outro, o de apresentar ao campo psicanalítico os pontos, ou poros de contato por onde as teorizações da semiótica possam eventualmente estimular uma nova reflexão psicanalítica sobre o significante (e demais conceitos do campo).

O significante

Começar uma interlocução teórica entre psicanálise e semiótica pelo viés do conceito de significante não é mero fruto de escolha arbitrária. Mesmo porque há entre essas duas teorias outros conceitos que pareceriam oferecer menor resistência. Determinadas linhas de convergência entre alguns deles saltam aos olhos. Ao menos são elas que sobressaem numa primeira aproximação, intuitiva. Para além do fato maior, determinante, de haver entre elas a convergência de base, paradigmática, de conceber a linguagem ou o discurso como lugar de constituição (e de limites) dos seus conceitos, os conceitos, eles próprios, parecem se sobrepor, parecem apresentar tamanha intersecção nas suas funções (estruturais), que à primeira vista tudo parece facilitar as homologações.

Assim, nas vezes em que me deparo com um conceito como o de *Outro* de Lacan – cuja invocação (como Nome-do-Pai) determina o elo de constituição do sujeito e de suas patologias inconscientes –, logo sou levado a vê-lo corresponder ao conceito de Destinador da teoria semiótica, cuja relação de comunicação, de manipulação ou de convocação com o actante-sujeito determina o curso tímico (cognitivo e pragmático) da sua competência e existência modais (e performance narrativa). De modo igual, o *outro* de Lacan – frente ao qual o sujeito lacaniano se põe agressivamente na construção especular imaginária da sua identidade –, logo me parece desempenhar uma função paralela à função narrativa do *anti-sujeito*, em semiótica, com o qual o sujeito se afronta polemicamente na sua performance narrativa. O próprio conceito de *sujeito*, para além da homonímia dos termos, se presta a correspondências. O sujeito da psicanálise se apresenta como “dividido” (entre um cogito cartesiano e um

desidero freudiano), e definido nas modalidades da sua relação fantasmática com o objeto a ($\$ \diamond a$). O actante-sujeito da semiótica também se situa “conflitivamente” nas dimensões pragmática (do fazer), cognitiva (do crer/saber) e tímica (do sentir) que se antepõem à relação central de seu desejo frente ao objeto de valor. E ambos se põem como sujeitos-de-discurso, isto é, nem ontológicos nem psicológicos, mas reconstruíveis a partir do discurso. Por sua vez, a posição estrutural do *objeto a* de Lacan – objeto vazio, da falta, que causa o desejo e suporta todos os deslocamentos metonímicos dos vários objetos imediatos (imaginários) à disposição do sujeito –, parece corresponder fortemente à posição do *objeto de valor* de Greimas, actante estrutural encarregado de suportar as mais diversas “figuras” do mundo (do pote de ouro à princesa), que incita o sujeito à sua busca.

Quando me é dado ler a Lacan, o Lacan dos anos 1950, ler suas análises e proposições sobre enunciado/enunciação, sua interpretação sobre o signo saussuriano, a insistência em suprimir dele qualquer relação de bi-univocidade entre significante e significado, sua recusa do referente extralinguístico, isto é, recusa de fazer o significado apontar uma coisa no mundo, positivamente; quando o vejo insistir em que um efeito de sentido não brota a partir de signos compósitos, mas apenas da relação sintagmática dos elementos da cadeia significante, ou quando noto que, para Lacan, a significação dos discursos não se compõe como somatória linear, em progressão, de significados sígnicos, das partes para um todo, mas a partir de uma leitura retroativa, de desmonte do todo para as partes, em que o discurso se concebe como um “pentagrama”, ou “polifonia” – para usar expressões dele mesmo –, só posso entender que o psicanalista intuía, nos anos 50, as linhas centrais da conceituação que a semiótica se esforçaria empenhadamente em tentar firmar no campo das teorias da linguagem, nos anos 1960 e 1970: não há um referente ontológico, mas um referente semiótico, intradiscursivo, criado pelas estratégias de veridicção interna dos discursos; há uma primazia da relação sobre os termos; é a relação entre eles que constrói múltiplas significações e não uma carga semântica de origem dos signos que apenas se veiculam através da linguagem; o discurso tem um carácter “polisotópico”, de significações superpostas e identificáveis pelas recorrências (antecipativas e retroativas) de semas contextuais.

Todas essas “convergências” de pontos de vista, se não forem frutos ilusórios de uma distorção forte de interpretação, só podem levar-nos a admitir que Lacan fora um “semioticista” *avant la lettre*, ao menos se consideramos que o termo cunhado por Hjelmslev nos anos 40 somente se estabeleceu definitivamente na França a partir dos anos 60, com Greimas.

As dificuldades, no entanto, logo surgem, quando também nos deparamos com algumas formulações aforismáticas do psicanalista francês e com algumas in-

interpretações de seus discípulos as quais, logo de cara, me parecem mais do que desconfortantes, derrotantes. Como sentir-se diante de uma frase de Lacan – em que diz sem meias medidas que “a significação é um empreendimento de uma futilidade extraordinária” (1964/65: 4) – se toda a teoria semiótica se move precisamente na tarefa de depreender as estruturas que operam a construção da significação nos discursos? Como reagir quando, na boca dos discípulos de Lacan, discípulos de agora ou de outrora, a significação fica reduzida a um “epifenômeno” do significante (J.-A. Miller, abertura de *Ornicar?*, n. 17/18, 1979: 1), e de “função inútil”, completa A. Green (1984: 60)? Ou quando o sentido, nas metáforas ou metonímias, não fica salvaguardado, mas “abolido”? (M. Strauss in G. Miller, 1987: 65).

Noutros termos, como alimentar qualquer intenção de fazer dialogar duas disciplinas, quando uma delas, a psicanálise, é dita toda fundada na primazia do significante (que não significa nada), e a outra, a semiótica, é dita fundada na “primazia (heurística) do conteúdo”, onde tudo quer significar algo? (*cf.* Hammad, 1985). Enfim, como levar adiante a tarefa da interdisciplinaridade entre uma teoria do significante, que procura evacuar a significação, e outra, para a qual é somente na “pesquisa sobre a significação que as ciências humanas podem encontrar seu denominador comum”? (Greimas, 1966: 5).

Diante de um quadro desses, dificilmente há três alternativas para o pesquisador. Ou ele se submete à autoridade dessas formulações (derrotantes) da psicanálise, e renuncia ao esforço interdisciplinar, ou então considera-as como formulações problemáticas e discutíveis, e procura encontrar, sob o contexto das acepções psicanalíticas desses termos bastante delicados (sentido, significado, significação), algum fio de Ariadne, a partir do qual possa ao menos buscar eventuais “atitudes” convergentes que permitam prosseguir o trabalho.

As hipóteses que guiarão as investidas do presente capítulo pretendem demonstrar que a segunda alternativa é possível, mesmo sem sair do circuito das reflexões do próprio Lacan. Elas pretendem demonstrar:

- (i) que muitas das “atitudes” de Lacan, nas suas análises, nos seus exemplos de teorização do significante indicam que este conceito encontra forte correspondência com o conceito hjelmsleviano de *função semiótica* (relação de pressuposição recíproca entre uma *forma do conteúdo* e uma *forma da expressão*);
- (ii) que não há em Lacan uma definição conceptual suficientemente clara para conceitos como o de *sentido*, de *significação*, ou mesmo de *significado*, a ponto de se poder estipular que sua teoria do significante seja definida como uma abolição completa do sentido ou da significação na teoria psicanalítica.

Vê-se assim, que é em torno do conceito de significante que se situa o início do desafio de uma interlocução teórica entre psicanálise e semiótica. Começar a experiência por ele não significa, portanto, uma escolha aleatória, ou a teimosia de forçar a porta mais travada. Trata-se da única via por onde começar a justificar a legitimidade da própria interlocução. Porque se houver a chance de compatibilizar o significante lacaniano, ainda que sob certos limites, com o conceito de função semiótica, de Hjelmslev, a confrontação e compatibilização de vários outros conceitos terão por assim dizer caminho livre.

Lacan e o significante de Saussure

A enérgica entrada de Lacan no cenário psicanalítico dos anos 1950 dera-se não apenas no movimento de releitura de Freud. A teoria de Saussure representara nessa ocasião um primeiro aliado externo, convocado na abertura do território psicanalítico ao diálogo com disciplinas humanas. A linguística representara aí um suporte de cientificidade através do qual Lacan haveria de lançar-se a uma verdadeira revisão conceptual do campo freudiano. Mas se o psicanalista tomara a Saussure como aliado, logo notou que não podia ficar preso à letra do linguista, tal como coletada pelos seus discípulos na edição do seu *Curso de Linguística Geral* (1975[1916]), sobretudo no que toca ao signo linguístico. Há um passo a dar, dizia Lacan, no seminário sobre as psicoses (1954/55), para dotar o significante de “um sentido verdadeiramente utilizável na nossa experiência” e para estendê-lo “até onde os linguistas não [o] impulsionaram, apesar do método maravilhoso que eles têm nas mãos” (1981a: 297-8).

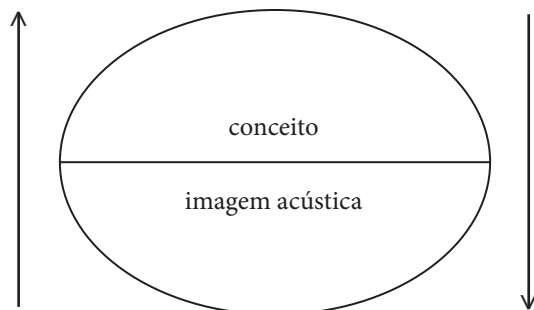
Não é simples captar até onde Lacan impulsionou o conceito de significante, nem decidir quais seriam efetivamente as linhas mestras da rota do seu pensamento sobre o significante. Talvez mais do que qualquer outro conceito, o de significante em Lacan parece se construir como um verdadeiro quebra-cabeça. Numa apresentação didática e resumida da teoria de Lacan sobre o Simbólico, J.-A. Miller (1981 e 1984a) dá-nos a entender que ela poderia ser dividida em duas vertentes centrais. Numa primeira vertente, da palavra, Lacan teria acentuado a distinção concernente à “fala vazia” e à “fala plena” (cf. Lacan, 1966: 247 e ss.). Miller entende que a vertente da palavra em Lacan poderia ser vista como vertente da “significação”. Na segunda vertente, Lacan teria insistido na função primordial do significante, ou da cadeia significante, como diz Miller, do “conjunto diacrítico de elementos discretos, separados”. Miller chama-a vertente do “sem-sentido”, e acentua que o mestre teria “indubitavelmente” passado da primeira vertente (da significação) para a segunda (do sem-sentido) na evolução do seu pensamento (cf. Miller 1984a: 16 e ss. e também 1981).

A leitura a que vou proceder aqui dá uma ponderação diferente disso. Pretendo mostrar que a linha de clivagem da concepção de Lacan sobre o simbólico, sobre o significante pode ser interpretada, não cronologicamente, isto é, não Lacan primeiramente ligado aos fenomenólogos (Merleau-Ponty, Husserl), na vertente da palavra ou da significação, e em seguida voltado aos fatos estruturais da linguística, na vertente do significante, da cadeia significante, do sem-sentido. Ao contrário, parece possível demonstrar que em Lacan coabitam duas teorias do significante:

- (i) uma, teoria de cunho “geral” do significante, construída a partir da leitura que fez de Saussure, do seu diagrama de signo, do seu esquema das “duas curvas”, e que vai culminar na sua teorização da metáfora e da metonímia;
- (ii) outra, teoria que chamaria “local” do significante, em que o psicanalista introduz o sujeito na raiz da definição de significante – “o significante é o que representa o sujeito para um outro significante”. E esta última retoma e absorve a vertente da palavra plena e vazia, das primeiras incursões lacanianas sobre o Simbólico.

O significante como teoria “geral” em Lacan

Para procurar os elementos de norteio da primeira impulsão que promove ao conceito de significante, penso poder dizer que Lacan, sobretudo a partir do seminário III (1981a) e do artigo de mesma época “Instância da letra...” (1966: 493-538), cria uma espécie de “potenciação” do conceito de significante, na conotação de matemática ginásial, isto é, procura elevá-lo “ao quadrado”, a ponto de convertê-lo de simples articulação de um dos dois planos da linguagem – que representava em Saussure –, na dimensão toda do simbólico, da linguagem. A operação de Lacan se faz sentir num crescendo: uma verdadeira desmontagem do algoritmo saussuriano, para depois montar peça a peça seu próprio engenho. Toma o signo saussuriano, assim representado no *Curso* (p. 158),



retira-lhe a circunferência, suprime as setas de mútua implicação, inverte a posição dos termos, pondo o significante (imagem acústica) na parte superior do algoritmo, o significado na inferior, e reescreve:

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

Essa desmontagem e remontagem tem implicações e orientações teóricas de grande peso. Lacan tem na ocasião uma atitude de reverência ao atribuir o novo algoritmo a Saussure, embora reconheça que “não se reduza estritamente a essa forma” em nenhum dos esquemas com que o signo de Saussure viera ilustrado no *Curso* (Lacan, 1966: 497). Mas sua interpretação toma um rumo quase completamente inusitado frente ao modo como o diagrama saussuriano fora absorvido no campo da linguística. Lacan não apenas inverte a posição dos termos. Ao deslocar o significante para o plano superior do signo, aplicando-lhe a maiúscula, inaugura uma *hierarquia* (metodológica) que não havia em Saussure. Não é tanto a tipografia que responde pela hierarquia. O que o faz a criação de um novo fator metodológico para o traço horizontal entre significante e significado. Em Saussure, tal traço é neutralizado pelas setas de mútua implicação e funciona aí como “marca de união”, como o diz Arrivé (1986: 136). Embora o traço signifique que são elementos distintos, eles “estão intimamente unidos e um reclama o outro” (Saussure, 1975: 99).

Em Lacan o traço horizontal é tomado na materialidade, conceptualizado como uma barra de separação. Entre o significante e o significado se impõe uma “barreira resistente à significação” (1966: 497). De modo que, se em Saussure a significação de um termo era obtida mais ou menos espontaneamente pelo vínculo da associação entre significante e significado, em Lacan a significação é mais penosamente galgada através de uma travessia da barra, cujas condições procura estabelecer. Alguns autores entendem que o fator metodológico da barra é tão decisivo em Lacan que pode ser considerado como fator primordial e fundador da sua teoria do significante. Acentuam até mesmo, com tonalidades ufanistas, que esse fator chega a “destruir” a linguística saussuriana, a impor uma reviravolta ou uma “perversão” no sistema sónico: a barra resistente à significação “revira de lado a lado a concepção saussuriana de signo [...] A ciência da letra, num só movimento, instala-se, pois, na linguística e a destrói [...] seu sistema é revirado, perverso” (Lacoue-Labarthe e Nancy, 1973: 40-3).

Mais do que insistir nessas euforias epigônicas, comuns no campo psicanalítico, em proclamar com leveza rupturas, subversões, perversões, avessos e reversos,

em relação a Saussure (assim como, de resto, à linguística como um todo, até mesmo à filosofia, à lógica, à topologia...) quero centrar a atenção sobretudo naquilo que penso serem as razões pelas quais Lacan torna “penosa” a travessia, a significação.

A meu ver, parecia ao psicanalista que a paridade dos dois elementos em Saussure ocultava a preeminência do significante, as correlações entre significantes, ao se restringir às questões da arbitrariedade do signo linguístico ou à crítica da concepção (milenar) da língua como nomenclatura, como acervo de etiquetas coladas aos objetos do mundo. Para Lacan, era preciso ir além do debate da arbitrariedade; até mesmo despreender-se da “ilusão” de que o significante “responde à função de representar o significado” ou ainda de que tenha de justificar sua “existência em razão de qualquer significação que seja”. Tratava-se efetivamente de ir ao enalço de “como o significante entra de fato no significado”, ao enalço de um “estudo exato das ligações próprias ao significante e da amplitude da sua função na gênese do significado” (1966: 497-500 – *itálicos meus*). No enalço dessa “amplitude” da função do significante, ou de sua potenciação, Lacan faz uma leitura crítica representação do signo, incluída na edição do *Curso*, do significante árvore que remete ao desenho de uma árvore (1966: 499) e também uma leitura crítica do esquema das “duas curvas” do capítulo sobre o valor linguístico (1966: 502; cf. também 1981a: 135-6, 296). Faço economia aqui dos passos dessas leituras para ir direto aos resultados básicos dessa rota de potenciação do signifiante lacaniano.

A estrutura do significante, tal como Lacan teoriza a partir dessas leituras, está submetida a uma dupla condição de articulação: (i) de poder o significante ser reduzido a “elementos diferenciais últimos”; (ii) de se compor em cadeia. A primeira condição identifica-se à estrutura fonêmica do significante, ou “sistema sincrônico de acoplamentos diferenciais”, ficando fora disso, sem pertinência, as modulações variáveis da realização fonética, da realização material do som. A segunda condição responde, como léxico, pela ordem dos “englobamentos” constituintes do significante “até a locução verbal” e, como gramática, pela ordem dos “prolongamentos” constituintes do significante, até a “unidade imediatamente superior à frase” (1966: 501-2). Uma estrutura que se segmenta em unidades menores (tal como a fonologia de Jakobson), mas também que se estende à gramática de nível superior à frase, tais me parecem os dois centros de força da estrutura do significante de Lacan.

Mas a natureza do significante não se detém aí. O significante se projeta para além das suas dimensões: o significante “antecipa-se sempre sobre o sentido estendendo de qualquer modo sua dimensão para adiante de si” (1966: 502), e retroage sobre os elementos já dados na cadeia, retroação que teoriza sob o mecanismo dos pontos de costura (*points de capiton*). Para a propriedade da “antecipação”, Lacan recorre a exemplos tais como “jamais eu...; sempre ele está...; talvez ainda...”,

para dizer que, mesmo quando a frase se interrompe “antes do termo significativo”, mesmo assim, ela não deixa de fazer sentido e um sentido tão sufocante quanto se faz esperar¹.

No caso do efeito de retroação, o *point de capiton* é entendido como uma “costura” que detém o deslizamento “de outro modo indefinido da significação”, espécie de ancoragem do sentido, em que o significante posterior na cadeia sela “seu sentido por seu efeito retroativo”, noutros termos, em que “a significação se constitui como produto finito” (1966: 805-6 – cf. também aí o gráfico que ilustra o *point de capiton*). A frase, diz o psicanalista-linguista, só existe depois de acabada e “seu sentido lhe vem depois (*après coup*)” (1981a: 297-8).

Essas duas direções, de projeção para adiante e de retroação sobre toda a cadeia, são o que lhe permite criticar o esquema das “duas curvas” de Saussure, em que o pontilhamento vertical nos dois planos, simetricamente, leva ao risco de conceber uma correspondência bi-unívoca, um significante para um significado, fechados numa célula (a eclipse do diagrama do signo saussuriano). Assim, Lacan conclui que nenhum dos elementos da cadeia consiste numa significação pontual, mas que o sentido insiste continuamente na total extensão da cadeia: há um “deslizamento incessante do significado sob o significante”, somente detido pela pontuação que lhe impõe o *point de capiton*. O significante é, pois, uma cadeia que se segmenta em traços distintivos, de maneira bem saussuriana e jakobsoniana; o significado é um contínuo fluxo e refluxo de sentidos não segmentável na correspondência bi-unívoca². E haja vista que o significado não pode se segmentar tal como o significante, Lacan deduz que “apenas as correlações de significante a significante [...] dão aqui o padrão de toda pesquisa sobre a significação” (1966: 502).

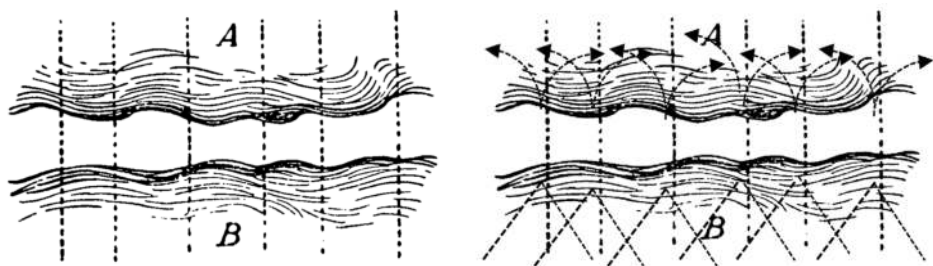
Para Lacan, essa concepção de um significado não pontuado, não isolado, mas deslizante num *continuum* de sentido não pode ser tomada como um deslizamento linear, na *horizontal*, acompanhando a linearidade da cadeia sonora. Se a linearidade é necessária à emissão do discurso, diz o psicanalista, ela não é suficiente. É exigida uma imagem “polifônica” para o discurso, operando sobre o pentagrama, “as várias linhas de uma partitura” (1966: 503). Para ilustrá-lo, procede a um comentário bastante sutil e fino do significante *arbre* no qual não apenas ele vê ressoar (anagramaticamente) *barre* (deslizamento linear), mas também nota as acepções, que o termo

1 Cf. “[...] elle n'en fait pas moins sens, et d'autant plus oppressant qu'il se suffit à se faire attendre” (1966: 502).

2 Observe-se ainda que o próprio mecanismo do *point de capiton*, cuja função seria a de enlaçar os sentidos escorregadios, mesmo ele Lacan o dirá “mítico”, “pois ninguém pode prender (*épingler*) uma significação num significante” (*apud* Lacoue-Labarthe e Nancy: 57).

carrega na nossa flora, “de força e de majestade”, as acepções que evoca nos contextos simbólicos da Bíblia e outras como “árvore circulatoria, árvore da vida do cerebelo, árvore de Saturno ou de Diana...” (1966: 504). Sob os mesmos significantes, diz Lacan, “há no decorrer das épocas esses deslizamentos de significação que provam que não se pode estabelecer correspondência bi-unívoca entre os dois sistemas” (1981a: 135). A essa polifônica superposição e adensamento simbólico de conotações ou de significações reclamadas pelo significante, talvez não fosse abusivo interpretá-la como um deslizamento *vertical* do significado sob o significante.

Sob o estímulo e as orientações que os comentários de Lacan parecem autorizar, esse duplo caráter do deslizamento (horizontal e vertical) de sentidos pode ser ilustrado, comparativamente ao esquema das duas curvas de Saussure (1975: 156), pelos seguintes esquemas:



Na versão lacaniana, à direita, os pontilhados em forma de seta para trás e para frente na faixa superior responderiam pelo efeito retroativo (*point de capiton*) e pela “antecipação” do significante sobre o sentido a vir, enquanto o pontilhamento na “vertical”, para cima, responderia pelas sobreposições simbólicas das significações, nos contextos diacrônicos, no decorrer das épocas. Por sua vez, os pontilhados em vertical na faixa intermediária representam o significante lacaniano propriamente dito, dotado de caráter discreto, de segmentações diferenciais lineares; por fim, os pontilhados “em fuga” do plano inferior indicam as variantes fonéticas, ou a “variabilidade modulatória” dos sons, na expressão de Lacan, sem pertinência estrutural para a língua (1966: 501).

Essa interpretação de um deslizamento “vertical” da significação parece exigida pela própria continuação da teorização de Lacan, na rota de amplificação do significante, porque é nessa verticalidade que se constituem as figuras mestras da metáfora e da metonímia, nas quais a estrutura da cadeia significante nos desvenda precisamente a possibilidade “...de me servir [da língua] para significar bem outra coisa do que aquilo que ela diz” (1966: 505). Essas figuras se depreendem da co-presença não exatamente dos elementos da cadeia significante “horizontal”, diz Lacan,

mas das suas “vizinhanças verticais no significado”. Aqui se define a metonímia como “conexão” de um significante a outro – conexão palavra a palavra (ex. trinta velas, por trinta embarcações) –, e a metáfora como “substituição” de um significante por outro: “é na substituição do significante ao significante que se produz um efeito de significação de poesia ou de criação” (1966: 515). Seriam ambas essas figuras estruturais o ponto culminante das múltiplas direções (projetivas, retroativas, verticais) que o significante impõe ao fluxo contínuo do significado. São elas, segundo Lacan, o “campo efetivo que o significante constitui, para que o sentido aí se instale” (1966: 506).

A preterição do significado na estrutura do significante

Seja-me lícito observar, de antemão, que esse comentário resumido da leitura que Lacan faz de Saussure não quer de modo algum somar-se a determinadas leituras triunfalistas atribuídas por vários psicanalistas às “retificações” que Lacan introduz nos esquemas saussurianos. Há uma história densa de leituras críticas sobre o *Curso*, no interior do próprio campo linguístico, que analisaram com minúcias as “hesitações” de Saussure ou as impropriedades de alguns enxertos didáticos feitos pelos editores – cf. as numerosas observações que Tullio de Mauro insere ao final da sua edição crítica (cf. Saussure, 1975). A sequência dessas críticas fez a teoria linguística avançar muito na questão da arbitrariedade, na superação da bi-univocidade – de que os esquemas saussurianos dão falsa impressão –, na superação do referente extralinguístico e, sobretudo, no princípio básico de que a língua é uma articulação de *formas* (fonológicas, lexicais, gramaticais e discursivas) e não de *substâncias* (substância metafísica de sentido ou de pensamento; substância material de sons). Com relação a esses aspectos, dificilmente podemos ver a teoria do significante de Lacan como contrária ou em grande avanço perante às orientações gerais da linguística.

O ponto nevralgico que me parece legítimo apontar – seja no quadro restrito de contraposição entre Lacan e Saussure, seja também num quadro mais geral entre Lacan e o conjunto de linguistas e semioticistas de linhagem saussuriana – situa-se precisamente na conceptualização teoricamente mais aceitável e mais operacional que se possa dar ao acoplamento do plano do significante com o plano do significado da linguagem. Terá ele o estatuto de uma união de pressuposição recíproca entre os dois planos, ou aquele de uma barra de separação unilateral, que autonomiza radicalmente o plano do significante?

Se nos detivermos no pé da letra da concepção saussuriana, de um vínculo associativo entre significante e significado, vínculo de natureza psíquica – sem dúvida elaborado no quadro epistêmico da psicologia dita associacionista do século XIX –;

se, em seguida, entendermos o resultado dessa associação como um signo celular, fechado no paralelismo de correspondência bi-unívoca, não apenas deixaremos de fazer justiça às “atitudes metodológicas” do próprio Saussure, como ainda teremos de concordar com Lacan quanto ao risco de que o signo permaneça como “signo enigmático de um mistério total” (1966: 499). Mas também, se nos contentarmos em estipular a “barra” de Lacan como radicalmente de separação, em estipular ao significante autonomia absoluta de existência frente ao significado, expulso da teoria do significante, ou então, numa acepção menos radical, em estipular ao significado total dependência de constituição frente ao significante, também aí estaremos correndo o risco de fazer da concepção de linguagem, se não o enigma de um mistério total, sem dúvida o gesto de uma aporia insolúvel.

Com efeito, é realmente a esse risco que somos levados diante de algumas formulações do próprio Lacan: todo verdadeiro significante “é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (1981a: 210); define-se como “agindo de início separado da significação” (1966: 875); com autonomia que “nada tem a invejar aos efeitos de cristal” (1970d: 55); o método psicanalítico procede “à decifração dos significantes sem considerar nenhuma forma de existência pressuposta ao significado” (1966: 748). São formulações como essas que autorizam um discípulo a ver uma vertente do *sem-sentido* na teoria do significante de Lacan (cf. Miller, atrás) ou um outro a enfatizar a dimensão *a-semântica* do significante lacaniano (cf. Dorgeuille & Che-mana, 1985).

Uma defesa imediata, em favor de Lacan, certamente seria a de que nessas formulações o significante equivale ao “traço distintivo” do significante da linguística (sobretudo no nível fonológico), enquanto unidade mínima do significante, em si mesmo sem nenhum conteúdo de significação. Um significante “que não significa nada” estaria sendo aí considerado isoladamente. Mas uma defesa dessas, que aparentemente tranquiliza a inteligência, não satisfaz. Sabemos que a teoria de Jakobson – esse é seu gesto estrutural inaugural – estipula como traço distintivo do significante somente o elemento em questão que esteja em relação com um outro: **p** só é um traço distintivo do significante (um fonema, na língua portuguesa) porque se opõe a **b** ou a **t** (ex: **p**ato/ **b**ato/**t**ato...). É a relação de oposição distintiva que dá o estatuto de traço distintivo ao elemento que vai compor um significante.

Por certo, sabemos que Lacan também o entende assim, isto é, que o significante só existe numa cadeia significante, como “anéis de um colar” (1966: 502). Ou seja, que o significante são dois, ao menos. Ocorre, portanto, que, se o significante só se define como tal quando está em relação, e, quando o está já causa o surgimento de sentido (ou de significação), das duas, uma: ou a frase de Lacan “não significa nada” é uma impropriedade, visto que o significante considerado isoladamente não é um

significante, ou, se ele é um significante “verdadeiro”, e como tal em relação a outro, ele já possui significação. Esta seria a meu ver a primeira faceta, a menos grave, da aporia.

Entretanto, não é a partir desse último raciocínio que as concepções de Lacan e de Jakobson começam a divergir. O fonema de Jakobson ganha seu estatuto numa relação diferencial de natureza “paradigmática”³. É um sistema paradigmático de comutações (cf. Greimas e Courtés, 1979: 278), enquanto a cadeia significante de Lacan se compõe e se prolonga até elementos do nível superior à frase, ou seja, numa correlação “sintagmática”. Mas o decisivo aqui é que o jogo de comutações em Jakobson não tem a autonomia absoluta ou inteira primazia frente ao significado, como em Lacan. Jakobson não confere ao significante o poder de criar ou engendrar a significação. As correlações distintivas servem para “marcar” a diferença de significados, *não para instituí-las*. Os traços distintivos só têm estatuto de fonemas se possuem a função de “diferenciar as significações das palavras”. Possuem uma “autonomia relativa”, operacional. Tal como Saussure, Jakobson concebe a “união íntima entre os sons e o sentido”, como perfeitamente evidente, tal como Benveniste, concebe essa união como necessária (cf. Jakobson, 1977: 33-86).

Bem, não se trata, diante disso, de nos contentarmos em dizer que, enfim, fica claro que o significante de Lacan não corresponde ao de Jakobson. Lacan já o dissera explicitamente: “o significante não é o fonema” (1976a: 60); “não pode de forma alguma se limitar a esse suporte fonemático” (1975c: 22). O que importa é continuar a nos aproximar do núcleo da aporia sugerida. Nesse sentido, se sustentamos, numa interpretação literal de algumas formulações lacanianas, que o “verdadeiro” significante, enquanto tal, não significa nada, mas que nas suas correlações sintagmáticas – que se prolongam até as unidades superiores à frase, isto é, ao discurso todo – ele tem o poder de produzir os efeitos de sentido, de criar ou engendrar o significado e, mais decisivo, de forma inteiramente autônoma – haja vista a “barra” de resistência à significação –, se sustentamos isso, será difícil evitar uma concepção equivocada e até mesmo derrisória de linguagem. Correremos o risco de ter de admitir que um psicanalista poderia atender a um paciente chinês, que fale uma língua que ele não conheça. Porque tal paciente se expressaria naturalmente com os significantes usuais de sua língua materna e – já que são significantes que enquanto tais não significam nada – suas correlações e prolongamentos deveriam ter a força e o encargo de “engendrar” ou “criar” os efeitos de sentido concernentes na escuta do psicanalista!

3 Não se nega com isso que os fonemas possam se arranjar sintagmaticamente no interior da palavra ou mesmo da frase. Mas o estatuto diferencial, opositivo, do fonema é o de uma comutação paradigmática: a oposição *pato/bato/tato* é paradigmática.

Seja-me desculpado o derrisório do exemplo, e até mesmo o fato certo de sua impropriedade. Com efeito, a massa sonora da fala de tal paciente não teria nem mesmo o estatuto de significante para o analista. Ser-lhe-ia simplesmente um abraçadabra ininteligível. Porque – e para isso que o exemplo se colocou dessa forma tosca – um significante só tem estatuto de significante quando pressupõe imediatamente um significado (ainda que virtual, impreciso, vago, metafórico, não denotativo...). Conhecer uma língua é na verdade saber dispor dessa pressuposição inelutável entre significante e significado em quaisquer níveis de suas articulações, do fonema mínimo às dimensões máximas do discurso.

A aporia pode, portanto, parecer derrisória. Mas o exemplo não se pretendeu irreverente. Não há como escapar disso se não aceitamos o princípio teoricamente legítimo de uma pressuposição necessária entre significante e significado. Um significante não é apenas significante pelo jogo de suas correlações fonemáticas, morfemáticas, sintáticas, mas também o é pela correlação semântica que tem na “união íntima” com o significado. Para que ele seja considerado como significante numa língua é inelutável que se remeta instantaneamente a um significado, a um conjunto de significados, a um plano semântico.

Se tal “união íntima” é problemática, na explicação saussuriana da associação psíquica; se é de difícil explicação nas teorias da aprendizagem (Piaget); se os estudos sobre a percepção encontram dificuldade nesse limiar quase mítico de um *big-bang* da significação; se as teorias neuronais estipulam regiões cerebrais distintas para suportarem os dois planos; se, enfim, a união significado/significante procurou ser contornada nesse seu mistério aparente pela teorização dos dois planos como “funtivos” de uma função lógico-matemática, – função semiótica, de “pressuposição recíproca” (Hjelmslev) –, o que importa é que a correlação entre significante e significado é uma evidência necessária a qualquer teoria da linguagem, ou do significante⁴.

E como Lacan escapa da aporia indicada ou da derrisão? Escapa porque a evidência da correlação entre significante e significado é tão necessária e inelutável, que o significado acaba se introduzindo, na modulação das próprias formulações de Lacan, de maneira *sub-reptícia*. Por toda a energia “interna” de que Lacan dota o significante, por toda a ênfase na sua autonomia, as suas próprias formulações, os exemplos que dá e as análises desses exemplos traem continuamente essa autonomia. E o plano do significado acaba se introduzindo aí por *preterição*. O significado (a significação ou o sentido) é algo que se diz que se vai evitar, mas não se consegue.

4 Tal como a lei da gravitação por Newton ou as leis do inconsciente por Freud, uma vez descoberta essa correlação do significante e do significado por Saussure, “não se escapa mais disso”, para utilizar aqui a reflexão lúcida de Hjelmslev em “A estratificação da linguagem” (1954) (cf. 1971: 44).

De fato, na própria seleção das definições de significante de Lacan, feita acima, a significação aparece pressuposta sub-repticiamente. Não há como deixar de ver isso quando, na propriedade de antecipação do significante sobre o sentido, nos exemplos suspensivos – “jamais eu...” (cf. atrás), Lacan diz que o significante, ainda em suspensão, “não deixa de fazer sentido”, mesmo “antes do termo significativo” (itálicos meus). A “traição” aqui é dupla: (i) se o termo suspenso à espera do termo significativo já “faz sentido”, então ele pressupõe o seu plano do significado mesmo antes do termo decisivo; (ii) mencionar o termo que ocuparia o lugar suspenso como “significativo” é também pressupor sub-repticiamente esse termo correlacionado a um significado, ainda que virtual, não fechado.

Igual traição ocorre quando Lacan reclama a polifonia da linguagem e utiliza-se, para exemplificá-la, dos contextos simbólicos da palavra “árvore”. Ora, é evidente que não se trata aí da superposição sonora, fonética, evocada pelo termo polifonia. É manifesto que se trata das *sobreposições de sentido* ou de significações que o termo recebe no interior sincrônico e diacrônico da linguagem – força, majestade, sombra da cruz, árvore circulatória... Sem dúvida, o termo correto, o único adequado na ocorrência, deveria ser *polissemia* (vários sentidos) e não *polifonia* (vários sons). Mas como trair-se a olhos vistos numa teoria que se quer puramente do significante “sem-sentido”? Aqui pois Lacan procura não se trair na escolha do termo, mas trai-se na explicação do mesmo.

Por sua vez, quando se explica na definição da metonímia através do exemplo “trinta velas/trinta embarcações”, temos de concordar com Lacan de que a parte pelo todo não induz que a pertinência metonímica seja decidida nos objetos reais do mundo. Mas não há como nos convenceremos de que a metonímia seja mesmo instituída por contiguidade ou correlação de significante a significante, abstração feita da significação. Para que a parte pelo todo se decidisse apenas em nível de significante, teríamos de inventar uma metonímia do tipo “caco/cacoete” ou algo derrisório do gênero. Isso seria uma completa estupidez em teoria da linguagem. Toda a tradição da Retórica define a metonímia pelo fundo de conexão “semântica” que os termos apresentam (parte pelo todo, causa pelo efeito, continente pelo conteúdo, etc.) Os estudos de semântica estrutural traduzem isso hoje em relações hierárquicas (hipero/hipotáticas) entre os sememas (conjuntos de semas: menores unidades pertinentes do plano do conteúdo ou do significado). É curioso observar que Lacan acaba escorregando sub-repticiamente, ao postular, para as duas figuras mestras, metáfora e metonímia, que sua estrutura se depreende não propriamente da conexão significante horizontal, mas das suas “vizinhanças verticais *no significado*” (cf. atrás – itálicos meus). Outra enorme traição desta feita explícita no termo. Enfim, a própria concepção dos *points de capiton*, como selando retroativamente as significações dos termos passados na cadeia, não só introduz positivamente a significação na sua teoria

do significante, como também sugere, aos elementos anteriores à pontuação, significações virtuais, ainda não fechadas, ainda indefinidas, mas significações mesmo assim. Vemos, portanto, que, se nas teorias linguísticas ou na semiótica, o significado é pressuposto recíproco do significante, dado como evidência, na teoria do significante de Lacan o significado é implicitamente subsumido por *preterição*, mas não menos sub-repticiamente pressuposto.

Essas observações valem o que valem. Por implícita que seja a pressuposição do plano do significado em Lacan, ela desautoriza entender na sua teoria do significante uma vertente integralmente “sem-sentido”; desautoriza entender sua teoria da metonímia como “estritamente ligada aos significantes, abstração feita de sua significação” (M. Strauss in G. Miller, 1987: 64); desautoriza entender sua teoria do significante fundada numa dimensão “a-semântica”. Esses últimos entendimentos de autores pós-lacanianos correm o risco de agravar ainda mais a preterição do significado em psicanálise, risco de levar a preterição a uma *sub-repção*, no sentido mais pejorativo do termo, espécie de omissão fraudulenta daquilo que não deixa de acompanhar contínua e subliminarmente os seus raciocínios, suas interpretações ou explicações⁵.

De modo que o desafio que nos cabe frente à teoria do significante de Lacan não é o de nos acomodarmos numa apreciação apofática ou até mesmo um tanto triunfalista dessa teoria frente às linguísticas, mas o de tentar identificar, numa primeira tarefa, o que se constitui como o núcleo das reservas de Lacan, das suas restrições ao significado, à significação, verificar o que propriamente ele queria evitar, ao dotar o significante de uma supremacia a ponto de vê-lo criar, engendrar, injetar-se no significado. E, a partir daí, numa segunda tarefa, cabe explorar a possibilidade de um ingresso “positivo”, não sub-reptício, da significação no campo psicanalítico, sob o viés de uma concepção não ontológica de significação, sob o viés de uma concepção estrutural e imanente da significação. Noutros termos, parece legítima a experiência teórica de introduzir no campo psicanalítico uma dimensão semântica efetiva que substitua a propaganda maciça que se faz aí sobre uma pretensa dimensão a-semântica na teoria de Lacan.

Uma restituição explícita do semantismo, isto é, do plano do conteúdo – significado, significação ou sentido não importa no momento uma precisão na aceção desses termos –, ao menos começaria por aliviar o campo psicanalítico de uma coleção de contradições flagrantes e raciocínios que beiram o ridículo, como, por exemplo, postular a psicanálise como o “sem-sentido” do significante ou interpretar

5 Arrisco-me até mesmo a dizer que o conceito fica exposto a um uso sorrateiro no campo psicanalítico, haja vista que se apoia no lastro da aceção comum de dicionário: ex: “isso é significante para mim, quer dizer, importa-me muito, é muito significativo para mim, tem muito significado”.

o desafio da operação lacaniana do significante como de “permitir apenas ao significante suportar todo o peso desse funcionamento [do algoritmo] – já que a ‘significação’ não deve passar pelo significado” – e, ao mesmo tempo, conceber o essencial do discurso não como “a articulação sintagmática, a horizontalidade sintática da cadeia, mas a profundidade paradigmática ou sistemática, o jogo de correlações *semânticas* ou lexicais” (Lacoue-Labarthe e Nancy, 1973: 50, 58 – itálico meu). Como se vê, brinca-se com as palavras como se elas não tivessem...sentido!

Significado: o pólo confuso da linguagem

Talvez A. Green tenha tocado no ponto sensível da questão quando interpretou que a primazia do significante, em Lacan, não é no fim das contas senão uma tentativa de “escapar desse pólo confuso da linguagem” que é o significado (1984: 77). Com efeito, esse pólo parece mesmo atrair a confusão sobretudo pela zona movediça que aí se instala nas acepções mais ou menos escorregadias dos termos de significado, significação, sentido ou conteúdo, ou mesmo referente. Vale notar que, em quase todo o seu ensino, Lacan foi levado a uma conceptualização do significante sob perspectiva energicamente estrutural. Mas, quando se refere ao significado, suas formulações não recebem o mesmo tratamento de estrutura. O tratamento dado ao significado como fluxo, refluxo, deslizamento de significações, parece deixar esse plano da linguagem quase no mesmo estado tosco da “nebulosa” de Saussure, como o “reino flutuante” de sentidos. Por outro lado, no uso que faz dos termos significado, significação ou sentido, temos de dizer que há em Lacan um certo “deslizamento”. Às vezes podem ser comutáveis nas suas formulações, dando aparência de que sejam equivalentes:

- (i) o significante responde pela função de “gênese do *significado* [...] entra de fato no significado” (1966: 497, 500 – itálico meu);
- (ii) mas também “antecipa-se sempre sobre o *sentido*” (1966: 502 – itálico meu);
- (iii) “engendra o sistema das *significações*” (1964/65: 10 – itálico meu);
- (iv) a metáfora e a metonímia se definem por suas vizinhanças verticais no *significado*, mas também produzem um “efeito de *significação*” (1966: 515 – itálicos meus).
- (v) os *points de capiton* são um efeito de “disrupção do *significado* pelo significante” (1970d: 68 – itálico meu)⁶.

6 O dicionário Petit Robert registra o termo *disruptif*, no campo da energia elétrica, como a descarga que produz uma faísca que dissipa uma grande parte da energia acumulada. Preferi forjar o termo aci-

(vi) mas também são o lugar onde “a *significação* se constitui como um produto acabado” (1966: 806 – *italico meu*).

Outras vezes, os termos são tomados como antagônicos:

- (i) “a interpretação [analítica] é sentido e vai contra a *significação*” (1973b: 37);
- (ii) a metáfora obtém “um efeito de sentido (não de *significação*)” (1970d: 68);
- (iii) a “fala plena é uma fala plena de sentido. A fala vazia é uma fala que só tem a *significação*” (1979b: 11).

É possível notar, a partir dessas últimas oposições, que há em Lacan um conjunto mais ou menos difuso de restrições com relação aos termos de significado e de *significação*, que tendem a eleger o termo de “sentido” ou de “efeito de sentido” como a única coisa em cujo encaixe a psicanálise deve trabalhar. As restrições ao termo de significado – quando fora das acepções equivalentes aos outros – parecem ser a contrapartida necessária para evitar a ilusão da remissão direta aos objetos reais, à experiência vivida. A. Green fala da insistência de Lacan na “ausência da coisa”, na recusa de ver nela “a marca do significado” (1984: 78). Lacan é explícito aqui: o erro, diz, é “crer que o significado são os objetos, as coisas”, o sistema da linguagem “não leva jamais a um index diretamente dirigido sobre um ponto da realidade” (1981a: 42). O mestre vai aqui contra a concepção ontológica com que o termo de significado se vê embaraçado.

Outra restrição é a de um significado correlatado bi-univocamente ao significante, na “célula” do signo. Enfim, há uma restrição ao termo pela evocação teleológica que ele sugere a Lacan, isto é, o significado, como particípio passado perfeito, ponto terminal, que lhe indica nada menos do que a “relação última do significante ao significado”...a pulsão de morte (de Freud):

Noutros termos, o que é significado na minha relação ao significante?

[...] é o lugar de sua ligação, de sua ligação verdadeira com a morte.

– Sr. Hyppolite: Em suma, é o inefável!

– Dr. Lacan: É por isso que não falo disso” (1985a: 21-2).

ma, não registrado no Dicionário Aurélio, para não neutralizar possíveis efeitos de sentido que o termo lacaniano quer imprimir. De todo modo, não é para esse termo que a condução do raciocínio acima quer colocar no centro da atenção.

Por sua vez, as restrições ao termo de significação – também quando fora de suas acepções equivalentes aos outros – surgem nas ocasiões em que Lacan vai contra a sua aceção no campo do positivismo lógico (*meaning of meaning*), ou então contra uma “mitologia significativa” (hermenêutica?), – enquanto “verbalismo em que se faz o erro de atribuir demasiado peso ao significado”, em detrimento da “construção lógica” do significante (1981a: 258) – ou ainda contra a psicologia do desenvolvimento, psicologia dos instintos:

Se a psicanálise nos ensina alguma coisa, se a psicanálise constitui uma novidade, é justamente que o desenvolvimento do ser humano não é de modo algum dedutível diretamente da construção, das interferências, da composição das significações, isto é, dos instintos [...] da ordem do apetite [...] O motor da descoberta analítica não está nas significações ditas libidinais ou instintivas, relativas a toda sorte de comportamentos [...] significações mais próximas da necessidade...” (1981a: 213-23).

São essas restrições ao significado e à significação que fazem Lacan optar pelo conceito de “sentido” e orientar a interpretação psicanalítica na incessante busca dos efeitos de sentido. Por sua vez, a necessidade de evitar com o significado as enganosas remissões ao referente, e com a significação as remissões aos instintos, às acepções psicologizantes, leva-o a conceber o sentido como algo fugaz e que escapa penosamente do discurso:

O sentido do sentido na minha prática se capta na medida em que ele vaze como de um tonel, não de uma cascata. É por vaziar (no sentido tonel) que um discurso toma seu sentido, isto é, pelo fato de que seus efeitos sejam impossíveis de serem calculados (1975g: 11).

É possível detectar nesse jogo oscilante – uma certa equivalência, mas também uma forte oposição entre esses termos – que Lacan não conseguiu evitar de misturar um pouco acepções linguísticas, psicológicas, hermenêuticas ou mesmo filosóficas deles. O que ocorre nessa mistura de acepções é que Lacan formulou suas proposições num ambiente teórico de extrema fragilidade em relação aos estudos sobre a Semântica. Se encontrara na linguística dos anos 1950 – sobretudo na de Jakobson, a exemplo do que ocorreu com Lévi-Strauss –, um verdadeiro motor heurístico para desenvolver sua construção do significante, nada de parecido podia se lhe apresentar então para uma concepção satisfatoriamente “estrutural” do plano do significado. Segundo Greimas, a semântica, enquanto disciplina do conteúdo, fora até os anos 1960 uma “parente pobre” da linguística. Emprestando métodos da Retórica clássica ou da psicologia da introspecção, dificilmente conseguia delimitar nitidamente seu objeto por relação à psicologia e, mais tarde, à sociologia. Atraso histórico, dificuldades de definição do seu objeto e a vaga do formalismo, constituíram

as três razões, segundo Greimas, das reticências dos próprios linguistas diante do estudo da significação (cf. 1966: 5-8).

O que poderia fazer, na ocasião, um espírito energicamente estrutural, como o de Lacan, para não se perder à deriva no campo nebuloso de uma semântica difusa, misturada com retórica, psicologia, sociologia e filosofia, senão tentar desesperadamente tomar o conceito melhor estruturado da linguística – o significante –, senão fazê-lo irradiar-se para além das dimensões do fonema, do léxico, da gramática, até recobrir a dimensão extensa do discurso, senão fazê-lo atravessar a barra de “resistência” à significação, com pontuações em retroação e prospecção, procurando, a todo custo, preservar nesses mecanismos a alma própria da estrutura, denominando-os, por isso, funções do significante? Noutras palavras, entendo que, na elaboração da sua teoria do significante, o psicanalista careceu de interlocução teórica com uma teoria da linguagem que lhe pudesse oferecer como estímulo um arranjo mais operacional, uma *concepção estrutural*, para o “pólo confuso” do significado (significação ou sentido), uma interpretação capaz de articular a dimensão semântica da linguagem em metodologia equiparável à dimensão do significante e evitar na operação ter de se imiscuir em ontologismos do significado, do referente, ou em psicologismos da significação.

Curiosas coincidências, ou ironias da história: no mesmo ano de 1957, enquanto o psicanalista francês divulgava sua concepção de estrutura do significante, no texto “Instância da letra...” (1966: 493-528), um eminente linguista dinamarquês, Louis Hjelmslev, no VIII Congresso Internacional de Linguística, em Oslo, defendia uma *estrutura para o significado*, no texto “Por uma semântica estrutural” (1971: 105-21). Não me permito garantir com isso que o texto do linguista poderia conter as cartas do significado a serem inseridas no baralho do significante do psicanalista⁷.

Mesmo porque, a diretriz metodológica do texto dinamarquês não teve prolongamentos, sob a forma proposta, na orientação que seu maior promotor na França (Greimas) imprimiu à sua própria *Semântica estrutural* (1966) que, por sua vez, veio a se firmar como *Teoria Semiótica*. O que se pode demonstrar, isto sim, é que a “atitude” estrutural que Lacan desenvolvia para o significante talvez encontre notáveis correspondências com aquela que Hjelmslev estipulava na mesma época para o significado, ou melhor, que já havia estipulado nos *Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem*, de 1945 (cf. 1971a). Este é o tema que nos ocupará no próximo capítulo.

7 Não obstante, a ironia insiste, mais sutil ainda, porquanto o texto de Hjelmslev foi apresentado no congresso com o seguinte título: “Em que medida as significações das palavras podem ser consideradas como formando uma estrutura”.

Capítulo 3

Um conteúdo estruturável. A forma do conteúdo

A linguística trabalha, pois, no terreno limítrofe onde os elementos das duas ordens se combinam; esta combinação produz uma forma, não uma substância
(Saussure, 1975, p. 157)

Introdução (Praga ou Copenhague?)

Encontros e desencontros na contingência da História. Numa entrevista a Didier Eribon em que comenta como se deu o conhecimento entre Lacan e Jakobson, Lévi-Strauss conta que, quando convidava o fonólogo a Paris, não podia hospedá-lo em seu pequeno apartamento. Numa ocasião, apresentou-o ao psicanalista, que pôde fazê-lo, visto que morava num apartamento contíguo ao de Sílvia Lacan. Durante vários anos, diz Lévi-Strauss, Jakobson teve assim “seu quarto” na casa de Sílvia (1988: 59). Tivesse o grande antropólogo mais um quarto em seu apartamento, a psicanálise de Lacan teria sido a mesma?

A referência de Lacan a Hjelmslev é de tal modo escassa, nos seus trinta anos de ensino, que suas menções ao linguista dinamarquês são contáveis – salvo déficit de minhas leituras – nos dedos de uma única mão: uma citação, do nome, nos *Escritos* (1966: 861); uma menção incidental à glossemática – “para que ao menos saibam da existência... que ainda nunca evoquei diante de vocês” (1981a: 23); uma remissão genérica à gramática como “forma” (cf. 1986b: 27). Teria Lacan tomado conhecimento dos textos desse linguista? Difícil responder. Quando faz sua leitura

crítica de Saussure – do esquema das duas curvas, em 04.06.1956 – menciona uma “montanha de documentos” que lhe mostravam formas “diversas... contraditórias” de interpretações linguísticas sobre tal esquema (1981a: 296). Difícil saber se Hjelmslev estava nessa montanha, haja vista que seus *Prolegômenos* (1971a) receberam uma primeira tradução em inglês (1953). Mas Lacan não faz aí nenhuma menção. M. Arrivé sugere uma proximidade ou um encontro entre ambos na concepção de metalinguagem; avança também em Lacan uma “referência, subterrânea e ocultada, mas não negligenciável” da reflexão de Hjelmslev nos “confins da linguística e da psicanálise” (1986: 131, 160-1). Seriam esses porventura os signos de uma “atitude convergente”, entre Lacan e Hjelmslev, que a amizade e solidariedade teórica, entre Lacan e Jakobson, não permitira ter feito sair do limbo?¹

Se as contingências históricas de encontros e desencontros não ajudam muito, cabe em seu lugar a tarefa de perseguir eventuais convergências estruturais, únicas auxiliares a nos permitir um confronto entre o significante de Lacan e a forma semiótica de Hjelmslev.

Análises “semânticas” de Lacan

Num apanhado breve da reflexão feita no capítulo anterior, diria que a inexistência de uma teoria semântica que articulasse o plano do significado da linguagem com o mesmo cunho lógico ou estrutural, tal como a linguística fonológica fizera com o plano do significante, foi a meu ver a principal razão que levou Lacan a potencializar “ao quadrado” o seu significante. Levou-o a fazer o conceito de significante não apenas cobrir o campo das articulações específicas do significante linguístico, como também “entrar” no significado, “criar” o campo das significações e produzir aí os efeitos de sentido. Com essa potenciação, Lacan radicalizou a autonomia do

1 A questão não me parece ilegítima. Não apenas porque introduz as talvez insondáveis coerções “subjetivas” de todas as opções teóricas – tão prezadas na concepção de ciência do próprio Lacan –, como também porque entre Praga e Copenhague houve, desde o início, uma “rivalidade” de orientações teóricas que o imenso sucesso da fonologia binarista de Jakobson e o quase total desconhecimento da cenemática/pleremática (sem- e com-sentido) de Hjelmslev não permitiram estimar no inteiro teor. É apenas mais recentemente que o brilhante ensaio de Cl. Zilberberg põe essa “polêmica” no seu justo calibre, desta vez adotando o “ponto de vista” da Dinamarca (1988: 3-40). Impossível entrar aqui nos detalhes desse estudo, a meu ver, o gesto mais lúcido de tentar reverter uma espécie de injustiça epistêmica que a História reservou a Hjelmslev. Traduzido na França na época de um declínio atropelado do estruturalismo (1968), e recebido como “formalismo excessivo”, foi quase que totalmente ignorado no que tinha de melhor, suas linhas de força metodológicas. Mas se a aliança entre Lacan e Jakobson chega a um impasse nos anos 70 (cf. Lacan, 1975c) não significaria isso um bom alento a autorizar a experiência teórica de ativar uma aproximação entre Lacan e Hjelmslev (e a semiótica que a partir dele se gerou)?

significante, estipulando-lhe total independência e primazia absoluta frente ao significado. Este, por sua vez, permaneceu, na sua concepção, como uma nebulosa contínua de fluxos e refluxos de significações, fluxo de “deslizamentos” de sentido cujos efeitos – ainda que em lugares privilegiados do discurso (*points de capiton*) detenha e produza uma significação acabada – são “impossíveis de calcular”. Vimos também que a autonomia ou independência radical do significante não ia sem embaraços, sem aporias. As correlações paradigmáticas e sintagmáticas do significante não conseguem por si sós “criarem” as significações; elas se efetuam numa pressuposição recíproca que têm com o plano do significado. Pudemos ver que a concepção de Lacan só consegue contornar essas aporias porque, nas suas próprias formulações e definições sobre as articulações do significante, o plano do significado já fica aí introduzido sub-repticiamente. A isso demos o título de *preterição do significado* na estrutura do significante de Lacan.

Ora, se voltarmos a atenção agora não mais propriamente às formulações explícitas de Lacan sobre o significante, mas aos exemplos que este utiliza e, mais que isso, às análises que propõe para seus exemplos, não é difícil nos convenceremos de que procede aí a análises de cunho efetivamente semântico. É quando o psicanalista vai além de uma introdução sub-reptícia do plano do significado, quando as articulações desse plano se tornam patentes, quando Lacan se trai abertamente...².

Para ilustrá-lo, tomemos inicialmente o exemplo em que comenta a oposição entre /dia/ vs. /noite/ (1981a, passim). O mestre tem razão ao enfatizar que tal oposição não se refere de modo algum a algo que seja “definível pela experiência” (p. 188), que não há uma oposição empírica na natureza, a qual, ao invés, nos oferece um *continuum* de alternância, de limiares entre luz e obscuridade. É a linguagem que cria tal oposição e, completa Lacan:

A partir do momento em que há o dia como significante, esse dia se libera a todas as vicissitudes de um jogo onde chegará a significar coisas bem diversas [...] A oposição do dia e da noite é uma oposição significativa, que vai infinitamente além de todas as significações que ela pode recobrir, até mesmo além de toda espécie de significação (p. 188, 223).

Ora, se tomamos ao pé da letra a observação de Lacan, no mesmo episódio de análise, de que “o significante tem suas leis próprias, independente do significado”; se

2 ...e continuamente. Correria até mesmo aqui o risco de dizer que jamais, em tempo algum, ou em exemplo algum, Lacan consegue deixar de trair-se, simplesmente porque a estrutura de linguagem impõe a união recíproca entre os dois planos de maneira tão cabal, inelutável e necessária, quanto a queda da maçã na cabeça de Newton, segundo a lenda.

consideramos que, assim concebido, ele equivale ao significante da linguística – no nível fonêmico, enquanto composto de traços distintivos vazios de qualquer conteúdo ou significação –, estaremos no direito de dizer que o raciocínio correto a fazer na análise do significante /dia/ teria sido o de opor /dia/ não a /noite/, mas a /pia/, a /tia/ ou a /ria/, isto é, oposições fonológicas que se abstraem metodologicamente de qualquer conteúdo dos termos para ressaltar apenas sua “estrutura discriminatória” de significante. Quero com isso dizer que, quando Lacan opõe /dia/ vs. /noite/ (cf. também /homem/ vs. Mulher/; /paz/ vs. /guerra/ (p. 224)) ele já “desliza” sua análise para o nível semântico, de oposições de conteúdo. A oposição /dia/ vs. /noite/ (como as outras) é já uma “estrutura de significação lexical” e não uma oposição meramente discriminatória. Trata-se de uma “oposição significativa”, oposição de lexemas, enquanto unidades do plano do conteúdo, e não de uma oposição de fonemas, enquanto unidades do plano da expressão³.

O fato de que o conteúdo desses termos seja virtual, potencialmente ilimitado, ou, na expressão de Lacan, liberado a toda sorte de vicissitudes de um jogo de significações, se deve a que – tal como o conjunto de traços fêmicos que o fonema abarca (dental, palatal, surdo, sonoro...), no plano da expressão – os lexemas apresentam um conjunto aberto de traços sêmicos ou de semas (unidades mínimas de significação), no plano do conteúdo, os quais responderão pelos inúmeros efeitos de sentido que o contexto discursivo desses lexemas poderá sugerir:

O registro dos desvios diferenciais no nível da expressão [nosso /dia/ pia/tia], por mais seguro e exaustivo que seja, diz Greimas, jamais constituirá algo além de um sistema de exclusões e jamais trará a menor indicação sobre a significação. Dito de outro modo, os desvios de significação não se deduzem a partir dos desvios do significante (1966: 31).

Há outros exemplos de Lacan em que esse “deslizamento” sub-reptício da análise para o plano do conteúdo é ainda mais patente. Desta vez o psicanalista recorre a oposições de lexemas não isolados mas contextualizados no interior de uma cadeia frasal. No mesmo seminário do exemplo anterior, Lacan introduz comparativamente algumas frases. Em “tu és aquele que me seguirás por todos os lugares” e “tu és aquele que me seguirá por todos os lugares”. Interpreta que “o sentido dado a essa[s] frase[s]” pode ser dito como de uma “eleição” ou “mandato”, para o primeiro caso, e de uma “constatação”, para o segundo.

3 As expressões estrutura discriminatória; estrutura de significação e oposição significativa são tomadas de empréstimo da reflexão com que Greimas precisa a linha de demarcação entre uma fonologia e uma semântica “estrutural” (1966: 30-41). Plano da expressão e plano do conteúdo são termos de Hjelmslev que recobrem o significante e o significado de Saussure (cf. Hjelmslev, 1971a).

Por sua vez, em “tu és a mulher que não me abandonarás” e “tu és a mulher que não me abandonará”, infere que se trata de uma oposição entre “confiança” e “certeza”. Em outro exemplo, “tu és aquele que queres o que ele quer” e “tu és aquele que quer o que ele quer”, interpreta como “obstinação”, para a primeira frase, e um “saber querer”, para a segunda. Por fim, no exemplo “tu és aquele que me seguia naquele dia” e “tu és aquele que, por um tempo, me seguias nas provações”, introduz a oposição entre “constância” e “fidelidade” (1981a: 315-22).

Por mais que Lacan insista no episódio em retorquir que não se trata de qualquer significação mas de “um certo modo de significante” (p. 316), não há como deixar de entender que a pertinência interpretativa dos exemplos se situa exatamente como oposições significativas do plano do conteúdo. Os termos propostos por Lacan – eleição/constatação; confiança/certeza; constância/fidelidade – não aparecem concretamente manifestados no discurso, ou seja, fazem parte da interpretação “semântica” das frases analisadas. São nada menos do que “metatermos” da operação de descrição semântica das articulações do conteúdo⁴. Embora não restem dúvidas de que todas as oposições semânticas inferíveis na descrição devam estar suportadas em oposições discriminatórias do plano da expressão – seguirás/seguirá, queres/quer –, os efeitos de sentido que Lacan denomina nos seus metatermos são produzidos, para usar sua própria reflexão, como um “eco que está sob toda a frase” (p. 316).

Noutras palavras, a oposição dos sentidos entre confiança e certeza, constância e fidelidade, eleição e constatação, nos exemplos acima, – e o mesmo vale para a maioria esmagadora dos exemplos de Lacan – não é pura e simplesmente obtida pela presença/ausência do fonema “s” (p. ex. abandonará vs. abandonarás), mas pelo modo de conformação isto é, pela *forma* com que todos os lexemas (e seus conteúdos) estão constituídos na cadeia, não apenas no nível da expressão, mas também no nível do conteúdo. Tanto é verdade que poderíamos obter um efeito de sentido equivalente (“certeza”) numa frase que tenha outra *conformação*: “tu és a mulher que, não tenho dúvidas, não me abandonará” (sem o s), onde o efeito de sentido “certeza” não se decide no s, tal como na frase de Lacan, mas na sequência “não tenho dúvidas”.

As expressões “conformação” e “forma” de constituição da cadeia da frase são propositais. Elas nos remetem ao coração da novidade teórica que Hjelmslev destilou da concepção central de língua, em Saussure, como forma, não como substância.

4 “Metatermos” porque situados no nível metalinguístico de descrição semântica do texto. Como tais, eles não aparecem na materialidade concreta da manifestação do discurso, condição *sine qua non* de qualquer significante.

A forma do conteúdo de Hjelmslev

O conceito de forma do conteúdo provém de uma leitura singular, com preocupação acentuadamente metodológica, que Hjelmslev fez do *Curso* de Saussure⁵. O dinamarquês interpretou o esquema das “duas curvas” de Saussure de modo a evidenciar que a faixa intermediária entre as duas substâncias – de um lado a “massa amorfa” do pensamento e de outro a dos sons (cf. Saussure, 1975: 155-6) –, ao invés de ser considerada como uma forma única, devia ser considerada como a união recíproca, “solidária”, de duas formas: a forma do conteúdo e a forma da expressão. A forma da expressão responderia pelas demarcações que a língua elege no contínuo sonoro, para a constituição das suas estruturas discriminatórias do plano da expressão (o significante de Saussure); a forma do conteúdo responderia pela maneira como se articulam os conteúdos ou as significações do plano do conteúdo (o significado de Saussure).

Para ilustrar as articulações formais do conteúdo, Hjelmslev procurou inferir o conceito de “forma do conteúdo” a partir de um exame comparativo entre os vários modos com que diferentes línguas organizam um determinado conteúdo. Tomemos por exemplo essas três maneiras distintas de compor um efeito de sentido como “dor de cabeça”:

Tenho dor de cabeça (Português);

Me duele la cabeza (Espanhol);

J'ai mal à la tête (Francês)⁶.

Não há necessidade de levar a análise a detalhes para entender prontamente que essas frases organizam de forma diferente o sentido comum “dor de cabeça”. Na língua portuguesa pode-se ocultar o sujeito do verbo, mas não na francesa; para o Português o complemento “de cabeça” se põe como um especificativo da dor, enquanto na língua francesa *à la tête* é antes um localizador da dor. Por sua vez, no caso do Espanhol, o sujeito da frase é “cabeça”: não sou eu que tenho a dor de cabeça, é

5 Presumindo não haver interesse em lançar-me aqui a uma apresentação detalhada do modo como Hjelmslev teorizou esse conceito para a construção de sua Glossemática, faço a seguir um exame breve da leitura hjelmsleviana com o fim precípuo de apenas enfatizar a *legitimidade teórica* do conceito.

6 Preferi aqui ilustrar a interpretação de Hjelmslev com o exemplo de Martinet (1974) a meu ver mais simples para os limites da presente reflexão do que o seu clássico exemplo (Hjelmslev 1971a: 69-70; cf. também o comentário bastante fino de T. de Mauro sobre o exemplo de Hjelmslev *In* Saussure, 1975: 461-3).

a cabeça que me dói a mim. E assim por diante. Notemos que todas essas formas de articulação dos conteúdos aí construídas independem das articulações fonêmicas do plano da expressão, isto é, da forma da expressão.

Esse exemplo mínimo já é suficiente para notar que as línguas estruturam diferentemente o seu plano do conteúdo. Esse fato, aliado ao outro, de que, no interior de uma mesma língua, haja a possibilidade de formar diferentemente o conteúdo concernente – a língua portuguesa também permite uma construção como “dói-me a cabeça” – evidencia que há uma estruturação específica da língua que opera eminentemente no plano do conteúdo⁷. Há, pois, uma “forma do conteúdo” cuja legitimidade teórica nada fica a dever à “forma da expressão” (na qual Hjelmslev enquadrava as disciplinas fonológicas). Com o conceito de forma do conteúdo, Hjelmslev proporcionou uma abertura teórica inestimável para o plano do significado, ou do conteúdo, da linguagem, porque de natureza tão “formalizável”, isto é, estruturável, quanto as teorias fonológicas do plano do significante ou da expressão. Possibilitou uma teoria estrutural do plano do significado, para que o “pólo confuso”, de que fala Green, deixasse de ser tão confuso.

Diante dessa abertura para o plano do significado, penso ser legítimo interpretar que toda a análise a que Lacan procede nos exemplos, vistos acima, pede que o seu significante seja visto como situado em grande medida no nível da forma do conteúdo. Noutras palavras, aquilo que Lacan tinha como “primeira condição” de articulação do seu significante – de se reduzir a traços fonêmicos distintivos (cf. 1966: 501) – homologa-se à forma da expressão de Hjelmslev, ou, mais amplamente, ao significante da linguística. Mas a “segunda propriedade do significante” lacaniano – dos “englobamentos constituintes” em nível do léxico e dos “prolongamentos constituintes do significante até a unidade imediatamente superior à frase”, em nível de gramática (1966: 502) – só pode se homologar à forma do conteúdo de Hjelmslev. Noutros termos, a “dupla condição” de articulação do significante lacaniano faz com que ele se homologue à cabeça de Jânus – forma da expressão/forma do conteúdo – que compõe globalmente a forma semiótica do linguista dinamarquês.

7 A partir disso, estender tal concepção para além do nível do lexema, para o nível da frase e até mesmo para o nível dos discursos inteiros, bastou um passo. Passo heurístico sem precedente, a meu ver, na história da linguística, que pôde abrir o registro da “fala”, isto é, do discurso, para desvendar suas formas narrativas, sua sintaxe actancial, enfim, uma enormidade de estruturas discursivas que emergiram velozmente a possibilitar uma linguística da língua prolongar-se numa *linguística do discurso*.

O significante de Lacan como forma semiótica

Essa homologação de duas faces do significante lacaniano com a forma da expressão – no nível em que Lacan o situa como articulações fonêmicas – e com a forma do conteúdo – no nível das articulações lexicais, gramaticais e discursivas – tem de ser explorada até as suas últimas consequências. Ela pode ser levada para além de um regime linguístico *stricto sensu*. Tal homologação é a meu ver capaz de estender o conceito de significante da psicanálise para além da linguagem verbal, o que lhe é exigido desde a lúcida intuição de Freud (cf. a epígrafe desta terceira parte).

Com efeito, por preponderante que seja o regime verbal do discurso do paciente, uma “denegação” não precisa necessariamente ser manifestada na fala verbal. Não há necessidade que nos socorramos ao exemplo “onírico” de Freud. Um gesto falho também a trairá, um olhar desviado a denunciá-la, um rubor poderá bastar, um suspiro, uma hesitação na fala e até mesmo um silêncio poderá ser aí suficientemente retórico. Sabemos que há toda uma “linguagem” do corpo, nos sintomas somatizados.

Ora, os conceitos de forma do conteúdo e da expressão foram estipulados precisamente para servir de base metodológica para a descrição de qualquer linguagem, ou de qualquer semiótica, tal como Hjelmslev define a linguagem em geral. A função de solidariedade, ou pressuposição recíproca, entre essas duas formas não se limita propriamente a produzir uma “forma linguística”, de manifestação verbal. O dinamarquês chamou essa função de *função semiótica* prevendo-lhe uma extensão metodológica para além do regime linguístico propriamente verbal.

Por sua vez, a leitura que Greimas fez dessa abertura metodológica permitiu-lhe dar uma precisão ao verdadeiro lugar conceptual da função semiótica de Hjelmslev. Ela se situa num aquém da forma linguística propriamente dita, ou, de maneira mais ampla, num aquém das várias formas códicas de manifestação das diferentes linguagens (visual, gestual, verbal). Essa leitura permitiu a Greimas postular que a função semiótica realiza uma forma semiótica que é “anterior”, de direito, isto é, que tem uma anterioridade lógica e uma articulação estrutural autônoma, por relação às formas linguísticas ou códicas pelas quais ela se manifesta nas linguagens concretas (cf. Greimas, 1970: 39-47).

Mesmo sob o risco de que um comentário breve possa se revelar pobre diante da imensa sofisticação das estruturas que a teoria semiótica de Greimas descreveu (e descreve) no nível conceptual da forma semiótica, diria que o clássico estudo que Greimas efetuou sobre a *Morfologia do conto maravilhoso* de Propp, a partir do qual desenvolveu seu “esquema narrativo” montado numa estrutura actancial de relações múltiplas entre “actantes” (destinador/destinatário; sujeito/objeto e adjuvante/oponente) (cf. 1966), esse estudo logo pôde evidenciar que todo discurso, seja ele verbal

ou não, se constrói como uma “estrutura narrativa” *lato sensu*⁸. Os discursos verbais (orais ou escritos), os discursos que se constituem preponderantemente no registro visual (cinema, quadrinhos, teatro, espetáculos), gestual (dança), sonoro (música, canto), enfim, todas as linguagens de modo geral podem ser vistas como formas códicadas específicas que organizam a seu modo as estruturas semionarrativas e discursivas que lhes são comuns. O conjunto dessas estruturas, que montam o “percurso gerativo” da significação, é o modo como a teoria greimasiana explora a forma semiótica inspirada em Hjelmslev. Quero enfatizar com isso que há uma forma semiótica de estruturação dos efeitos de sentido dos discursos que é “anterior” (logicamente) às organizações códicadas de sua manifestação concreta num ou noutro tipo de linguagem. É no campo conceptual das formas semióticas que o sentido toma o curso inaugural da sua estruturação. É nessa direção que a meu ver Greimas entende legítimo interpretar que “a forma semiótica é o sentido do sentido” (1970: 17).

Ora, se utilizarmos o mesmo entendimento para o fenômeno, comentado mais acima, da “denegação” – a qual pode manifestar-se variavelmente de forma verbal, gestual, somática..., – teremos de entender que há uma estruturação de efeito de sentido “denegante” anterior aos modos variados de sua expressão numa linguagem ou noutra. A denegação seria, pois, um efeito de sentido eminentemente produzido pelas leis de articulação da forma semiótica. A denegação tem uma estruturação semiótica básica e autônoma, frente aos modos de manifestação que pode adquirir nas várias linguagens. Mais decisivo que isso, poderíamos deduzir o mesmo, de modo mais amplo, quanto à natureza de todas as estruturas que constituem o campo que Lacan denomina de *formações do inconsciente* (sonhos, atos falhos, condensações, deslocamentos, repetições...). Anteriormente (no sentido lógico) à sua organização numa linguagem de manifestação (verbal, gestual...) essas “formações” – termo feliz de Lacan – são formações semióticas, são formas semióticas de manifestação do inconsciente no discurso.

Assim, penso poder concluir que, se Lacan depositava na função do significante todo o peso estrutural do campo do Simbólico; se o significante responde, no nível da sua teoria “geral”, por toda a malha de estruturação dos efeitos de sentido do discurso, a homologação que estabelecemos preliminarmente entre ele e a forma da expressão (nível fonemático) e a forma do conteúdo (nível morfemático e gramatical) pode ser reivindicada agora, mais precisamente, como uma homologação “global” com a forma semiótica. O significante de Lacan é uma forma semiótica pela dupla

8 Mais detalhadamente, todo discurso se constrói como um “percurso gerativo” da significação que se dispõe em três níveis básicos de profundidade: “nível semionarrativo”, das estruturas fundamentais; “nível discursivo”, das estruturas de superfície e “nível textual”, mais próximo às formas códicadas de sua manifestação (Cf. Greimas & Courtés, 1979).

condição de articulação (expressão e conteúdo). Nessa concepção, pode estender-se para além de um regime limitadamente linguístico ou verbal. Pelos exemplos vistos de Lacan, pelas suas análises semânticas, pela ênfase que põe no regime estrutural do seu significante, esse conceito parece ter o mesmo estatuto teórico do conceito de forma semiótica da teoria de Hjelmslev/Greimas. Lacan revela com o significante a mesma “atitude metodológica” com que a teoria semiótica de Hjelmslev/Greimas entende os fenômenos da língua e do discurso⁹.

9 O semioticista não verá dificuldades nesse entendimento, de vez que as oposições que Lacan efetua nos seus metatermos (certeza/confiança; mandato/constatação; dever-querer (obstinação) /saber-querer), conforme vistos acima, não são outra coisa senão uma tentativa *avant la lettre* daquilo que a teoria semiótica procura descrever como estruturas paradigmáticas das “modalizações” (epistêmicas/deonticas/ volitivas...) de todo discurso (cf. Greimas (1983) e também Greimas & Courtés 1979 e 1986). O psicanalista certamente esperará que tal homologação não prejudique a especificidade do seu campo, nem reduza o que quer que seja do inconsciente.

Capítulo 4

Significante e sujeito: Isotopia do desejo

*Ser psicanalista é estar em uma posição responsável... a que introduz
o sujeito na ordem do desejo*
(Lacan)

Introdução

Um primeiro esclarecimento se impõe diante da proposta de homologação do significante, de Lacan, com a forma semiótica, de Hjelmslev. Não se trata de ver nisso qualquer tentativa de assimilar a psicanálise a uma teoria semiótica ou vice-versa. A teoria semiótica situa o lugar de seu exercício descritivo numa instância anterior à manifestação dos efeitos de sentido que ocorrem nos discursos em geral. Desse modo, não é uma hermenêutica do sentido ou da significação, não tem a presunção de impor qualquer direção interpretativa para o sentido do discurso. Não o faz nem em relação à psicanálise, nem em relação a quaisquer outras disciplinas do conteúdo (antropologia, sociologia, psicologia...). Sua tarefa é, no nível da descrição, examinar os modos de *construção* da significação, as formas semióticas que acionam a produção do sentido, e não propriamente legislar sobre os conteúdos de significação dos discursos. Sua tarefa é, no nível da metodologia, construir uma metalinguagem (simples, coerente, exaustiva) que disponha as estruturas descritas numa hierarquia de pressuposição lógica, qual seja, teorizar a construção do sentido ao modo de um “percurso gerativo”.

Estabelece que a significação se constrói em níveis de profundidade: articulações elementares, num nível profundo, se enriquecem em complexidade à medida que avançam para níveis mais superficiais até sua manifestação propriamente dita

nos discursos concretos. Noutros termos, como o diz Greimas, a teoria semiótica ajuda a “estruturar a significação antes da interpretação” (1984b: 122), outra maneira de retomar a atitude de Hjelmslev para quem “não há, para o cálculo da teoria, nenhum sistema interpretado, mas apenas sistemas interpretáveis” (1971a: 141). Nessa acepção cabe-lhe o papel de disciplina auxiliar, em nível descritivo e metodológico, das outras disciplinas.

A psicanálise, por sua vez, não é uma teoria geral dos discursos ou uma teoria linguística propriamente dita. Se Lacan foi levado a concorrer com a reflexão linguística dos anos 1950 – na vertente “geral” da sua concepção de significante, vista acima –, deixou claro que sua efetiva intenção era a de tirar proveito desse empreendimento para o regime específico do campo psicanalítico, a de dar ao significante um sentido “verdadeiramente utilizável na nossa experiência” (vimos isso mais atrás). Noutras palavras, sua teorização geral do significante visou dar um arcabouço estrutural para o que chamaria aqui uma teoria “local” do significante, uma estrutura significante de regime especificamente psicanalítico, a que introduz o sujeito na própria raiz do significante: “um significante é o que representa o sujeito para um outro significante” (1966: 819). Trata-se então de verificarmos aqui se a compatibilização proposta entre o significante lacaniano e a forma semiótica pode ser mantida frente à conceptualização “local” desse significante em Lacan.

Um significante representa o sujeito para um outro significante

Talvez M. Arrivé tenha razão ao considerar essa fórmula de Lacan como “redundante e enigmática” (1986: 125). Por maciça que seja a repetição de tal aforismo na literatura psicanalítica, os comentários que pretendem explicá-la ou extrair dela algum fio de entendimento mais parecem observações que passam ao largo da sua especificidade. Acentua-lhe indicações genéricas, mas deixa intacto o enigmático. De fato, não é fácil contentar-se com a observação para a qual o aforismo indica que a teoria do significante de Lacan seja inseparável da sua teoria do sujeito, ou que o sujeito seja aí um “operador do qual não se poderia abstrair na teorização da linguagem” (A. Green, 1984: 53)¹.

1 Não quero entrar aqui numa polémica bastante longa de se tratar diante do entendimento de alguns psicanalistas para os quais a introdução do sujeito na definição do significante seria já por si mesma a linha que “distingue” – na expressão de A. Green (1984: 53) – a teoria de Lacan das teorias linguísticas ou das teorias semióticas. A questão da subjetividade na linguagem é uma preocupação antiga da linguística. Num texto de 1958, “Da subjetividade na linguagem”, Benveniste concebe a linguagem como “tão profundamente marcada pela expressão da subjetividade, que nós nos perguntamos se, construída de outro modo, poderia ainda funcionar e chamar-se linguagem” (1976: 287). Os peirceanos,

Igualmente insatisfatórias se tornam observações espalhadas aqui e ali no campo psicanalítico que sublinham, com o aforismo, que não haja coincidência entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Tais observações, corretas em si, são, no entanto, muito genéricas. Qualquer teoria linguística poderia subscrevê-las. Não me parecem tocar no ponto onde a fórmula pleiteia a especificidade da psicanálise.

O mesmo se dá se nos limitamos às observações de J.-A. Miller, num texto de cunho enciclopédico em que difunde para campos externos a teoria de Lacan (1981). Tal aforismo significaria que o sujeito “não pertence à esfera psíquica”; que ele poderia ser homologado ao “sujeito da ciência” de Descartes, como resultante de uma “operação de esvaziamento das representações” (p. 43). Sem dúvida esse entendimento é de fato conforme com o pensamento de Lacan, conforme com a teoria geral que Lacan tem do sujeito. Mas se o aforismo quer dizer apenas isso, não seria enigmático, como o pensa Arrivé; seria simplesmente inexpressivo e redundante. No que não acredito.

Outro psicanalista, C. Calligaris, levanta, com razão, um aspecto bastante problemático do termo “representa” da fórmula de Lacan. De fato, mesmo se se detém à margem da extensa discussão que o conceito de representação tem no campo da filosofia, da lógica, Calligaris nos lembra com justeza que, quando dizemos que um significante representa o sujeito para um outro significante, a fórmula corre o risco de atribuir ao sujeito uma existência “anterior” à cadeia significante, uma existência pré-via ao discurso, o que sem dúvida iria contra o pensamento de Lacan. Sugere então substituí-la por esta outra: “um significante produz o sujeito para um outro significante” (1986: 23). Mas, se contorna desse modo a dificuldade do termo representação, não me parece que tenha resolvido o enigmático ou a especificidade da fórmula com a simples substituição pelo novo termo. Tomadas, pois, em conjunto, essas observações não me parecem apontar para algo mais substancial do que simplesmente admitir o sujeito como efeito da estrutura de linguagem, como dado ineliminável da linguagem, observações importantes do ponto de vista da estrutura, sem dúvida, mas demasiadamente genéricas e sem maiores consequências teórico-clínicas.

por sua vez, poderiam pleitear legitimamente como sujeito o seu conceito de “interpretante”. E a teoria semiótica de Greimas praticamente se gerou na construção de um modelo actancial fundado na relação de “desejo” entre sujeito e objeto (cf. Greimas 1966). A linha de demarcação entre a psicanálise e essas teorias não está, portanto, na presença ou ausência do sujeito nas suas definições, mas naquilo que chamaria a diferente “espessura” ou diferente “incidência” do conceito de subjetividade com que elas trabalham. O que, a meu ver, levou as teorias linguísticas e a semiótica greimasiana a colocar as questões da subjetividade como que entre parênteses, nos anos 1960 e 1970, foi sobretudo o receio de mesclar suas concepções sobre o sujeito com concepções caracterológicas ou psicologizantes dele; foi a prudência de evitar a concepção de um sujeito dotado de faculdades mentais ou psíquicas, e determinado de forma inata por essas faculdades (cf. Landowski, 1979).

Ora, tenho para mim que esse aforismo deveria receber uma interpretação capaz de esclarecer e marcar com mais nitidez o domínio por excelência da operação psicanalítica, o *locus* conceptual onde a psicanálise opera sua especificidade no interior de uma teoria geral da linguagem. Parece possível entender que a fórmula “um significante representa o sujeito para um outro significante” é capaz de se postar como uma teoria “local” do significante, de uso eminentemente psicanalítico².

Isotopia do desejo: o “não-sentido” do significante

Sabemos da simetria que a fórmula de Lacan tem com a definição de signo de Peirce “o signo representa alguma coisa para alguém”. Não é fruto do acaso. Lacan elaborou sua fórmula numa crítica à noção de signo. Essa simetria pode nos dar as primeiras pistas por onde tentar entrever uma concepção “local” do significante lacaniano. Com efeito, a definição de Peirce é construída com vistas a compor uma forma suficientemente genérica – “alguma coisa para alguém” – válida para qualquer tipo de linguagem, qualquer tipo de informação ou comunicação. A fórmula de Peirce é, nesse sentido, plenamente compatível com a concepção que Hjelmslev tem da língua: a língua é capaz de “formar qualquer sentido” (1971a: 138). Hjelmslev insiste nessa generalidade sobretudo no que respeita à ausência de uma finalidade específica da língua. A língua, como um sistema de estruturas formais, possui uma “possibilidade ilimitada de formação de signos” e “regras muito livres que regem a formação de unidades de grande extensão [frases, discurso]”, o que a torna capaz de produzir toda a sorte de efeitos de sentidos – “formulações falsas, ilógicas, imprecisas, feias e imorais tanto quanto formulações verdadeiras, lógicas, precisas, belas e morais”. A língua, diz Hjelmslev, é “desprovida de qualquer finalidade específica” (1971a: 138). Essa generalidade, ou ausência de finalidade específica, faz com que o plano do conteúdo da linguagem possua registros múltiplos de sentido. Seu plano do conteúdo apresenta uma polivalência de sentidos, capaz de se prestar a leituras de natureza diferente.

Por sua vez, a teoria semiótica de Greimas procura explicar preponderantemente tal polivalência através do conceito de *isotopia*. Define a isotopia como a recorrência de semas, ou de categorias sêmicas, que fazem parte de uma mesma classe, ao longo de toda a cadeia sintagmática do discurso. Na medida em que os termos ou os lexemas do discurso englobam em si uma superposição de semas que se ite-

2 No seminário XII de Lacan (1964/65), onde a fórmula é repetida pelo menos uma quinzena de vezes, numa delas, Lacan a apresenta como fórmula “suficientemente firme para que, por si só, possa forçá-los a reencontrar alguma consequência” (Aula I, de 02.12.1964). A reflexão a seguir não é senão uma tentativa pessoal de seguir o conselho.

ram ao longo da sua cadeia sintagmática, o discurso pode ser considerado como “polisotópico”: deixa-se descrever como uma superposição de isotopias de estatuto diferenciado, o que permite leituras diferentes e simultâneas (cf. Greimas & Courtés, 1979 – verbete isotopia). Uma narrativa, como por exemplo a do “chapeuzinho vermelho”, pode ser interpretada sob o ponto de vista de uma “isotopia religiosa”, de uma “isotopia sexual”, uma “isotopia sócio-econômica”, etc. A isotopia é, pois, um mecanismo estrutural de rastreamento de semas de mesma classe que permite ao eventual destinatário uma leitura incidente – isto é, fundada na focalização estrutural da organização sêmica – e pertinente – isto é, que elege uma ou mais linhas isotópicas de leituras – para a significação aí produzida.

Ora, quando Lacan procura se afastar da definição genérica do signo peirceano, para enfatizar que um significante sempre representa o sujeito para um outro significante, parece-me possível entender, à vista da reflexão acima, que o psicanalista francês quer acentuar, nas várias isotopias pelas quais o discurso constrói seus efeitos de sentido, que há uma isotopia especificamente conectada à subjetividade propriamente dita, a que versa sobre a “dialética do desejo”. A práxis analítica estaria eminentemente empenhada, na descrição teórica, como também na escuta/interpretação, em fazer sua leitura incidir no vetor da cadeia do discurso em que irrompe o sujeito do inconsciente. Noutros termos, estaria empenhada em interceptar o traço pertinente do desejo, sob as articulações “semióticas” do discurso, quaisquer que sejam. O aforismo lacaniano – “um significante representa o sujeito para um outro significante” – não estaria conotando a incidência no discurso de um sujeito lógico, um sujeito linguístico, sujeito filosófico ou racional, mas estaria propondo uma linha específica de leitura, um rastreamento isotópico da “verdade” do sujeito inconsciente, aquela que o desejo sobredetermina. O aforismo estaria assim sugerindo como especificidade da interpretação psicanalítica a extração de uma isotopia fundante para todo discurso: a *isotopia do desejo*.

Isotopia do desejo, da verdade do sujeito, do sujeito verdadeiro, do falo (*phallus*), da pulsão, do fantasma ou até mesmo do objeto a, são termos que talvez pudessem rivalizar para denominar, como traço de cobertura, tal isotopia. Sem querer discutir longamente sobre a propriedade da escolha do termo “desejo”, prefiro esta denominação, por ter Lacan identificado nele a própria natureza da revolução freudiana, ou o próprio cogito freudiano (1973a: 141). J.-A. Miller nos lembra que, para Lacan, a “estrutura metonímica do desejo” deveria ser entendida como a “própria conexão do significante ao significante” (1981: 42). Por sua vez, o próprio Lacan define o falo como o “significante que dá a razão do desejo”, ou como o “significante do desejo do Outro” (1966: 693-4). Ademais, no algoritmo do fantasma (\$ ◇ a) Lacan pede que entendamos o losango como a seguinte escritura: “desejo de” (1966: 774).

Tais formulações parecem conceder, pois, ao conceito de desejo uma precedência teórica sobre os outros, de modo que o aforismo lacaniano poderia, aparentemente sem prejuízo conceptual, indicar até mesmo que “um significante representa o desejo (do sujeito) para um outro significante”, na incidência psicanalítica de leitura de um discurso.

O que é importante notar na proposição da isotopia do desejo não é tanto a propriedade da denominação, são as consequências que ela acarreta. Primeiramente, leva-nos a rever o entendimento a ser dado para o “sem sentido” com que Miller procura definir a teoria do significante lacaniano. Com efeito, numa aula do seminário XII, Lacan nos indica que a exploração que a psicanálise faz da barra do “não-sentido” não deve ser entendida como “sem significação”, mas antes como “a face de recusa que o *sentido* oferece do lado do *significado*” (Aula I de 01.12.1964). Como se vê, não se trata, nesta formulação, de ver sua teoria como um esvaziamento da significação. A formulação do psicanalista francês, nesse episódio, é suficientemente forte para fazer-nos entender que a isotopia do desejo não é um regime de discurso vazio de significação, mas o regime da presença “negativa” (isto é, “denegada” pelo sujeito) de uma significação constante e específica, a significação “recusada” do desejo.

Em seguida, decorrente dessa revisão, a proposição de uma isotopia do desejo, como a face *recusada* do sentido – e não face *esvaziada* de sentido –, também nos leva a um outro entendimento para as expressões *fala cheia* e *fala vazia*. De fato, sabemos que Lacan formulou que a fala cheia era uma fala “cheia de sentido”, sendo a vazia, por sua vez, uma fala “que só tem significação” (1979b). Ora, do ponto de vista da proposição da isotopia do desejo, e tendo já comentado anteriormente a idiosincrasia de Lacan frente ao termo significação, – o que me parece poder ser dado por superado frente à concepção formal e estrutural do plano do conteúdo vista acima – nas expressões fala vazia vs. fala cheia não se trata de opor significação a sentido, mas sim de entender nelas duas isotopias de estatuto diferente, para o ponto de vista psicanalítico. A fala vazia corresponderia à(s) isotopia(s) do discurso com que o sujeito “se protege do seu desejo” (cf. Lacan, 1966: 815).

Grosso modo, poderíamos entender a fala vazia como o regime discursivo em que o sujeito situa o blá-blá-blá da sua vida diária, micro-história familiar, profissional, sentimental, enfim a falação ou o anedotário da sua vida. A fala vazia constituiria assim um conjunto de articulações significantes situadas num regime de efeitos de sentido, que chamaria de *isotopia falaz*, cuja função é esvaziar-se como falácia, como falação, entendendo por isso o que, na expressão de Lacan, constitui um “falso discurso” (1966: 801). Por sua vez, a fala cheia constituiria os momentos privilegiados desse discurso (vazio), nos quais determinadas formas semióticas, irrompidas como

lapsos, atos falhos, denegações e demais formações do inconsciente, funcionariam como “conectores” da isotopia recusada, introduziriam o sujeito “na ordem do desejo” (cf. epígrafe).

Por fim, uma terceira consequência da proposição da isotopia do desejo leva a entender que toda a teorização efetuada por Lacan no seu “gráfico do desejo” (cf. 1966: 805-17) nada mais é do que a tentativa de organizar o lugar tópico e estrutural dos demais conceitos psicanalíticos no interior da isotopia do desejo. A distribuição tópica que Lacan monta nesse gráfico para conceitos como “Outro, fantasma, identificação, pulsão, gozo, demanda, castração” poderia ser explorada como a estrutura actancial ou a estrutura semionarrativa da isotopia do desejo, isto é, em que se estruturam as funções atuantes dela.

Bem, é difícil responder se a proposta de entender a teoria “local” do significante de Lacan como a introdução de uma isotopia do desejo, de pertinência eminentemente psicanalítica, não pode soar ao campo psicanalítico como um mero complicador inútil. A centralidade do desejo no campo da psicanálise é um dado desde sempre já sabido aí. Desse ponto de vista, a proposição não apresenta nenhuma novidade. Se lhe cabe algum ganho é tão-somente o fato de que o conceito de isotopia pode, a meu ver, introduzir no campo psicanalítico uma forma de estruturação dos efeitos de sentido aí pregnantes, e localizada no plano do conteúdo, no universo da significação. Noutros termos, a proposição seria capaz de evitar a preterição e mesmo a sub-repção do significado ou da significação no campo psicanalítico. O conceito de isotopia do desejo abriria a possibilidade de exploração de uma tópica estrutural, de natureza semântica, onde se daria o desafio da descrição e da leitura eminentemente psicanalíticas, sem o risco de resvalar para os ontologismos ou psicologismos da significação, temidos por Lacan.

Capítulo 5

Um percurso gerativo da subjetividade inconsciente

*Pois ele [o matema $\$ \diamond a$] é feito para permitir mil leituras
diferentes, multiplicidade admissível tão longe quanto
o falante esteja preso a sua álgebra*

(Lacan. 1966: 816)

Introdução

Se as duas hipóteses desenvolvidas nos últimos capítulos: (i) de que o significante de Lacan, enquanto teoria geral, é homologável à forma semiótica; (ii) de que o aforismo “um significante representa o sujeito para um outro significante”, enquanto teoria local do significante, pode ser reivindicado como a construção da isotopia do desejo; se essas duas hipóteses puderem ser consideradas legítimas, elas indicariam a possibilidade de uma efetiva compatibilização entre a psicanálise e a semiótica. Abririam uma efetiva interlocução teórica entre as duas disciplinas, não apenas no que se refere a uma confrontação, exame e discussão entre conceitos “rivais”, que desempenham funções estruturais convergentes no corpo teórico de ambas (Outro/Destinador; outro/anti-sujeito; objeto a/objeto de valor...).

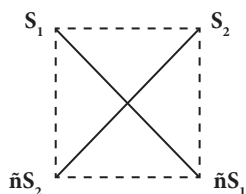
Mais do que isso, estariam também abertas as portas para a tentativa de: (i) uma verdadeira transposição metodológica, do campo semiótico para o campo psicanalítico, dos dispositivos de descrição que a semiótica desenvolveu para o exame da significação e das isotopias discursivas; (ii) uma transposição das cruciais problemáticas, do campo da psicanálise para o da semiótica, descobertas no intrincado regime da isotopia do desejo.

Questões como denegação, condensações, deslocamentos, atos falhos, transferência, resistências, recalcamentos, em que a psicanálise vê o desafio descritivo sobre o modo de existência e de funcionamento da isotopia “recusada” do desejo, são questões praticamente desconhecidas em semiótica. Nesse sentido quero a seguir indicar uma tentativa preliminar de como poderia ser acionada uma tal interlocução e transposição metodológica nos três itens que fecham este estudo.

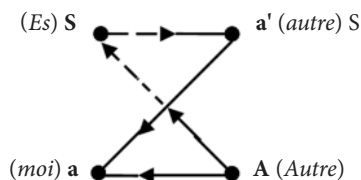
Quadrado semiótico (Greimas) e da subjetivação (Lacan)

Tomemos por exemplo a comparação que pode ser efetuada entre o “quadrado semiótico” que a teoria greimasiana propõe como modelo constitucional de articulação do sentido e o esquema que Lacan propõe como constitutivo da “dialética da intersubjetividade”.¹

QUADRADO SEMIÓTICO



QUADRADO DA SUBJETIVAÇÃO



É bem razoável concordar com a interpretação que Sebastian e Herma C. Goeppert (1980) emitem sobre a admirável semelhança que esses dois modelos apresentam numa primeira leitura topológica. Ambos os esquemas admitem, seja para a articulação elementar do sentido ($S_1 - S_2$), seja para a “construção de uma ordenação subjetiva”, uma estrutura quadripartite.² O casal Goeppert – a quem pertence o pioneirismo na aproximação e o estímulo à presente investigação – testemunha

1 No diagrama logo a seguir, penso ser legítimo escrever o esquema lacaniano como *quadrado da subjetivação* ao invés de insistir na questão da intersubjetividade de vez que, ao que parece, o outro que Lacan aí introduz não é um outro sujeito. Não são dois sujeitos que o modelo tenta descrever, mas apenas a constituição – “imaginária” frente ao outro e “simbólica” frente ao Outro – de um só sujeito. As referências bibliográficas para os dois quadrados estão em Greimas (1970), Greimas & Courtés (1979 e 1986), Lacan (1966: 53, 548; 1978a: 284).

2 “A partir do inconsciente, é sempre exigível uma estrutura quadripartite na construção de uma ordenação subjetiva” (Lacan, 1966: 774).

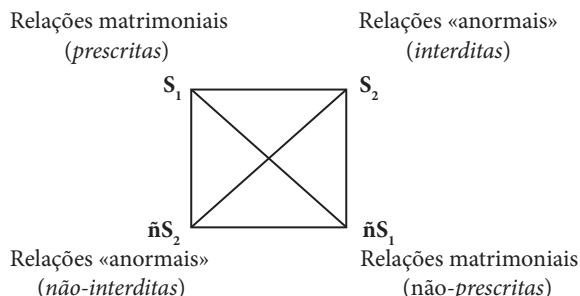
o aval de matemáticos para notar a “identidade estrutural” entre os dois esquemas (1980: 113-6). No entanto, os esquemas apresentam uma série de dificuldades teóricas, sobretudo no que se refere às orientações vetoriais que se dão no seu interior, o que nos obriga a limitar qualquer otimismo apressado da apreciação sobre tal identidade estrutural, mas que também não impede de tentar estimular ao máximo as possíveis convergências que apresentam.

O quadrado semiótico greimasiano, tal como apresentado, é uma estrutura eminentemente formal, anterior a quaisquer investimentos semânticos. A relação entre $S_1 - S_2$ define-se como relação entre termos *contrários*, isto é, se dá no eixo dos contrários; entre $\tilde{n}S_1$ e $\tilde{n}S_2$ (leia-se: não S_1 – não S_2), como relação entre sub-contrários, ou eixo dos sub-contrários: são ambas relações de contrariedade. Por sua vez, as relações oblíquas entre $S_1 - \tilde{n}S_1$ e $S_2 - \tilde{n}S_2$ são relações de contradição, isto é, dão-se entre termos contraditórios, sendo que a primeira delas indica um esquema positivo e a segunda um esquema negativo. As relações verticais entre $\tilde{n}S_2 - S_1$ e $\tilde{n}S_1 - S_2$ definem-se como relação de implicação ou de complementaridade, sendo que a primeira se refere à dêixis positiva e a segunda à dêixis negativa do modelo do quadrado semiótico [Cf. Greimas, com a colaboração de F. Rastier, (1970: 135-55) e Greimas & Courtés (1979: 29-32)].³

Para ilustrar o modo de operação desse quadrado, temos de levar em conta que é proposto como um dispositivo de articulação da significação. Como tal, é quando projetamos nele os investimentos semânticos, que revela a sua operacionalidade descritiva, isto é, que revela o universo semântico das linguagens, não como uma somatória de conteúdos que as palavras, signos, lexemas ou frases veiculam autonomamente, mas como organizado em feixes de relações de pressuposição entre as suas grandezas do conteúdo.

Isso quer dizer que quando estamos diante de um termo como por exemplo “adultério”, numa frase ou num discurso qualquer, esse termo não tem uma significação absoluta, estabilizada nos limites de tal lexema. Sua significação é dada pelas relações (de contrariedade, de contradição, de implicação e de complementariedade) que tem frente a outros termos. Vejamos a sua projeção no quadrado que Greimas e Rastier propõem como um modelo social das relações matrimoniais da sociedade tradicional francesa:

3 Embora esse modelo, como Greimas e Rastier indicam, tenha sido elaborado a partir de uma formulação remanejada do modelo da estrutura elementar da significação, proposta anteriormente por Greimas (1966), ele encontra forte correspondência, ao ver de Ducrot e Todorov, com as proposições que R. Blanché desenvolve no seu hexágono lógico a partir das relações lógicas que constituem o quadrado lógico de Aristóteles (cf. Ducrot & Todorov, 1972: 139-42).

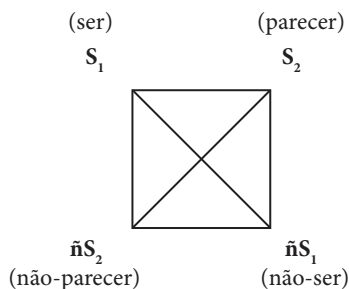


Nessa articulação do quadrado, os autores entendem poder estabelecer as seguintes equivalências: as relações matrimoniais prescritas equivalem (na sociedade francesa) aos amores conjugais; as relações anormais, interditas, indicam o incesto, a homossexualidade; as relações normais, não-interditas, equivalem ao adultério do homem e, por fim, as relações não matrimoniais não-prescritas ao adultério da mulher (cf. Greimas, 1970: 140-50). Quero com isso notar – sem julgamentos de valor sobre a efetividade dessa articulação numa ou noutra cultura –, que as possíveis significações do termo adultério, como se vê, se inscrevem numa rede de relações semânticas. Pressupõem, no eixo paradigmático, não apenas uma relação binária simples (adultério vs. amor conjugal), mas uma dupla relação categorial (entre contrários e entre contraditórios).⁴

Essa breve ilustração quer indicar que, se estamos aqui buscando uma forma de aproximação entre o quadrado semiótico de Greimas e o quadrado da subjetivação de Lacan, não podemos tentá-la tão-somente a partir da versão eminentemente formal do quadrado greimasiano, uma vez que o quadrado de Lacan já se apresenta investido semanticamente, seja nos seus termos polares (sujeito, outro, Outro, ego), seja nos vetores da sua orientação (vetor “imaginário” do outro ao ego; vetor “simbólico” e vetor “inconsciente” do Outro ao sujeito).

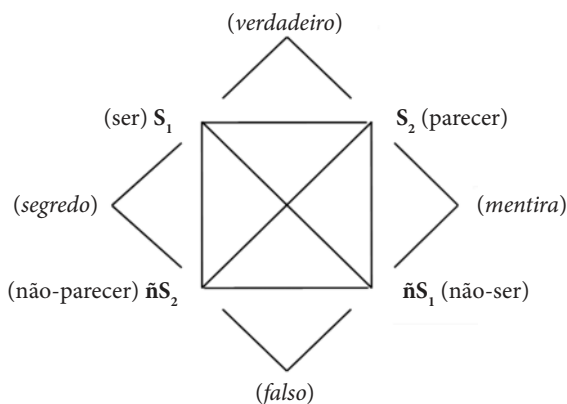
Para melhorar uma aproximação, permito-me a interpretação de que o quadrado da subjetivação de Lacan, como de resto toda a ênfase que dá à “subversão” freudiana, visa ir ao enalço da verdade do sujeito. Assim, penso ser necessário recorrer à projeção em quadratura que Greimas e Courtés efetuam para o esquema que chamam da veridicção, ainda que seja simplesmente pelo fato de que “verdade” e “veridicção” participam, em princípio, de uma mesma região semântica (cf. Greimas & Courtés, 1979 e 1986):

4 A ilustração também pretende chamar a atenção para o interesse que a continuidade da exploração, que Greimas e Rastier fazem desse quadrado, no texto indicado, pode apresentar para uma exploração do campo semântico da “sexualidade” em psicanálise.



Se observarmos que Greimas e Courtés definem a relação entre PARECER/NÃO-PARECER como o eixo da aparência (ou da manifestação) e a relação entre SER/NÃO-SER como eixo da essência (ou da imanência), uma primeira convergência poderia ser logo notada. Com o investimento semântico acima ilustrado, o eixo da imanência, ou da essência, bem poderia ser homologado ao eixo que, no esquema de Lacan, indica a relação da “verdade” do sujeito: a relação inconsciente ou “simbólica” que vai do Outro (A) ao sujeito (S); por sua vez, o eixo da manifestação, ou da aparência, se homologaria facilmente ao eixo da “relação imaginária” que em Lacan vai do outro (a') ao ego (a).

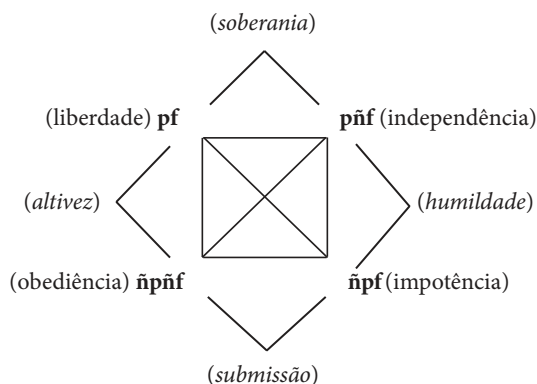
As consequências mais estimulantes que se podem tirar da comparação dos modelos semiótico e psicanalítico vêm, no entanto, quando nos utilizamos do quadrado semiótico na sua “segunda geração” de termos categoriais, conforme o exemplo a seguir:



Esse quadrado evidencia uma segunda geração de termos, e dos *efeitos de sentido* que eles introduzem: o segredo como um efeito de sentido do que é e não parece; a mentira como o que parece mas não é; o verdadeiro como o que é e parece e o falso como o que não é nem parece. Isto é, cada posição semântica de segunda geração é a catálise, o amálgama semântico, de duas posições semânticas da articulação anterior

do quadrado. Nessa nova geração, as novas posições semânticas introduzidas são também categoriais e definidas como metatermos. Isto é, são novamente categorizadas nas relações de contrariedade e de contradição: verdade e falsidade são posições contraditórias, enquanto segredo e mentira são posições contrárias (cf. Greimas & Courtés, 1979: 31-32). Não é difícil observar que, apenas lançando mão desse quadrado da veridicção, já poderíamos obter uma “estereoscopia” um pouco mais fina no que se refere à oposição entre discurso “verdadeiro” (fala plena) e discurso “falso” (fala vazia) tal como Lacan se expressa. Imagino que o campo psicanalítico poderia sair ganhando, ao poder ampliar essa oposição meramente binária.

Uma observação se impõe antes de prosseguirmos na melhoria da aproximação entre Greimas e Lacan. Os metatermos inseridos na segunda geração do quadrado semiótico ilustrado (segredo, mentira, verdadeiro, falso) não estipulam uma significação para todo metatermo que porventura se articule em outros quadrados de segunda geração, mas se circunscrevem nos limites do campo da veridicção. Tento explicar melhor com uma nova ilustração que Greimas propõe como um código axiológico fundado na modalidade do poder-fazer, e que compõe o que chama globalmente de *código da honra*⁵:



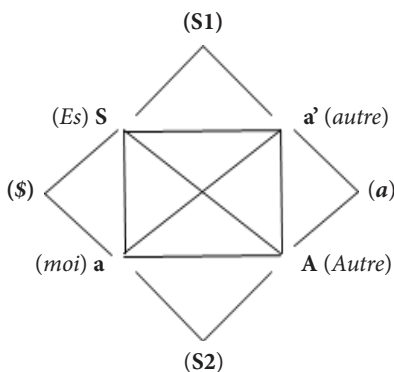
Nesse esquema, entre os termos de primeira geração, a liberdade se traduz por um PODER-FAZER (pf), a independência por um PODER NÃO-FAZER, a obediência por um NÃO-PODER NÃO-FAZER e a impotência por um NÃO-PODER FAZER. Por sua vez, como metatermos de segunda geração, o código da soberania catalisa, ou amalgama se se quer, liberdade e independência, e se relaciona “contraditoriamente” com o código da submissão, que catalisa obediência e impotência, enquanto o código da alti-

5 Faço aqui representação mais simplificada do que a de Greimas (1983: 219-221).

vez, que catalisa liberdade e obediência, se relaciona “contrariamente” com o código da humildade, que catalisa independência e impotência.

Quero dizer, a partir da representação dessas duas últimas ilustrações, que o fato de, por exemplo, o código da soberania ocupar no último quadrado a mesma posição topológica do metatermo “verdadeiro” do quadrado da veridicção (cf. atrás), não significa que haja uma equivalência linear entre os dois, isto é, que a soberania seja verdadeira, a humildade, mentirosa, a altivez, secreta, ou a submissão, falsa. Não se efetua em semiótica uma conexão linear de quadrado a quadrado. O que se permite aí, por exemplo, num determinado discurso, em que aparece a posição subjetiva da humildade, é acionar o quadrado da veridicção para ver qual a posição veridictória que a humildade ocupa em tal discurso, se se apresenta como uma humildade verdadeira, falsa, secreta ou mentirosa. E igualmente para a soberania, a altivez ou a submissão.

Sem que tenhamos de nos alongar no exame desses quadrados de segunda geração, a introdução deles pode levar-nos a uma maior aproximação com o quadrado lacaniano da subjetivação. Com efeito, se pudermos utilizar o mesmo procedimento estrutural de articulações, projetando no quadrado semiótico de segunda geração o quadrado da subjetivação de Lacan, chegaríamos a estabelecer um esquema tal como a seguir:



Neste esquema, a dêixis do sujeito – relação de implicação/complementariedade entre o sujeito do inconsciente (S) e o sujeito “cartesiano” (ego) – definiria o “sujeito barrado” tal como Lacan define o sujeito dividido entre *cogito* e *desidero*. Por sua vez, a dêixis da alteridade – relação de implicação ou complementariedade entre Outro e outro (A-a') – se definiria como aquilo que Lacan teoriza como “objeto a”. Por fim, S1 e S2 (na versão de Lacan como significante 1 e significante 2), definem o conjunto mínimo que representa a cadeia do discurso.

Exceção feita à dêixis do sujeito, a interpretação acima não deixa de apresentar aspectos fortemente problemáticos. De fato, fazer o objeto a subsumir o “outro” e o

“Outro” não é uma tarefa teoricamente simples, muito embora numa reflexão breve, de fim de aula, o mestre deixa escapar a expressão “os diferentes estágios da alteridade”, referindo-se ao outro imaginário e ao Outro simbólico (1981a: 251). Explorar o conceito de objeto *a* como a estrutura de uma alteridade – enquanto dêixis da alteridade oposta à da subjetividade e a poder subsumir os diversos investimentos semânticos (e figurativos) do outro e do Outro – não me parece mau desafio. Ao menos evitaria que esse obtuso objeto *a* continuasse a sobreviver na região enigmática, insondável e meio ubíqua, onde Lacan o deixou. Por sua vez, também não é simples a introdução da cadeia do discurso, cujos significantes (S1 e S2) acabam se posicionando como uma estrutura de relação “contraditória”, isto é, opondo-se um ao outro numa relação de contradição (cf. a definição das relações entre os metatermos do quadrado de segunda geração atrás).

No entanto, com relação ao último aspecto, talvez não fosse impossível interpretar que tal “contradição” não está muito longe da própria maneira pela qual Lacan concebe o discurso que emitimos como uma mensagem que recebemos do Outro sob uma forma “invertida” (cf. 1970a: 71). A inversão de que fala o psicanalista poderia se homologar ao que aqui se nota como “contradição”. Com efeito, a interpretação proposta mais acima – concebendo como limites da pertinência do campo psicanalítico uma dupla isotopia (falaz/do desejo), em que a isotopia do desejo se põe como a “face recusada” do sentido (da isotopia falaz) pelo sujeito – poderia levar-nos a entender que a notação S1 e S2 do esquema acima representaria não exatamente uma contradição entre dois significantes do discurso, mas sim o aspecto “contraditório” das duas isotopias: uma, a isotopia falaz, nega o regime do inconsciente (recusa-o, ou “se protege” dele), nega o desejo; outra, a isotopia do desejo, denega, asseverando nos lapsos, atos falhos e demais formações do inconsciente, aquilo que a primeira isotopia recusa. Negação e denegação constituiriam assim o arcabouço “contraditório” da isotopia do desejo, sob a pertinência do exame psicanalítico. S1 estaria pois notando a isotopia falaz pela qual flui a forma usual (imaginária) com que o sujeito se dirige ao outro; S2 estaria notando a forma “invertida” da mensagem, isto é, a isotopia do desejo que retorna do Outro à dêixis do sujeito. Uma interpretação dessas talvez torne o aforismo “o inconsciente é o discurso do Outro”, também ele, um pouco menos enigmático.

Por certo, tal interpretação exige ser muito mais densamente teorizada. Mas o surpreendente dessa bricolagem, sobre o quadrado lacaniano da subjetivação, é que praticamente é capaz de fazê-lo “gerar” o próprio algoritmo com que Lacan procurou definir a estrutura do fantasma: $\$ \lt \> a$.

A notação losangular da relação entre o sujeito “dividido” e o objeto *a* poderia ser considerada como uma notação “simplificada”, mas que subsume na sua estrutura

o quadrado da ordenação subjetiva, e também os conceitos que sintetizam em Lacan a cadeia do discurso (S1-S2). Os quatro conceitos, considerados como “essenciais” na literatura psicanalítica (\$, a, S1 e S2), ganhariam algo mais do que essa simples apreciação (qual conceito não é essencial numa teoria?) e passariam a estar *integrados estruturalmente*. Uma simples apreciação de conceitos que evolua para uma amarração estrutural deles me parece um ganho teórico nada ruim.

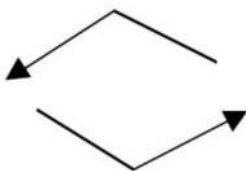
Ora, se eventuais discussões e exames teóricos de maior profundidade puderem sustentar a validade de tal proposição, haveria outros ganhos, ou, mais precisamente, outros desafios teóricos para o campo psicanalítico. Primeiramente haveria a chance de se entrever em psicanálise uma capacidade “gerativa” de alguns dos seus modelos. Haveria a possibilidade de estabelecer uma conversão estrutural ou uma “comunicação” entre dois modelos – no caso presente, entre a ordenança subjetiva e a estrutura do fantasma –, até hoje mantidos de maneira isolada, cada um tentando por si evocar sua validade na teorização da subjetivação ou da estrutura fantasmática, e não tendo por auxílio mais do que um sem-número de intuições interpretativas pessoais dos psicanalistas. Por outro lado, um segundo ganho, não menor, seria a possibilidade de utilizar o quadrado semiótico (primeira e segunda gerações) para explorar em filigrana o volume das relações que podem ser atribuídas ao losango da fórmula do fantasma, relações que, tal como minha leitura encontra na literatura psicanalítica, estão muito aquém da potencialidade heurística que lhe parece ter sido reservada pelo psicanalista da linguagem.

O matema da psicanálise: \$ <> a

Para ressaltar a importância que o algoritmo (punção) do fantasma tem na constituição da subjetividade humana, Lacan não lhe determinou uma leitura restritiva, mas previu-lhe “duas mil leituras diferentes”, justamente porque ele deveria absorver a “multiplicidade admissível” das relações que determinam para cada sujeito a “álgebra” em que está preso (1966: 816).

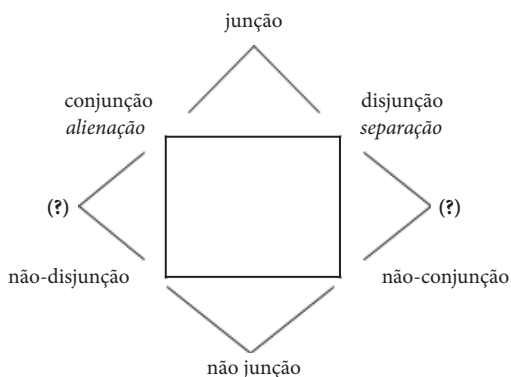
Até onde vai a extensão de minhas leituras da literatura psicanalítica, essa multiplicidade ainda não foi explorada no volume que prevê. Definir o losango como uma relação de “implicação necessária” (Lacan 1970a: 115) ou entendê-lo como indicando o “desejo de” (1966: 774), convenhamos, não é muita coisa, isto é, não apontam por si só os mecanismos dessa exploração. O mesmo se dá se nos contentamos em ver o losango como a indicar “todas as relações possíveis” entre \$ e a (M. H. Brousse in G. Miller, 1987: 112). Apontamos com isso apenas a tarefa por fazer, não um instrumento operacional para a tarefa.

Numa reflexão em que Lacan começa a teorizar as possíveis relações do losango, pede-nos para entendê-lo como uma “borda funcionando” em duas direções vetoriais,



pelas quais, no movimento inferior, é representada a relação de *alienação*, e no movimento superior, a de *separação* (cf. 1973a p. 190-5). Embora seus comentários sejam aí bastante breves, penso que tal funcionamento possa ser considerado como um protótipo, como uma matriz a partir da qual possam ser complexificadas as relações do losango.

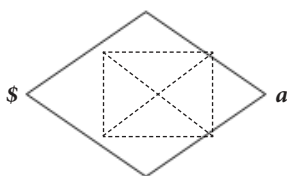
Assim, se pudermos interpretar os dois movimentos de alienação e de separação como projetados no quadrado semiótico da junção, teríamos a seguinte representação:



Como se vê, na própria ilustração temos uma denominação semântica para o eixo dos contrários (disjunção/conjunção), isto é, para separação e alienação. A estrutura do quadrado semiótico, no entanto, prevê novas possíveis relações – a serem exploradas – no eixo dos sub-contrários (não-disjunção/não-conjunção), bem como possíveis novas relações previstas na segunda geração de termos categoriais (os pontos de interrogação). Isso indicaria as múltiplas formas possíveis de conjunção ou alienação que se estabelecem entre sujeito (\$) e objeto (a). A alienação poderia por exemplo tomar no discurso a forma (imaginária) da “aquisição” (que se desdobra em

“apropriação” e “atribuição” para Greimas), na forma do “êxtase” ou da “possessão”, da mesma maneira como a disjunção ou separação poderia se desdobrar na forma da “privação”, da “renúncia” ou da “desposseção” (cf. Greimas & Courtés, 1979)⁶.

Esse simples exemplo já é capaz, a meu ver, de indicar que haveria uma forte abertura de exploração relacional do losango do algoritmo lacaniano, caso pudéssemos acioná-lo através do dispositivo estrutural do quadrado semiótico. Nesse caso, o losango de Lacan, a ser interpretado como homólogo ao dispositivo de segunda geração do quadrado semiótico, teria uma representação formal e paradigmática – como se vista com lupa –, com a seguinte escritura:



Um percurso gerativo da subjetividade inconsciente

Se uma interpretação como essa pudesse receber validação teórica, a psicanálise teria a seu dispor o vasto conjunto de articulações em quadratura, de primeira e de segunda gerações, que a semiótica tem desenvolvido para as modalizações e sobremodalizações discursivas que regem as relações entre sujeito e objeto. Através das articulações das modalizações deônticas (DEVER-FAZER), aléticas (DEVER-SER), volitivas (QUERER-SER/FAZER), epistêmicas (CRER-SER), cognitivas (SABER-SER), pragmáticas (SABER-FAZER), bem como das sobremodalizações (CRER-DEVER/PODER/QUERER/SABER) – sobre as quais a teoria greimasiana de hoje já apresenta um volume de estudos bastante sofisticados⁷ –, a psicanálise poderia eventualmente construir algo como *matrizes paradigmáticas*, como parâmetros teóricos para as suas estruturas clínicas. Uma estrutura fantasmática, modalizada pelo DEVER poderia eventualmente sugerir a matriz da obsessão; modalizada pelo QUERER poderia indicar-lhe a

6 Cf. também a esse respeito o sugestivo texto de Cl. Legaré (1985) sobre as modalidades “tensivas” da junção entre sujeito e objeto: junção “possessiva”, junção por “contiguidade”, por “separação/integração”, por “aderência”, por “englobamento”.

7 Cf. entre outros, Greimas & Courtés (1979, 1986); Greimas (1983); Zilberberg (1981, 1988); Barros (1977); Landowski (*et alii.*) (1979); Parret (1982, 1986); Fontanille (1980, 1984, 1989). Convém que cite ainda Greimas e Fontanille (1991) e Fontanille e Zilberberg (1998), cuja publicação é posterior à reflexão deste ensaio.

estrutura da histeria, e assim por diante. Noutras palavras, as estruturas clínicas que a psicanálise denomina como histeria, obsessão, perversão, psicose..., poderiam ser consideradas como “derivadas”, cada qual em sua modalização e sobremodalização específicas, da estrutura basal do fantasma. A psicanálise estaria assim diante da possibilidade de um segundo passo de geratividade entre os seus modelos. A partir de tal recurso metodológico é bem possível que a psicanálise pudesse estar abrindo um caminho mais efetivo para ir ao encaixe da “multiplicidade admissível” das relações que determinam a álgebra em que o sujeito está preso em cada história individual (cf. a epígrafe deste capítulo).

Por sua vez, se fosse possível considerar a fórmula do fantasma como uma segunda geração categorial – derivada do esquema da subjetivação –, que se desdobra em seguida em matrizes clínicas estruturais, as quais por sua vez definem o modo específico de cada uma das patologias do campo psicanalítico, teríamos a chance de estabelecer níveis de profundidade para as estruturações que ocorrem na isotopia do desejo, ou no regime do inconsciente como um todo: (i) o quadrado da subjetivação definiria um nível fundamental de primeiras articulações da subjetivação inconsciente; (ii) a estrutura do fantasma determinaria um nível de superfície onde elas recebem as primeiras articulações modais, como que “preparando” o terreno para as múltiplas formas sobremodalizadas de articulações que (iii) definiriam o nível discursivo, isto é, onde se inscrevem as formas discursivas pelas quais se manifestam as patologias: o discurso da histeria, da psicose, da perversão, da obsessão... Haveria assim a possibilidade de teorizar, sob a perspectiva de um percurso gerativo da subjetividade inconsciente, a álgebra singular do sujeito.

Enfim, em substituição ao modo como a psicanálise *justapõe* seus modelos e conceitos – sendo-lhe difícil evitar que a conexão entre eles acabe na fragilidade de um “tem a ver”, “está ligado a”, “aponta para”, “passa por” –, o conjunto das propostas e discussões da segunda e terceira partes deste estudo pleiteia a hipótese de uma nova abordagem metodológica. Trata-se de semiotizar o inconsciente através de um dispositivo relacional em hierarquia de profundidade, cada nível recebendo articulações de pressuposição, de oposições, de contrariedade, contradição, complementariedade. Tais relações, a meu ver, são de maior consistência teórica, do que o que a psicanálise pôde apresentar até hoje.

Se a proposição da homologação do *significante* lacaniano com o conceito de *forma semiótica*; se a proposição de uma *isotopia do desejo* como semantismo pertinente – e não sub-reptício – ao campo psicanalítico; se as bricolagens com os esquemas lacanianos, acima apresentadas, puderem se sustentar como hipóteses de trabalho, uma *semiotização do inconsciente* nos levaria talvez a tentar preencher a vacância conceptual, deixada por Lacan, isto é, retomar e levar até suas últimas

consequências teóricas a exploração da estrutura linguageira do inconsciente. Haveria uma bela partida a ser jogada pela psicanálise e semiótica, quem sabe, enfim conciliadas.

Conclusão

*Mas sou bastante budista para saber que o que conta não
é a fé mas a penetração.*

(Hjelmslev)

*Freud, em sua sede de verdade, diz – seja onde for, é preciso chegar
até aí – pois em algum lugar esse inconsciente se deixa mostrar.*

(Lacan)

Um estudo que procurou condições prévias para uma abertura de diálogo teórico entre duas disciplinas não é propriamente algo que admita uma conclusão. Exige ao contrário toda sorte de continuidade. Mas não é tão simples adivinhar se tal continuidade pode ter chances de ir além dos limites do interesse pessoal, tal como aqui apresentado.

No campo da semiótica presumo poder dizer que as oportunidades talvez sejam menos difíceis, mais alentadoras. As pesquisas que aí se desenvolvem, sobretudo na temática da semiótica das paixões, fatalmente devem se cruzar, mais cedo ou mais tarde, com o rastreamento das “patologias” que alimenta a cognição psicanalítica. Os estudos que atualmente tomam fôlego nesse campo, sobre as intrincadas coerções da instância da enunciação, certamente tenderão a encontrar e a ter de dar um lugar ponderável ao preciso segmento a partir de onde essa enunciação “toma corpo”, “sofre” e se identifica com o inconsciente: na isotopia do desejo. Aí certamente a psicanálise deverá ser convocada, nas suas fortes razões sobre as “razões” do inconsciente. As perspectivas em semiótica são mais otimistas também porque essa disciplina, desde o começo, se constituiu sob uma vocação coletiva. Orientada e disciplinada metodologicamente nas suas linhas gerais pelas concepções de A. J.

Greimas, ela se concebe como uma tarefa coletiva e, como tal, permite-se progredir em direções satisfatoriamente “livres”. Cada pesquisador oferece suas hipóteses de trabalho, cuja possibilidade de se integrar na teorização geral da disciplina, é estimada pela discussão que aí se efetua e pela virtude heurística que elas eventualmente apresentem.

No campo da psicanálise as coisas se tornam bem mais complicadas. As propostas aqui apresentadas se chocam com dificuldades teóricas e também com razões não teóricas. Um conjunto dessas razões vem da maneira fortemente política e institucional pela qual ela disputa o “espólio” lacaniano. A alta temperatura da disputa pelo pensamento lacaniano entre herdeiros legítimos, menos legítimos ou ilegítimos acabou se tornando um severo obstáculo à difusão da obra do grande psicanalista. Já se passaram quase vinte anos da sua morte e há muitos seminários seus ainda não publicados. E o campo psicanalítico, com milhares de psicanalistas espalhados no mundo, não é propriamente o lugar em que se possa falar de falta de matéria humana para um esforço coletivo de tal publicação. De que modo poderá então abrir-se a um diálogo externo se, no seu próprio interior, a psicanálise se depara com um sem-número de monólogos cruzados em transferências ou truncados em contra-transferências, mas ainda monólogos? Na “batalha de cem anos” que historia Roudinesco, talvez dez anos, ou mais outros dez, sejam insuficientes para o rescaldo.

Frente a isso, e diante do fato de que as direções teórico-clínicas que são aí incentivadas dependem ainda muito mais do poder institucional de que uns estão investidos, no topo, do que das bricolagens cognitivas que outros se esforçam por efetuar, nas bases, talvez seja a uma nova geração de psicanalistas – um pouco mais distantes da saga transferencial que foi a história de Lacan com seus discípulos diretos, e a história destes entre si – que caiba a tarefa de reabrir a psicanálise a um diálogo externo.

As dificuldades teóricas, bem, elas foram o tema de praticamente toda a extensão deste estudo. Ao cabo dele, posso ter a presunção de havê-las tratado de maneira a se mostrarem suplantadas, ou talvez minimizadas? Posso assegurar ao menos que esse foi o objetivo procurado. Posso assegurar ainda que a intenção aqui mobilizada foi a de tentar compor um estudo que, primeiramente, fosse legível do ponto de vista psicanalítico. Nesse sentido, o semioticista poderá reclamar, com justa razão, que os espaços foram aqui distribuídos injustamente, que a psicanálise recebeu a atenção “de sala”, ao passo que a semiótica trabalhou “na cozinha”. Mas ele reconhecerá que a própria temática, das condições prévias a um diálogo entre as disciplinas, assim o exigiu. Reconhecerá isso porque algumas proposições metodológicas para o campo psicanalítico aqui ensaiadas precisaram ser mais longamente argumentadas, sobretudo frente ao incômodo que elas aparentemente introduzem.

Com efeito, para além das críticas aos argumentos anti-científicos de alguns psicanalistas, em que me vi obrigado a empenhar a reflexão de toda a primeira parte do estudo; para além das críticas aos paralogismos e hipérboles conceptuais decorrentes das decisões “pragmatistas” (no sentido apontado atrás) das cúpulas encarregadas da transmissão da psicanálise; para além do questionamento da maneira exclusivamente “estilística” com que a psicanálise pós-lacaniana trata os conceitos e aforismos lacanianos, objeto da reflexão da segunda parte; para além dessas incursões um tanto “malditas”, as proposições dos últimos capítulos, ainda que hipotéticas, realmente não parecem proposições a serem recebidas comodamente pelo campo psicanalítico.

Pleitear uma mudança na apodicidade interna da psicanálise, isto é, fazê-la reconhecer que a evidência de direito e de fato do inconsciente é a sua estrutura (linguageira), e não propriamente o *dixit* Lacan ou Freud, não é decerto uma proposição facilmente aceitável numa episteme cognitiva que se move transferencialmente sob o *a priori* da enunciação de seus fundadores. A proposição tende a aparecer como iconoclasta, mesmo a despeito dos argumentos que tentaram aqui demover tal entendimento. Por sua vez, a proposta de uma compatibilização entre o significante lacaniano e a forma semiótica da teoria greimasiana não fica atrás. Se vimos A. Green confessar, mesmo sendo embaraçoso admiti-lo, que a psicanálise gostaria de poder dispensar-se de ter que examinar exaustivamente o papel da linguagem nas suas cogitações sobre o inconsciente, essa proposta vem na contramão disso. Além do exame do significante lacaniano sob o contexto da reflexão linguística, a psicanálise estaria sendo solicitada assim a mais uma tarefa, a de se inteirar das igualmente intrincadas relações entre o seu significante e as realidades estruturais que a semiótica estipula como formas semióticas. Estaria sendo solicitada a se inteirar das coerções “discursivas”, verbais e não-verbais, do inconsciente.

Além disso, e por decorrência dessa primeira compatibilização, a proposta de entender o aforismo lacaniano – de um sujeito mergulhado na raiz do significante – tendendo a eleger como pertinência específica do campo psicanalítico uma isotopia do desejo; as propostas de bricolagem entre, de um lado, os esquemas lacanianos da subjetivação e do fantasma e, do outro, o quadrado semiótico greimasiano – para aventar a possibilidade de uma concatenação “gerativa” dos esquemas lacanianos; a proposta de conceber a construção da subjetividade inconsciente na imagem de um “percurso gerativo”, com níveis de profundidade “lógica”, indo de estruturas fundamentais (o quadrado da subjetivação) até as estruturas mais superficiais de manifestação em discursos patológicos (histeria, obsessão, perversão...) após a travessia da estrutura intermediária do fantasma, todas elas são proposições “fortes”, isto é, solicitam uma nova atitude metodológica por parte do campo psicanalítico.

Isotopia, quadrado semiótico, termos e metatermos categoriais, relações de contrariedade, de contradição, de complementariedade, relações de pressuposição, de anterioridade lógica, modalizações e sobremodalizações (aléticas, deônticas, volitivas...) – apenas para encerrarmo-nos nos limites de algumas realidades estruturais da forma semiótica, mencionadas no caráter preliminar deste estudo –, enfim, a proposta de uma semiotização do inconsciente como tentativa de preencher a vacância conceptual legada por Lacan, no *intermezzo* entre a vertente linguística e a topológica do seu ensino, terá ela alguma chance de ser recebida de outra maneira que não como uma ameaça – velada, sorrateira ou dissimulada – de desqualificar o discurso da psicanálise, de desativar a sua subversão, de inundá-la com termos obscuros e complicadores supérfluos, de deturpar-lhe, enfim, no pleito de uma teoria forte, a preciosa clínica?

Bem, Lacan é o melhor exemplo de que nenhum temor desse gênero se justifica. Terá a psicanálise freudiana se deturpado quando, através de Lacan, se serviu da linguística de Saussure? A introdução de conceitos como significante, cadeia significante, enunciação, metáfora, metonímia (entre outros) significou algum retrocesso? Temos de convir que bem ao contrário. A hipótese profética – porque antecipadora dos destinos da sua psicanálise – do inconsciente estruturado como linguagem foi um feito de tamanha proporção, que cabe se perguntar por que razão especial Lacan o conseguiu. Ora, atribuí-lo a algum tipo de genialidade misteriosa, de berço, não só nos levaria ao mito, mas também à injustiça, frente ao mérito do gôngora da psicanálise. O feito admirável só pode ser explicado por sua avidez e sensibilidade à episteme de época, isto é, ao movimento estrutural da linguística, da antropologia, da filosofia. É a sensibilidade a essa episteme, aos progressos teóricos de disciplinas afins, que presumo ser o recado que o grande psicanalista quis passar com o gesto (semiótico) da sua hipótese maior. Da sabedoria dos provérbios chineses é possível extrair que, com tal hipótese, Lacan quis ensinar-nos a como e onde pescar, mas que, ao invés de voltarmos a atenção para o exercício dos seus movimentos, podemos ter acabado por ficar ofuscados... pelo peixe que pescou.

Assim, ao contrário de qualquer iconoclastia, longe de querer inundar a psicanálise com alguma metalinguagem rebarbativa, as proposições aqui ensaiadas, que, em conjunto, tentam uma transposição metodológica da semiótica para a psicanálise, não têm outro fim senão o de sugerir que uma teoria como a semiótica, entre outras, parece hoje poder desempenhar, para a psicanálise pós-lacaniana, o mesmo papel de estímulo teórico que a linguística de Saussure representou para Lacan. A indagação linguística que o pensador francês efetuou sobre o inconsciente reclama continuidade sob a forma de uma indagação discursiva, ou indagação semiótica do inconsciente. Mesmo porque, como qualquer outro fenômeno da natureza, o inconsciente jamais responde o que ele é, apenas responde ao teor das indagações.

Como se vê, este estudo *se conclui* num misto de ceticismo e de otimismo. Mas o ceticismo budista da expressão de Hjelmslev deve conviver e, quem sabe, ceder o passo ao otimismo de Freud (cf. a epígrafe). Mesmo que toda a convicção, ou fé, empenhada neste estudo, não possa reclamar qualquer garantia da eventual “penetração” das ideias aqui desenvolvidas no campo das disciplinas convocadas, uma coisa permanece: o inconsciente freudiano está tão entrelaçado no “verbo”, ou no discurso, que toda aventura que tente explorar os modos sutis e inusitados desse entrelaçamento parece ter o direito de existir. Nada que não estivesse já contido na deontologia vienense, que me permito assim entender: onde quer que *isso* faça *qualquer sentido... il faut y aller*.

OBS. Como já observado no início do capítulo 2 da primeira parte deste estudo, o período de sua elaboração se situou em finais dos anos 1980 e inícios de 1990. Minhas pesquisas prosseguiram com novas reflexões publicadas em artigos de revista da área e em capítulos de livros, e mesmo reunidos em livro integral. Na bibliografia global logo abaixo consta uma lista deles para eventual interesse do leitor.

Bibliografia

ALLOUCH, J. (1984). *Lettre pour lettre. Transcrire, traduire, translitérer*. Toulouse: Erès.

_____. (1987). Ouverture du premier congrès de l'E.L.P. *Littoral 22*. Paris: Diffusion France & Étranger, p. 5-9.

ALTHUSSER, L. (1964). Freud e Lacan. In: COELHO, E. P. (Org.), s.d., *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes, p. 229-55.

ANDRÈS, M. (1987). *Lacan et la question du métalangage*. Paris: Point Hors Ligne.

APEL, K. O. (1987). La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la Prima Philosophia. *Revue de métaphysique et de morale*, 92e. année, n. 2. Paris: Armand Colin, p. 147-163.

ARRIVÉ, M. (1986). *Linguistique et psychanalyse*. Paris: Méridiens/Klinsieck.

_____. (1999). *Linguagem e Psicanálise, Lingüística e Inconsciente* [trad. L. Magalhães], Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

ARRIVÉ, M. et COQUET, J.-C. (Orgs.). (1987). *Sémiotique en jeu. A partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas*. Paris/Amsterdam /Philadelphia: Hadès-Benjamins.

ASSOUN, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. (Trad. Japiassu, H.). Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1984). *L'entendement Freudien*. Paris: Gallimard.

BACHELARD, G. (1928). *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: J. Vrin.

_____. (1946). *Le nouvel esprit scientifique*. 4^e ed. Paris: PUF.

_____. (1972). *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF.

_____. (1977). *La formation de l'esprit scientifique*. 10^e ed. Paris: J. Vrin.

BAKHTINE, M. M. (Volochinov, V. N.). (1980[1925]). *Ecrits sur le Freudisme*. Lausanne: L'Age d'Homme.

BARBAULT, A. (1961). *De la psychanalyse à l'astrologie*. Paris: Seuil.

BARROS, D. L. P. (1977). Vers une sémiotique de la manipulation. *Le Bulletin 1*. Paris: GRSL, p. 2-10.

BARTHES, R. (1977). *O grau zero da escrita. Seguido de Elementos de Semiologia*. (Trad. Barahona, M. M.). Lisboa: Edições 70.

BEIVIDAS, W. (2022) A linguagem faz o cérebro. Mente semiológica em cérebro neuronal. CASA. *Cadernos de Semiótica Aplicada* (Online), v. 15, p. 149-169.

_____. (2020). Psicanálise e Semiótica: situação em 2020. *Estudos Semióticos* (USP), v. 16, 11-29. ISSN 1980-4016. <https://www.revistas.usp.br/esse/article/view/167071/161819>

_____. (2019). Sémiotique et psychanalyse : l'univers thymique comme enjeu. *Langages* (Paris. 1966)., v. 213, 55-65. EAN 9782200932251. <http://www.revues.armand-colin.com/lettres-langues/langages/langages-no-213-12019>

_____. (2018). Pulsion et affect : phénoménologie ou sémiologie ? In Vilela, I. *Saussure et la psychanalyse*. Vol. 1, 44-65. Nanterre (França): Editions Langage et Inconscient.

_____. (2018). & Ravello, T. Quelques considérations sur l'immanence du langage dans l'inconscient In Vilela, I. *Freud et le langage*. Vol. 1, 443-460. Nanterre (França): Editions Langage et Inconscient.

_____. (2016). La sémioception et le pulsionnel en sémiotique. Pour l'homogénéisation de l'univers thymique. *Actes sémiotiques (en ligne)*. , v. 119, 1-17. <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5613>

_____. (2015). A semiótica tensiva. Uma teoria imanente do afeto. CASA – *Cadernos de Semiótica Aplicada*. (Araraquara). , v. 13, 43-86. <http://seer.fclar.unesp.br/casa/article/view/7607/5436>

_____. (2014). *Inconsciente & Sentido. Ensaios de Interface entre Psicanálise, Linguística e Semiótica*. 2ª Edição Revista e Ampliada, ed 2. vols 1, p. 258. São Paulo: Anna-Blume Editora.

_____. (2014). Semiótica e Psicanálise: razões de interface, entre implicações e concessões. In Oliveira, A. C. *Do Sensível ao Inteligível. Duas décadas de construção do sentido*. Vol. 1, 223-244. São Paulo: Estação das Letras e Cores.

_____. (2006) & Ravello, Tiago. Identidade e Identificação: entre Semiótica e psicanálise. *Alfa – Revista de Linguística* (ILCSE/UNESP). , v. 50, 129-144. <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/1399/1099>

- _____. (2006). Pulsão, afeto e paixão. *Psicanálise e Semiótica. Psicologia em Estudo*, v. 11, 393-400. <https://www.scielo.br/j/pe/a/HhF9q5qb5spsQnWLky79fmL/?format=pdf&lang=pt>
- _____. (2006) & Ravello, Tiago. Pulsões e suas modulações. *Intercâmbio* (CD-ROM), v. XV, 1-10
- _____. (2005). O imaginário humano: entre a Semiótica e a psicanálise. *CASA. Cadernos de Semiótica Aplicada*. (Unesp – Araraquara), v. 3, 1-12. <https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/article/view/607/524>
- _____. (2005). Psicanálise do sentido. *Semiótica do inconsciente. Pulsional. Revista de Psicanálise* (São Paulo), v. 184, 16-27.
- _____. (2004). O lugar de uma teoria do discurso na psicanálise (ou: um recado de Lacan). *CASA-Cadernos de Semiótica Aplicada*, v. 2, 1-6. (Unesp – Araraquara). <https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/article/view/613/530>
- _____. (2004). O sonho de Freud: semiótica do discurso onírico. *Psicologia USP*, v. 15, p. 137-162. <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/42283/45956>
- _____. (2004). & Lopes, M. Psicanálise e linguística: uma relação “mal começada”. *Pulsional. Revista de Psicanálise* (São Paulo), v. 177, p. 28-42.
- _____. (2003). Corpo, semiose, paixão e pulsão. *Semiotica e Metapsicologia. Perfis Semióticos* (Mérida-Venezuela), v. 1, p. 43-61.
- _____. (2002). Psicanálise, Linguística e Semiótica: do sentido ao corpo. *Psicanalítica: a revista da SPRJ*. v. III, 24-47. <https://linguistica.fflch.usp.br/sites/linguistica.fflch.usp.br/files/inline-files/Psican%C3%A1lise%2C%20lingu%C3%ADstica%20e%20semi%C3%B3tica.pdf>
- _____. (2002). A transferência e suas modalizações epistêmicas. In Pacheco Filho R.A; Rosa, M. D. (Orgs.) *Novas contribuições metapsicológicas à clínica psicanalítica*. Coleção Psicanálise. Vol. 1. São Paulo: Cabral Editora Universitária, p. 85-105.
- _____. (2002). Por uma psicanálise de futuro In Alonso, A; Araújo, R. (Orgs.). *O futuro da psicanálise*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos- Marca d'Água Livraria e Editora Ltda – Univercidade de Deus, p. 163-188.
- _____. (2001). A escuta clínica em psicanálise: abdução e catálise In Lo Bianco, C (Org.). *Teoria da Clínica Psicanalítica*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 73-86.
- _____. (2000). Semiotica e Psicanálise: o gerativo e o genético. In Del Pino D. (Org.). *Semiótica: olhares*. 1. Vol. 1. Porto Alegre RS: EDIPUCRS, p. 33-43.
- _____. (2000). Teoria da Paixão: Metapsicologia e Semiótica In *Tecendo Saberes – Jornadas de Pesquisadores em Ciências Humanas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: CFCH – UFRJ – Microservice.

- _____. (1996). Do sentido ao corpo: Semiotica e Metapsicologia. In Silva, I. A. (Org). *Corpo e Sentido*, p. 119-133. São Paulo: UNESP.
- _____. (1995). A Construção da Subjetividade: Pulsões e Paixões. In Oliveira, A.C e Landowski, E. (Orgs.). *Do Inteligível ao Sensível*. São Paulo: Educ-Puc, p. 169-179.
- _____. (1994). Psicanálise: entre ciência e mito. In Fausto Neto, A.M.G. *Tecendo Saberes*. Rio de Janeiro: Diadorim/UFRJ/CFCH, p. 415-435.
- BENVENISTE, E. (1974). Genèse du terme 'scientifique. In: *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard, p. 247-53.
- _____. (1976). *Problemas de Linguística Geral*. Trad. NOVAK, M. G. e NERI, L.. São Paulo: Ed. Nacional/Edusp.
- BERTRAND, D. (1985). Remarques sur la notion de style (cf. PARRET, H. & RUPRECHT, H. G.) (Eds.), p. 409-21.
- BOUVERESSE, R. (1978). *Karl Popper (ou le rationalisme critique)*. Paris: J. Vrin.
- CABAS, A. G. (1982). *Curso e discurso da obra de Jacques Lacan*. São Paulo: BFB/Moraes.
- CAÏLLOIS, R. (1974). *Approches de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- CALLIGARIS, C. (1986). *Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica*. Trad. VALARINI, E.. Porto Alegre: Artes Médicas.
- CAPRA, F. (1983). *O Tao da Física*. Trad. DIAS, J. São Paulo: Cultrix.
- CASSIRER, E. (1972). *La philosophie des formes symboliques. 2. la pensée mythique*. Trad. LACOSTE, J. Paris: Minuit.
- CASTORIADIS, C. (1978). *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Esprit/Seuil.
- CLASTRES, G. (1983). Freud et le désir. L'éthique de la cure. *L'Ane*, n. 8. Paris: Seuil.
- COQUET, J.-C. (Org.) (1984). *Le discours et son sujet 1. Essai de grammaire modale*. Paris: Klincksieck.
- COSTA, N. C. A. (1985a). Psicanálise & Lógica (entrevista). *Revirão*, n. 3. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, p. 74-93.
- _____. (1985b). Ciência e verdade. *Revirão*, n. 3. Rio de Janeiro: Aoutra Editora, p. 94-9.
- _____. (1987). Lógica e psicanálise. *Clínica Lacaniana*, n. 2. São Paulo: BFB, p. 53-67.
- DELEUZE, G. (1974). Em que se pode reconhecer o estruturalismo? Trad. JAPIASSU, H. F. In: CHÂTELET, F. (Ed.). *História da filosofia*, v. 8. Rio de Janeiro: Zahar, p. 271-303.

DE NEUTER, P. et FLORENCE, J. (Eds.). (1988). *Sciences et psychanalyse*. 2^e. ed. Belgique: De Boeck-Wesmael.

DETIENNE, M. (1985). Épistémologie des mythes. In: *Encyclopædia Universalis* (verbete *Mythe*). Paris: Encyclopædia Universalis.

DIDIER-WEILL, A. (1988). *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Trad. ESTRADA, D. D. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DOR, J. (1985). *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris: Denoël.

_____. (1988a). *La-scientificité de la psychanalyse 1. L'aliénation de la psychanalyse*. Paris: Editions Universitaires.

_____. (1988b). *La-scientificité de la psychanalyse 2. La paradoxalité instauratrice*. Paris: Editions Universitaires.

DORGEUILLE, CL. et CHEMAMA, R. (1985). Le signifiant. *Nodal*, n. 2. Paris: Joseph Clims, p. 149-153.

DOUMIT, E. (1966/87). Psicanálise e ciência: excesso significante e cuidados com a falseabilidade. Trad. VALE, E.A.N. do. *Jornal Che Vuoi?* ano I. n. 2, p. 5-8.

DURAND, G. (1976). *L'imagination symbolique*. 3. ed. Paris: PUF.

_____. (1984). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 10^e. ed. Paris: Dunod.

_____. (1985). L'astrologie, langage de l'Unus Mundus. In: *Cahiers de l'Hermetisme*. Paris: Albin-Michel, p. 199-213.

ELIADE, M. (1972). *Mito e realidade*. Trad. CIVELLI, Pola. São Paulo: Perspectiva.

EY, H. (Org.). (1970). *El inconsciente. Coloquio de Bonneval*. Trad. CAMPOS, J.; SUÁREZ, A. México: Siglo XXI.

FENNETAUX, M. (1989). *La psychanalyse, chemin des lumières?* Paris: Point Hors Ligne.

FONTANILLE, J. (1980). Le désespoir ou les malheurs du cœur et le salut de l'esprit. *Documents*, n. 16. Paris: GRSL, p. 5-32.

_____. (1984). Pour une topique narrative anthropomorphe. *Actes sémiotiques-Documents*, n. 57. Paris: GRSL, p. 7-30.

FONTANILLE, J. et ZILBERBERG, CL. (1998). *Tension et signification*. Sprimont-Belgique: Pierre Mardaga.

FREUD, S. (1973). *Obras completas*. 3. ed. 3 vol. Madrid: Biblioteca Nueva.

GEORGE, F. (1979). *L'effet'you de poêle. De Lacan et des lacaniens*. Paris: Hachette.

GEORGIN, R. (1977). Lacan. *Cistre-Cahiers trimestriels des lettres différentes*. Lausanne: L'Age d'Homme.

_____. (1983). *De Lévi-Strauss à Lacan*. Paris: Cistre.

GOEPPERT, S. e HERMA, C. (1980). *Linguagem e psicanálise*. Trad. MAAS, O. E.W. São Paulo: Cultrix.

GRANGER, G. G. (1960). *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Paris: Aubier/Montaigne.

_____. (1968). *Essai d'une philosophie du style*. Paris: Armand Colin.

GREEN, A. (1966). L'objet (a) de J. Lacan, sa logique et la théorie freudienne. *Les Cahiers pour l'analyse*, n. 3. Paris: Seuil, p. 15-37.

_____. (1984). Le langage dans la psychanalyse. *Langages. II^{es}. rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence*. Paris: Société d'édition, Les Belles Lettres.

GREIMAS, A. J. (1966). *Sémantique structurale*. Paris: Seuil.

_____. (1970). *Du sens – essais sémiotiques*. Paris: Seuil.

_____. (1974). L'énonciation. Une posture épistémologique. *Significação. Revista Brasileira de Semiótica*. Ribeirão Preto: C.E.S., p. 9-25.

_____. (1978a). O contrato de veridicção. *Acta Semiotica et Lingvistica*. v. 2, n. 1. Trad. Pais, C. T. São Paulo: SBPL/Hucitec, p. 211-21.

_____. (1980). Notes sur le métalangage. *Le Bulletin*, n. 13. Paris: GRSL, p. 48-54.

_____. (1983). *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris: Seuil.

_____. (1984a). Ouvertures métasémiotiques (Entretien avec G. RUPRECHT). *RSSI*. V. 4, I, p. 1-23.

_____. (1984b). Entretien (réalisé par J. FONTANILLE). *Langue française*, n. 61. Paris: Larousse, p. 121-127.

_____. (1986). Conversation (avec A. ZINNA). *Versus-quaderni di studi semiotici*, n. 43. Milano: Bompiani, p. 41-57.

GREIMAS, A. J. et COURTÈS, J. (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachete Université.

_____. (1986). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*. Paris: Classiques Hachette.

GREIMAS, A. J. et FONTANILLE, J. (1991). *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Paris: Seuil.

GREIMAS, A. J. et LANDOWSKI, E. (Orgs.). (1979). *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*. Paris: Hachette.

GUSDORF, G. (1953). *Mythe et métaphysique*. Paris: Flammarion.

_____. (1967). *Les origines des sciences humaines*. Paris: Payot.

HAMBURGER, J. (Dir.). (1986). *La philosophie des sciences aujourd'hui*. Paris: Gauthier-Villars.

HAMMAD, M. (1985). "Primauté heuristique du contenu". Cf. PARRET, H. & RUPRECHT, H. G. (Eds.) (1985). *Exigences et perspectives de la sémiotique (Recueil d'hommages pour A. J. Greimas)*. Amsterdam: John Benjamins, p. 229-40.

HEISENBERG, W. (1962). *La nature dans la physique contemporaine*. Paris: Gallimard.

_____. (1972). *Diálogos sobre la Física Atómica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____. (1981). *Física e filosofia*. Trad. J. L. FERREIRA. Brasília: UnB.

HJELMSLEV, L. (1966). *Le langage*. Paris: Minuit.

_____. (1971a). *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Minuit.

_____. (1971b). *Essais linguistiques*. Paris: Minuit.

_____. (1985). *Nouveaux essais*. Paris: PUF.

JAKOBSON, R. (1972). *Fonema e fonologia*. Seleção e tradução por J. MATTOSO CÂMARA JR. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica.

_____. (1973). *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit.

_____. (1975). *Linguística e Comunicação*. (Trad. de BLIKSTEIN, I e PAES, J. P.). São Paulo: Cultrix.

_____. (1977). *Seis Lições sobre o Sentido*. (Trad. de CINTRA, L. M.). Lisboa: Moraes.

JINKIS, J. (1974). La derivación de un término como construcción de un concepto. El significante. *Imago-Revista de Psicoanálisis, Psiquiatria y Psicología*, n. 2, p. 76-88.

JULIEN, PH. (1985). *Le retour à Freud de Jacques Lacan*. Toulouse: Erès.

JURANVILLE, A. (1984a). *Lacan et la philosophie*. Paris: PUF.

_____. (1984b). Psychanalyse et philosophie. *Ornicar?* n. 29. Paris: Navarin, p. 86-97.

_____. (1986). Psychanalyse et histoire. *Analytica*, n. 46. Paris: Navarin, p. 73-88.

KOESTLER, A. (1960). *Les somnambules*. Trad. de FRADIER, G. Paris: Calmann-Lévi.

KREMER-MARIETTI, A. (1978). *Lacan et la rhétorique de l'inconscient*. Paris: Aubier Montaigne.

LACAN, J. (1956/57). Transcripción del seminario de Jacques Lacan "Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas" (por PONTALIS, J. B.). El Salvador: Helguero, p. 46-79.

_____. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.

_____. (1966a). Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse. *Cahiers pour l'analyse*, n. 3, Paris: Cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale Supérieure, p. 5-13.

_____. (1968a). Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École. *Scilicet*, n. 1. Paris: Seuil, p. 14-30.

_____. (1968b). La méprise du sujet supposé savoir. *Scilicet*, n. 1. Paris: Seuil, p. 31-41.

_____. (1968c). De Rome 53 à Rome 67: La psychanalyse. Raison d'un échec. *Scilicet*, n. 1. Paris: Seuil, p. 42-50.

_____. (1968d). De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité. *Scilicet*, n. 1. Paris: Seuil, p. 51-60.

_____. (1969/70). L'envers de la psychanalyse. Les quatre discours. *Séminaire XVII*. (ed. pirata).

_____. (1970a). Las formaciones del inconsciente (Transcripción de PONTALIS, J. B.). In: MASOTTA, O. (Org.). *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 65-123.

_____. (1970b). El deseo y su interpretación (Transcripción de PONTALIS, J. B.). In: MASOTTA, O. (Org.). *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 125-73.

_____. (1970c). Discours à l'E.F.P. *Scilicet*, n. 2, 3. Paris: Seuil, p. 9-29.

_____. (1970d). Radiophonie. *Scilicet*, n. 2, 3. Paris: Seuil, p. 55-90.

_____. (1973a). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (texte établi par MILLER, J.-A.). Paris: Seuil.

_____. (1973b). L'Étourdit. *Scilicet*, n. 4. Paris: Seuil, p. 5-52.

_____. (1974). *Télévision*. Paris: Seuil.

_____. (1975a). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.

_____. (1975b). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. (Texte établi par MILLER, J.-A.). Paris: Seuil.

- _____. (1975c). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore.* (Texte établi par MILLER, J.-A.). Paris: Seuil.
- _____. (1975d). Peut-être à Vincennes”. *Ornicar?* n. 1. Paris: Le Graphe, p. 3-5.
- _____. (1975e). R.S.I. Séminaire XXII (Texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 2, 3, 4, 5. Paris: Le Graphe.
- _____. (1975f). Ou pire.... *Scilicet*, n. 5. Paris: Seuil, p. 5-10.
- _____. (1975g). Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Ecrits (Walter Verlag). *Scilicet*, n. 5. Paris: Seuil, p. 11-7.
- _____. (1976a). Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. *Scilicet*, n. 6, 7. Paris: Seuil, p. 5-63.
- _____. (1976b). Sinthome (Séminaire XXXIII-textes établies par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 6, 7. Paris: Lyse.
- _____. (1977a). Sinthome (Séminaire XXXIII-textes établies par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 8, 9, 11. Paris: Lyse.
- _____. (1977b). Ouverture de la section clinique. *Ornicar?* n. 9. Paris: Lyse, p. 7-14.
- _____. (1977c). Sur l'expérience de la passe. *Ornicar?* n. 12, 13. Paris: Lyse, p. 117-23.
- _____. (1977d). L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (Séminaire XXIV – textes établies par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 12, 13. Paris: Lyse.
- _____. (1978a). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Texte établi par MILLER, J.-A.). Paris: Seuil.
- _____. (1978b). L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (Séminaire XXIV – textes établies par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 14, 15, 16. Paris: Lyse.
- _____. (1979a). Le mythe individuel du névrosé (Texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 17, 18. Paris: Lyse/Seuil, p. 291-307.
- _____. (1979b). Vers un signifiant nouveau (Texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 17, 18. Paris: Lyse/Seuil, p. 7-23.
- _____. (1979c). Une pratique de bavardage (Texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 19. Paris: Lyse/Seuil, p. 5-9.
- _____. (1980). Dissolution (Séminaire XXV – texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 20, 21. Paris: Lyse/Seuil, p. 9-20.
- _____. (1981a). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les psychoses* (Texte établi par MILLER, J.-A.). Paris: Seuil.

- _____. (1981b). "Dissolution" (Séminaire XXV – texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 22, 23. Paris: Lyse/Seuil, p. 7-14.
- _____. (1982a). Le désir de la mère (Texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 25. Paris: Lyse/Seuil, p. 13-25.
- _____. (1982b). Il n'y a pas d'autre de l'Autre (Texte établi par MILLER, J.-A.). *Ornicar?* n. 25. Paris: Lyse/Seuil, p. 26-36.
- _____. (1982c). *La transferencia. Seminario VIII*. Buenos Aires. (Ed. pirata).
- _____. (1984). Comptes rendus d'enseignement. *Ornicar?* n. 29. Paris: Navarin, p. 7-25.
- _____. (1985a). Dialogue avec les philosophes français. *Ornicar?* n. 32. Paris: Navarin/Seuil, p. 7-22.
- _____. (1985b). Petit discours à l'O.R.T.F. *Ornicar?* n. 35. Paris: Navarin, p. 7-11.
- _____. (1985c). Algumas reflexões sobre o espelho. In: *Psilacânise*, n. 2. São Paulo: Clínica Freudiana, p. 15-35.
- _____. (1986a). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse* (Texte établi par MILLER, J.-A.). Paris: Seuil.
- _____. (1986b). A terceira. In: *Che vuoi?*, Ano 1, n. 0. Porto Alegre: Cooperativa Cultural Jacques Lacan, p. 13-49.
- LACOUÉ-LABARTHE, PH. et NANCY, J.-L. (1973). *Le titre de la lettre*. Paris: Gallée.
- LADRIÈRE, J. (1988). Les sciences humaines et le problème de la scientificité. In: DE NEUTER, P. et FLORENCE, J. (Eds.) *Sciences et psychanalyse*. 2^e. ed. Belgique: De Boeck-Wesmael, p. 9-31.
- LANDOWSKI, E. et *Alii*. (1979). Sémiotique des passions. *Le bulletin*, n. 9. Paris: GRSL, p. 50.
- LAPLACHE, J. e PONTALIS, J.-B. (1979). *Vocabulário de psicanálise*. 5. ed. (Trad. SANTOS, P. Tamen.). São Paulo: Martins Fontes.
- Largeault, J. (1989). Cinq questions à propos de l'épistémologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 3. Paris: PUF, p. 297-308.
- LÉGARÉ, CL. (1985). La tension conjonctive dans les énoncés d'état mythiques.
- LEGRAND, M. (1978). L'inconscient et la psychanalyse. *Revue philosophique de Louvain*, tome 76, 4e. série, n. 31. Louvain-la-neuve: Institut Supérieur de Philosophie, p. 343-58.
- LEMAIRE, A. (1977). *Jacques Lacan*. Bruxelles: Pierre Mardaga.

LÉVI-STRAUSS, Cl. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

_____. (1960). A estrutura e a forma.

_____. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

_____. (1988). *De perto e de longe/ Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon*. Trad. L. MELLO e J. LEITE. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LIBERMAN, D.; MALDAVSKY, D. (1975). *Psicoanálisis y semiótica*. Buenos Aires: Paidós.

MICHAUD, G. (1985). Astrologie et sciences humaines. In: *Cahiers de l'Hermetisme*. Paris: Albin-Michel, p. 215-36.

MILLER, G. (1978). Le système D de la psychanalyse. *Ornicar?* n. 16. Paris: Lyse/Seuil, p. 48-61.

_____. (1987). *Lacan*. (Org.) Paris: Bordas.

MILLER, J. -A. (1967). A sutura (elementos da lógica do significante). In: COELHO, E. P. (Org.). *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes, s. d., p. 211-24.

_____. (1968). Action de la structure. *Cahiers pour l'analyse* n. 9. Paris: Cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale Supérieure, p. 93-105.

_____. (1975). Théorie de la langue (rudiment). *Ornicar?* n. 1. Paris: Le Graphe, p. 16-34.

_____. (1976). U ou «il n'y a pas de métalangage». *Ornicar?* n. 5. Paris: Lyse, p. 67-72.

_____. (1978). Algorithmes de la psychanalyse. *Ornicar?* n. 16. Paris: Lyse/Seuil p. 15-23.

_____. (1981). Encyclopédie. *Ornicar?* n. 24. Paris: Lyse/Seuil, p. 35-44.

_____. (1984a). *Recorrido de Lacan*. Trad. DELMONT-MAURI, J. L.; Rabinovich, D. S.). Buenos Aires: Editorial hacia el tercer encuentro del campo freudiano.

_____. (1984b). D'un autre Lacan. *Ornicar?* n. 28. Paris: Navarin, p. 49-57.

_____. (1985a). *Entretien sur le Séminaire* (avec François Ansermet). Paris: Navarin.

_____. (1985b). Sintoma e fantasma. *Clínica Lacaniana*, n. 1. São Paulo: BFB, p. 15-36.

_____. (1987). Entrevista sobre a direção do tratamento (a Jorge Forbes). *Clínica Lacaniana*, n. 2. São Paulo: BFB, p. 83-100.

_____. (1988). *Percurso de Lacan: uma introdução*. 2. ed. (Trad. ROITMAN, A.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1989). La psychose dans le texte de Lacan. *Analytica*, n. 58. Paris: Navarin, p. 131-41.

MILNER, J. -C. (1975). Linguistique et psychanalyse. *Ornicar?* n. 1. Paris: Le Graphe, p. 67-9.

_____. (1975/76). Reflexions sur l'arbitraire du signe. *Ornicar?* n. 5. Paris: Lyse, p. 73-98.

_____. (1978). *L'amour de la langue*. Paris: Seuil.

MORIN, E. (1981). *Pour sortir du XX^e. siècle*. Paris: Fernand Nathan.

MULLER, J. P. et Richardson, W. J. (1987). *Ouvrir les Ecrits de Lacan*. Toulouse: Erès.

NASIO, J. D. (1978). Transmission et inconscient. *Ornicar?* n. 14. Paris: Lyse, p. 39-46.

_____. (1987). *Les yeux de Laure*. Paris: Aubier.

_____. (1988). *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*. Paris: Rivages.

OGILVIE, B. (1988). *Lacan, a formação do conceito de sujeito*. Trad. ESTRADA, D. D. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

PARRET, H. (1982). Éléments pour une typologie raisonnée des passions. *Actes sémiotiques-Documents*, n. 37. Paris: GRSL, p. 5-29.

_____. (1983a). L'énonciation en tant que déictisation et modalisation. *Langages*, n. 70. Paris: Larousse.

_____. (1983b). La sémiotique comme projet paradigmatique dans l'histoire de la philosophie. In: ESCHBACK, A. and TRABANT, J. (Eds.). *History of semiotics*. Amsterdam: John Benjamins, p. 371-85.

_____. (1983c). *Semiotics and pragmatics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

_____. (1986). *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*. Bruxelles: Pierre Mardaga.

_____. (1988). *Le sublime du quotidien*. Paris/Amsterdam/Philadelphia: Hadès-Benjamins.

PARRET, H. et RUPRECHT, H. G. (Eds.). (1985). *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Greimas, A. J.* Amsterdam: John Benjamins.

PETITOT, J. (1978). E(n)trave. Psychanalyse et phénoménologie. *Analytica*, n. 10. Paris: Lyse, p. 27-59.

_____. (1979a). C'est arrivé demain: sur la dissolution de l'école freudienne de Paris. *Le Bulletin*, n. 12. Paris: GRSL, p. 35-8.

_____. (1979b). Sur ce qui revient à la psychose. In: KRISTEVA, J. (Dir.) *Folle vérité*. Paris: Seuil, p. 223-73.

_____. (1981). Psychanalyse et logique, plaidoyer pour l'impossible. *Le lien social*. Paris: Confrontation, p. 171-234.

_____. (1982a). Sur la décidabilité de la véridiction. *Actes sémiotiques-Documents*, n. 31. Paris: GRSL, p. 21-40.

_____. (1982b). Signifiant indivisible vs Envoi divisible. *Affranchissement du transfert et de la lettre*. Paris: Confrontation, p. 51-82.

_____. (1985a). *Morphogenèse du sens*. Paris: PUF.

_____. (1985b). Les deux indicibles, ou la sémiotique face à l'imaginaire comme chair (cf. PARRET, H. & RUPRECHT, H. G.) (Eds.), p. 283-305.

_____. (1988). Juste l'objectivité. In: DESCAMPS, CH. (et Alii.). *Matière et philosophie*. Paris: Centre Pompidou, p. 111-39.

PIRARD, R. (1979). Si l'inconscient est structuré comme un langage. *Revue philosophique de Louvain*, tome 77, 4^e. série, n. 36. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, p. 528-68.

PONTALIS, J. -B. (1971). Les mots du psychanalyste. In: KRISTEVA, J.; REY-DEBOVE, J. et UMIKER, D. J. *Essays in semiotics. Essais de sémiotique*. Paris: Mouton, p. 251-66.

PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1979). *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. 2^e. ed. Paris: Gallimard.

PROPP, V. I. (1984). *Morfologia do conto maravilhoso*. Trad. SARHAN, J. P. Rio de Janeiro: Forense/Universitária.

RACEVSKIS, K. (1984). Lacan et l'histoire du structuralisme: les ambiguïtés d'une définition". *Analytica*, n. 39. Paris: Navarin, p. 55-61.

RADZINSKI, A. (1985). Lacan/Saussure: les contours théoriques d'une rencontre. *Langages*, n. 77. Paris: Larousse, p. 117-24.

RAMNOUX, C. (1985). Muthos et logos. In: *Enciclopedia Universalis (verbete Mythe)*. Paris: Enciclopedia Universalis.

REY-DEBOVE, J. (1978). *Le métalangage. Étude linguistique du discours sur le langage*. Paris: Le Robert.

RICOEUR, P. (1965). *De l'interprétation – essai sur Freud*. Paris: Seuil.

_____. (1985). Mythe. L'interprétation philosophique. In: *Enciclopedia Universalis (verbete Mythe)*. Paris: Enciclopedia Universalis.

_____. (1990). Entre herméneutique et sémiotique. In: Nouveaux actes sémiotiques, n. 7. Pulim: Université de Limoges, p. 3-19.

ROUDINESCO, E. (1973). *Un discours au réel*. Paris: Mame.

_____. (1986). *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France* 1 et 2. Paris: Seuil.

_____. (1987). Entretien sur La bataille de cent ans. *Littoral*, n. 22. Paris: Diffédit.

ROUSTANG, F. (1976). *Un destin si funeste*. Paris: Minuit.

_____. (1980). *...Elle ne le lâche plus*. Paris: Minuit.

_____. (1988). *Lacan. Do equívoco ao impasse*. Trad. LACERDA, R. C. Rio de Janeiro: Campus.

SAFOUAN, M. (1985). *Jacques Lacan e a questão da formação dos analistas*. Trad. de FISCHER, L. M. V. Porto Alegre: Artes Médicas.

_____. (1988). *Le transfert et le désir de l'analyste*. Paris: Seuil.

SAUSSURE, F. (1975). *Cours de linguistique générale* (Édition critique préparée par TULLIO DE MAURO). Paris: Payot.

SCHNEIDERMAN, S. (1986). *Jacques Lacan, maître Zen?* Paris: PUF.

SCHELLING, F. W. J. (1945). *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Paris: Aubier/Montaigne.

SÉDAT, J. (Dir.). (1981) *Retour à Lacan?* Paris: Librairie Arthème Fayard.

_____. (1985). Les enjeux de la psychanalyse. La théorie et la pratique. *Encyclopædia Universalis (Symposium)*. Paris: Encyclopædia Universalis France SA, p. 450-54.

SICHÈRE, B. (1983). *Le moment lacanien*. Paris: Bernard Grasset.

SILVESTRE, M. (1987). Cálculo da clínica. *Clínica lacaniana*, n. 2. São Paulo: BFB, p. 35-49.

SOLER, C. (1983). O tempo em análise (Reprodução datilografada da Biblioteca Freudiana Brasileira, São Paulo).

SOUZA, A. M. (1988). *Uma leitura introdutória a Lacan*. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas.

TASCA, N. B. (1987). Das construções do sujeito. *Cruzeiro Semiótico*, n. 6. Porto: Associação Portuguesa de Semiótica, p. 76-91.

THOM, R. (1972). *Stabilité structurale et morphogénèse*. New York: Benjamin/Paris: Ediscience.

- _____. (1974a). *Modèles mathématiques de la morphogénèse*. Loos: Danel.
- _____. (1974b). La linguistique discipline morphologique exemplaire. *Critique*, n. 322. Paris: Minuit, p. 235-45.
- _____. (1978a). Entretien sur les catastrophes, le langage et la métaphysique extrême. *Ornicar?* n. 16. Paris: Lyse/Seuil, p. 73-109.
- _____. (1978b). *Morphogénèse et imaginaire*. Paris: Lettres Modernes.
- _____. (1980a). Artefacts et structures infravivantes. *Connexions*, n. 30. Paris: Epi éditeurs, p. 11-31.
- _____. (1980b). L'espace et les signes. *Semiotica*, n. 29, 34. Amsterdam: Mouton Publishers, p. 193-208.
- _____. (1985). La science malgré tout.... In: *Encyclopædia Universalis (Symposium)*. Paris: Enciclopædia Universalis France SA, p. 73-7.
- _____. (1986). La méthode expérimentale: un mythe des épistémologues (et des savants)? In: J. (Dir.). *La philosophie des sciences aujourd'hui*. Paris: Gauthier-Villars.
- _____. (1988). *Esquisse d'une Sémiophysique*. Paris: Interdéfinitions.
- VERNANT, J. -P. (1965). *Mythe et pensée chez les grecs*. 2^e. ed. Paris: François Maspero.
- _____. (1977). *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF.
- VERNEY, D. (1985). L'astrologie et le futur de la science. In: *Cahiers de l'Hermetisme*. Paris: Albin-Michel, p. 257-67.
- WAJEMAN, G. (1986). Stylus. *Analytica*, n. 43. Paris: Navarin, p. 77-89.
- ZILBERBERG, CL. (1981). *Essais sur les modalités tensives*. Amsterdam: John Benjamins.
- _____. (1988). *Raison et poétique du sens*. Paris: PUF.

Sobre o autor

Atuação acadêmica:

(2007...) Professor Associado Livre-Docente no Departamento de Linguística (Graduação) – e do Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral da Universidade de São Paulo – USP.

(1993-2006) Professor Adjunto IV no Departamento de Psicanálise (Graduação) e no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ;

Formação acadêmica:

(1973) Graduado e licenciado em Português e Francês pelo Centro Universitário Fundação Santo André; (1983) Mestrado em Letras e Linguística, pela Universidade de São Paulo; (1992) Doutorado em Semiótica e Linguística Geral pela Universidade de São Paulo; (1998-1999) Pós-doutoramento na IHEAL – Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine; (2016-2017) Pós-doutoramento na Alma Mater Università di Bologna (Itália).

Pesquisa acadêmica:

situa-se na interface entre Linguística, Semiótica e Psicanálise; Atividades acadêmicas relevantes: (2007) Coordenação do Colóquio “150 anos de Saussure/100 anos do Curso de Linguística Geral”. (2008-2012) Coordenação do GT de Semiótica na ANPOLL ; (2009-2012) Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Semiótica

e Linguística Geral do Departamento de Linguística da USP ; (2010-2013) Coordenação da equipe brasileira de projeto financiado pelo Programa de Cooperação Capes/WBI entre a Universidade de São Paulo e a Universidade de Liège (Bélgica) ; (2013) Presidente do Congresso Internacional “100 anos com Saussure” ; (2015) Presidente do Simpósio Internacional “Louis Hjelmslev 50 anos depois”.

Bolsas e auxílios acadêmicos:

(1998-1999) Bolsa CAPES de pós-doutoramento no exterior; (2000 ...) Bolsa de produtividade em pesquisa pelo CNPq; (2009) Edital MCT/CNPq – Universal; (2010-2013) Edital Capes/WBI Programa de Cooperação – USP/Liège; (2013) Financiamento Capes e Fapesp para congresso Internacional; (2015) Financiamento Capes e Fapesp para Simpósio Internacional; (2016-2017) Pós-doutoramento no Exterior – Universidade de Bolonha – Itália com Bolsa Fapesp e Bolsa Capes.

Produção acadêmica, títulos principais:

(2000) *Inconsciente et verbum. Psicanálise, semiótica, ciência, estrutura*. São Paulo: Humanitas, 394pp. 2ª Edição, 2002; (2009) *Inconsciente & Sentido. Ensaio de Interface. Psicanálise, Linguística, Semiótica*. São Paulo: Annablume, 194pp, 2ª edição aumentada, 2014; (2014) *Semióticas Sincréticas: posições. Estudos da linguagem do cinema*. São Paulo: AnnaBlume; (2016- ORG) *100 anos com Saussure. Textos de Congresso Internacional*, Tomo 1 e 2. São Paulo: AnnaBlume 762pp; (2017) *La Sémiologie de Saussure et la sémiotique de Greimas comme épistémologie discursive. Une troisième voie pour la connaissance*. Limoges: Lambert-Lucas, 248pp; (2020) *Epistemologia Discursiva. A Semiologia de Saussure e a Semiótica de Greimas como terceira via do conhecimento*. São Paulo: FFLCH-Humanitas; (1983 ...2023) vários artigos em periódicos e capítulos de livros publicados nas áreas de Linguística, Semiótica e Psicanálise.

Site: <https://www.waldirbeividas.com/>