

HUGO LEONARDO LANA DOS SANTOS

**Uma proposta de leitura dos últimos seminários de Lacan e suas
consequências teóricas e clínicas**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2019

HUGO LEONARDO LANA DOS SANTOS

**Uma proposta de leitura dos últimos seminários de Lacan e suas
consequências teóricas e clínicas**

(Versão Original)

*Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Psicologia Clínica da
Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em
Psicologia*

Orientador: Christian Ingo Lenz Dunker

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Lana dos Santos, Hugo Leonardo
Uma proposta de leitura dos últimos seminários de Lacan e suas consequências teóricas e clínicas / Hugo Leonardo Lana dos Santos; orientador Christian Ingo Lenz Dunker. -- São Paulo, 2019.
153 f.
Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2019.
1. Psicanálise. 2. Jacques Lacan. 3. Método . 4. Epistemologia. I. Ingo Lenz Dunker, Christian, orient. II. Título.

**Os últimos seminários de Lacan e suas consequências teóricas e clínicas:
uma investigação sobre a formalização**

HUGO LEONARDO LANA DOS SANTOS

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Psicologia

Aprovado em _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

RESUMO

Santos, H. L. L. (2019). *Os últimos seminários de Lacan e suas consequências teóricas e clínicas*. Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O presente trabalho surge a partir da dissertação de mestrado (SANTOS, 2015) a acerca da noção de estilo em Lacan. Ali verificou-se a emergência da temática do estilo a partir, principalmente, de meados dos anos 60 e sua imbricação formal com a própria epistemologia lacaniana a partir, principalmente dos anos 70 no que se estabeleceu chamar “o último ensino de Lacan”. Dado o estilo notoriamente complexo, rebuscado e identificado pelo próprio psicanalista ao barroco, notamos uma grande produção a respeito do período que tem como objetivo a explicação das ideias produzidas ali. No entanto, verificamos nessa produção uma ausência da explicitação de metodologia de leitura. Essa ausência acaba por produzir comentários que visam ser elucidativos, mas que, dado a forte presença de ambiguidades e movimentos argumentativos abertos do material, além do trabalho estético com homofonias e a aposta em uma retórica que não só não opera a partir da lógica clássica mas que a crítica, acabam por produzir interpretações que padecem da ausência de um campo comum, um campo no qual a epistemologia lacaniana possa ser debatida. Entendemos, nesse trabalho, que uma leitura com uma metodologia bem definida e explicitada pode contribuir no estabelecimento desse campo no qual as diferentes interpretações acerca desse período do ensino de Lacan, considerado enigmático por muitos, possam dialogar. Trata-se então da realização de uma leitura dos seminários 20 ao 26 aplicando-lhes o método estrutural de leitura, além de uma análise de discurso desse material.

Palavras-chave: Psicanálise; J. Lacan; Método; Epistemologia

ABSTRACT

Santos, H. L. L. (2019). *The last seminars of Lacan and its epistemological and clinical consequences*. Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

The present work arises from the master program dissertation (SANTOS, 2015) about the notion of style in Lacan. In the occasion we verified the emergence of style from the mid-60's and its formal overlap with Lacan's own epistemology starting, especially from the 1970s in what was called "the last teaching of Lacan." Given the notoriously complex, refined and identified by the psychoanalyst himself to the baroque style, we noted a great production regarding the period that has as its objective the explanation of the ideas produced there. However, there is in this production an absence of an explicit methodology of reading. This absence ends up producing comments that are intended to be elucidating, but which, given the strong presence of ambiguities and open argumentative movements, besides the aesthetic work with homophonies and the bet on a rhetoric that not only does not operate from the classic logic, but the criticism, end up producing interpretations that suffer from the absence of a common field, a field in which the Lacanian epistemology can be debated. In this work we understand that a reading with a well-defined and explicit methodology can establish this field in which the different interpretations about this period of Lacan's teaching, considered enigmatic by many, can dialogue. It is then a seminar 20 to 26 reading the structural method of reading, as well as a discourse analysis of this material.

Keywords: Psychoanalysis; J. Lacan; Method; Epistemology

RESUMÉ

Santos, H. L. L. (2019). *Os últimos seminários de Lacan e suas consequências teóricas e clínicas*. Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Le présent travail est issu du mémoire de maîtrise (SANTOS, 2015) et de la notion de style chez Lacan. Il y avait l'émergence du thème du style à partir du milieu des années 1960 et son imbrication formelle avec l'épistémologie lacanienne elle-même, notamment à partir des années 1970 dans ce qu'on appelait «le dernier enseignement de Lacan». Compte tenu du style notoirement complexe, farfelu et identifié par le psychanalyste lui-même au baroque, nous notons une excellente production de la période qui vise à expliquer les idées qui y sont produites. Cependant, nous avons constaté dans cette production une absence de méthodologie de lecture explicite. Cette absence finit par produire des commentaires qui se veulent élocutifs, mais compte tenu de la forte présence d'ambiguïtés et de mouvements argumentatifs ouverts de la matière, au-delà du travail esthétique avec les homophonies et du pari d'une rhétorique qui non seulement ne fonctionne pas de la logique classique, mais cette critique finit par produire des interprétations qui souffrent de l'absence d'un champ commun, un champ dans lequel l'épistémologie lacanienne peut être débattue. Nous comprenons, dans ce travail, qu'une lecture avec une méthodologie bien définie et explicite peut contribuer à la mise en place de ce champ dans lequel les différentes interprétations de cette période de l'enseignement de Lacan, considérées comme énigmatiques par beaucoup, peuvent dialoguer. Il s'agit alors d'une lecture des séminaires 20 à 26 leur appliquant la méthode structurale de lecture et d'une analyse discursive de ce matériel.

Mots-clés: psychanalyse; J.Lacan; Méthode; Épistémologie

À Marina. À Gabriela.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Christian Dunker, pela coragem da aposta feita no seu acolhimento que resultou, graças a elaborações possibilitadas por ele, neste trabalho. Agradeço a constância do cuidado, que atravessou muitas formas e momentos. Agradeço sua enorme generosidade ao criar espaços e horários para essa pesquisa, tempo que lhe sei precioso e escasso. Agradeço a confiança nos momentos difíceis, a força em decisões que precisavam ser tomadas e enfim, a convivência. A sua orientação deste trabalho é repleta de delicadezas das quais vou me dando conta aos poucos. Obrigado.

A Nina Leite agradeço a postura afetuosa e firme, marcada em mim desde nosso primeiro contato em um curso ministrado na UNICAMP até a leitura cuidadosa, os apontamentos e críticas no exame de qualificação. Agradeço ainda a disponibilidade de troca, de sua letra fina e a grande ajuda em minha estada na França.

A Gilson Ianinni, agradeço a leitura criteriosa de meu texto, a confiança e pela possibilidade de interlocução que apontou caminhos onde eu só via o paredes, pelas dicas e trilhas que escapam ao escopo deste trabalho e contribuíram para a minha formação como um todo.

Agradeço ainda a Jean-Luc Gaspard e Alain Abelhauser, além de Nelson da Silva Jr, pela possibilidade de estadia na França como etapa deste trabalho - a este último agradeço ainda a relação de troca estabelecida em seu curso. Essas trocas abriram fronteiras, autores e vinhos que eu não sabia possíveis.

A Paulo Beer, pela incansável insistência no melhor que podemos, por isso pude realizar coisas que não podia; a Pedro Ambra, pela urgência das palavras e gestos afetuosos com os quais organiza o meu próprio afeto e me tira do pior que posso ser; a Rafael Alves Lima, o Nego que não falha em estar lá com seu abraço, uma risada e uma cerveja - uma banalidade radical e nada óbvia do afeto; a Diego Penha, por sua presença cuidadosa e piadas péssimas, que me botaram um sorriso em momentos que eu não achei que pudesse e a Paulo Sérgio, pela força da leveza que, com cuidado arguto, se dispôs a me ler com olhos interessados na falta; obrigado. Agradeço as apostas despudoradas que em muito me ultrapassam e que produzem constantemente em mim o que se chama de amizade.

A Maria Letícia Reis, pela presença sensível e pela insistência em topar a experiência como ela vem - e sempre fazê-la melhor. A Daniele Sanches pela firmeza no cuidado e na grandeza da amizade. A Clarice Paulon pelas conversas amigas que balizaram desenvolvimentos do trabalho e deram força para que o texto abandonasse suas trincheiras truncadas e pudesse existir. Agradeço enormemente ao grupo de orientação que se dispôs a enfrentar minhas linhas reticentes e contribuíram imensamente para o

avanço do trabalho em meio a trocas sempre produtivas: a João, a Rafa Cossi, a Karen, ao Beto, à Lu, à Jaque, à Dulce e à Lígia. Obrigado.

A Wilson Franco Jr., pelo olhar sempre amigo e contundente, capaz de tirar de mim o que eu não tinha. Obrigado pela parceria.

A Rodrigo Alencar, Bel Tatit e Carol Tiussi, encontros felizes que produziram viradas no meu contato com a teoria lacaniana e com a vida.

A Natalie Mas e a Jota, com quem me encontro nas angústias e cervejas e cujo apoio e afeto está inscrito neste trabalho. A Du Moreira, por conversas e abraços com os quais vivo aprendendo.

Ao pessoal do Latesfip, em especial Ronaldo Manzi, Silvio Carneiro, Mariana Pimentel, Helgis Cristófaró e Marília Pisani. O ambiente incomum de troca profícua que encontrei no laboratório marca essa pesquisa desde o início até o seu termo.

Ao pessoal do futebol mais inacreditável e improvável do globo terrestre, que construíram uma relação na qual a beleza importa e ganhar, muito pouco. Denis Botana - amigo desde antes de existirmos - Marcelo Checchia, Lucas Bulamah, Luiz Fernando Botto, Rafael Raicher, André de Martini, Danilo Silvestre, além dos craques já mencionados João Dominiciano e Rafael Cossi, . A Rodrigo Gonçalves e Gabriel Tupinambá pelo afeto de uma política repleta de possibilidades.

A Glauceia Gomes, pela paixão com que vive e ensina, marca de minha introdução à psicanálise. A Vladimir Safatle, responsável por muitas de minhas inquietações teóricas. Agradeço ainda a João Vergílio Gallerani Cuter, pela firmeza no abraço de despedida.

A Herivelto, pelas trocas e influência em minha relação com a filosofia. A Rafael Franco, por seu apoio surreal. A Rogério Furquim pelas poucas, mas animadas conversas e sacadas gloriosas. A Robson Nakagawa, companheiro de mestrado com quem a troca sempre foi possível e prazerosa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

Um leitor preguiçoso não pode ser um revolucionário.

Karl Marx

As consciências são mais obstinadas do que fatos.

Peter Sloterdijk

Antes de fazer falar os fatos, convém reconhecer as condições de sentido que nos apresentam esses fatos como fatos.

Os fatos dos quais vos falo são fatos de discurso.

Não esperem, portanto, de meu discurso nada de mais subversivo do que não pretender a solução.

Jacques Lacan

Sumário

1. Introdução	8
1.1. Ilegibilidade: crítica calcada no estilo.....	12
2. Ler, interpretar, compreender	28
2.2 Método estrutural.....	32
3. Uma proposta metodológica de leitura	36
Seminário XX	36
Leitura circunscrita à aula de 21/11/1972	37
3.1 Seminário XXI	44
3.2 Seminário XXII	44
3.3 Seminário XXIII	44
3.4 Seminário XXIV – aula 5.....	44
3.5 Seminário XXV e XXVI	46
3.6 Os últimos seminários e a questão da autorização.....	46
4. O último Lacan.....	54
Frigidez?	56
Do Nome-do-Pai.....	57
Do pai real à relatividade da castração	59
4. Sobre o conceito lacaniano	64
4.2 Entre o dizer e o escrito.....	78
5. O Lacan dos anos 70 e a pragmática	91
A pragmática no entendimento do sintoma	98
A interpretação e a pragmática.....	107
6. Conclusão	141
7. Referências bibliográficas	141
Referências bibliográficas	Error! Bookmark not defined.

1. Introdução

Nos anos setenta, Jacques Lacan rompeu com o que havia formalizado até então, procedimento que pode ser resumido da seguinte forma: abaixo da estrutura, da ordem lingüística, da comunicação, o gozo de um corpo vivo, que está a serviço apenas de seu auto-erotismo, de sua própria satisfação.

Esse desfrute, que nunca deixa de perturbar os seres falantes, torna-se, ao mesmo tempo, para Lacan o motor de sua atividade discursiva e comunicativa e, ao mesmo tempo, contra o que eles estão tentando se defender. Essa construção teórica e clínica reformula a abordagem do sintoma. Lacan propõe que todo sintoma contém um núcleo de gozo, que tem suas raízes no corpo próprio, e um envelope formal que depende do Outro, da civilização. O sintoma, portanto, torna-se o mais singular e mais vivo entre os falantes.

Essa nova concepção do sintoma induz, para o analista, para o praticante da psicanálise, outra orientação na direção da cura e no nível de seu ato. Seu envelope formal também nos convida a estar mais atentos à subjetividade da época, aos diferentes discursos em vigor, ao modo como eles giram em torno do real do gozo. Essa distinção feita entre o sintoma, lado do prazer e seu envelope formal, dependente da civilização e do tipo de discurso, abre o campo das interrogações no campo da prática e no estudo das formas atuais e mais antigas dos sintomas. O desafio desta tese será ser capaz de explicar com a maior precisão possível as considerações teóricas do último ensinamento de Lacan e, sobretudo, poder situar suas questões clínicas.

A presente pesquisa parte de um conjunto de problemas verificados no curso de nossa dissertação de mestrado sobre o estilo de Jacques Lacan (SANTOS, 2015) que dizem respeito à dificuldade de circunscrição das ideias lacanianas em conceitos. Não nos escapa que essa dificuldade é efeito inerente à proposta epistemológica de Lacan e decorrente de sua compreensão da linguagem, trabalhada durante todo o seu ensino. No decorrer do trabalho, portanto, encontramos uma construção estética no texto laciano atinente à concepção de linguagem opaca, na qual as expectativas de transparência e comunicabilidade total são criticadas também a partir da forma da escritura.

No entanto, pudemos também notar que diversas tradições de comentários dos textos lacanianos – em especial de seus seminários – enfrentam essa opacidade sem necessariamente explicitar uma metodologia de leitura desses textos. Entendemos que essa ausência acaba por produzir algumas posturas com relação ao texto laciano que, apesar de valorosas, elidem um posicionamento interpretativo e se calcam seja em um movimento de elucidação da obra, seja em uma retórica que podemos caracterizar como endogâmica, muitas vezes mimetizando o estilo de Lacan.

A questão da recepção do tratamento da noção de estilo na obra laciana se confunde com a recepção de sua obra. Logo após o falecimento de Lacan, em 1981, o desenrolar da transmissão da teoria laciana se deu em um ambiente dividido entre preocupações de estruturação das suas formas de transmissão. Isso implicou uma preocupação com o fortalecimento dos dispositivos institucionais que poderiam sustentar a institucionalização, a internacionalização e a fixação de textos, práticas e comentários — processos que convergem notoriamente para o conceito laciano de Escola de Psicanálise. A ascensão da noção de *estilo* é correlata, portanto, da formação do lacanismo e da crítica da montagem transferencial e institucional na qual a disseminação de sua prática clínica e de sua teoria se desenvolvia.

Se o que se transmite da psicanálise é um estilo e, como Miller (*apud* Attié, 2012) afirma, “o que é laciano é um estilo, uma maneira de colocar os problemas”, o que se pode fazer a partir disso? Se é um estilo específico, uma maneira, o que se pode fazer que não seja um mimetismo de Lacan? De fato, acompanhamos Certeau (2011) que afirma que, “ao remontar o percurso laciano, desde seu fim teatral até seus começos psiquiátricos, ele desenha a história de um "estilo"”. Portanto, as divisões, as oscilações de teses, as repetições, as contradições conceituais, as variações expositivas e tudo o mais que caracteriza os 50 anos do ensino de Lacan ganham unidade, coerência e justificativa por meio dessa noção de estilo.

Muitas tentativas de se entender o avanço de sua teoria se formularam a partir do acesso à pessoa de Lacan — especialmente após a volumosa biografia de Roudinesco (1993) —, com a ideia de que, a partir da compreensão das motivações e expectativas do psicanalista, se poderia ter um acesso mais claro às suas enigmáticas formulações. Não é por acaso que a biografia de Lacan escrita por Roudinesco (1993) tenha como epígrafe a seguinte frase de Marc Bloch: “Robespierristas, anti-robrespierristas, nós vos imploramos:

por misericórdia, dissei-nos, simplesmente, quem foi Robespierre”. No entanto, como verificamos, essa aposta na compreensão do que seria a subjetividade de Lacan relativiza o entendimento do estilo como vinculado à transmissão.

Por outro lado as contextualizações biográficas, históricas, sociológicas e epistemológicas podem contribuir para dilatar ainda mais o estilo de Lacan. Desta feita, ele não estaria mais preso aos textos escritos devidamente publicados sob supervisão do próprio autor. O estilo funcionaria, então, como ponte de ligação e unidade para reunir a distância entre o ensino oral e o ensino escrito, entre os seminários abertos e as intervenções intrainstitucionais, entre as anedotas clínicas e os testemunhos, entre as intervenções pessoais e as apresentações de pacientes, entre seu estilo de vida “dândi” e sua presença pública no mundo. Assim o estilo de Lacan deixa de ser uma propriedade característica de sua forma de escrever e passa a ser um traço comum dessa variedade de perspectivas e de uma verdadeira “forma de vida”.

A questão que se construiu com a morte de Lacan foi o reconhecimento de como se daria então a transmissão da psicanálise lacaniana, de quem são seus representantes legítimos e de quem são os corruptores dessa estilística original. Assim como ocorreu com a obra de Freud, cuja organização e legado coube a sua filha Anna e aos que lhe eram próximos, o estilo familiar de transmissão se repetiu com Lacan: desde sua filha e socióloga, Judith Miller, e seu genro e filósofo, depois psicanalista, Jacques-Alain Miller — a quem confiou a divulgação de suas obras e seminários.

A reestruturação dos lugares a partir dos quais a transmissão da psicanálise lacaniana — sem a pessoa de Lacan — se dava é atravessada, portanto, por uma questão que elide o tratamento do estilo ao longo da obra de Lacan; qual seja: que o estilo, ao ser identificado ao objeto, traz consigo uma forma de dizer — a psicanálise — na qual as garantias referenciais, o peso do sentido como vinculado a um saber, são contestadas pela autoridade de especialistas. Assim como a morte de um artista dá início à construção de interpretações de sua obra e à formação de críticos capazes de sancionar seus traços de pertinência e originalidade, o lacanismo expandiu-se fortemente em torno das práticas de reconhecimento do estilo, como traço comum de pertinência. É esse traço de estilo que separa aqueles que usam conceitos e referem-se a práticas inventadas por Lacan e aqueles que, verdadeiramente, incorporaram tais traços em experiências pessoais, de análise, de supervisão, de convivência direta ou indireta. Compare-se aqui o critério de legitimidade pelo estilo com o legitimismo freudiano que insistia fortemente na estratégia genealógica,

das linhagens de psicanalistas derivadas do mesmo núcleo central freudiano. Isso ocorre porque nem todos os “lacanianos” fizeram análises “lacanianas”; e fazer análise com Lacan não era o mesmo do que fazer análise com Françoise Dolto (uma colaboradora), com Leclaire (um ex-analisante) ou com Jeanne Aubris (uma supervisionanda) ou com Piera Auglanier (uma dissidente do lacanismo).

O período que se segue a partir dos anos 1980 é caracterizado por uma espécie de leitura exegética da obra lacaniana calcada em uma concepção de estilo que, em nossa compreensão, não é inteiramente congruente com o tratamento lacaniano. Esse período, que se estende até nossos dias, é marcado então por vívidos debates acerca da teoria lacaniana. Das valências de conceitos — alguns escandidos, outros valorizados até as segmentações institucionais, —, das melhores e piores modalidades de transmissão da psicanálise até os expurgos e “desaparições” de autores e obras, o lacanismo como sistema de textos e forma de vida podia se reconhecer em um processo convergente orientado pela noção cada vez mais genérica de estilo. É importante atentarmos que esse processo se deu em meio a montagens e desmontagens de instituições e grupos psicanalíticos, não sem violência e ressentimentos; o que, se por um lado possibilitou a circulação da psicanálise em diversos meios e sua exportação da França para o resto do mundo, por outro contribuiu significativamente para que sua transmissão estivesse em relação às instituições. .

O enfrentamento e aparecimento de questões importantes para a clínica e a instituição psicanalítica nesse novo contexto da psicanálise global expandiu a serventia de conceitos unificadores — como o dispositivo do passe, a nomeação, a Escola, o cartel. Isso abriu um campo de disputa onde, como pretendemos mostrar, noções lacanianas como a de estilo tiveram e têm um papel normativo no embate político. A partir de uma perspectiva exegética de leitura do texto lacaniano é que, em nosso entender, se produziu um tratamento da questão do estilo que tende a compreendê-lo de maneira estanque, como uma espécie de traço de verificabilidade, ou de verdade pragmática, aparentada justamente ao que o autor dos *Escritos* combatia. Veremos como o diagnóstico crítico de autores como Roustang e Beividas está calcado nessa leitura da noção de estilo em Lacan, uma noção que permite a imiscuição de elementos de tradição estética, de retórica e até de estilística, e que leva em conta como a noção de estilo foi mobilizada na disputa política pela transmissão da psicanálise lacaniana.

1.1. Ilegibilidade: crítica calcada no estilo

Além disso, ou talvez exatamente por isso, o estilo lacaniano tomado como norma de transmissão foi objeto de uma das críticas mais célebres a Lacan, a de Roustang (1982/1990). Segundo este autor, bastaria examinar *A história do movimento psicanalítico* (1914/2006) para averiguarmos que Freud não se interessava muito em debater a inovação das proposições de Adler e Jung, considerando-os como deturpadores da teoria psicanalítica.

Ainda segundo essa abordagem extremamente crítica que toma o estilo, como veremos, como norteador, o historiador Eli Zaretsky (2006) e o sociólogo Ernest Gellner (2008) descrevem o momento inicial do movimento psicanalítico como sendo algo semelhante a um "seita carismática construída em torno da figura paterna de Freud" (Gellner, 1999) enfatizando que muitos aspectos dessa configuração na produção e transmissão da psicanálise, identificada aos seus momentos iniciais, permaneceriam até nossos dias. Assim a conclusão seria a de que "no curso de todas as suas mudanças, a análise permaneceu dividida entre a fachada profissional e um amor secreto, fantasiado e ambivalente dirigido a Freud" (Zaretsky, 2006, p. 105).

Para Roustang, os candidatos a psicanalista deveriam se submeter à autoridade de Freud excluindo-se novos aportes teóricos e produções inventivas não autorizadas pelo mestre.

Parece que duas soluções apenas são possíveis: ou permanecer na dependência analítica, o que supõe um ato de fidelidade permanente para com a pessoa de Freud, ou fazer ato de independência e se encontrar fora das vias da Psicanálise, estar perdido para ela. (Roustang, 1987, p. 18)

Ou seja, na compreensão desta tradição crítica, mais relevante do que a vinculação teórica e a afiliação epistêmica, o que desempenharia um papel crucial é uma espécie de relação de fidelidade para com a pessoa de Freud — o que mostraria o caráter inequivocamente transferencial do que estava em jogo nesse momento da constituição da psicanálise.

Segundo Roustang, é notável que Freud (1914/2006) não escreva, em 1914, a história da ciência psicanalítica, mas sim a história do movimento psicanalítico. Fromm (1959/1976) aponta:

Há outro caso qualquer de uma terapêutica ou de uma teoria científica transformar-se num movimento, dirigido centralizadamente por uma comissão secreta, com expurgos de

membros transviados, com organizações locais dentro de uma superorganização internacional? (Fromm, 1959/1976, p. 93)

Assim, Fromm postula que há um empuxo de expansão na psicanálise de Freud que portaria características políticas de dimensões alienantes. Da mesma forma, Ritzen (1972) compara a psicanálise com a escolástica. Segundo o autor, as obras de Freud operariam no registro de escrituras consagradas tendo os conceitos psicanalíticos valor de verdades reveladas — perspectiva com a qual corrobora Roustang.

Para o autor, essa transferência problemática capaz de moldar a comunidade psicanalítica exclusivamente em torno da figura de Freud passou posteriormente a estabelecer em Lacan um novo destinatário. Assim, se Lacan foi capaz de produzir desenvolvimentos de extrema originalidade - a ponto de suas formulações serem disruptivas na instituição à qual pertencia - logo suas teorizações e formulações foram absorvidas pela prática alienante inferida por essa tradição crítica, substituindo-se a figura de Freud pela de Lacan como o portador e crivo da verdade da psicanálise.

Muitas das críticas realizadas por autores como Fromm e Ritzen à Freud foram posteriormente aplicadas a Lacan, dando continuidade a essa perspectiva de crítica política calcada na emulação e reprodução de um texto do mestre por autores como Bleichmar e Bleichmar (1992), que afirmariam que “todos os vícios que Lacan critica na IPA também ocorrem com ele e com seus seguidores: poder dos mestres, mau uso da teoria, desvio das propostas freudianas e hierarquias de tipo eclesiástico” (Bleichmar; Bleichmar, 1992, p. 175). Mas podemos levantar uma diferença substancial: enquanto a IPA organizou-se como um sistema de transmissão padronizado e disciplinar, com hegemonia de meios e métodos, as escolas lacanianas são múltiplas e seu conceito de formação é excepcionalmente liberal, ou até mesmo romântico; ademais se o freudismo se ergue sob a égide da obediência, o lacanismo se expande segundo o mito da revolta, da excomunhão e da crítica ao instituído.

A crítica opera em um ponto o qual a psicanálise sempre enfrentou problemas de formalização, a saber, o estabelecimento de crivos e critérios para a nomeação de quem poderia ser analista e quem não poderia. Assim, esse conjunto de autores verifica na filiação às instituições, práticas políticas, textuais e clínicas uma solução ideologicamente criticável para o problema; “para Lacan e para os lacanianos de hoje, parece que ser

psicanalista é sinônimo de estar filiado a seu movimento, de outro modo não se faz psicanálise e se atraiçoa o legado freudiano" (Bleichmar; Bleichmar, 1992, p. 176).

É por essa razão e a partir dessa perspectiva que, Roustang, por exemplo, afirma que "a citação de Lacan funciona como um ponto final" (1987, p. 40). Essa crítica, apesar de encontrar ecos nas montagens e desmontagens das comunidades analíticas lacanianas adquire um tom raivoso de um enquadramento que propõe um grupo de privilegiados que excluem qualquer diferença.

Indentado: Não se passa mais nada, senão a assimilação de uma doutrina com suas sequelas de intransigência, de pretensão, de ignorância crassa e de fanatismo. Se por acaso você, diante desse tipo de personagem, tentar interrogar os ditos do próprio Lacan, ou você é jogado nas trevas exteriores, ou seus interlocutores não entendem nem mesmo do que você poderia estar falando. Se se questiona um pouco seriamente, é ou porque não entendeu nada ou porque não se é da casa. Não pode mais haver, neste caso, lugar para a análise; tem-se apenas um discurso analítico totalizante, assimilável ao discurso religioso, que dá conta de tudo, sem ter que prestar conta de nada. (Roustang, 1987, p. 51)

Portanto, embora aponte para um problema estabelecido a partir de uma prática verificável, que se constitui como fator operativo nos círculos psicanalíticos, essa tradição crítica, ao efetuar uma crítica a partir de uma ideia essencializada de estilo acaba por ter de descartar toda a teorização psicanalítica, adquirindo um tom agressivo e opositor da psicanálise como um todo. Assim, autores inscritos nessa tradição como Sokal; Bricmont (1999, p. 31) reconhecem essa clivagem que coloca a psicanálise em uma posição totalitária quando afirma que "de acordo com seus discípulos, ele revolucionou a teoria e a prática da psicanálise; segundo seus detratores, é um charlatão e seus escritos são pura verborragia" (este se inscrevendo no segundo grupo, divisão que ele mesmo produz).

É a partir de ilações desse tipo, que tem em seu bojo uma crítica legítima mas que no entanto, por conta de uma acepção essencialista e subjetivista do estilo não leva em conta os diversos movimentos de construção e formalização da psicanálise que (1999, p. 10) pode postular um "excesso de transferência" característico do campo da psicanálise laciana. Assim, Beividas afirma que as "produções psicanalíticas pós-lacanianas raramente convencem de que conseguem ir muito além de *reproduções* do seu estilo, em paráfrases ou concatenações mais ou menos motivadas de duas ou três citações de Lacan para cada parágrafo de reflexão" (Beividas, 1995, p. 3).

Como vimos, com a manutenção dessa situação, o ganho é compreensível no contexto de produção de uma unidade global do movimento laciano e pelos efeitos de identidade

que isso sustenta para a forma de vida que lhe dá pertinência. Essa tradição crítica entende que a psicanálise não tem nenhum interesse de confrontar seu saber com outro campo do conhecimento — como a psicologia, a filosofia, a antropologia -, quase como se isso significasse necessariamente um perigo de incorporação e destruição da especificidade psicanalítica por parte desses outros referenciais.

Assim o que está em jogo para esse conjunto de autores é a compreensão de que a psicanálise tem sua força em sua resistência a influências externas e na constituição política de um grupo organizado em torno de uma figura de mestria, impermeável ao contato com outras tradições e áreas do saber. "Trata-se mesmo de crença (...) na unicidade insuperável e invencível da teoria lacaniana." (Roustang, 1987, p. 115)

Se, por um lado, essa crítica nos parece dissonante do tratamento que Lacan deu ao tema do estilo em sua obra — localizando-o do lado do autor, do homem, do objeto, mas jamais como opção de ornamento e adereço identitário —; por outro, ela está em direta relação com eventos e disputas políticas que se seguiram após o falecimento de Lacan.

É notória a interpretação de autores absolutamente relevantes para o campo psicanalítico lacaniano como Miller (2006/2007) de que haveria uma divisão marcada na obra do psicanalista Jacques Lacan. Segundo essa leitura, o período entre os anos de 1970 até o seu falecimento em 1981 seriam caracterizados por um privilégio do registro do Real, o que se habitou a chamar de "o último Lacan" ou ainda de "ultimíssimo Lacan". Se de fato, o seminário XX intitulado "Mais ainda" (LACAN, 1985), realizado entre os anos de 1972 e 1973 opera uma espécie de virada silenciosa na obra lacaniana, é aí, neste período que são introduzidos elementos que caracterizam a inflexão de um estilo muito próprio que marcará sua produção - tanto a oral quanto a escrita - até a sua morte, em 1981.

A questão do estilo lacaniano, tema de nossa dissertação de mestrado foi então o mote nos forneceu elementos para a elaboração deste projeto de pesquisa, que visa efetuar uma leitura criteriosa dos seminários compreendidos entre os anos de 1972 até o ano de 1981. Se esse período foi fundamental para o estabelecimento de importantes mudanças na obra - e no estilo - de Lacan, também foram anos que consolidaram o lacanismo e estabeleceram as coordenadas para os seus futuros desenvolvimentos.

Assim, partindo de nossa pesquisa anterior acerca do estilo em Lacan pretendemos investigar as minúcias dos desenvolvimentos teóricos e clínicos dos últimos anos do

pensamento de Lacan, extraindo daí consequências clínicas e políticas. Partimos então, da problemática do estilo para investigarmos como, em sua produção tardia, Lacan encaminha o problema clínico, epistêmico e político da formalização.

Se em 1966, por ocasião da publicação dos *Escritos*, a consciência do problema e da necessidade do estilo parece finalmente tornar-se parte da própria forma de pensamento de Lacan, apostamos que este é um elemento forte para as propostas posteriores realizadas por Lacan e que marcam seu estilo de teorização *como aposta de formalização*. É neste momento que ele propõe uma definição de estilo que deixa de lado sua aceção de tradição retórica para focar o objeto como uma condição de possibilidade de um estilo. Dez anos mais tarde, o avanço de Lacan levou-o a definir o sintoma como o que pode transformar em efeito a criação.

Lembremos que, no final de seu ensino, Lacan opera uma duplicação entre linguagem e língua, levando a destacar o que ele chama de "*lalangue*", que seria — de acordo com o linguista Jean Claude Milner (1989) —, "em qualquer idioma, o registro que se dedica à ambiguidade.". E o autor acrescenta: "nós sabemos como conseguir lalangue: em delaminação, confundindo sistematicamente som e significado, palavras e uso, escrita e representada" (Milner, 1989). E não é exatamente isso o que James Joyce, por exemplo, faz com a língua? Ora, Lacan — no seu trabalho tardio — retoma o estilo tendo como referência justamente esse autor.

Quanto a Joyce, o seu trabalho não é estritamente uma ordenação sistemática da língua? Quando ele torce o significado, ou quando faz o significante se infiltrar no significado a ponto de saturar os sentidos, ou quando evoca uma sensação de escrita — que visa compensar o que não aconteceu para ele —, ele cria a possibilidade, mas não um sentido, de uma programação rigorosa da linguagem através da escrita. Joyce consegue banir a ambiguidade significativa através da continuidade ou da exaustão de todas as ambiguidades que estão incluídas no significante. Seu último trabalho, *Finnegans Wake*, atesta essa criação pela exaustão do significante. Essa ordem é particularmente a escrita de Joyce é o sinal de reversão, de fato, o sintoma de criação. O estilo resultante em Joyce oferece uma possível mudança de S_1 para S_2 sem ser sobrecarregado com a sensação de que, ao contrário do que neurótico faz, há suporte no sentido.

Quando perguntado sobre seu trabalho, Joyce responde:

Eu trabalhei o dia todo [...] — Isso quer dizer que você tem escrito extensivamente? — Duas sentenças, disse Joyce. — Você está procurando a palavra certa? — Não, disse Joyce. As palavras eu já tenho. O que eu procuro é a perfeição na ordem das palavras na frase. Há uma ordem que se adapte perfeitamente. Eu acho que eu encontrei. Você pode ver por si mesmo o quanto haveria outras maneiras de corrigi-las. (Carta de James Joyce a Harriet Weaver, 1932).

Nessa década de 1960, que, segundo nossa aposta, estabelecerá as coordenadas para os movimentos de pensamento efetuados na década posterior, em especial na introdução de seus *Escritos*, intitulada “Abertura desta coletânea”, de 1966, Lacan encaminha a questão do estilo com um desenvolvimento maior, vinculando-a ao objeto. A partir da célebre frase de George Buffon, ele afirma:

O estilo é o próprio homem, repete-se nisso sem ver malícia e sem tampouco preocupar-se com o fato de o homem não ser mais uma referência tão segura. [...] *O estilo é o homem*; vamos aderir a esta fórmula, somente ao estendê-la: o homem a quem nos endereçamos? [...] Mas se esse homem se reduzisse a nada ser além do lugar de retorno de nosso discurso, não nos voltaria a questão de que para que lhe endereçar? [...] É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulamos logo de saída. (LACAN, 1966/1998)

Se, para Buffon, “o estilo é o próprio homem”, Lacan cita a afirmação para corrigi-la, dizendo que o estilo é *o homem a quem eu me endereço*. E a quem nos endereçamos? É então que Lacan faz entrar um conceito muito caro ao seu ensino e que marcará sua contribuição intelectual desde muito cedo. O conceito de Outro, um terceiro elemento que transcende o outro, pois nele está depositada a linguagem. Segundo Lacan, é ao Outro que nós nos endereçamos.

Voltemos à “Abertura desta coletânea”:

É o objeto que responde à pergunta sobre o *estilo* que formulamos logo de saída. A esse lugar que, para Buffon, era marcado pelo homem, chamamos de queda desse objeto, reveladora por isolá-lo, ao mesmo tempo, como causa do desejo em que o sujeito se eclipsa e como suporte do sujeito entre verdade e saber. (LACAN, 1966/1998)

É dessa forma que Lacan se refere ao estilo, quando diz que é o objeto que responde à questão do estilo. Como podemos pensar algo, o estilo, alojado no objeto que, por definição, é vazio de significantes? Sim, o objeto é vazio de significantes, mas não mudo. Como nos lembra Milner (2003), “o axioma de Lacan é que o silêncio não existe. Nunca, isso não se cala. Eis o que é preciso entender no ‘isso fala’”. Como então nos posicionarmos a partir do objeto, como propõe Lacan no discurso do analista?

É aqui que se pode pensar em um posicionamento específico, que responde a partir de determinado corpo epistêmico, social ou histórico. E o que isso quer dizer? Afirmar que o estilo é da ordem do objeto é dizer que ele remete a algo externo ao sujeito, a algo heterogêneo. Assim, assentir a um estilo é assentir a algo exterior, que vem de fora sem, porém, colocar-se para fora do discurso. Não se trata de operar de fora, nem de dentro de âmbitos discursivos; mas, antes, no tensionamento destes. É na separação de sujeito e objeto, que estão conectados na fantasia, que advém a causa do desejo sendo assim necessário que se faça de um estilo uma resposta ao real.

Conforme comenta Iannini (2009), torna-se claro que não há uma “estilística da existência ou uma estética da subjetividade em Lacan, pela simples razão de que ‘o estilo é objeto’, e não o sujeito”. De acordo com Iannini (2009), Lacan elabora uma espécie de estilística do objeto. Essa teoria postula que não há representação possível, no campo da linguagem, para o objeto de desejo do sujeito, tomado em suas radicais *contingência* e *singularidade*.

O estilo, nessa vertente, será o modo pelo qual o sujeito pode criar algo em torno do vazio de referência inerente ao desejo, interessando, pois, o objeto representa sua opacidade. Trata-se de mostrar que a *função do estilo* — ou a preocupação não apenas com o conteúdo, mas também com a forma do discurso e as estratégias de contornar os limites do dizer, - e da relação entre formalização e escritura conceitual — responde a uma exigência própria não apenas à especificidade do objeto teórico da psicanálise, mas a todo pensamento que queira romper com o paradigma clássico da representação e com a metafísica da subjetividade que corresponde a ele, sem, no entanto, recuar para o solo confortável do cientificismo, nem sucumbir às diversas formas de recusa da verdade que dão a tonalidade relativista de certas vertentes do pensamento contemporâneo, do neopragmatismo ao desconstrutivismo.

O estilo situado além do campo do significante — ou seja, no campo do objeto e de suas marcas inscritas no sujeito — indica um importante direcionamento ético; uma aposta, como dissemos, de que é possível escrever algo do que é indizível ou real sem calar a abismal falta de significado presente no cerne de sua experiência. Dessa forma, o estilo aparece como importante instrumento, ou estratégia, alinhado com a proposta ética psicanalítica; ou, de novo, como Lacan (1957/1998) explicita: “a única formação que podemos pretender transmitir àqueles que nos seguem”. Há, portanto uma única afirmação direta que liga a formação do psicanalista à noção de estilo.

O que Lacan ressalta — ao dizer que na psicanálise, sobretudo a de orientação lacaniana, um estilo é a única coisa que se pode pretender transmitir — é que a própria psicanálise é fundamentada por uma ética que exclui qualquer possibilidade de palavra última, verdade maior ou fórmula irreduzível. A Coisa está no cerne do inconsciente estruturado como linguagem, apontando que resta um vazio no centro de nossa movimentada vida psíquica. A própria linguagem em sua estrutura corre ao redor desse vazio; o sujeito recorre aos significantes que, por sua vez, demandam outro significante. Em suma, um estilo é parte da formação que se pode transmitir na psicanálise, pois a ética que a fundamenta não aceita ideais, inclusive o ideal ascético de ter chegado ao final de seu próprio caminho de construção.

Trata-se enfim, de uma remontagem do problema filosófico entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, que, como intencionamos apresentar, de maneira breve, é tratado por Lacan de maneira extremamente atenta e sofisticada.

Assim, na teorização lacaniana, o sujeito não é tratado simplesmente como uma ilusão metafísica que deveria ser dissolvida como propõe, por exemplo, a tradição da morte do sujeito foucaultiana ou ainda da redução althusseriana do sujeito como lugar da ideologia. Antes, para Lacan, o sujeito é o locus de uma clivagem fundamental. É verdade que: “o significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito como sua significação. Mas ele só funciona como significante ao reduzir o sujeito "a não ser mais que um significante", ao petrificá-lo através do mesmo movimento que o chama a funcionar, a falar como sujeito” (Lacan, 1973, p. 188-189).

A tomada de contato com esta lógica (de fato uma construção original no campo da filosofia) fará com que Lacan reposicione suas afirmações, sem, contanto, operar mudanças de foco sobre aquilo que se desprendia de sua clínica. Ao contrário, revela-se

contribuição importante para que seguisse no caminho que a clínica indicava. Lacan atinge, então, em cheio, o sujeito e sua problemática. Primeiramente por sua própria constituição, que descentra o "eu" por uma alteridade não externa ao sujeito. Só se diz "eu" porque há um "não-eu" no próprio sujeito, sendo esse, portanto, desde seu surgimento, dividido em si mesmo.

É claro então que o aparato conceitual que Lacan coloca sobre a mesa não pode ser utilizado de maneira a permanecer fixo. Não há um semanticismo em sua prática dos conceitos. Ele coloca o aparato conceitual para testar novos dados e faz sofrer uma transformação regulada. Se os mesmos conceitos são preservados, há uma transformação a partir da lógica emergente da transferência que atribui um valor e um novo uso aos conceitos. Assim, com suas noções de sujeito, o outro e o outro, o eu, mas também com os conceitos de inconsciente, transferência, repetição e instinto, o corpo, o desejo, o amor e a alegria que estão cada vez mais sujeitos a reconsideração e um desenvolvimento que enriquece o seu alcance. Fiel o princípio da economia de Ockham, Lacan não se multiplicam sem conceitos. O conceito lacaniano não é, portanto, idêntico a si mesmo - como quer Aristóteles. Quando ele começa a introduzir novos conceitos opera no antigos, o que os torna sofrer uma transformação por anamorfose, para que não se esqueça de onde eles vêm e, portanto, qual a resposta que se enuncia desde lá, na lógica na qual foram formulados. O "parlêtre", que visa completar o mandato de sujeito e inconscientemente suplantar condensa "ser falante" (*parlant être*) e "ser falado" (*Parle être*). A distribuição de "linguagem", "palavra" e "escrita" é substituído pelo ternário original é constituída por "lalengua" (*lalangue*), "o apalavra" (*l apparole*) e "laturaterra".

O que realmente está em jogo aqui é a tensão entre conceitualização e formalização na antecâmara do pensamento de Lacan. Segundo Safatle (2006, p. 36), Lacan faz uma "aposta de formalização", e desacredita na conceitualização "com suas pretensas estratégias de submissão do diverso da experiência à atribuição predicativa de traços de identificação positiva". Assim, não basta pôr um conceito como função insaturada e determinar meios de reconhecimento de objetos que servem como argumento para aquela função. Pois um existente singular sempre é irreduzível à função designada pelo conceito.

Esta fissura entre o particular e o universal, ou melhor, esta irreduzibilidade do caso ao conceito, embora deite raízes na lógica dialética e, deste ponto de vista estabeleça de forma inequívoca a herança hegeliana de Lacan, deriva sua necessidade a partir de outro campo, a prática clínica, em que a singularidade do sujeito sempre surpreende o universal

do conceito. Esta irreducibilidade é, antes de tudo, freudiana. Por assim dizer, “o sujeito inventa a maneira segundo a qual ele, o sujeito subsume seu caso sob a regra válida na suposta espécie dos sujeitos” (MILLER, 2003, p.31) E o que é este algo insubmisso ao conceito, irrepresentável na representação, senão o objeto de desejo de um sujeito? Além disso, quando afirmamos que “o objeto a está no princípio da miragem do todo”, podemos, subsidiariamente, lançar luz para entender a gênese estrutural deste gosto pela miragem lógica. É por isso que o objeto a “não pode, de maneira alguma, se instituir de uma forma predicativa, e muito precisamente por isso de que, sobre o a, nele mesmo, de nenhuma maneira pode incidir a negação” (LACAN, Seminário XV – inédito, p. 158). A negação não incide no objeto a do mesmo modo como o número zero não é nem negativo, nem positivo, nem par, nem ímpar. Razão para entendermos porque um enunciado como “falta da falta” não é censurado do ponto de vista da impossibilidade da metalinguagem. A lição termina com uma exortação: que o psicanalista precisa ser o suporte subjetivo do discurso analítico, mas na medida em que ele “assume nele mesmo a divisão” (Ibid., p. 147). Assumir a divisão significa aqui saber que o objeto a não pode ser inferido por vias psicológicas. A negação não pode incidir sobre o objeto a porque ele já é a forma mais radical de negação. Assim, o caso clínico é a negação de sua conceitualização mas também de sua formalização, o que traz uma dificuldade enorme em nossa tentativa - a de uma formalização do que seria a formalização de um caso. Trata-se, portanto, de abarcar a negatividade presente na negação do universal a qual a relação transferencial nos convida para, afinal, deixarmos emergir uma lógica que, se não nova, é inerente à relação constituída naquele pequeno universo que é o do paciente em relação ao seu objeto.

A instância do real aparece no ensino de Lacan, em um primeiro momento, como perspectiva rechaçada pelo autor. Seu fascínio pelo simbólico embasou sua tentativa de responder às questões do sujeito estritamente pela via da linguagem, buscando manter a discussão sobre a pulsão alheia às suas construções – não por acaso, o sujeito era inicialmente estabelecido por ele como campo mortificado de gozo. O último ensino lacaniano, ao contrário, realiza o que muitos comentadores consideraram uma ode ao real, que fez com que Lacan reelaborasse vários de seus conceitos, dando a eles um novo caráter, fronteiro, na medida em que o autor constata a insuficiência, tanto na teoria quanto na prática clínica, de localizá-los estritamente no terreno da linguagem. Essas leituras poderiam ser tomadas, a princípio, como discrepantes e em oposição, mas uma

pesquisa teó-rica aprofundada acerca das alterações e complementações nos conceitos lacanianos demonstra que simbólico e real estão essencialmente atrelados, em relação de interseção, na obra de Lacan. Pela vertente real, constatada a partir do conceito de *fallasse*, a vertente simbólica do sujeito aparece sob a condição de ficção, de construção a partir da linguagem. Foi em direção a essa assunção do real em sua relação com o sentido que Lacan sempre caminhou, ainda que, em alguns momentos, a caminhada tenha se mostrado tímida e, em outros, tenha sido feita a passos largos. Caminhando em ritmo variável em direção a uma elaboração do real, Lacan pôde, finalmente, avançar para além da leitura do texto freudiano, imprimindo à teoria psicanalítica uma marca original. Ele fez do conceito de gozo sua resposta mais singular à descoberta freudiana do inconsciente. A importância do tema é tanta na leitura de Lacan que o autor afirmava a intenção de que sua construção teórica sobre ele fosse chamada de campo lacaniano, apesar de constatar que ainda restava muito a ser formalizado, para além do que seria sua possibilidade de trabalho: “no que diz respeito ao campo do gozo – é pena, jamais será chamado de campo lacaniano, pois certamente não vou ter tempo sequer para esboçar suas bases, mas almejei isto [...]” (Lacan, 1992 [1969-1970], p. 77).

Caberia ao sujeito do inconsciente uma recusa desse gozo original, que permanece no inapreensível na instância do real e só pode ser localizado a posteriori, após a cadeia significante ser instaurada e permitir que se construa para ele uma borda que o situa. O simbólico, portanto, é o que funda em retroação a concepção de que falta na cadeia um elemento. O sujeito só aparece depois de instaurada em algum lugar a ligação dos significantes. Um sujeito só pode ser produto da articulação significante. O sujeito como tal nunca domina essa articulação, de modo algum, mas é propriamente determinado por ela (Lacan, 2009 [1971], p. 18). O significante introduz, assim, uma ausência no real, a concepção de um objeto que seria central à topologia psíquica e, ao mesmo tempo, primordialmente excluído da cadeia, em torno do qual seus movimentos se constituem posteriormente (Rosa, 2010).

O último ensino de Lacan: há algo para além da linguagem a vivificação do sujeito, antes visto como mortificado pelo simbólico. Lacan finalmente compreende que, da pulsão, uma parte é representável, transcrita como desejo, enquanto outra permanece vinculada ao real, sendo o objeto a isso que faz a ponte entre prazer e gozo. A trajetória do conceito de gozo no ensino de Lacan culmina, em seu momento final, em uma alteração radical

nos conceitos de gozo e linguagem a partir do “Seminário 20” (1972-1973). Até aqui, falava-se de gozar de algo, como também de um gozo que se liga ao Outro.

A linguagem passa a ser compreendida por Lacan (1997 [1971-1972]) como tendo existência anterior ao ordenamento significante, ao momento em que ele incide sobre o corpo e faz uma inscrição. A comunicação e o estabelecimento da cadeia que pode acontecer em um segundo tempo revela-se apenas seu uso secundário, não sua finalidade máxima. Essa suposta virada lacaniana que determina que “[...] a linguagem está ligada a alguma coisa que no real faz furo” (Lacan, 2007 [1975-1976], p. 31), reduz o conceito de sujeito à mesma condição de semblante que Lacan passa a atribuir a toda construção proveniente do simbólico. Ela implica, além disso, no surgimento de um novo conceito, o falasser. O sujeito não deixa de existir no contexto que leva à construção do falasser. No entanto, explicita-se com essa invenção que Lacan ultrapassa sua preocupação inicial de sintetizar seu texto em matemas objetivamente transmissíveis, um conjunto de fórmulas que condensasse seu ensino.

Se a tendência geral do pensamento e da razão, diz Granon-Lafont (1987), é dar corpo aos conceitos, esse exercício esbarra no entrave de que, em psicanálise, o sujeito não é o objeto, surgindo não em um ponto específico, geometricamente determinável, mas nos intervalos do trajeto que realiza. O sujeito não é outra coisa – quer ele tenha ou não consciência de que significante ele é efeito – senão o que desliza numa cadeia de significantes. Este efeito, o sujeito, é o efeito intermediário entre o que caracteriza um significante e outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento (Lacan, 1995a [1972-1973], p. 68). É preciso, então, buscar uma linguagem que não seja simplesmente tela do real, mas que possa representá-lo como sendo o próprio real reduzido em sua materialidade.

Em sua representação topológica, o real cessa de ser impossível e, por isso, de não se escrever (Lacan, 2003a [1975]). Na busca de uma escrita para o real que superasse a insuficiência do imaginário nessa tarefa, Lacan centra-se, a partir dos anos 1970, na figura do nó borromeano. O que permitiria a atribuição, ao nó borromeano, da condição de escritura do real é que ele viria de outro lugar que não do significante, garantindo a autonomia da escrita em relação ao simbólico e fazendo-a surgir pura, desvinculada do sentido: “a escrita não é de modo algum do mesmo registro, da mesma cepa se vocês me permitem esta expressão, que o significante” (Lacan, 1995a [1972-1973], p. 41). A banda de Moebius é também um paradigma adotado pelo ensino lacaniano em sua condição de

representante do irrepresentável. Ela permite, explica Granon-Lafont (1987), apresentar direito e avesso como continuidade, não como distinção simples entre duas faces. A relação entre ambos só é de oposição do ponto de vista temporal, quando se toma isoladamente um mesmo local da banda. Da perspectiva ampla do espaço, são o mesmo. A concepção moebiana enriquece significativamente, por exemplo, a leitura da ligação entre significante e significado. Um significante significa algo em um momento dado, em determinado contexto de discurso, mas não se poderia dar a um significante seu significado no mesmo instante. O significado não cessa de deslizar pelo avesso e, ao final, uma vez efetuada uma volta completa, é outro significante, do lado direito agora, o que vem a definir o primeiro. Um significante nunca remete a não ser a outro significante, representa um sujeito para outro significante (Granon-Lafont, 1987, p. 41, tradução nossa). Pela via topológica, a linguagem como construção de sentido e a linguagem como gozo passaram, na clínica que enfatiza a via do real, a ser tomadas por Lacan também como avessos dialéticos. Evidencia-se a incidência do real sobre a palavra, que sofre a interferência de quem a pronuncia. É assegurando a existência dessa dialeticidade entre linguagem e pulsão que a língua surge, na segunda clínica de Lacan, não apenas como instrumento de diálogo, ancorada nos aparelhos da estrutura, mas especialmente como aparelho de gozo, portando uma face que se aproxima muito mais do monólogo, uma vez que tem como função primordial gozar, e não veicular sentido. A fala guarda ligação permanente com o real, mantendo sempre algo que não se adequa ao que ela veicula.

O fenômeno tomado como essencial, motor do ser falante, passa a não ser mais a cadeia da linguagem, mas o gozo; não o querer dizer, mas o querer gozar. Na concepção de um inconsciente estruturado como uma linguagem, a intenção de significação mostrava-se imprescindível, orientando o endereçamento da palavra ao Outro. Subvertendo essa lógica, o último ensino de Lacan introduz a função diacrônica da escrita. No discurso analítico de vocês, o sujeito do inconsciente, vocês supõem que ele sabe ler. E não é outra coisa, essa história do inconsciente, de vocês. Não só vocês supõem que ele sabe ler, como supõem que ele pode aprender a ler. Só que, o que vocês o ensinam a ler, não tem, então, absolutamente, nada a ver, em caso algum, com o que vocês possam escrever a respeito (Lacan, 1995a [1972-1973], p. 52). À vertente da palavra como comportando a dimensão inexorável da demanda, contida no binômio fala-escuta, enxerta-se a radicalidade fundamental da escrita do real. No corpo do falasser, há uma inscrição indelével, que dá à palavra o atributo basal de fixador de gozo e garante a relação estreita e ineliminável

entre ser falante e real. No campo da linguagem, sem dúvida, a psicanálise toma seu ponto de partida da função da palavra, mas ela a refere à escritura.

O último ensino de Lacan: há algo para além da linguagem aqui dois tempos: o primeiro, em que o objeto perdido deixa um rastro assignificante, e o segundo, em que a letra surge como significante Um que o apaga. Em um terceiro tempo, essa letra também pode ser negada, agora pela barra, o que estabelece, diz Dunker (2003), o recalçamento propriamente dito, passando a haver, então, possibilidade de produção de sentido por seu enganchamento a outros significantes. Cabe à letra a propriedade plástica de apenas rabiscar ou, uma vez inserida na cadeia, nomear. A linguagem como elaboração de sentido é o que se introduz, concluímos, já em um momento secundário, como tentativa de apaziguar a língua, nome dado por Lacan (1997 [1971-1972]) à tormenta de significantes que o ser falante recebe do grupo social em que se insere ao nascer e que se deposita nele como material sonoro, aberto a todos os sentidos. Um da letra, mas não está ainda absorvida na malha do sentido. Consta-se, a partir dessa lógica da escrita fora do sentido que acabamos de expor que, inicialmente, a linguagem não existe (Lacan, 1995a [1972-1973], p. 189): “se eu disse que a linguagem é aquilo com o que o inconsciente é estruturado, é mesmo porque a linguagem, de começo, ela não existe. A linguagem é o que se tenta saber concernentemente à função da língua”.

O real passa a se fazer presente como uma falha, um rateio ineliminável, que Lacan (1978 [1976-1977]) aborda fazendo uso da homofonia entre *Umbewuste* (palavra alemã que Freud usa para nomear o inconsciente), e *l'une bévue* (em francês, equivalente a algo como “um lapso”, “uma mancada”, “um equívoco”). Qualquer construção que se faça a respeito dele, é parte da tentativa tola de apreendê-lo, consequência do que Lacan (1978 [1976-1977]) define como sendo uma debilidade do mental e de suas leis, que buscam abarcar a totalidade do que existe pela vertente da atribuição de sentido. O conceito de falasser surge na esteira do equívoco do real e das construções singulares para manejá-lo, dando espaço à concepção de um ser falante que não pode se localizar todo no simbólico porque precisa, necessariamente, lidar com o tropeço do real que incide sobre seu corpo. Falasser: *en corps*. A orientação de Lacan em direção ao real faz com que o sujeito vá perdendo, paulatinamente, sua consistência simbólica. Pela via da castração que orienta o primeiro ensino lacaniano, ele apoiava-se na materialidade do significante, que, por outro lado, o mortificava. Em um segundo momento do ensino de Lacan, o sujeito aparece deslocado para os intervalos entre os significantes, destituído de materialidade, mas ganha

o objeto a como um a mais de gozo que o vivifica. Finalmente, pela vertente do falasser, o sujeito é reduzido à condição de mito, ficção construída pela linguagem. O último ensino de Lacan é a admissão de que o sujeito não vem apenas no lugar de um produto dos significantes de sua história, exigindo, em suplemento, o falasser como o que assume a insistência de um furo.

Com variadas figuras de estilo – Lacan fala, muitas vezes, utilizando-se de metataxes, negações, elipses, quiasmas. Seria talvez, a tentativa de entrar nos intervalos impossíveis entre dois heterodoxos, que tanto o intrigavam? Assim, até o final de seu ensino, Lacan se esforça por lançar conceitos sobre o tempo e o espaço do campo psicanalítico, e tenta formalizá-los através da topologia. No seminário A topologia e o tempo (Lacan, [1978-1979]), por exemplo, ele faz uma analogia entre a topologia e a prática psicanalítica, afirmando que essa correspondência consiste no tempo.

Trata-se portanto, de uma tentativa de se levar a sério a materialidade do texto lacaniano e sua aposta estética e não ceder ao impulso de toma-lo de imediato, seja em uma atitude crítica na qual ele apareceria como ilegível, seja em uma atitude teológica na qual ele apareceria próximo ao místico.

Ilegibilidade talvez seja o nome de recusa de uma política de leitura que baseie-se coordenadas na qual a compreensão seja elemento fundamental. Essa recusa seria então, uma recusa de qualquer resto que escape à comunicabilidade. Desse modo, nossa proposta nessa pesquisa é a aplicação de uma metodologia ao texto dos seminários sem a esperança de obtemos a partir desse trabalho uma espécie de *leitura transparente* dos conceitos lacanianos, como se eles ali estivessem, escondidos todo o tempo, sem serem notados. Trata-se antes, de uma tentativa de observar com rigor os movimentos do trabalho textual nos seminários de modo que possa se produzir um debate que tem como base a materialidade do texto *em seu conjunto* (aqui circunscrito aos seminários que vão do XX ao XXVI).

Uma ressalva aqui precisa ser feita. Ao falar em conjunto, não queremos com isso propor pensar os seminários ou o ensino de Lacan como um sistema. Estamos alertados pelo próprio psicanalista dos perigos dessa proposta. Trata-se de um recorte de cunho metodológico que visa justamente a incompletude e porosidade do trabalho com a linguagem presente nesse ensino. Entendemos que, a partir dos fracassos reiterados que

essa aplicação sofrer, será possível trazer à luz a força da proposta lacaniana e extrair um entendimento mais rigoroso e potente desse período de seu ensino.

2. Ler, interpretar, compreender

Entendemos que a proposta de leitura estrutural de texto tenha afinidade insólita com certa compreensão da produção de saber que informa diretamente Jacques Lacan no final da década de 1960 e em toda a década posterior - tempo recortado para nossa análise -, qual seja, a que atravessa a filosofia da ciência produzida no período. Trata-se da ideia, presente em autores desde Bachelard, passando por Koyré e Kuhn, de que a ciência se produz e se transforma através de rupturas, cortes e revoluções. Assim, o método estrutural se apresenta como um instrumento capaz de localizar a extensão das ideias a partir de seu movimento.

A questão que nos impulsiona nessa pesquisa parte de um problema central da filosofia da ciência produzida no período em que Lacan oferece os seminários aqui estudados, e com a qual ele dialoga a partir de sua construção epistemológica.

A tese de Lacan de que, ao ler um texto, devemos colocar “algo de nós próprios” deve ser compreendida não como uma sanção irrestrita ao psicologismo, mas como a afirmação metodológica de que, depois da disciplina do comentário – que tem por objetivo localizar os diferentes sentidos de um texto, as contrariedades entre suas noções, ou a contradição entre seus conceitos -, podemos então introduzir o momento de interpretação. Ou seja, o comentário reconhece o conflito no sentido, a interpretação surge para tratar desse conflito.” (DUNKER, C.; PAULON, C.; MILÁN-RAMOS, G., 2016, pág. 108)

Como então ler um texto psicanalítico? Para tentar encaminhar uma resposta a esta questão, outras, como é costume, se abrem. Talvez a mais interessante delas para nós se localiza na especificidade do fazer psicanalítico. Ou seja, devemos mobilizar recursos metodológicos estabelecidos nas áreas da hermenêutica e exegética, entre inúmeros outros para ler um texto de psicanálise ou o próprio fazer psicanalítico se imporia como um método (método de investigação, como queria Freud) de leitura? A questão, fonte de inúmeras controvérsias, é central em nossas preocupações na elaboração de um método que pudesse dar conta do estabelecimento epistemológico para argumentos psicanalíticos no trabalho de Jacques Lacan, em especial neste trabalho, que busca se debruçar sobre os seminários realizados pelo psicanalista francês a partir de 1972. Trata-se de uma produção originalmente oral que foi estenografada e posteriormente elaborada por diversas pessoas

e grupos de pessoas (sendo algumas versões tomadas como oficiais e outras como para-oficiais).

Afinal, apostar em um método psicanalítico de leitura de textos sobre psicanálise seria fazer um recurso falacioso que nos levaria para uma linha argumentativa circular na qual cairíamos em um *petitio principii*, análogo ao Barão de Münchhausen que escapa de um pântano ao erguer a si próprio (e a seu cavalo) puxando os próprios cabelos para cima?

Estamos aqui no centro do problema: predomina um regime de recepção no qual impera a simples exigência que consiste, prioritariamente, em conceber a psicanálise como objeto da filosofia, sem tomá-la, de direito, enquanto “imposição filosófica”. Safatle sumariza bem os elementos que compõem esse programa:

[...] trata-se, sobretudo, de não transformar o discurso e a teoria freudianos em simples objeto exterior de reflexão filosófica, movimento que já tem uma ampla e heteróclita tradição traçada pelo próprio Bento Prado, a partir de nomes como: Georges Politzer, Sartre, Recuar, Marcus e Habermas. [Trata-se], principalmente, da exigência de que a apreensão adequada dos seus objetos deve implicar uma mudança crucial de estilo e de estrutura da escrita conceitual que até então servira à filosofia. Como se o objeto da psicanálise obrigasse que uma certa tradição filosófica reordenasse as modalidades dos seus procedimentos de conceitualização (SAFATLE, p. 280)

Os perigos desse programa – de um lado, ignorar a autonomização das esferas de saber e impor um imperialismo filosófico no qual a filosofia tem sempre a última palavra, de outro, a dissolução do estatuto autônomo do discurso filosófico ao modo de um embaralhamento sistemático entre conceito e metáfora, ao estilo de Derrida –, são contornados por Safatle, por meio da identificação na definição de Prado Jr., do que ele designa “operação de forçagem”:

[...][este] descentramento discursivo que impulsionaria a filosofia a confrontar-se de modo contínuo com aquilo que lhe é aparentemente exterior [...] [e que] é capaz de nos indicar a compreensão de que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias. Ou seja, há certos objetos que só se deixam pensar no ponto de cruzamento entre séries autônomas de saberes. (SAFATLE, p. 280-281)

Dunker (2015) aponta para um outro caminho na tentativa de escapar à adesão à Ciência da Natureza ou à hermenêutica sem evitar a questão. Não se trata aqui tampouco de fazer

a psicanálise trabalhar através de sua tomada como objeto pela filosofia (mesmo considerando-se a especificidade deste objeto). Tratar-se-ia antes, da utilização do método elaborado por Victor Goldschmidt em confronto com problemas eminentemente psicanalíticos (em especial o fato desse saber não constituir um sistema). Segundo Goldschmidt, há dois métodos tradicionais de interpretação histórica dos sistemas filosóficos: o método dogmático e o método genético. O que um parece ter de científico o outro parece ter de rigoroso, sendo a ambição dele reunir estas duas ambições. Se pensamos a filosofia como explicitação de uma ideia percebemos que ela se compõe de movimentos sucessivos, nos quais se abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras. A isto ele chama de ordem das razões: “a progressão (método) desses movimentos dá a obra escrita sua estrutura efetua-se em um tempo lógico”. Isso permite definir a prática da interpretação de textos como a arte de reaprender, conforme a intenção do autor, a ordem das razões. Ler estruturalmente um texto seria sair da doutrina e alcançar o seu método, passar da ordem dos temas para a ordem das razões, e, em especial, ligar as teses com seus movimentos de produção. Goldschmidt propõe divide os métodos entre o estrutural e o genético, que se constituiria através da contextualização histórica e psicológica da produção do texto.

 Mas a estrutura não se opõe a gênese. A estrutura domina e compreende a gênese como causas e devir interno ao sistema. Disso se extrai um segundo princípio de método: a coerência filosófica se mede pela responsabilidade não pelo princípio de não contradição. Ou seja, diante de uma disparidade, de uma incongruência, de uma variação, não devemos procurar uma espécie de síntese ou solução final, muito menos uma hierarquia que situasse no fim da obra a necessidade da verdade de sua gênese. (DUNKER, 2015)

Dunker aponta que o próprio Lacan produziu uma semiologia psicanaliticamente (assim como filosoficamente) informada em sua leitura de Freud ao:

- inverter a ordem medieval de interpretação de textos em camadas (sentido literal, anagógico, moral e alegórico)
- considerar o sentido pela negatividade (erro no nível da letra, desencontro de interpretações, pelo objeto e pelas operações lógicas de contradição)

- no curto-circuito promovido pelas posições que Lacan ocupa em sua produção relativas à obra freudiana (leitor, intérprete, comentador, reconstrutor e autor)¹

Assim, as oscilações metodológicas promovidas por Lacan ao longo de seu trabalho nos impõe, de chofre e no mínimo, o trabalho de identifica-las. Trata-se portanto, da realização de uma leitura estrutural que possa reconstruir não somente movimentos argumentativos e a ordem das razões dos seminários em questão, mas também possivelmente a *ordem dos métodos* de uma produção tão *sui generis*.

O desconhecimento de que a psicanálise é ao mesmo tempo um sistema de textos, uma prática social, uma disciplina e um discurso tem produzido massas de comentários de texto cuja irrelevância é notável. Tem criado uma confusão entre comentário e interpretação que libera a interpretação que qualquer rigor. Além disso, a relativa ausência de discussões de método na psicanálise lacaniana tem feito as análises de texto adquirirem uma tonalidade inteiramente canônica, baseada na autoridade de um mestre e não na estrutura de argumentos, cuja principal característica é a desconsideração pela historicidade tanto dos comentários, quanto das interpretações. (DUNKER, 2015)

Assim, o recurso da metodologia goldschmidtiana em confronto com os problemas impostos pela psicanálise também constituiria uma defesa contra a possível acusação à metodologia goldschmidtiana de que uma “nota característica da ordem *uspiana* é que a mesma, sem ser contrária à dissensão, não parece muito propícia a polêmicas” já que “o regimen filosófico estruturalista praticamente anula a polêmica; e, em suas derivações menos estritas, [...] pode nos poupar dela” (CAPONI, 2003).

No entanto, a forma (e método) da confrontação entre a leitura estrutural do texto com a disciplina psicanalítica é algo que permanece em aberto. Ao tensionar o método de Goldschimdt com as especificidades da psicanálise não estaríamos o esgarçando para além de suas possibilidades de flexão? O ganho de evitar comentários que incorrem em essencialismos, em anacronismos, universalismos ou etnocentrismos, como aponta Dunker (2015) depende da estabilidade deste tensionamento ainda por ser realizado.

¹ A catalogação simplista realizada neste momento do texto se deve ao seu estado de construção e limitação de espaço. Pretendemos desenvolver cada um desses argumentos no futuro.

2.2 Método estrutural

Victor Goldschmidt, filósofo de extrato platonista, debruçou-se sobre a questão da leitura criteriosa de um texto filosófico. A ideia central apresentada em seu texto já canônico *Tempo lógico e tempo histórico na interpretação de sistemas filosóficos* (GOLDSCHMIDT, 1947) é a de que a filosofia, compreendida como a apresentação de uma ideia, é apresentada na forma de texto através de movimentos sucessivos que inter-relacionam ideias e conceitos, em gestos de ultrapassamento e também de abandono que compõe argumentos, ou ainda, uma *ordem das razões*.

De acordo com Goldschmidt, existem duas formas de interpretação de um sistema filosófico: enquanto um conjunto de teses ou como um arrazoadado de dogmas. A essas duas formas de exegese correspondem o método dogmático e o método genético: sendo que no primeiro, a interpretação do sistema aceita os dogmas como verdadeiros, não separando a léxis (a palavra) da crença; por sua vez, no segundo, os dogmas são considerados como efeitos, sintomas de um tempo histórico.

Dessa forma, se no método dogmático a postura do intérprete é a de interrogar o sistema sobre a sua verdade — solicitando-lhe as razões pelas quais se consolidou —, no método genético, o intérprete se interroga sobre a sua origem, buscando as suas causas. Ora, nesse caso, a pesquisa se torna etnográfica, pois engloba os fatos econômicos e políticos — considerando a constituição fisiológica do autor, suas influências literárias e sua biografia intelectual. O método dogmático ou estrutural é, por sua vez, eminentemente filosófico, porque sua abordagem salvaguarda uma doutrina de acordo com a intenção de seu autor. Nas palavras de Goldschmidt, ele

[...]até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade; em compensação, quando ele termina em crítica e em refutação, pode-se perguntar se mantém, até o fim, a exigência da compreensão [...] Enfim, o método dogmático, examinando um sistema sobre sua verdade, subtrai-o ao tempo; as contradições que é levado a constatar no interior de um sistema ou na anarquia dos sistemas sucessivos, provêm, precisamente, de que todas as teses de uma doutrina e de todas as doutrinas pretendem ser conjuntamente verdadeiras, "ao mesmo tempo". (GOLDSCHMIDT, 1947/1962, p. 139-140)

Assim, o método genético foi descartado pelo autor pois, segundo Goldschmidt, a interpretação genética possui sua relevância enquanto método científico e por ser instrutivo — não negando a sua eficácia para o reconhecimento das condições de possibilidade da vida e da obra de um autor —; mas, ao buscar as causas, aventura-se a explicar o sistema pelos condicionamentos históricos, não privilegiando a intenção do seu autor.

[...] ela repousa frequentemente sobre pressupostos que, diferentemente do que acontece na interpretação dogmática, não enfrentam a doutrina estudada para medir-se com ela, mas se estabelecem, de certo modo, por sobre ela e servem, ao contrário, para medi-la. [...] O método genético, pelo contrário, põe, com a causalidade, o tempo; além disso, o recurso ao tempo e a uma "evolução" permite-lhe, precisamente, explicar e dissolver essas contradições. (GOLDSCHMIDT, 1947/1962, p. 140)

Evidencia-se que o método dogmático se contrapõe ao método genético porque este último tende a considerar o conhecimento contido no texto como algo do passado, circunscrita a um tempo histórico que, numa certa medida, havia condicionado a obra de seu autor. É claro que esse método não deixa de ser contextual, mas o grande problema para Goldschmidt é que ele não visa ao tempo lógico do autor.

Ora, falar de movimentos e de progressão é — a não ser que se restrinja a metáforas — supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um tempo lógico. Em nada se cede, com isso, a um "psicologismo" qualquer. Afinal, o tempo necessário para escrever um livro e para lê-lo é medido, sem dúvida, pelos relógios, ritmado por eventos de todos os tipos, encurtado ou alongado por toda espécie de causas; a esse tempo, nem o autor nem o leitor escapam inteiramente, assim como aos outros dados (estudados pelos métodos genéticos) que condicionam a filosofia, mas não a constituem. Porém, como escreve G. Bachelard,

(...) o pensamento racional se estabelecerá num tempo de total não-vida, recusando o vital. Que a vida, por seu lado, se desenvolva e traga suas necessidades, é, sem dúvida, uma fatalidade corporal. Mas isso não suprime a possibilidade de retirar-se do tempo vivido, para encadear pensamentos numa ordem de uma nova temporalidade. (BACHELARD apud GOLDSCHMIDT, 1947/1963 P.143.)

Esta "temporalidade" está contida, cristalizada, na estrutura da obra, como o tempo musical na partitura (GOLDSCHMIDT, 1947/1962, p.143). O tempo lógico é uma

temporalidade nova inerente à filosofia; nele e a partir dele a filosofia se estrutura. Não se nega o tempo histórico: defende-se que ele não estrutura a filosofia. Isso significa que o tempo do pensamento transcende o tempo cronológico. Mas o cuidado aqui é não cair no psicologismo, que seria um perigo por reduzir o saber à esfera psíquica do seu autor. Justamente por isso é que encontramos objetivamente, por meio das obras — em particular, no interior delas, em sua estrutura — a temporalidade do pensamento filosófico.

Nas palavras de Goldschmidt:

Pondo em primeiro plano "a preocupação pela estrutura" que, para citar ainda E. Bréhier, "domina decididamente a da gênese, cuja pesquisa tantas decepções causou", a interpretação metodológica pode, pelo menos, quanto a seu princípio, pretender-se "científica"; além disso, do mesmo modo que as outras exegeses científicas, às quais ela não visa substituir-se, ela supõe um devir, mas que seja interior ao sistema, e busca as causas de um doutrina, aquelas pelas quais o próprio autor a engendra, diante de nós. (GOLDSCHMIDT, 1947/1962, p.144-145)

Assim, percebe-se que Goldschmidt buscou priorizar o movimento interno de um sistema propriamente filosófico, e não permanecer apenas em seu movimento externo, a saber, suas condições históricas. Indo mais além, o tempo lógico poderia fornecer indicações, ao menos, para o que concerne ao problema da verdade formal de uma doutrina (GOLDSCHMIDT, 1947/1962, p.145-146).

Assim, seria necessário “estudar a ‘*estrutura do comportamento*’ do texto ou da obra, pensada como o conjunto de relações internas” (DUNKER, C.; PAULON, C.; MILÁN-RAMOS, G., 2016). Trata-se de um método que visa apreender, a partir da materialidade do texto e da explicitação de seus movimentos, a estrutura que organiza sua ideia. A estrutura do texto em questão seria, portanto, as “articulações do método em ato” (GOLDSCHMIDT, 1947/1962, p. 143).

Esse recurso metodológico ao mesmo tempo pode apresentar problemas enormes quando aplicado à epistemologia psicanalítica lacaniana, em especial na sua dependência da compreensão de um texto como um sistema fechado, mas não somente. Há também, por exemplo, o conflito entre uma apresentação originalmente realizada a partir da fala, tal

como os seminários (e suas diversas versões e percurso de estabelecimento²), a concepção lacaniana de enunciação e sua relação com o contexto e o endereçamento, a crítica à ideia de uma explicação falar a mesma coisa que foi enunciado pelo que tenta “explicar”, enfim.. No entanto, pretendemos enfrentar esses problemas metodológicos com a aposta de que é na confrontação da epistemologia lacaniana com diferentes métodos de leitura que essa primeira pode se efetivar e não somente girar em falso em um sistema de aforismos.

Para além disso, no que tange o método estrutural de leitura, algumas apostas informadas pelo estruturalismo como a concepção de tempo lógico do texto parece-nos passíveis de aproximação com as teorizações lacanianas.

Se há uma espécie de resistência ativa do texto lacaniano à sistematização e, estando também já advertidos quanto ao debate acerca das condições de compreensão calcadas no contexto³, no qual a compreensão de um texto a partir de suas condições de produção, das intenções subjetivas do autor, de categorias como "assinatura" e "autoria" que foram duramente criticadas por autores como Derrida (1988), apostamos na possibilidade de inclusão metodológica cada vez maior da letra lacaniana, tomada como efeito. Dado que a abordagem metodológica de um texto como sistema filosófico acabaria por aniquilar a letra própria ao encadeamento significativo do texto, em suma, condicionaria seu estilo a uma ideia de autor e não seu objeto - ou estilo, como quer Lacan. Afinal, se é verdade que quando “tentamos separar a objetividade teórica do estilo teórico lacaniano [...] não sobra nada” (MILÁN-RAMOS, 2007, p. 47), então entendemos que ela pode (e deve) ser submetida a uma espécie de testagem metodológica que a confirme.

² O estudo sobre o estabelecimento e a disseminação das diferentes versões do seminário é um trabalho ainda a ser realizado.

³ Como por exemplo no debate entre Searle e Derrida acerca da teoria do ato ilocucionário de J. Austin contida no livro "Limited Inc", deste último.

3. Uma proposta metodológica de leitura

O projeto que deu origem a essa tese previa uma leitura estrutural, segundo os moldes goldschmidianos dos últimos seminários de J. Lacan (do seminário 20 ao 26). As diversas tentativas de efetuar a aplicação do método ao material dos seminários resultaram em frustrações contínuas. O material parecia resistir completamente a um procedimento sistemático de leitura e exegese. Já no seminário 20, “*Mais, ainda*” (1972-73)... Como reestabelecer as linhas argumentativas quando encontramos argumentos que se esvaem, elementos retóricos, provocações à plateia...

Ao deparar-me com o material do seminário 26, “*La topologie et le temps*” (1978-79), composto pro brevíssimas aulas que reconstroem topologias específicas, o método se mostrou de aplicação muito difícil.

Seminário XX

O volume que congrega as aulas do seminário de número XX, realizado por Jacques Lacan entre 21 de novembro de 1972 e 26 de junho de 1973 em 13 encontros, traz em sua capa a imagem de Santa Tereza. Esse livro, compilado por Jacques Alain-Miller sob a supervisão de Lacan, tem a sua publicação em 1975 pela editora Seuil. Foi, portanto, um dos primeiros seminários a serem publicados e contou com a sua curadoria presente. A primeira sentença do seminário é justamente sobre a não publicação do sétimo volume, intitulado *l'Éthique de la Psycanalyse* (A Ética da Psicanálise). É tratando desse tema que o termo que dá nome ao seminário, encare, surge já no primeiro parágrafo; “*C'est sans doute ce qui aussi, avec le temps, fait que - encore - je suis là, et que vous aussi vous êtes là, je m'en étonne toujours, encore!*”⁴ (grifo nosso).

Essa espécie de recurso retórico que Lacan produz de se dirigir à plateia e se dizer surpreso pela sua insistência em continuar a frequentar seus seminários é recorrente em suas exposições ao longo do seminário e poderia passar somente por isso mesmo; um mero efeito retórico para prender a atenção dos ouvintes ou ainda uma fala sem qualquer peso na construção de sua argumentação. No entanto (e esse é o dilema metodológico que

⁴ Na tradução de M.D. Magno, publicada pela Zahar: “É sem dúvida isto que, com o tempo, faz com que *ainda* eu esteja aí, e que vocês também, vocês estejam aí., Sempre me espanto com isto... *ainda*.”

enfrentamos), trata-se de uma construção argumentativa na qual as alusões, efeitos retóricos, chistes e jogos linguísticos compõe o argumento. Se, em nossa leitura buscarmos, para efeito de concisão e de pragmática, somente o núcleo argumentativo das exposições de Lacan nos depararíamos com um núcleo difuso, arbitrário e inconsistente.

Elegemos, portanto, levar em consideração a materialidade do texto como objeto a ser escamoteado no que tange seus movimentos argumentativos. Para além de seus momentos mais claramente descritivos ou de definição de conceitos, o texto também apresenta um notório envoltório retórico e discursivo que Lacan constrói em sua exposição oral. Para dar conta de tarefa que se apresenta, entendemos ser necessária a aplicação de diferentes metodologias ao material. Assim, o estudo da criação e desenvolvimento dos conceitos expostos no texto será tomado a partir do método de leitura estrutural proposto por Victor Goldschmidt a partir da divisão propostas pelo autor entre a ordem das razões e a ordem das matérias.

Leitura circunscrita à aula de 21/11/1972

O seminário de número XX, dado por Jacques Lacan entre 21 de novembro de 1972 e 26 de junho de 1973 em 13 encontros, traz em sua capa a imagem de Santa Tereza.

O livro, compilado por Jacques Alain-Miller e Jacques Lacan, tem a sua publicação em 1975 pela editora Seuil. Foi, portanto um dos primeiros seminários de Lacan a serem publicados e contou com a sua curadoria presente. A primeira sentença do seminário é justamente sobre a não publicação do sétimo volume, intitulado *l'Éthique de la Psycanalyse* (A Ética da Psicanálise). É tratando desse tema que o termo que dá nome ao seminário, encore, surge já no primeiro parágrafo; “*C’est sans doute ce qui aussi, avec le temps, fait que - encore - je suis là, et que vous aussi vous êtes là, je m’en étonne toujours, encore!*”⁵ (grifo nosso). Essa espécie de recurso retórico que Lacan produz de se dirigir à plateia e se dizer surpreso pela sua insistência em continuar a frequentar seus seminários é recorrente em suas exposições ao longo do seminário e poderia passar somente por isso mesmo; um mero efeito retórico para prender a atenção dos ouvintes ou ainda uma fala sem qualquer peso na construção de sua argumentação. No entanto (e esse é o dilema metodológico que enfrentamos), trata-se de uma construção argumentativa na qual as

⁵ Na tradução de M.D. Magno, publicada pela Zahar: “É sem dúvida isto que, com o tempo, faz com que *ainda* eu esteja aí, e que vocês também, vocês estejam aí., Sempre me espanto com isto... *ainda*.”

alusões, efeitos retóricos, chistes e jogos linguísticos compõe o argumento. Se, em nossa leitura buscarmos, para efeito de concisão e de pragmática, somente o núcleo argumentativo das exposições de Lacan nos depararíamos com um núcleo difuso, arbitrário e inconsistente.

Elegemos, portanto, levar em consideração a materialidade do texto para além de seus momentos mais claramente descritivos ou de definição de conceitos, também o envoltório retórico e discursivo que Lacan constrói em sua exposição.

Aí mesmo, logo no início do seminário, cremos haver um exemplo das dificuldades que se apresentam e de que falamos; logo em seguida à alusão sobre a presença e insistência do público em acompanhar os seus seminários, Lacan fala sobre o não-saber (e mais do que isso, sobre o querer não saber).

Il y a quelque chose depuis quelque temps qui le favorise c'est qu'il y a aussi chez vous, chez la grande masse de ceux qui sont là, un même - en apparence - un même « je n'en veux rien savoir ! Seulement - tout est là ! - est-ce le même ? Le « je n'en veux rien savoir ! » d'un certain savoir qui vous est transmis par bribes, est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Je ne crois pas. Et même, c'est bien parce que vous me supposez partir d'ailleurs dans ce « je n'en veux rien savoir ! » que supposer vous lie à moi De sorte que s'il est vrai que je dise qu'à votre égard je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon « je n'en veux rien savoir ! », d'ici que vous atteigniez le même, il y aura une paye. (LACAN, J., 1972 *staferla.free-fr p. 3*)⁶

De fato, a introdução da temática do não-saber (cara a Lacan) se imiscua e se combina com as posições de analista e analisando e, enfim, do pagamento. Temáticas inerentes à clínica psicanalítica tal como ela se dá em uma sessão de análise, em um consultório, surgem referenciadas logo de chofre, sem maiores explicações ou... análises! É importante lembrarmos que alguns (muitos) dos participantes dos seminários eram, de fato, analisantes de Lacan.

O que queremos mostrar é como através do que poderia ser considerado apenas uma fala inicial e despreziosa (se é que esse adjetivo pode de algum modo ser relacionado a Lacan) está longe de sê-lo. A construção argumentativa se dá através de um processo sincrônico, no qual é estabelecida a relação entre algumas temáticas centrais dos

⁶ Na tradução de M.D. Magno, publicada pela Zahar: “O que há algum tempo que me favorece é que há também em vocês ba grande massa dos que estão aí um *não quero saber de nada disso*. Só que, e aí é que está tudo, será o mesmo? O *não quero saber de nada disso* de vocês, de um certo saber que lhes é transmitido por migalhas, será disso que se trata em mim? Eu não creio, e é por me suporem partir de outro lugar, que não o de vocês, nesse *não quero saber nada disso*, que vocês se encontram ligados a mim. De sorte que, se é verdade que, em relação a vocês, só posso estar aqui em posição de analisando do meu *não quero saber nada disso*, daqui até que vocês atinjam o mesmo, haverá um pagamento”

argumentos de Lacan e, enfim, de sua epistemologia. O fator crucial para esse efeito de injeção conceitual em falas não-definicionais e um tanto misteriosas é, nos parece, que Lacan maneja de forma extraordinária o fator posicional do discurso. Ao se dirigir à plateia (e uma que ele conhece bem), Lacan pode operar como que reproduzindo o efeito transferencial que se dá em análise *ao mesmo tempo* que fala dela própria, de seu processo.

Esse recurso, que tentamos brevemente apresentar aqui, coloca enormes obstáculos para uma proposta de leitura estrutural desse material, dado que esta depende do recolhimento de movimentos definicionais, da apresentação de elucidações e explicações acerca das ideias dispostas no texto. Em suma, uma leitura estrutural depende de que haja, no próprio texto, camadas de sentido. Exemplifiquemos: um conceito é apresentado, em seguida é apresentada uma definição do que seria esse conceito, em seguida, se o autor quiser, dá exemplos de sua aplicação e uso. Deste modo, o leitor (qualquer leitor) pode se servir das diferentes camadas linguísticas para compreender de modo razoavelmente preciso o que o autor diz quando diz o conceito em questão. O texto de Lacan, em especial sua produção desse período, não faz isso.

Vejamos, logo após esse trecho que poderíamos facilmente entender como uma pequena introdução vamos ao trecho que Miller definiu como o primeiro trecho. Costumeiramente compreenderíamos que estamos aqui adentrando o texto *de verdade*, o corpo argumentativo no qual serão expostos os argumentos e, enfim, o que importa. Lacan inicia esse trecho remetendo-se ao seu seminário do ano anterior ao mesmo tempo que repete o recurso anterior, remetendo-se ao processo analítico para, logo em seguida, dizer para os que o ouvem que vai imaginá-los em uma cama, em uma cama de casal. À inusitada fala se soma o argumento de que o direito não desconhece a cama, pois “o direito fala do que vou lhes falar – o gozo.” (LACAN, 1985 p. 10). É dessa forma, portanto, que a temática central do seminário é apresentada.

Nos dois parágrafos seguintes, entretanto, Lacan parece se utilizar de formas mais ortodoxas de construção argumentativa. “Esclarecerei com uma palavra a relação do direito com o gozo. O usufruto [...] reúne numa palavra [...] a diferença que há entre o útil e o gozo” (LACAN, 1985 p. 11). Já o próximo parágrafo inicia-se com a pergunta “o que é o gozo? ”, que é respondida por “o gozo é aquilo que não serve para nada” (LACAN, 1985 p.11). Esforços de definição, esclarecimentos das relações previamente estabelecidas? Não exatamente, dado que o argumento que se interpola a esses esforços

desativa a estratégia elucidativa. Trata-se da passagem na qual Lacan se pergunta (nos pergunta) acerca da serventia do útil – uma construção de partida presa a uma tautologia. A resposta: “é o que não foi jamais bem definido, por razão do respeito prodigioso que, pelo fato da linguagem, o ser falante tem pelo que é um meio. O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los⁷” (LACAN, 1985 p. 11). Ou seja, a dificuldade de definição, o algo que não foi jamais bem definido se aparece justamente quando Lacan faz recurso à definição. No momento em que ele se propõe ao esforço de definição de conceitos e estabelecimento de um solo compartilhado com os ouvintes/leitores o que aparece em seu lugar é justamente a sua impossibilidade. Essa frustração produzida é um recurso que não somente representa o conceito através de sua descrição, definição ou exemplificação, mas que o faz funcionar no próprio processo de leitura, aniquilando as instâncias pressupostas do autor/leitor, palavra/coisa, sujeito/objeto enfim. Trata-se, portanto, de um projeto estético ambicioso no qual busca-se experiência homóloga ao processo analítico e que não é estranha às produções filosóficas da última metade do século XX que tem na linguagem um caminho à crítica da representação.

O trecho em questão é então encerrado com a frase “O gozo do Outro, do Outro com A maiúsculo, do corpo do Outro que o simboliza, não é o signo do amor” (LACAN, 1985 p. 12). Essa frase, que provoca efeitos de sentido, mesmo isolada do contexto no qual foi proferida, é um exemplo em meio a muitos outros nesse Seminário repleto de frases que podem ser lidas como aforismos. No entanto, o próprio autor ressalta que após essa frase ele não escreve (e lembremos que ele o diz, no seminário) “depois *terminado*, nem *amém*, nem *assim seja*”, o que advoga contra essa leitura aforismática.

Há então, a afirmação de que “o amor [...] faz signo”. É preciso observar que ela encerra uma precisão milimétrica na escolha das palavras. Na primeira parte, Lacan se refere ao gozo do corpo.

Lacan parte do gozo do corpo, definindo tal corpo como o que simboliza a alteridade absoluta do sexo, para afirmar que este gozo “não é o signo do amor”. Lembrando que ele emprega o conceito de signo com bem menos frequência que o de significante, porém

⁷ O termo original aqui é “gaspiller”, mais comumente traduzido como “desperdiçar”.

sempre com um sentido muito preciso, que ele toma de Peirce: “aquilo que representa algo para alguém”⁸. Gozar do corpo de outrem não significa amá-lo (a).

Mas, se em momentos anteriores Lacan parecia equivaler desejo e gozo, opondo ambos ao amor, no Seminário XX, a relação entre amor e gozo não é mais de oposição e sim de disjunção. Enquanto disjuntos, a relação entre ambos não é necessária nem suficiente, podendo existir apenas de forma contingente.

O amor faz um laço, ou um semblante de laço, por ser uma relação de um sujeito com outro sujeito – “No amor, o que se visa é ao sujeito, ao sujeito como tal [...]” – enquanto o gozo não faz laço, uma vez que é uma relação do sujeito com o objeto do seu gozo. Isso não é o mesmo que o ideal da fusão de dois em Um, que Lacan critica nesse Seminário.

É preciso ter em mente que, nesse seminário, após perguntar de onde provém o gozo e dar ele mesmo uma série de respostas negativas – não é do amor, não é dos caracteres sexuais secundários, nem tampouco do sexo da mulher –, Lacan termina por definir o significante como causa do gozo, numa passagem em que faz uma leitura bastante pessoal das causas aristotélicas

“O significante é a causado gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a causa material? Por mais desmanchado, por mais confuso que isto seja, é uma parte que, do corpo, é significada nesse depósito.”
(LACAN 1985 p. 30)

Nessa mesma passagem, ele define o significante como o que também faz limite ao gozo. Esta condição peculiar do gozo – simultaneamente causado e limitado pelo significante – faz com que ele herde as características do significante: inscrito no campo da linguagem. O gozo fálico é descontínuo, recortado, impossibilitando que se goze do corpo na sua totalidade, mas apenas da escansão que o significante produz nesse corpo. Daí que é sempre “o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro”.

Temos, portanto, uma primeira abordagem, no início do Seminário, em que Lacan define o gozo do corpo, gozo do Outro, enquanto anseio, voto do ser sexuado – voto fracassado, pois o gozo fálico não permite gozar da totalidade do corpo. Porém, nesse mesmo movimento teórico, Lacan já anuncia que irá defini-lo mais adiante enquanto espécie de gozo que se articula em uma relação de contraposição ao gozo fálico.

⁸ PEIRCE, C. S. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1975, p. 84.

“Mas o que chamo propriamente o gozo do Outro, no que ele aqui é só simbolizado, é ainda coisa inteiramente outra, a saber, o não-todo que terei que articular.” (LACAN, 1985 p. 30)

Como de fato o faz, introduzindo a segunda dicotomia desse Seminário, e que irá marcar a sua teoria dos gozos: aquela entre gozo fálico e gozo do Outro: “Há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim [...] para além do Falo” (LACAN, 1985 p.30).

A esse argumento são somadas anedotas sobre uma periquita que se enamorou de Picasso e uma derivação do paradoxo de Zenão que insistem no gozo como algo “marcado por esse furo”, representado na impossibilidade de Aquiles se juntar à tartaruga (apesar de poder ultrapassá-la). A infinitude, ponto no qual haveria tal encontro, é o mote então para a introdução da topologia. Lacan remete-se aqui ao seu texto “L’Étourdit” no qual ele estabelece “a estrita equivalência de topologia e estrutura”. É através da equivalência entre esse espaço que ele localiza como infinito, apoiado na teoria dos limites e dos números reais, que Lacan estabelece a emergência do um a um, de um espaço contável, “com efeito, a lógica, a coerência inscrita no fato de existir a linguagem e de que ela está fora dos corpos que por ela são agitados, em suma, o Outro que se encarna, se assim se pode dizer, como ser sexuado, exige esse *uma a uma*” (LACAN, p. 19). A ideia é apresentada de forma compacta no parágrafo seguinte e é crucial: “essa exigência do Um [...] é do Outro que ela sai”. Ou seja, “o sujeito se manifesta em sua hiância”.

Na página 28, nos diz Lacan:

"Nós nos situaremos simplesmente no âmbito da topologia da reta numérica real R , assim chamada porque a cada ponto da reta corresponde um número real único. Sobre essa reta, o recobrimento do intervalo fechado $[0,1]$ poderá ser feito, por exemplo, pelos intervalos seguintes: 1) Uma sequência infinita do tipo $]1/n,1[$, onde n é um número inteiro natural N , superior a 1. 2) Um intervalo $[0, S[$ onde S é um número compreendido entre 0 e 1." (LACAN, 1985)

Temos aqui um espaço tal qual de existência, onde a existência está entre 0 e 1 com N superior a 1. N é o que sai desse espaço. O N superior a 1 é o espaço que terá de ser recoberto. Essa equação, contém um espaço fechado e ao mesmo tempo aberto. N sendo superior a 1, sai do espaço de existência, do espaço de compacidade. Sempre onde há um espaço de compacidade há um espaço não compacto. Se tomarmos a função fálica

constituída pelo falo imaginário, falamos de representação, uma das quatro propriedades discursivas. O falo imaginário, aparecendo no discurso via representação, temos aí a representação como um espaço que se quer fechado que, entretanto, não se sustenta. Toda representação será atravessada na análise. Temos aí a passagem da representação para a significação, que seria já “furada”. Aí o espaço semi-aberto. Na página 29, Lacan afirma sobre a noção de compacidade que "o leitor atento terá notado que a definição de compacidade fala de recobrir um espaço fechado com espaços abertos" Se falamos do conceito de compacidade para ilustrarmos à função fálica, estamos falando da tentativa neurótica de recobrir um necessário (espaço fechado) com o contingente (espaço semi-aberto). Esse espaço se faz semi, e não totalmente aberto pelo traço.

Lacan assim pretende demonstrar a “estrita equivalência entre topologia e estrutura” (p. 17), afirmando que “o significante (...) deve ser estruturado em termos topológicos” (p. 29). O significante, pura diferença, configura um espaço não-euclidiano, topológico e, portanto, distinto de qualquer ideia conhecida de substância. A topologia estrutural, pelo menos em *Encore*, servirá para articular o sujeito a partir de uma nova substância, chamada por Lacan de substância gozante e que se opõe às substâncias pensante e extensa de Descartes. Se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, será preciso reconstruir o sentido do termo estrutura. Lacan busca formalizar o que chama de “inércia da linguagem” a partir do uso da letra, e é a isso que chamará de estrutura: “(...) desse termo estrutura (p. 152), os outros fazem dele o que querem, mas eu, o que faço notar é isto – a dita linguagem comporta uma inércia considerável, o que se vê ao se comparar seu funcionamento com os signos que chamamos de matemáticos, matemas, unicamente pelo fato de eles se transmitirem integralmente”. A estrutura, ou cadeia, será a inércia da linguagem, aquilo que retorna ao mesmo lugar e do qual as letras matemáticas podem apreender algo. Se o significante serve para a articulação da fala numa topologia, a letra será a maneira de escrever matematicamente, ou simplesmente matematizar, algo do real. As fórmulas da sexuação são o exemplo principal de formalização matemática em *Encore*. O real é demonstrado pela impossibilidade de estabelecer uma relação (*rapport*) ou harmonia sexual entre o homem e a mulher representados em suas respectivas posições na linguagem a partir de letras da álgebra lacaniana.

Está aí a ideia central da aula e uma das principais do seminário. A modelo de apresentação conceitual (se é que podemos falar de conceitos nesse contexto) lacaniano envolve, portanto, a elaboração de uma forma textual marcada por cortes e apoiada na

ideia de escritura. Observamos a compressão da significação (análoga à compacidade) que produz justamente uma ausência de clareza no que diz respeito a definição conceitual e uma abertura que é, por sua vez, regulada pelos exemplos e anedotas como as envolvendo periquitas, Picasso, Aristóteles e Don Juan, e também contingencial, na medida que ela exige do leitor a reconstrução – a seu modo – da cadeia argumentativa.

Trata-se, portanto, de uma textualidade que, em vez de portar uma verdade unívoca em sua materialidade, a pulveriza através de procedimentos estéticos refinados. O quanto essa modalidade textual se presta a uma leitura estrutural ainda há de ser verificado.

3.1 Seminário XXI

3.2 Seminário XXII

3.3 Seminário XXIII

3.4 Seminário XXIV – aula 5

Indeterminação nesse período do trabalho de Lacan. Flutuações de soluções. Letra, número, marca, nome. Variantes de sistemas de escrita que formalizam a situação analítica. Já a diferença entre o conceito de significante e o de nome-do-pai é uma diferença de substância. A Letra tem uma permanência que a palavra não tem, pois é efêmera. Há um ponto de passagem entre o significante e a letra? Qual a modalidade de relação entre eles? A Letra ultrapassa o simbólico e está dentro dele. (imagem do litoral). A proposta de escrita como sistema literário adquire um estatuto privilegiado nesse período do ensino de Lacan.

A solução dos nós depende de um volume, de uma materialidade que se constrói, tal como Espinosa propôs, da gênese do objeto. O nó em 3 dimensões, como volume, e o nó em 2 dimensões, como escrita. Os dois são simbólicos.

O discurso é a articulação de modalidade. “O discurso é a arte da produção de um necessário”. O discurso é um conjunto de regras e coerções que a linguagem nos impõe. Ou seja, o laço social necessita dessas restrições (as posições previstas pela teoria do discurso de Lacan: semblante, outro, produção e verdade).

Todo o problema do nó borromeano pensado a partir da trança é o lugar do meio. O lugar do 2.

Necessário, o não-cessante, o que não cessa de se escrever.

Lalangue, conceito originado em um ato-falho no seminário 19 ao se referir ao filósofo André Lalande, pode ser lida a partir da junção com o objeto a, uma língua do afeto. Conceito muito presente nesse momento da obra mas que não recebe uma atenção de definição. O que há é mais uma heurística, um uso pragmático do conceito. Experiência corporal da linguagem. (Mitch Unik)

A emergência da lalangue corresponde à emergência do possível. O possível sendo aquilo que cessa de se escrever. Ou seja, o possível é um conceito que depende de sua negatividade. É a partir da negação do que é possível que podemos apreender o que até então o era.

Essa emergência, pensada em relação ao discurso, estará associada ao surgimento de uma zona interior ao discurso na qual o sentido não é comportado. Um lugar de não determinação do sentido. A emergência de lalangue como recuperação de experiências mais primárias com a linguagem, com o afeto, cavam esse campo interior ao discurso que não comporta o sentido.

Nesse sentido, é aí que o discurso se detém. Aparece um hiato na cadeia de sentido. A troca simbólica com o outro, pressuposta na teoria dos discursos de Lacan, o laço com o outro, o laço social, é então perturbado. A partir da emergência dessa espécie de idioleto, de idiosincrasia

Recursos linguísticos internos à lalangue: aliteraões, fusões, respirações, puns, deslocamentos, endereçamentos, sentidos condensados.

Níveis da palavra: discurso-lalangue-letra-dizer

A letra comporta outra modalização e se funda no encontro do necessário com o impossível. É a partir da dimensão da linguagem da letra que a sexuação se inserirá. A sexuação se calcará nesse limite, qual seja, a inserção de um ponto de impossibilidade

para cada um dos lados (no lado do homem: há um que não está submetido à castração. No lado da mulher: não toda mulher está inscrita na função fálica).

Momento mais importante do seminário segundo Dunker: Como relacionar as construções de Lacan nesses seminários com suas propostas anteriores sobre o discurso e a sexualização?

A letra quando ela se modaliza, quando entra nos modos da palavra, não cessa de não se escrever. Litoral, fronteira ou limite (conceito matemático).

A letra é impossível de se acasalar com o significante. Co-habitam mas sem relação de complementaridade. A letra é fundamento da linguagem mas que nunca se mostra como tal, que não cessa de não acontecer. Marca apagada, que não está mais aqui. Lacan chama isso através de um neologismo *effaçon*. O apagamento da forma, da marca, é a produção de um resíduo, resto, rasura. Essa é a estrutura da letra.

Subcasos da letra: nome próprio (entrada de um significante em um registro próprio que remete à letra) e o número (o significante conta para o sujeito como número – casos de psicossomática, nos quais não há associação simbólica com o corpo).

O discurso se opõe à fala. A *lalangue* à língua. A letra ao significante.

O dizer se opõe ao dito.

3.5 Seminário XXV e XXVI

3.6 Os últimos seminários e a questão da autorização

Pretendemos nessa seção, apresentar uma leitura dos últimos seminários de Lacan tendo a questão da autorização como centro de gravidade. A ideia é que a partir dessa noção a

questão da legibilidade ser colocada em movimento em relação às implementações institucionais do lacanismo.

Em 1973, Jacques Lacan dá início ao seu seminário de número 21 denominado *Les non-dupes errent*. Neste seminário, faz de seu título um mot d'esprit, onde, segundo ele, seu som se assemelha ao *Les noms du père* (os nomes do pai), título do seminário de 1963, que fora interrompido por ocasião de seu rompimento com a Sociedade Francesa de Psicanálise. Numa crítica dirigida à International Psychoanalytical Association – IPA, Lacan acrescenta a palavra *errent* à expressão *Les noms du père*, dando a ela o sentido de que os nomes do pai erram. O nome do pai a quem ele se refere é do próprio Freud e seu erro diz respeito à forma como as sociedades psicanalíticas foram por ele constituídas. O vocábulo *errant* terá, também, o sentido de itinerante. Neste jogo de palavras, numa alusão ao fenômeno da repetição, Lacan fará o acréscimo deste vocábulo, para significar que os não tolos são itinerantes ou viajantes. Para ele, os não tolos são todos aqueles que se recusam a submeter-se à estrutura da linguagem e, dessa forma, não se colam às leis do simbólico.

Para Lacan, é preciso ser *dupe* e deixar-se apreender pela estrutura do inconsciente e do desejo, o que levará o sujeito a uma viagem que o acompanhará até a sua morte. Segundo Safatle, os dez últimos seminários – entre eles o *Les non-dupes errent* – giram em torno da peculiaridade do estatuto da psicanálise como discurso. É neste momento do seu ensino, que Lacan se dedicará de maneira mais sistemática a uma conceitualização que visava abranger um novo quadro de objetividade para a psicanálise, através da formalização da matemática, da lógica e da topologia.

Entretanto, uma das principais contribuições de Lacan, neste seminário, foi de ter reposicionado a questão da formação dos psicanalistas. Na sessão de 9 de abril de 1974, ele citará a já celebre proposição de que o psicanalista só se autoriza por si mesmo, e a ela acrescentará as quatro palavras fundamentais: e por alguns outros. Quanto a esses alguns outros, neste seminário, Lacan não os nomeará diretamente. Lançará a interrogação sobre seu estatuto, mas não voltará a falar sobre eles.

No exame da literatura, constatamos que essas proposições são algumas vezes citadas; entretanto, cremos que os autores que as trabalham o fazem de forma parcial ao não levarem em conta a analogia deixada por Lacan entre o processo de sexuação e a formação dos analistas. Apresentaremos aqui, o que Lacan nos traz sobre as leis da sexuação, em

um segundo momento, discorreremos brevemente sobre a posição do analista e o processo subjetivo de formação do analista, para, em seguida, empreendermos a analogia entre as leis da sexuação e a formação dos psicanalistas.

Durante seu ensino, o que Lacan faz questão de deixar claro é que sua definição para o homem e para a mulher não tem relação direta com a biologia. Partindo dessa ideia central, para a psicanálise, podemos perceber que muitos sujeitos biologicamente femininos podem apresentar uma estrutura masculina, e outros biologicamente masculinos revelam uma estrutura feminina. A diferenciação dos sexos é um processo um tanto mais complexo. Nos três primeiros níveis, de que trataremos a seguir, os sexos não se distinguem, e será somente no quarto nível que será possível se estabelecer uma distinção. O que Lacan nos esclarece é que só a partir da conceituação do falo é que é possível a compreensão desse processo.

No primeiro nível dessa diferenciação, os dois sexos, tanto o masculino como o feminino, irão se identificar com o falo. Ao fazer essa identificação, eles procurarão se posicionar como o falo para a mãe. Por isso, neste primeiro nível não haverá a diferença entre os sexos, ambos procurarão se posicionar no lugar do falo. Porém, logo a criança se dará conta de que ela não é o falo, ou seja, que ela não é o objeto para o desejo da sua mãe. Ela irá perceber que não haverá possibilidade de dar conta da falta para o desejo do Outro. Assim, os dois sexos se aperceberão privados do falo. Desse modo, neste segundo nível, também podemos concluir que não haverá diferença entre os sexos, onde os dois se perceberão como castrados, ou não possuidores do falo. Essa castração está relacionada ao fato de que o sujeito é forçado a renunciar a algum gozo. A implicação imediata desta afirmação é que a noção de castração está ligada à renúncia do gozo e não ao pênis e, portanto, essa noção se aplica tanto ao sujeito homem como à mulher. Já num terceiro momento, os dois sexos buscarão o falo que lhes falta, porém, o buscarão no Outro.

Aqui, podemos afirmar que ainda não haverá diferenciação sexual, visto que os dois desejam o falo, porém, acreditam que o outro é possuidor do que lhes falta. Um perceberá no outro o falo, mas não se dão conta de que os dois são faltantes. Será somente no quarto momento, onde ocorre a escolha do objeto de amor e do desejo, que se instalará a diferenciação entre os sexos. Numa relação sexual inexistente, ou impossível, é que haverá um encontro imaginário onde um parceiro será visto como aquele que tem o falo e outro que não o tem. Como vimos, essa posição não terá a ver com o órgão biológico

do sujeito, mas com uma posição subjetiva, onde ele poderá posicionar-se na relação com esse outro como o que possui ou não o falo.

Assim, tanto o homem quanto a mulher terão um encontro com uma ilusão privada ou dotada, castrada ou potente. Nos três primeiros níveis da sexuação haverá o reconhecimento do si próprio e da posição de assexuado. Será somente no impulso para o outro, no reconhecimento do objeto de sua escolha, no seu objeto de desejo que se instalará a diferença. Ao final deste processo, o sujeito deverá posicionar-se do lado do homem ou da mulher. No lado masculino, poderíamos afirmar que ela recai sob a função fálica, o que implicará necessariamente a existência do pai.

A ideia central trazida por Freud em Totem e tabu é que, embora todos os homens sejam marcados pela castração simbólica, existe um homem que não se sujeita à lei da castração; este homem é o pai. Partindo de Freud, o que Lacan defenderá é que apenas o pai mítico poderia ter uma relação sexual verdadeira com uma mulher. Para este pai, existe a relação sexual. Todos os outros homens têm uma relação com o objeto e não com uma mulher em si. Desse modo, podemos concluir que embora tenha havido essa exceção à regra da castração, poder-se-á considerar que todo o homem é castrado.

Já no que se refere ao lado da mulher, nem tudo em uma mulher estará sujeito à lei do significante. Ao dizer isso, Lacan não estaria afirmando que a mulher é menos completa do que o homem – como inúmeras vezes somos levados a crer – mas que ela não possui um significante mestre da mulher como tal. Bruce Fink (1998), ao comentar Lacan sobre o processo de sexuação, dirá que aqueles sujeitos com estrutura masculina devem subjetivar ou encontrar uma nova relação com o objeto, enquanto aqueles com estrutura feminina devem encontrar uma relação com o significante.

A tese de Lacan é a de que não há lugar para uma relação entre os sexos – impossibilidade de inscrição dessa relação no inconsciente – visto que o inconsciente não reconhece a diferença entre eles. A fantasia é o que vai tentar preencher esse vazio, ou recobrir a ausência desta inscrição. Dessa forma, Lacan colocará a impossibilidade da relação entre os sexos como o núcleo do Real, ou seja, aquilo que foge à simbolização. Será na sessão de 9 de abril de 1974, do seminário *Les non-dupes errent*, que Lacan dará um passo fundamental para a compreensão da questão da sexuação e surpreenderá seus ouvintes com a seguinte afirmação: *l'être sexué ne s'autorise que de lui même* (o ser sexuado só se autoriza de si mesmo). Segundo ele, isto significa que ao sujeito caberá fazer uma

escolha? À essa fórmula, Lacan fará um acréscimo: *Il ne s'autorise que de lui-même, j'ajouterai ... et de quelques autres*. Por esta fórmula, Lacan sugere que ao sujeito caberá sustentar um lugar onde deve posicionar-se e autorizar-se como homem ou mulher. Só a ele caberá cavar um lugar para si na sexualidade. Isso não significa necessariamente que caiba somente ao sujeito o processo da sexuação. Por ser esse processo longo e complexo, nas primeiras fases da sexuação, o sujeito estará à mercê dos outros.

É condição para que ocorra a constituição desse sujeito que ele se coloque na posição de assujeitado ao desejo desse outro, que o deverá conduzir ao grande Outro. Esse outro o remeterá às representações da cultura que dizem o que é ser homem ou mulher, mas, num primeiro momento, ele não terá compromisso com essas nomeações. Entretanto, chegará o momento em que o próprio sujeito precisará se reconhecer como sexuado e assumir para si as representações do que é do masculino ou do feminino. O sujeito terá duas possibilidades de escolha: posicionar-se do lado da estrutura masculina, ou da estrutura feminina.

Entretanto, somente a ele caberá esse processo de autorizar-se a ocupar o lugar de ser sexuado. A partir daí o sujeito sexuado também não estará mais sozinho para isso. Ele precisará dos outros que o nomeiem e o reconheçam (ou não o reconheçam) naquela posição que se decidiu por ocupar. A nomeação, feita por estes alguns outros, será necessária para ratificar a posição que o sujeito se autorizou a assumir. Assim, podemos concluir que isto significa que, na sexualidade, o sujeito precisa autorizar-se a ocupar um lugar subjetivo como aquele que possui ou não o falo, ou seja, deverá posicionar-se do lado masculino ou feminino, mas não estará sozinho para isso.

Quanto à formação dos psicanalistas, a sessão de 9 de abril de 1974 será um marco importante para a questão. Após haver exposto a teoria da sexuação e concluído pela impossibilidade da relação entre os sexos, Lacan afirma que, da mesma forma que ocorre com o ser sexuado, que precisa autorizar-se de si mesmo, o analista só se autoriza de si mesmo, mas não estará sozinho para isso. Lacan defenderá, no seu ensino, o preceito de que o psicanalista só se autoriza por si mesmo, ou seja, através do desejo do analista. Isto não significa que qualquer um possa autorizar-se, no momento que quiser e quando quiser, a ocupar o lugar do analista. Assim como ocorre com o ser sexuado, o analista só poderá autorizar-se de si mesmo a ocupar o lugar do analista após ter passado por um complexo processo subjetivo que terá a ver com sua própria análise e com a passagem de

psicanalizando a psicanalista. Só a partir daí, defenderá Lacan, o sujeito poderá posicionar-se como analista.

Quando Lacan introduz a questão de quem autoriza um psicanalista a exercer a psicanálise, o faz retomando os questionamentos freudianos acerca da psicanálise dirigida pelos não médicos. O objetivo principal de Lacan era o de questionar quem teria o direito de autorizar e de ser autorizado a exercer a psicanálise. Procurando manter-se fiel à letra freudiana, ele questiona sobre os quesitos ou os atributos que serão exigidos daqueles que se decidem por exercer a psicanálise e qual o lugar que o analista deve ocupar numa análise. Afirma ele que, na análise, o lugar que o analista deve ocupar é de objeto – objeto causa de desejo, objeto causa do desejo do analisante (objeto a), mas deverá assumir, também, o lugar do desejo do analista. Esse lugar é um lugar de objeto – objeto causa do desejo – ou objeto pequeno a.

O lugar de objeto a, ocupado pelo analista, é sustentado por um desejo que tem como ponto de mira o desejo do analisante e será o lugar de objeto causa do desejo que só poderá advir onde o lugar do analista estiver vazio, já que o desejo do analista é um lugar orientado por uma falta.

Assim, o lugar do psicanalista será o que Lacan denominará de lugar do sujeito suposto saber.

A fim de testemunhar essa passagem, Lacan criará dentro da sua Escola o dispositivo do passe. Segundo Roudinesco (1986), no ano de 1969, a Escola Freudiana de Paris havia mudado seus estatutos para se transformar numa “associação mais moderna e especificamente psicanalítica”. Seu regimento interno ratificava o procedimento do passe como meio de acesso dos analistas à condição de Analistas da Escola (AE). Ao instituir o passe, o que ele nos deixa claro é que seu objetivo era colocar esse mecanismo a serviço da instituição, a fim de acolher o testemunho da passagem de psicanalisante a psicanalista – apesar de não haver impedimento algum, àqueles que não se submeteram ao passe, de conduzir as análises, desde que tenham passado por sua própria análise. Entretanto, na sessão de 9 de abril de 1974, do seminário *Les non-dupes errent*, Lacan alertará para que, apesar de o analista só autorizar-se de si mesmo a ocupar o lugar do analista, isso não lhe confere o direito de praticar a análise da forma que bem entender. E, além do mais, não estará sozinho para essa nomeação. Dirá ele que, assim como o ser sexuado só se autoriza de si mesmo, mas precisa da nomeação e do reconhecimento de alguns outros, da mesma

forma, o psicanalista só se autoriza por si mesmo... e acrescenta: e de alguns outros. Buscaremos responder à questão do estatuto desses outros que autorizam o analista a exercer a psicanálise, de alguns teóricos e, na sequência, trataremos as suas considerações sobre o assunto. As palavras e “por alguns outros” foram acrescentadas para introduzir os aspectos da formação que se situam para além do âmbito da própria análise do sujeito que deseja ocupar o lugar do analista e se referem ao ensino teórico e à supervisão clínica. De fato, o ensino teórico é um aspecto indispensável à formação de um analista. Para o autor, trata-se de realizar uma travessia da teoria que, ao contrário da travessia do fantasma, que tem seu fim no término da análise, será interminável. Da mesma forma, a invenção dos cartéis representa uma inovação que busca incentivar o trabalho de elaboração teórica e otimizar as trocas entre os analistas, formando um verdadeiro laço entre eles. Quanto à supervisão, Coutinho Jorge afirma que a contribuição de Lacan foi de ter tirado o poder das instituições de torná-la obrigatória para a formação dos analistas. Segundo ele, ao tornar a supervisão uma prática obrigatória, os institutos de formação impediam que o sujeito escolhesse o momento em que iria submeter-se a essa experiência. Na sua Escola, Lacan incluirá a supervisão no tempo lógico de cada sujeito e não mais como um controle institucional que lhe retirava sua força inerente. Já para Didier-Weill, a teorização de Lacan acerca da questão da formação dos analistas toma um novo impulso no momento em que Lacan consegue passar de uma descontinuidade entre o íntimo que representa o autorizar-se de si mesmo e o coletivo das instituições. Ao acrescentar e por alguns outros, ele estaria introduzindo uma noção de continuidade entre o íntimo e o coletivo. O que garantiria essa continuidade seria o dispositivo do passe. Como citamos acima, ao lançar essa proposição, Lacan não nomeará diretamente quais são os outros que participam na autorização dos analistas. Assim, não fica descartada a hipótese de que, nela, Lacan esteja se referindo à transmissão teórica ou à supervisão clínica. Tampouco se pode afirmar que não se trata da questão do passe. Não poderíamos assegurar com certeza que ela fora trazida por Lacan para tentar justificar a existência das instituições e manter o poder da sua instituição. Entretanto, no seminário *Les non-dupes errent*, não há indícios lógicos de que é a isso que ele se refere e, dessa forma, os argumentos apresentados pelos autores acima citados tornam-se insuficientes para sustentar tais afirmações. Numa alusão ao processo de sexuação do sujeito, podemos fazer algumas considerações a respeito de quem são esses alguns outros que podem autorizar o psicanalista a exercer a psicanálise. Primeiro, ao analisarmos a estrutura lógica desta proposição, perceberemos que a primeira coisa que nos fica claro é que, ao utilizar a palavra alguns na expressão e por

alguns outros, Lacan estava dando a alguns a possibilidade de autorizar o psicanalista, mas não a todos. Como ele afirmara anteriormente, não é qualquer pessoa que pode autorizar-se psicanalista, do mesmo modo, não são todos os outros que podem autorizar um psicanalista a exercer a psicanálise. Segundo, está mantida a ideia central de que caberá ao próprio analista autorizar-se de si próprio, ou seja, guiado pelo desejo do analista. Entretanto, o analista precisará de um outro que sirva de suporte para a transferência e o remeta ao Outro, ou seja, que o acompanhe na travessia da sua própria análise. Dito de outro modo, o sujeito que deseja se posicionar no lugar do analista precisará ocupar, num primeiro momento, o lugar do analisando, e colocar alguém na posição do analista, até que se efetive a passagem subjetiva de analisante a analista. Então, ele precisará de um outro que é o seu analista e que ocupará o lugar de sujeito suposto saber, até que sua análise chegue ao seu término. A partir daí, esse sujeito precisará de alguns outros que o nomeiem e o reconheçam. Neste momento, as instituições psicanalíticas serão responsáveis pela ratificação desta posição que o sujeito se autorizou a ocupar. A nomeação e o reconhecimento institucional colocarão o sujeito, simbolicamente, no lugar do analista. Porém, caso o sujeito não tenha passado pelo dispositivo analítico e feito sua passagem de psicanalisante a psicanalista, de nada adiantará essa nomeação. Da mesma forma, não são as regras burocratizadas e rígidas que darão essa garantia a um sujeito que queira ocupar o lugar do analista. Podemos afirmar que há uma diferença entre nomear alguém e autorizá-lo a exercer a psicanálise. Neste caso, o que a instituição poderá fazer é nomear o psicanalista, porém a autorização em ocupar o lugar do analista dependerá do desejo do analista, ou seja, de sustentar esse desejo no lugar do objeto a. Assim, o que podemos afirmar que o reconhecimento institucional é crucial neste processo, pois colocaria o sujeito, simbolicamente, no lugar do analista?

4. O último Lacan

Essa divisão cronológica, totalmente arbitrária, tem apenas uma ambição: fornecer uma visão dos últimos avanços de psicanálise de Lacan. Trata-se de abordar coisas árduas, mas o conforto da leitura é muitas vezes sinônimo de nada para aprender. Nós lemos sentenças escritas mil vezes e estamos tranquilos ou entediados de ter entendido. Sem a resistência da escrita, a leitura é tão estimulante quanto colocar um prego na manteiga quente. Vamos começar com o único começo possível: castração. Freud introduziu este termo na subjetividade com base em sua experiência como analista, ou seja, sobre o dito de seus pacientes em uma situação, a cura, que se expurga da sugestão até para cancelar.

Em 1924, em um período em que sua doutrina pode ser considerada definitiva em suas linhas de força, Freud expõe que o garotinho pode tomar como objeto de amor sua mãe, que ele também pode se voltar para seu pai, mas que em ambos Nesse caso, ele enfrentará a ameaça de castração, ou seja, a perda do pênis. Como resultado, o menino se afasta desses dois objetos que correspondem às suas possíveis escolhas edípicas. Quanto à menina, ela não é confrontada com uma ameaça, mas com uma realidade, isto é, sua própria castração como a ausência de um pênis. É por isso que ela evoluirá de maneira diferente, buscando, em particular, o desejo da criança que poderia dar a ele o pai o que poderia aliviar essa castração de fatos.

Esse esquematismo, que não pode ser questionado, abre uma questão cuja resolução possibilita a ponte entre "o que Freud descobre" e "o que Lacan funda". Seguindo Freud, chegamos a essa conclusão: a castração da mulher / não-castração do homem, uma vez que este escaparia renunciando a seus objetos edípicos. O passo de Lacan é reestruturar logicamente essa descoberta: a castração não é a perda ou ausência do pênis, mas a impossibilidade intrínseca de ambos os sexos de manter o complexo de Édipo. Em suma, o destino não é anatômico: a castração é para e para a mulher e para o homem, ainda mais para esta do que para aquela, já que ela tem uma maior liberdade nela. um modo de separação do complexo de Édipo, porque ele não carrega o falo.

O que dizer? O falo não é o pênis, isto é, o órgão anatômico, é um significante. Como resultado, é pensável apenas no nível da linguagem humana, mas não é um significante como os outros significantes da linguagem: é o símbolo da falta de gozo que resultaria da fusão dos dois sexos. e cujo princípio seria o incesto entre uma mãe e seu filho, menino ou menina. Tal incesto, de fato, indicaria a possibilidade de uma mãe escapar à castração

mantendo seu filho no estado de um objeto que não é separável dela, um objeto para o qual Lacan deu o nome de um falo imaginário, pois opor o falo como um símbolo. Assim, a castração, relida por Lacan, nada mais é do que a negação desse falo imaginário, uma operação da qual resulta o estabelecimento do falo simbólico.

Esta tese está de acordo com Freud que, desde o início, abordou a sexualidade a partir de seus fracassos. Da estrutura, a sexualidade é uma fissão efusiva. Podemos então formular o complexo de castração de maneira diferente. Cada sujeito descobre a castração descobrindo a castração materna e, se não a descobrir, por exemplo, por causa de uma posição incestuosa da mãe, essa castração é, não obstante, efetiva. Em outras palavras, o falo, como símbolo do defeito do gozo, controlará precisamente a relação do sujeito com o seu gozo, mesmo quando o significado desse falo, a saber, sua função de diferenciação dos sexos, permanece desconhecido para ele.

Além disso, este falo, que não é nem o pênis nem o símbolo deste pênis, não deve ser deixado de lado no masculino, pois, para ambos os sexos, significa o fracasso anunciado de uma volúpia onde, em o ato sexual, ou na sublimação deste ato, o homem desfrutaria como mulher em vez de seu parceiro e a mulher como um homem em vez desta; não há nada a esperar, nem quando este ato sexual diz respeito a dois parceiros do mesmo sexo, se não é talvez uma maior facilidade de sublimação, devido à proximidade de uma apresentação religiosa para o pai. Não há "phalla", como eu disse antes, para se juntar ao falo e levantar a proibição do prazer. A proibição está aqui para ser entendida como o que é dito entre os seres humanos, sendo este habitat na linguagem o que permite que ocorra o que se chama prazer. Nós não sabemos que nenhum animal gosta de ser harakiri. Este "no phalla" para o falo, Lacan diz que com uma fórmula muito simples que levantou um oceano de ininteligibilidade: não há relação sexual. É, além disso, "não falo", que torna as mulheres menos envergonhadas do que os homens em relação ao sexo, porque não têm, como os homens, que usar o falo. A sexualidade feminina, como confidências indiscutíveis, permite filtrar, abraçar as cores do arco-íris, onde a do homem é em preto e branco. São esses alguns dos fundamentos que podem nos guiar na exploração do último Lacan.

Frigidez?

A partir dos anos 1970, o esforço de Lacan para explorar o "continente negro" freudiano (feminilidade) se acelerou. Encontra-se uma pontuação essencial desta exploração no seminário *Encore* (1972-1973), que trata do prazer feminino, passando, o que percebemos menos, pelo amor. Essa certamente não é a primeira vez que Lacan aborda o assunto. Assim, em 1958, ele oferece uma explicação da frigidez feminina que não envelheceu, embora ainda largamente ignorada.

Essa frigidez flui, ele escreve, de uma identificação imaginária ao falo perdido. A frieza no ato sexual é homóloga à rigidez fálica. Essa notação indica que a frigidez não é um sintoma, mas resulta de uma certa posição transferencial em relação ao parceiro masculino, como se, de fato, a frieza de um atenuasse a flacidez do outro, a flacidez mascarada temporariamente por um enrijecedor de plástico.

No entanto, quando Lacan, no *Encore*, se aproxima do gozo feminino como distinto do gozo fálico (já que a mulher "não está toda" no regime do complexo de castração, como Freud acreditava), ele se pergunta novamente frigidez: "Se ela simplesmente sentisse isso e não soubesse de nada [do seu prazer], daria muita dúvida ao lado da famosa frigidez" (20 de fevereiro de 1973). Lacan se contradiz, como acontece com ele, quinze anos à parte? Eu não penso assim. Cabe a ele explicar a descoberta de um gozo que não pode ser conhecido porque vai além da ordem fálica, isto é, a única ordem em que se permite a simbolização, Nós não podemos colocar uma equação entre fálico e linguagem. Não é ao mesmo tempo atestar que tal gozo insubstancial do sujeito tem o corolário que nenhum outro conhece? Isso pode ser verificado clinicamente: tais relatos de analisandos só tiveram um parceiro que não era nada para ela e que, portanto, foi desqualificado como Outro que provavelmente saberia. Por outro lado, com um parceiro que conta, como ela poderia permitir que ele conhecesse seu prazer para ela, quando ela mesma não podia?

Finalmente, a frigidez marcaria em seu caminho, embora não sendo interpretável como um sintoma (não mais do que talvez a ejaculação precoce do lado do homem), a impossibilidade de relação sexual, ou seja, para o homem que ele não pode fazer uma mulher desfrutar. A relação sexual seria o não encontro entre duas ereções, a do corpo da mulher e a do pênis tumescente, numa assíntota que só poderia ser prolongada se o homem nunca chegasse ao orgasmo. Sabemos que tal paradigma é precisamente o que, secretamente, pode despertar em uma mulher um prazer incansável. Apenas leia *Le lys*

dans la vallée, a obra-prima obsoleta de Balzac, para descobrir até que ponto esse paradigma absoluto do desfrute de Henriette, como Lys, é engenhoso até a morte. Há, no entanto, outra face a este gozo, que consiste em uma mulher lamentando um falo que não seria um defeito e, como resultado, se presta a uma passividade que, contornando o Outro, romperia com a polaridade ativa-passiva. Mas nós estamos lá nas margens dos místicos.

Suspendamos, entretanto, neste ponto, o exame da reformulação teórica operada por Encore, para investigar como esta nova tese sobre o gozo feminino é solidária com um deslocamento geral dos problemas cruciais da psicanálise.

Do Nome-do-Pai

Vamos voltar ao Nome-do-Pai. É um conceito desenvolvido bem cedo por Lacan. O fato de ser o nome indica que estamos lidando com um operador de linguagem. Sua função é eleger, na modelagem da criança por sua mãe, o que é arbitrário e sem antecedentes, para não dizer sem razão, no desejo materno. Seria, no entanto, uma má interpretação dessa função do terceiro para reduzi-la ao surgimento do pai simbólico ou do pai imaginário (aquele por exemplo que a mãe faz em suas observações para impressionar seu filho). Para que essa função de separação entre mãe e filho seja eficaz, o pai, que é seu agente, não deve deixar de dizer a seus filhos que eles devem respeitar a lei como ele próprio. respeita, condição necessária mas não suficiente. Um pai só pode desempenhar sua parte se o uso de seu nome como requisito para uma lei de castração não foge ao risco que o pai deve assumir na interpretação desta lei.

Nesse aspecto, a religião e a ciência estão tendencialmente do mesmo lado, dando a idéia de uma doutrina do bem e do mal, da qual certamente poderíamos deduzir dos preceitos da conduta; esperança de uma biogenética que poderia erradicar todos os sintomas e suprimir a patologia mental. É a dupla fundação da louca expansão de um novo higienismo psicoterapêutico que presume ler em tenra idade um futuro crime e em crime comprovado a certeza de uma reincidência, para finalmente abolir o direito. Na defesa da religião e da ciência, pode-se argumentar que a primeira distingue a letra da interpretação e que a segunda não pode eliminar a aporia que a mantém acordada entre o determinismo e a liberdade. Infelizmente a religião, uma vez que a interpretação é estabelecida, é tentada a transformá-la em dogmática, e a ciência de confiar na filosofia ou religião renunciando à aporia.

Vamos concluir sobre isso: Lacan registra essa função do pai, inspirando-se nas expectativas e nos resultados da lógica matemática contemporânea, da qual ele foi um dos melhores conhecedores e cuja ciência, ele não deixa de prestar homenagem.

Todo sujeito está sujeito à lei da castração, aquela que eu formulei como uma impossibilidade intrínseca, e não consecutiva a uma proibição de um corpo externo ao sujeito, para realizar o Édipo. Mas um pai, para ser não apenas papel, deve estar isento dessa lei, que significa não transgredi-la, mas aceitar ser o sinal vivo de que todo gozo não pode ser regulado pela castração. O Nome-do-Pai não é apenas aquele que sujeita à lei da castração, mas que remove a lei à morte. Um pai que finge nunca ser empurrado por seu prazer não é melhor do que um pai que é constantemente banido. Duas faces da mesma impostura.

D.C.

Vamos fazer um desvio, que não parecerá estranho por muito tempo, pelo discurso capitalista. O discurso capitalista, no sentido de Lacan, não é uma soma de enunciados, mas um laço social, uma relação social, digamos, para um leitor que estivesse familiarizado com Marx. O que caracteriza esse discurso e o distingue de todos os outros é, diz Lacan em 1972, "excluir a castração". Assim, ele faz com que o proletário sinta que foi despojado de tudo, que pode, graças ao funcionamento do sistema, enriquecer-se para poder desfrutar de tudo. Tal discurso é um imperativo quase-sadiano, exposto ou mascarado: "Você pode desfrutar enquanto esmaga seu companheiro sabendo que seu companheiro pode desfrutar enquanto o esmaga. "Civilização cinética" ou "mobilização infinita", como Peter Sloterdijk tão apropriadamente coloca. O pior é que as próprias pessoas cuja exploração funda o sistema não apenas o perpetuam como produtores, mas também como consumidores que, em seu desejo de preencher sua falta de desfrutar, tornam-se ativistas forçados e inconscientes. do ciclo AM-A (dinheiro-commodity-money-growth). Sendo assim, o impasse está sendo feito na castração, que é expressa pelo slogan "todos os capitalistas! É a segregação que retorna à realidade. Toma a forma massiva de uma rejeição fora das estruturas de produção, sem renunciar a perpetuar o sonho capitalista e perpetrar o pesadelo "climatizado". Podemos lembrar aqui que Deleuze e Guattari, em seu famoso livro "O Anti-Édipo", pelo contrário, apoiaram uma oposição entre capitalismo e esquizofrenia e localizaram a salvaguarda da castração ao lado do capitalismo. Isso é provavelmente explicado por uma concepção do falo como símbolo do pênis, ao contrário do que afirma Lacan, a saber, que o falo é o símbolo da

falta de prazer. Na medida em que, como já disse, o gozo feminino deveria ser especificado para não suscitar nenhuma castração, deveria então, através de uma inversão bastante surpreendente, promover uma aliança entre feminilidade e capitalismo? A idéia repele, mas é necessário demonstrar a falsidade antes de eliminá-la.

Do pai real à relatividade da castração

Vamos encontrar a feminilidade voltando ao seminário *Encore*. Neste seminário, Lacan adianta esta proposição de que o gozo, do lado da mulher, não é todo regulado pela lei da castração (em termos técnicos, não é todo fálico). Isso não significa que ela rejeita a castração, mas que, tendo encontrado a castração, uma mulher não pára por aí porque não deixa o complexo de castração da mesma forma que o homem, para usar uma explicação já presente em Freud. Em outras palavras, o gozo feminino está apenas parcialmente situado fora dessa lógica de castração ou, mais exatamente, se vier a ocorrer fora da castração, não é sem antes ter assumido essa castração, - um caminho que pode ser facilmente identificado em um místico como Teresa de Ávila - ou sem ter cascateado na castração um superego provavelmente feroz - é mais o caso de um místico como Marguerite Porete.

Freud, embora tenha descrito com precisão o diferencial entre homem e mulher em relação à castração, não chegou à mesma conclusão que Lacan. Um estudo epistemológico desenvolvido a partir da observação de que Freud apenas descreveu a diferença enquanto Lacan construiu a razão lógica, seria necessário restaurar, em sua tentativa e erro, bem como em seus cruzamentos, a progressão lógica de Lacan. No entanto, podemos iluminar a questão, destacando o elemento que parece decisivo no desenvolvimento das fórmulas de sexuação. É o pai real ou, para respeitar a formulação significativamente nova do *Encore*, o "x que diz não à função fálica". O pai real, isto é, o pai que é o agente da castração, como uma operação que nega o falo imaginário que constitui o filho para sua mãe, não é idêntico ao pai freudiano original. quem deve realizar a mesma tarefa, porque o pai real não goza, pelo menos de sua função. Ele não goza porque, sendo aquele por quem a função fálica é colocada em prática, é essa função que permite a todos desfrutarem da condição de terem percebido o vazio do gozo que implicaria a existência de relações sexuais. No sentido que defini acima, ele está isento

dessa função fálica. Ao se excluir da função fálica, ele naturalmente a encontra para todos, inclusive para si mesmo quando não está nessa função.

Por que então Lacan substituiu a expressão "pai real" por "há pelo menos um x que diz que não à função fálica"? Resposta: para indicar um domínio para o qual é impossível saber se este x existe ou não, isto é, um domínio onde, como a função fálica é infundada, estamos fora da legislação do sujeito por castração. Não é, portanto, uma rejeição da castração que está envolvida na feminilidade, nem uma negação, mas a indicação de um domínio onde nada pode ser dito a respeito. Podemos deduzir a partir desse gozo que não é mais lógica, porque sai do simbólico, portanto da linguagem? Não. Devemos dizer antes que a lógica, neste caso, manifesta sua verdadeira natureza, que é explorar repetidas vezes a margem desconhecida entre o simbólico e o real que é definida como o impossível de simbolizar. Estamos lidando, com o gozo feminino, num espaço de afeto que diz respeito apenas ao impulso de sua pulsão e se desconecta do Outro como lugar do significante. Prazer que é habitado pela coisa e que não é mais premido pelas identificações.

Note que o gozo em questão não é um artefato teórico. Uma mulher pode experimentar um prazer tão discreto e indizível em torno do orgasmo. Pode até mesmo, sem orgasmo, estar satisfeita tanto quanto com, o que não deixa de ser enigmático para o homem e, em todo caso, introduz uma dissimetria entre a impotência masculina e a frigidez feminina. Parece-me, no entanto, que este gozo está espalhado por dois lados: é indescritível e não provado quando não está separado de uma função de defesa contra o parceiro ou do que ele é o substituto - é a frigidez ; é indescritível, mas testado quando a separação do Outro é realizada - é o gozo místico, além da esfera da cama.

A partir de então, toda a psicanálise se move. Se a relação do sujeito com a castração não tem mais o monopólio da estrutura, ter ou não o falo não é mais o único marcador de diferença sexual, e mesmo se o não reconhecimento da castração, enquanto continua assinar a psicose quando é o efeito de uma exclusão do Nome-do-Pai deixa toda a questão de um espaço subjetivo onde o gozo já não depende, inteiramente, desta ordem de castração, a árvore do mal-estar na cultura poderia nos dar um vislumbre de uma floresta, em que o equívoco se torna pensável não como um jogo de palavras, mas como a irrupção de uma palavra que não vem nem do sujeito nem do Outro. Esse deslocamento comparado ao binômio castrado-não castrado que é a matriz até o fim da doutrina de Freud, apesar de alguns sinais que antecipam a insuficiência, como esse deslocamento do

binômio castrado-incastrável que define o ensino do seminário por Lacan “O avesso da psicanálise” (1969-1970) tem a mesma consequência de mudar o status do sintoma.

Partamos de uma constante freudiana, a saber, que o sintoma tem um significado inconsciente, que devemos decifrar. É essa visão que Lacan primeiro compartilha, exceto que, como ele afirma em 1966, "o sintoma é o retorno da verdade à lacuna do conhecimento". Indica, assim, uma derrota do conhecimento pelo sintoma, que relativiza o âmbito da decifração, que se torna a identificação do limiar para além do qual o sujeito é confrontado com o buraco inabissável do conhecimento, nomeadamente o facto de, falando dele, um sujeito não pode apreender simultaneamente de onde ele está falando. Entretanto, com o seminário “O Sinthome” (1975-1976), a irrupção do sintoma como verdade deve ser inscrita no que podemos chamar de teoria da relatividade da castração. O sintoma pressagia o excesso de prazer em relação a um conhecimento que nunca pode simbolizar a integral. Mesmo assumindo a mais bem-sucedida das castrações, a que alimenta a fantasia da política totalitária e das religiões fundamentalistas, há sempre uma adição intransponível de prazer. Mas há outro lado do sintoma, que consiste em registrar esse en-plus de gozo em um não à vontade de gozo que o Outro gostaria de me impor. É o lado da defesa do sintoma e também não é negociável. É este sintoma indomável que a lei de castração falha em regular, mesmo quando o Nome-do-Pai exerceu com sucesso seu ofício castrando a mãe e permitindo que o sujeito tenha acesso ao significado do falo.

Este acréscimo ao gozo, um sintoma pode distingui-lo, pode-se dizer, dar origem a uma reação patológica do corpo ou do pensamento (reação histérica ou sintoma obsessivo), mas a uma arte. . No caso de James Joyce, uma vez que ele está no centro deste seminário de 1975-1976, a proliferação maníaca da linguagem dá lugar a um trabalho translinguístico que tem seu próprio significado e não se refere a nenhum corpo fora do texto que ocultaria o significado deste significado. Lacan então escreve o sintoma, assim transformado, *sinthoma*. *Sinthome*, isto é, corte (do grego grego) do pecado (pecado em inglês) para prestar homenagem a Joyce por esta etimologia translinguística fictícia. Vemos assim (é nas Epifanias e especialmente em *Finnegans Wake* de Joyce que esta observação é a mais convincente) que o significado em questão tem uma dimensão de enigma, e que não cai sob a exegese dogmática.

Dois passos são dados neste novo design. Por um lado, se o sintoma é ineliminável, ele se transforma em um *sinthoma*. Como? No tratamento analítico, graças ao pressuposto, pelo sujeito ao final de sua análise, de sua divisão, já que ele percebeu o limite da

castração. Mas nada impede outras maneiras, que devem ser identificadas. Por outro lado, nos casos em que o Nome-do-Pai não tenha funcionado, o *sinthoma* pode remediar essa exclusão. Pode, mas nem sempre é o que acontece. Quando um sujeito psicótico consegue sua arte, ele nem sempre consegue superar, por sua arte, essa exclusão.

Seguindo atentamente o último ensinamento de Lacan, finalmente nos confrontamos com a questão que surgiu sobre Joyce, ou pelo menos quem foi destacado neste seminário, na forma de um paradoxo aparentemente intransponível: um significado que não seria um enigma? Nem todos percebem exonerar o enigma do real? Não assina, irrevogavelmente, a exclusão da realidade e do significado? Então, a própria psicanálise não é uma "fraude" ou cosmética, como as filosofias culturais do eu, ou mesmo uma cultura da esquizofrenia?

Lacan felizmente nos deixa depois de atravessar esta aporia. Ele o faz questionando, de acordo com um julgamento autocorretivo que ele compartilha com Freud, sua própria distinção, que deu tanto esplendor ao seu primeiro discurso em Roma em 1953, entre discurso vazio e discurso completo. O primeiro refere-se a uma conversa interna em que o sujeito sente que quanto mais ele tenta definir seu ser, mais se afasta dele; o segundo, pelo contrário, concederia o que o sujeito diz ao que ele é. No entanto, em 1977, Lacan, calculando essa distinção (na qual podemos adivinhar que o acesso ao discurso completo era o objetivo de uma cura), entre o significado e o significado, o desafio, e promove um terceiro termo, o poesia, não como um substituto estético para o divórcio de significado e realidade, mas como uma ruptura do duplo jogo vazio / completo. A partir daí, graças à elisão na palavra completa do que tinha uma dimensão religiosa, pode-se dizer algo que não é da ordem do significado descritivo (palavra vazia) nem da ordem de uma palavra cuja autenticidade guardaria sua garantia da deificação do pai (uma palavra cheia de harmonia entre sentido e realidade). Que ordem é essa? Neste domínio, como no da palavra de espírito, o exemplo toma o lugar da teoria: "Todos os caminhos são retos."

O conhecimento assim inscrito derroga o cientista, evitando ao mesmo tempo o oculto. Tal reformulação não é sem consequências em duas das principais proposições de Lacan. Para "O Outro Não Existe", ele substitui a fórmula: "Essa noção de Outro, eu a marquei num certo gráfico de uma barra que a quebra, Barrada. Isso significa que o quebrado é negado? A análise, propriamente falando, afirma que o Outro nada mais é que essa duplicidade. Esta fórmula apresenta o passo decisivo para excluir qualquer afirmação ontológica sobre a inexistência do Outro, que seria apenas a contrapartida da afirmação

religiosa sobre a existência deste Outro. A dicotomia crença-descrença que alimenta as guerras da religião é, assim, abandonada e substituída por um questionamento, pelo qual se permite que um sujeito se torne um poema, isto é, perguntar a si mesmo o que é real sem ser verdade: ver o verso de Pessoa. A outra fórmula canônica que se torna obsoleta é aquela que afirma que o significante "representa um sujeito para outro significante". É substituído pelo seu oposto: "S índice 1 não representa o sujeito com S índice 2, ou seja, o Outro. Lacan dá uma explicação simples dessa mudança a partir da escrita do discurso analítico, na qual há uma ruptura de enlace entre S1 e S2, uma ruptura devido ao que Lacan chama de "barreira do gozo", ou seja, que há sempre mais um gozo que o impede de passar inteiramente ao significado. Essas duas novas fórmulas serão encontradas na mesma lição de 17 de maio de 1977, no seminário *The Unbeknownst the Une-bévue s'ail to die*.

Em suma, e para seguir Lacan até o fim, encontramos um ato e um seminário, precisamente um seminário que faz um ato sob o título Dissolução. Dissolução de um vínculo social, neste caso, que associa os membros da Escola Freudiana de Paris, ou dissolução do próprio elemento psicanalítico, uma vez que se especifica uma cura analítica para situar o outro (1). 'analizando') no lugar do sujeito. A dissolução ocorreu precisamente para que a imprescritibilidade deste axioma não seja estragada. Devemos, portanto, saber, quando chegar o tempo, que é sempre antecipado, renunciar ao Eros por agregação de que falou Freud para preservar essa qualificação de sujeito para o outro, o único ponto em que a psicanálise é altruísta. Ninguém pode persistir como sujeito se for obrigado, para isso, a se sujeitar a uma associação, até a amá-lo! A dissolução da Igreja, do Partido, do Exército, para assumir a trilogia de Freud, à qual devemos agora acrescentar o santo empreendimento, é uma condição para o vínculo analítico, onde o outro que eu é assunto, perdura e se espalha. Se o sintoma de cada um escapar à erradicação e ao isolamento, um efeito revolucionário se seguirá. Agora, o mínimo que pode ser dito é que a Escola Freudiana de Paris gradualmente se transformou em uma congregação de clãs agrupados em torno de notáveis, por querer ter quebrado, apesar dos esforços titânicos de Lacan, com o modelo de "sociedades de antigos mestres". É provavelmente melhor que a situação atual, na qual os "clãs" estão dissociados, haja uma chance de que os agenciamentos sejam feitos numa base epistêmica, e não na reverência de um líder, que me parece corresponder à realidade atual, embora a espécie líder não esteja em perigo de extinção.

4. Sobre o conceito lacaniano

Teoria da não conceitualidade, de Hans Blumenberg.

Um conceito em psicanálise não é um análogo da sua representação textual nos escritos de Freud ou Lacan. O *conceito prático* de inconsciente, segundo a expressão usada por Freud para o sintoma⁹ e Lacan para a transferência¹⁰, antecede sua expressão teórica codificada e esta fixação deve ser comparada e modificada por novas experiências¹¹. Aqui intervém de modo decisivo a noção de *práxis*, popularizada por Lukács e Gramsci, no século XX, mas reinventada por Hegel e Marx, no século XIX, a partir da classificação aristotélica dos tipos de saber. Tal noção invalida a subordinação entre as duas versões do conceito, teoria e prática, assim como repudia a noção kantiana de “aplicação”. É tendo em vista tal noção que Lacan definiu, no começo de seu ensino, a psicanálise como *práxis dialética*¹². Ora, o que caracteriza a *práxis* como tal, não é a complementariedade entre prática e teoria, mas uma relação específica entre ou elas, ou seja, a crítica¹³. A expressão aparece nas várias edições que Lacan propõe para organizar sua Escola: *crítica dos conceitos*.

⁹ Freud, S. (1915-1916) *Conferências Introdutórias a Psicanálise. O sentido dos sintomas*.

¹⁰ Lacan, J. (1958) A Direção da cura e os princípios de seu poder. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. “Este pragmatismo é justificado. É que este manejo da transferência é idêntico à noção dela, e por menos elaborada que seja esta prática, ela só ode incluir-se nas parcialidades da teoria.” pág. 609.

¹¹ Freud, S. (1917) *Pulsão e suas vicissitudes*. Obras In completas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica.

¹² Lacan, J. (1948) *Para além do princípio de realidade*. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

¹³ “C’est que d’ordinaire sa psychanalyse personnelle ne lui rend pas plus facile qu’à quiconque de faire la métaphysique de sa propre action, ni moins scabreux de ne pas la faire (ce qui veut dire, bien entendu, de la faire sans le savoir).” Lacan (1953) DISCOURS DE ROME

Não se percebe que em todas as suas propostas de Lacan sobre a formação de psicanalistas ou sobre o conceito de Escola, encontremos a palavra “crítica”, por exemplo:

“Pode ela [a Escola] constituir o ambiente de *experiência e crítica* que estabeleça e faça sustentar as melhores condições de garantia. (...) Aos AEs chamados analistas de escola, lhe corresponderia o dever da instituição interna que submete a uma *crítica permanente* a autorização dos melhores.”¹⁴

Freud e Lacan não apenas “garimparam” *conceitos teóricos* em outras áreas, mas também importaram *conceitos práticos*, como hipnotismo, sugestão e diagnóstico, *práticas epistemológicas* como método e demonstração. Além disso, ambos tentaram de forjar algumas classes especiais de conceitos como os *conceitos fundamentais* (*Grundbegriffen*) em Freud e os conceitos cruciais (*concept cruciale*) em Lacan. Freud aprendeu e assimilou fazeres como a interpretação de sonhos (Artemidoro), a leitura de acontecimentos políticos (Le Bon, McDougal), o emprego de hipóteses e observações antropológicas (Darwin, Smith), bem como reutilizou métodos filológicos (Paul, Abel) e culturais (Bernays, Morelli)¹⁵. Lacan valeu-se de métodos lógicos, (diagonal de Cantor), antropológicos e linguísticos (análise estrutural) e matemáticos (topologia combinatória) que não foram, absolutamente, inventados pela psicanálise. Ambos, Freud e Lacan, praticaram o método clínico derivado da medicina. Ambos, Freud e Lacan tentaram fundar a psicanálise em métodos, conceitos e práticas atinentes à ciência. Mas, ao que tudo indica, algo mudou de 1980 para cá de tal forma que a despeito de sua disseminação universitária a psicanálise passou a relutar, cada vez mais, em participar do debate científico. O que a psicanálise tem em comum com a ciência e com a filosofia é o *método crítico*, não apenas e eventualmente teses metafísicas.

4.1 Mais Além da Oposição Metafísica e Ciência: a Crítica

¹⁴ Lacan, J. (1967) *Proposição de 9 de outubro de 1967*. In Outros Escritos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001, pág. 248-264.

¹⁵ Langholf, V. (1990) “Die “*Katartische Methode*” *Klassische Philologie Literarische Tradition und Wissenschaftstheorie in der Frühgerhliche der Psychoanalyse*” *Medizinhistorische Journal* B. 25 H ½, p. 5-39.

A análise crítica de conceitos, práticos e teóricos, exige método e este método não é endógeno nem espontâneo à psicanálise, ainda que esta o pratique desde o início, como método de tratamento e de investigação, o conceito mesmo de método adquiriu sua forma moderna com Kant. Lembremos que seu gesto inicial foi tentar reduzir a metafísica aos limites da razão, começando por dividi-la entre metafísica da natureza e metafísica dos costumes¹⁶. A capacidade de reconstruir as condições transcendentais dos enunciados da razão pura¹⁷ e da razão prática¹⁸ estabelecendo limites, objetivo e subjetivos para o conhecimento cria um modelo de pensamento e de crítica dos conceitos cuja fronteira fundamental jaz justamente entre metafísica e ciência. Mas a filosofia, ela mesma não é nem ciência nem metafísica, mas a crítica destes dois campos. A proximidade entre psicanálise e filosofia não se dá, portanto, apenas na adesão de teses e conceitos, mas pela proximidade com o método crítico. Aliás, é este o ponto que nos faz entender a diferença entre as matérias que Freud recomendava para a formação do psicanalista (história da cultura, mitologia, história da literatura e filosofia das religiões) em contraste com a propedêutica lacaniana, apresentada na abertura do primeiro curso universitário de psicanálise em Vincennes¹⁹ (linguística, lógica, topologia e antifilosofia), ou seja, uma variância de métodos e não de conteúdos.

Faz parte seminal deste método a análise dos conceitos, se eles são analíticos ou sintéticos, se eles provêm do entendimento ou da sensibilidade, se eles servem ao conhecimento ou à ação. Kant não elimina a metafísica, mas restringe seu campo a três ideias das quais não conseguimos nos livrar e ao mesmo tempo não podemos propriamente conhecer: Deus, alma e mundo. Freud formula sua teoria em franca proximidade com o método especulativo de Kant²⁰.

¹⁶ “Pode-se denominar empírica toda filosofia que se apoia em princípios da experiência; e pura, a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios a priori. Esta, quando simplesmente formal, chama-se Lógica; mas, se for circunscrita a determinados objetos do entendimento, recebe o nome de Metafísica. Deste modo, surge a ideia de uma dupla metafísica: uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes*. A Física terá pois, além de sua parte empírica, uma parte racional. Outro tanto sucede com a Ética; embora, aqui, a parte empírica possa denominar-se particularmente Antropologia prática, e a parte racional receber o nome de Moral.” In Kant, I. (1785) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1954.

¹⁷ Kant, I. (1781-1787) *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

¹⁸ Kant, I. (1788) *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁹ Lacan, J. (1978) *Talvez em Vincennes*. In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

²⁰ Fulgêncio, L. (2015) *Freud e o Método Especulativo de Kant*.

Aqui temos uma diferença epistemológica fundamental entre Freud e Lacan. A crítica de Lacan²¹ a Freud é análoga da crítica de Hegel a Kant, ainda que seu método e seu entendimento do que é um conceito diverjam. Para Kant e para Freud o conceito é uma espécie de síntese entre representações, uma unidade formada pelo encontro entre categorias da sensibilidade (tempo e espaço) e categorias do entendimento (modo, relação, quantidade e qualidade). Hegel e Lacan²² não aceitam esta redução do funcionamento da razão, da qual decorre a fronteira entre conceitos referidos aos fenômenos (ciência) e conceitos referidos à Coisa em si (metafísica) por isso partilham de uma ontologia diferente da de Freud. Ele propõe uma modificação crucial aqui ao propor que a razão tem uma historicidade, ela se altera por movimentos de reconhecimento e alienação, ela não opera por categorias fixas, que quando tomadas desta maneira tornam-se metafísicas²³.

Para Hegel, assim como para Lacan o conceito é uma articulação momentânea do Real²⁴. O conceito é o tempo, não a sua fixação definicional, ele é um processo ou um “momento” que requer, a cada vez sua própria ontologia²⁵. Uma obra de arte é um

²¹ “Or on ne peut manquer d’être frappé par ce qui transparaît constamment dans l’œuvre de Freud d’une proximité de ces problèmes, qui laisse à penser que des références répétées aux doctrines présocratiques ne portent pas le simple témoignage d’un usage discret de notes de lecture (qui serait au reste contraire à la réserve presque mystifiante que Freud observe dans la manifestation de son immense culture), mais bien d’une appréhension proprement métaphysique de problèmes pour lui actualisés.” Lacan, J. (1954) *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite*.

²² “C’est le seul levier à pouvoir mettre hors d’état d’y faire couvercle ce qui tourne de la meule : psychologie d’indéchaussable à ce que Kant y relaie Wolff et Lambert, et qui tient en ceci : qu’axée (76) sur le même pivot dont traditionnellement s’embrochent **ontologie**, cosmologie, sans que théologie leur fasse leçon, l’âme, c’est la connaissance que le monde a de soi-même, et précisément ce qui pare à être reconnu ainsi, de l’alibi d’une Chose-en-Soi qui se déroberait à la connaissance. À partir de là on ajoute aux fantasmes qui commandent la réalité, celui du contremaître. C’est pour ramener à sa fêrule la révolution freudienne, qu’une clique mandatée pour la lyse-Anna de l’analyse a réédité ce Golem au titre du moi autonome. S’il y a trace chez Kant de l’office qu’on lui impute d’avoir paré à la « cosmologie » newtonienne, c’est à ce que s’y tope quelque part, comme d’une pomme à un poisson, la formule newtonienne, et pour marquer que la Vernunft ou le Verstand n’y ont rien à faire d’a priori. Ce qui est sûr non moins de l’expérience dite sensible, ce que je traduis : non avertie encore de la structure.” Lacan J. (1970) *Radiophonie*.

²³ “Avant que la théorie freudienne ait mis l’accent en somme, avec l’existence du père, sur une fonction qui est, on peut le dire, à la fois fonction de la parole et fonction de l’amour, la **métaphysique** hégélienne n’a pas hésité à construire toute la phénoménologie des rapports humains autour de la médiation mortelle, et elle est parfaitement concevable comme le tiers essentiel du progrès par où l’homme s’humanise dans une certaine relation avec son semblable.” Lacan, J. (1953) *Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*.

²⁴ Hegel, George Wilhelm Friedrich (1812-1816) *Ciencia de la Logica. 2 vol. 6ª ed.* Trad: Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

_____. (1817-1830) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: a Ciência da Lógica*. Trad: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

²⁵ “Avant lui pourtant, un Hegel avait donné la théorie pour toujours de la fonction propre de l’agressivité dans l’**ontologie** humaine, semblant prophétiser la loi de fer de notre temps.” Lacan, J. (1948) *L’agressivité en psychanalyse*.

conceito, ainda que seja incapaz de pensar-se a si mesma como tal. *Termos* como “psicose”, “família” ou “sintoma” são *momentos conceituais* no interior de uma teoria, por isso eles funcionam como constelações covariantes de alta dosagem contextual. Conceitos se transformam por isso podemos comparar proposições como “o sintoma é uma mensagem do Outro”²⁶ e o “sintoma é um acontecimento de corpo”²⁷. Há conceitos que funcionam no interior de *dispositivos* práticos²⁸, orientadas por um mesmo fim ou princípio, por exemplo, a “palavra” em *Direção da Cura e os Princípios de seu Poder*²⁹ ou a *associação livre* no interior do conceito de resistência. Há ainda *enunciados de discurso*, que pretendem considerar o conjunto de teorias, práticas e dispositivos organizados por uma mesma episteme, por exemplo, “o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência”³⁰.

Em Hegel os conceitos metafísicos correspondem a um momento do método dialético, ambos formando parte da ciência da lógica ou da ciência do real:

“A característica central da *Spekulation* no uso de Hegel é que ela unifica pensamentos (e coisas) opostos e aparentemente distintos. Assim, em contraste com o entendimento analítico, é semelhante à imaginação poética e ao misticismo, mas difere destes na medida em que é conceitual e pressupõe o trabalho do entendimento. Discorda totalmente do dogmatismo da metafísica pré-kantiana, que insiste em aplicar um par de predicados contrastantes a objetos, insistindo que o mundo é ou finito ou infinito e não pode se ambos.”³¹

Se admitimos esta diferença o segundo mito que devemos colocar em suspenso é o de que os problemas metafísicos, injetados em Lacan, vem de fora de seu texto e são exteriores a psicanálise. Ora, não é na observação interna dos conceitos em sua pureza

²⁶ Lacan, J. (1959) *O Seminário Livro VI O Desejo e sua Interpretação*. Zahar: Rio de Janeiro, 2016.

²⁷ Lacan, J. (1975) *Le Séminaire Livre XXIV L'insu qui sait de l'unbeveu saile mour*.

²⁸ “Le troisième paradoxe de la relation du langage à la parole est celui du sujet qui perd son sens dans les objectivations du discours. Si **métaphysique** qu'en paraisse la définition, nous n'en pouvons méconnaître la présence au premier plan de notre expérience.” Lacan, J. (1953) *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. *Écrits*, Seuil.

²⁹ Lacan, J. (1958) *Direção da cura e os princípios de seu poder*. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

³⁰ Lacan, J. (1966) *Ciência e verdade*. In *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

³¹ Inwod, M. (1993) *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997 pág. 115.

(*Reine Vernunft*) que se poderá dizer que eles são metafísicos ou não, mas na relação entre o espírito que as enuncia e a lógica que os tornou possível e necessários.

Portanto, o texto de Freud ou de Lacan não são só metafísicos ou críticos em si, eles só pertencem ao campo da psicanálise ou da filosofia secundariamente, antes disso eles pertencem à razão. Diante disso a estratégia que pretende dirimir ingredientes metafísicos erguendo fronteiras e escorando-se no resgate textual não é incorreta, mas um tanto limitada. Um momento bastante hegeliano em Freud, que permite exemplificar como os campos particulares sempre referem-se a experiência universais, cujo trabalho de contradição nos leva ao momento de singularidade é a comparação que ele faz entre modalidades de sofrimento e figuras da cultura. A neurose obsessiva foi assim definida como uma religião particular, a histeria apresenta seus sintomas como obras de arte e que a paranoia se assemelha a um sistema filosófico ou psicológico para perceber que a metafísica faz parte de nosso cotidiano clínico. Para a crítica kantiana tratam-se apenas de analogias ou metáforas para falar do que não podemos dizer, para Lacan ou Hegel, ao contrário, metáforas tem valência ontológica³². Aliás, neste ponto o autor da *Fenomenologia do Espírito* tem sido reabilitado, não mais apenas como um teórico teleológico da história, mas como um renovador da filosofia da linguagem³³. É neste sentido que lemos a afirmação de Lacan de que todos temos nossa metafísica e que ela é uma espécie de negação da contradição do ser³⁴. Mas é neste sentido que a crítica da metafísica pode ser renovada, como o fez recentemente Van Heaute³⁵ ao mostrar como a metafísica edipiana atravessou nossa leitura de Freud e de Lacan. Daí a importância em criticar nossa adesão aos sistemas religiosos, estéticos e filosóficos, que nossos analisantes praticam com seus fantasmas, em nossa teorização sobre eles. Também o trabalho recente de Alfredo Eidelsztein é um esforço expressivo para mostrar a emergência de uma metafísica do gozo e de uma naturalização o Real no pensamento pós-lacaniano³⁶.

³² Safatle, V. (2005) *Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel*. DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.109-146, abril, 2006.

³³ Surber, J.O. (2015) *Hegel and Language*. Berkley: Sunny Press.

³⁴ “mirage **métaphysique** de l’harmonie universelle” In Lacan, J. (1938) La famille : le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. les complexes familiaux en pathologie.

³⁵ Van Heaute, P. (2013) *Psicanálise sem Édipo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

³⁶ Eidelsztein, A. (2015) *Outro Lacan: estúdio crítico sobre os fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.

Se a psicanálise é um discurso e uma prática ética, não só um sistema de teses e proposições, devemos reenviar os efeitos de leitura e desvio, suas variantes e apropriações, como efeitos de verdade ou de alienação deste mesmo discurso. Não há essência, unidade ou referência comum ao “campo psicanalítico”, porque se isso existisse seria um discurso sem palavras. Se assim fosse os analistas deixariam de ser tomados um a um, mas como casos particulares desta referência universal. Como dizer que “*se os anjos descessem a terra não haveria mais metafísica*”. Verdadeiro ... mas improvável.

Aqui comparece o terceiro aspecto do conceito de conceito que Lacan valoriza insistentemente, ou seja, as teses não devem ser dissociadas dos seus modos de expressão, o matema e o poema não são elimináveis nem redutíveis. Por este princípio de método a noção de estilo prende-se, como mostrou Iannini³⁷, indelevelmente, à crítica lacaniana da metalinguagem e a sua concepção de verdade.

Portanto, diante da pergunta: *qual metafísica para a psicanálise é preciso perguntar, qual crítica da metafísica queremos?*

Assim considerado o problema da fundamentação da psicanálise assume dimensões enciclopédicas. Para enfrentá-lo precisaríamos de uma atitude que admitisse que no mundo *há buracos* (que o filósofo com seu roupão rasgado pretende tapar), que estamos procurando um gato *vazio* ou *indeterminado* (como o de Schrödinger), que nossa teoria presume uma *metafísica* (um sistema interligado de mitos) e que a *cientificidade* de nossa prática envolve nossa relação com outras disciplinas (linguística, biologia, sociologia, antropologia). Para tanto deveríamos explicitar melhor qual é o conceito de conceito que estamos a empregar a cada momento de nosso discurso, qual nossa teoria da verdade e quais critérios de demonstração ou assentimento levamos em conta em nosso campo.

O gozo do Outro: uma crítica do conceito

³⁷ Iannini, G. (2014) *Estilo e Verdade na Psicanálise de Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica.

Hugo Lana*

Pedro Ambra**

“O que eu avançava, ao escrever *lalangue* numa só palavra, era precisamente isso pelo que me distingo do estruturalismo...”

Jacques Lacan, 1973

Nesse ensaio pretendemos discutir o alcance do conceito lacaniano de "gozo do Outro", partindo de suas fronteiras tradicionais, nas quais ele é ligado à sexualidade (dita) feminina, em direção a uma crítica epistemológica mais ampla. Baseando-nos em seus trabalhos do que é considerado seu período tardio, ou seja, os anos de 1970, visamos armar um problema referente à conceituação de *ideias* lacanianas e – por que não? – psicanalíticas. Isto é, um conceito psicanalítico – um lacaniano, por exemplo, o gozo do Outro – o que ele faz? Trata-se de uma representação de um objeto no mundo? Uma situação? Que tipo de existência ela tem? Como se pode operar com ele?

Uma ideia é algo que tem uma consistência espacial, uma localização, um *locus*. Isso é facilmente localizado em Platão, mas também na consistência que a noção de conceito tem ao longo da história da filosofia. Desde Platão, uma ideia tem um lugar, mas também um tempo. Em seus célebres diálogos, fica claro como através do chamado método

* Hugo Lana é psicanalista, graduado em Filosofia (USP) e em Psicologia (UPM), mestre e doutorando no Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo. É membro do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (USP) da mesma universidade e da *International Society for Psychoanalysis and Philosophy* (SIPP-ISPP). É um dos editores da revista *Lacuna: uma revista de psicanálise*.

** Pedro Ambra é psicanalista. Doutorando pela Universidade de São Paulo e pela Université Paris Diderot – Paris 7, é também autor de diversos trabalhos relacionados à psicanálise, gênero e sexualidade. É membro do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (USP) da International Society for Psychoanalysis and Philosophy (SIPP-ISPP). É um dos editores da revista *Lacuna: uma revista de psicanálise*.

maiêutica uma ideia fica mais clara. Nossa compreensão (limitada) dela se torna maior – embora nunca suficientemente grande, já que a ideia está em um espaço diferente (forma de ser). Essa ideia lentamente, mas consistentemente, desenvolveu-se em conceito (do latim *conseptus*, do verbo *concipere*, isto é, conter *completamente*). Assim, um conceito poderia ser descrito como a ideia de que uma palavra pode conter completamente um objeto, uma representação. Isso é exatamente o que Lacan (e muitos outros como o Wittgenstein das Investigações Filosóficas) apontaram em seus críticos. Nosso objetivo aqui é discutir o status de "conceito", ou "ideia", ou "noção" de gozo do Outro, na medida em que acreditamos que ele pode (apesar de não ser o único, pelo contrário, é um entre muitos outros na obra de Lacan, como o estilo) puseram em evidência os limites de nossas palavras, ou mais precisamente os limites do simbólico como tal. Sentimo-nos inclinados – se não forçados – a admitir que essa apresentação faz parte de um projeto maior que visa compreender a crítica de Lacan da metalinguagem como uma crítica do conceito. Enfatiza-se: não uma crítica da razão, mas do conceito.

Esse trabalho sobre as categorias de compreensão, em termos kantianos, parece necessário na medida em que Lacan se propõe, desde os primeiros estágios de sua obra, inserir suas ideias na trilha da psicanálise e da história da filosofia, de uma certa maneira. Isso é claramente visível na maneira pela qual ele constrói, modifica e teoriza acerca da problemática do estilo³⁸. E isso era necessário já que no centro de suas preocupações está a relação com as palavras, com a linguagem.

Nesse sentido, como poderíamos descrever esse tipo de "buraco no simbólico", que foi feito por Lacan nos anos 60 e especialmente nos anos 70, considerando que a linguagem, em sua vertente estruturalista, era a principal ferramenta para descrever toda a teoria de Lacan até o momento? Lembremos que uma das críticas mais pungentes que o psicanalista francês fez baseou-se na ideia de que "não há metalinguagem", ou seja, não podemos confiar em nenhum exemplo fora ou para além da linguagem para conceber os seres falantes. "Não há Outro do Outro"³⁹.

³⁸ Como trabalhando na dissertação de mestrado de um dos autores. Santos, H. L. L. "A noção de estilo em Lacan". *Dissertação de mestrado. USP, 2015.*

³⁹ Lacan, J. (1958-1959) *O Desejo e sua Interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

Alguma tentativa no sentido de estabelecer limites ao simbólico já fora realizada no Seminário 9⁴⁰, sobre a identificação, onde o objeto *a* foi colocado no vazio do sujeito, a lacuna do neurótico, neste caso. No entanto, este é também o ponto alto da primazia do simbólico, considerando que foi o momento no qual máximas como "*o significante é o que representa um sujeito para outro significante*" foram enunciadas pela primeira vez. Como poderíamos sustentar uma das pedras angulares mais importantes de teoria lacaniana e, ao mesmo tempo, criticá-la?

Essa é uma das grandes realizações do Seminário XX⁴¹. A princípio o que estaria em jogo neste seminário é a concepção de uma sexualidade feminina para além da totalidade da referência fálica. Se temos desde o seminário 3 e especialmente no seminário 5, uma ideia de que o complexo de Édipo produziria homens e mulheres – assim como sujeitos neuróticos, psicóticos e perversos –; 20 anos depois Lacan parece abandonar qualquer referência a uma abordagem desenvolvimentista da sexuação e considerar o homem e a mulher como dois tipos diferentes de formas de existir: um que é completamente submetido à castração e o outro não-todo. E aqui observamos uma das grandes vantagens dessa teoria: não relacionada com a diferença anatômica, nem com o gênero como uma identidade.

Contudo, tal proposta só é possível porque alguns pontos centrais da teoria serão tratados de maneira um pouco mais flexível. Por exemplo, se o ponto principal do primeiro ensino de Lacan era a linguagem como determinante, aqui a temos (não-)toda submetida à *lalangue*. Então, quais são as consequências de uma lógica que já não está completamente relacionada com a linguagem e suas leis estruturais, mas com a *lalangue*, à linguagem materna, por assim dizer?

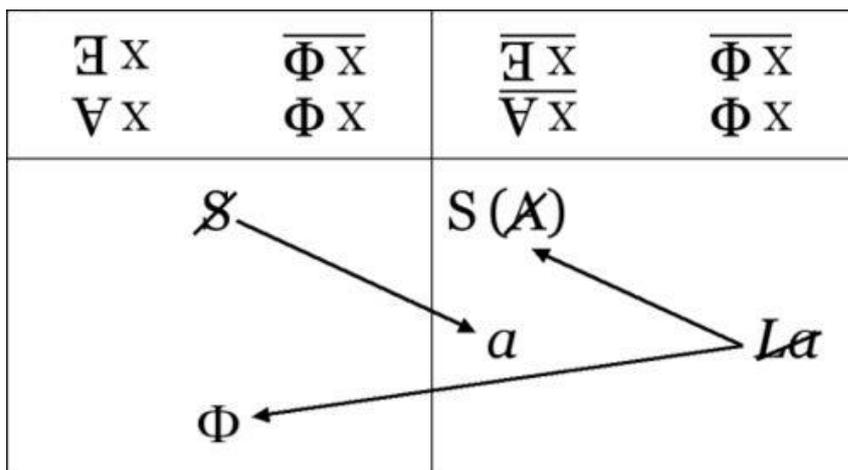
⁴⁰ Lacan, J., 1961-1962/2003. *A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.

⁴¹ Lacan, J., 1972-1973/1985. *O Seminário, livro 20: mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Outra modificação significativa é que o desejo como uma categoria de constituição do sujeito, tornou-se muito menos central em favor da prevalência da noção de gozo. Como sabemos, as fórmulas da sexuação têm dois segmentos; uma relacionada com as possibilidades de existência para homens e mulheres, e o outro diz respeito a dois tipos diferentes de gozo: um fálico e o outro suplementar (e não complementar), o gozo feminino, não limitado pela referência fálica. No “lado homem”, temos que todos o que se encontram sob esse lado das fórmulas estão completamente submetidos à função fálica, calcada numa exceção (cujo paradigma é o pai da horda primeva de Totem e Tabu, que gozava de todas as mulheres) que funda a regra (todos os homens estão submetidos à lei fálica). Como nos lembra Le Gaufey⁴², nesse momento o falo deixa de ser tratado como objeto e é referido sobretudo como uma *função* fálica. Função e completude marcam, assim, o que é denominado por Lacan como “homem”.

De toda forma, o que poderia ser considerado apenas uma modificação na sua teoria nos leva de fato a repensar toda a bagagem conceitual de Lacan, pois o falo simbólico era a noção-chave de vários esquemas sobre a constituição do sujeito. Um outro exemplo localiza-se no matema da fantasia, $\$ \langle a$: se durante a maior parte do percurso lacaniano a relação entre sujeito e objeto (compreendida psicanaliticamente), condensada na fórmula da fantasia, contemplava todos os sujeitos neuróticos, a partir das chamadas tábuas da sexuação ela se torna uma montagem referente apenas ao “lado homem”. Quanto à mulher e sua aforismática inexistência, está em jogo uma outra lida com o objeto, na medida em que – para além do falo – a mulher pode também experimentar um outro gozo. Ou, melhor dizendo, o gozo do Outro.

⁴² LE GAUFEY, G. *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. 1a ed. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.



Sublinhamos não se tratar aqui de um simples desdobramento da teoria lacaniana, mas uma ruptura propriamente dita. Se no auge do período estruturalista a castração (mais precisamente, a incidência do Nome-do-Pai) era o centro da discussão sobre as estruturas clínicas – na medida em que seu recalque caracterizaria a neurose, sua denegação a perversão e a forclusão –, a partir das fórmulas a não submissão à lei fálica não mais é uma marca da psicose enquanto estrutura, mas o que caracteriza o “não-todo”. A teoria da sexuação questiona, portanto, até mesmo as coordenadas tradicionais da clínica estrutural, levando a afirmações aparentemente inconcebíveis antes. Em 1976, ao ser perguntado se era psicótico, Lacan dá a seguinte resposta: “*eu tento ser o menos [psicótico] possível! Mas eu não posso dizer que isso me sirva. Se eu fosse mais psicótico, eu provavelmente seria um melhor analista.*”⁴³ Falar em psicose em termos de “mais” ou “menos”, mostra que claramente se está em outro registro que não aquele do estruturalismo *stricto sensu*. Epistemologicamente, portanto, esses desenvolvimentos permitirão a Lacan discutir os nós e a teoria borromeana sem, por exemplo, levar em conta a necessidade do nome-do-pai como necessária para todos os sujeitos. A singularidade, a contingência e a não subordinação das ordens imaginárias e reais ao simbólico, tornam a teoria do sujeito um pouco diferente de antes, pois não há mais apenas uma determinação linguística para alguns fenômenos.

Lacan foi um *pensador da falta* e para transmitir esse conhecimento, às vezes ele perfura sua própria teoria para evitar as hipóstases de alguns conceitos. O espelho como

⁴³ Ouverture de la section clinique. *Ornicar ?*, n° 9, 1977, pp 7-14.

estrutural, o falo, o passe, e até mesmo sua própria Escola de Psicanálise. Mas quais são os efeitos conceituais dessa nova teorização? Existe algum "real" em um conceito que em si seria seguro de idealização ou mesmo efeitos neoliberais⁴⁴? Existe uma transmissão "não-toda", protegida de efeitos políticos, sociológicos e de relações de poder? O que é a experiência não-fálica? Essas questões nos provocam a perguntar até que ponto a positivização do lado feminino, isto é, a alegação de que haveria uma forma de sexualização que não necessariamente obedece à lógica pênis-falo não seria, como consequência, a subversão de lógica fálica, ela mesma. Ou seja, quando algo ou algum é parte do lado feminino da fórmula, a lógica do significante em si, o visível, para se definir o que é ou o que quer que seja um homem ou uma mulher, cai. Assim, a mudança feminina nas fórmulas de sexuação requer o tecido de um novo mapeamento, no qual a fêmea, o macho ou o que quer que seja, possam habitar o sexual, não numa completude é claro, mas também sem evitação do reconhecimento de que o outro possa ser diferente. Como podemos afirmar tal encontro – de fato a materialidade do encontro – sem qualquer recurso à transcendência espiritual ou através de uma saída idealista?

A resposta seria, precisamente, o objeto pequeno *a* como o resto "morto-vivo" ("não castrado") que persiste em sua imortalidade obscena. No entanto, é precisamente essa dificuldade que encontramos em nosso trabalho anterior sobre a ideia (e não conceito) de estilo na obra de Lacan⁴⁵. O objeto *a* não é um conceito representacional, mas uma função bastante complexa (pode-se até mesmo dizer "uma função do estilo"), uma vez que opera de várias maneiras ao longo de sua obra. É neste momento, logo depois de propor uma crítica ao discurso (propondo-se os quatro discursos, proposição em que critica a filosofia através do discurso do mestre), que Lacan começa não somente a enfatizar suas ideias sobre a formalização, mas é aí também que podemos notar uma mudança de seu próprio estilo, em textos como "Lituraterra" e "O aturdito", do mesmo período. Nós, então, acreditamos que a teoria se beneficiaria ao se propor a delinear o estatuto dessa ideia: trata-se de um conceito, uma noção ou simplesmente uma invenção, como diz Lacan, como uma ideia que não opera em uma lógica de metalinguagem, mas de forma diferente – talvez contando muito mais com alusões, metáforas e movimentos de bricabraque.

⁴⁴ Ver discussão em andamento no Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise.

⁴⁵ Santos, H. L. L. "A noção de estilo em Lacan". *Dissertação de mestrado. USP, 2015.*

Neste ponto, para concluir, gostaríamos de apontar que definições tradicionais de conceito poderiam ser facilmente descritas em termos lacanianos como *fálicas*. Em outras palavras, se um conceito é uma construção vazia que permite trocas simbólicas entre conhecimentos por uma definição arbitrária, ele não pode ser não-fálico. Mais ainda: Gilles Gaston Granger aponta duas definições principais do conceito: pode ser uma função (1) ou o que ele chama de "totalidade do vivido" (2)⁴⁶. Ora, *função* e *totalidade* são exatamente as duas características fálicas nos desenvolvimentos do seminário XX. É lícito, inclusive, especular em que medida o expurgo da metafísica do domínio da filosofia e da ciência não representaria precisamente essa exceção que funda a regra, na medida em que a modernidade se assenta, em alguma medida, sob seu assassinato, analogamente à morte do pai, que funda a sociedade marcada pela interdição. Mas e quanto ao outro lado?

Gostaríamos de propor, por fim, que o gozo do Outro é uma resposta anti-conceitual a uma crítica da categoria de conceito, que começou no Seminário 11 - denominado por Jacques-Alain Miller como "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise". Lembremo-nos do fato de que o título do seminário é frequentemente contestado precisamente porque as tentativas de Lacan são de demonstrar que, na psicanálise, não tratamos de conceitos, mas dos limites dos conceitos: "*Cada vez que falamos em causa, há sempre, nesse termo, algo de anti-conceitual, de indefinido.*"⁴⁷. Mas, até 1973, não parece ter sido feita nenhuma alternativa ao "buraco negro conceitual", que é o objeto *a*, *causa* do desejo. Com o gozo do Outro temos agora uma nova dimensão em jogo, que não é apenas uma contribuição clínica, mas outra maneira de lidar com diferentes fenômenos além do conceito do próprio conceito, para além das amarras fálicas de totalidade.

.

⁴⁶ Deleuze, Gilles, Félix Guattari, and Alberto Alonso Muñoz. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2007.

⁴⁷ Lacan, Jacques. "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise." *Rio de Janeiro: Jorge Zahar* (1988).

4.2 Entre o dizer e o escrito

Quais são as implicações fundamentais da fala e do escrito na transmissão em psicanálise? Os Escritos lacanianos, lançados em 1966, e o Seminário oral que Lacan apresentou durante 25 anos – com transcrição ainda em curso – constituem um corpusteórico verdadeiramente formidável. O Seminário e os Escritos são a trama, o enlace de um dizer e um escrito: fala intrincada num escrito; palavra sustentada e contida numa letra; instância da letra teórica parasitada pelo significante... Uma orientação, um movimento incessante: o escrito teórico se subjetiva pelo dizer. O sujeito, vestígio da circunstância de um dizer na cifra de um escrito. O intrincamento entre escrito e dizer constituem a essência do estilo laciano de transmissão em psicanálise. O escrito constitui uma instância, um momento fundamental de literalização da teoria. Cristalização-precipitação de enunciação em enunciado: no rigor do escrito teórico – do simples gesto de transcrição até o matema – sempre se marca a tendência à literalização da teoria. O cristal do escrito teórico é o efeito de uma precipitação, o momento de concluir – uma letra cai... – que segue a um tempo para compreender (LACAN, 1998a). No gesto de literalização, a teorização/ transmissão psicanalíticas fazem um movimento de aproximação tangencial com a escrita da ciência. Em sua essência, então, a escrita teórica introduz e carrega as ilusões de uma metalinguagem científica, a fé na emergência de um enunciado derradeiro que encerre e capture as vicissitudes e contingenciamentos do ato de enunciação. Mas os contingenciamentos da enunciação constituem a própria condição de possibilidade do sujeito do inconsciente... Perigo, então – espregueada, latência própria à dimensão da letra/enunciado –, de uma forclusão da dimensão da subjetividade. O dizer teórico – que guarda um certo grau de correspondência, uma contigüidade, com a leitura teórica – constitui o tempo seguinte desse escrito, o momento da nova dialetização daquele precipitado escrito, o momento em que a dimensão do significante é restituída à dimensão da letra e, através dele, a letra se subjetiva (um significante representa um sujeito para um outro significante). O significante parasita a letra, e a letra depende do significante para se subjetivar, para conjurar incessantemente o perigo da forclusão do sujeito. A dialetização da letra pelo dizer supõe sua entrada na matriz da temporalidade subjetiva: requer um tempo, tempo para compreender, tempo de atenção flutuante. Nesse tempo o significante

latente na letra entra em ação, movimentando-se, o significante “desestabiliza” a letra, e o sujeito recebe os efeitos (subjektivantes) que podem advir da sua singular inscrição no campo do Outro. Entre o escrito e o oral, entre o dizer e a letra, há um tempo de espera, a atenção flutuante de um tempo para compreender, até que uma nova letra, eventualmente, precipita. Entre o escrito e o oral se constitui a própria trama da natureza inconsciente do pensamento teórico. Nesse drama temporal o corpo recebe os efeitos. Angústia? Mal-estar? Desconforto? O corpo recebe os efeitos da “espera” do pensamento teórico. A fala e o escrito comprometem o corpo de modos diferentes. Isso nos orienta em relação às “medidas diferentes” da fala a respeito do escrito (cf. epígrafe). No seminário XXI, Lacan afirma: “que eu lhes faça passar pelas tripas (...), é a função do dizer, se eu não lhes digo, não será suficiente que o escreva” (LACAN, 1973-1974, p. 8). O corpo é caixa de ressonância do dizer teórico: pelo dizer, a letra teórica se inscreve no corpo (castração).² Em seu livro *A obra clara*, Jean-Claude Milner (1996) realiza também uma interpretação a respeito da relação entre os escritos e os seminários na obra de Lacan, mas ele não postula esse tipo de dialética-temporalidade que queremos sustentar aqui. Milner propõe uma visão unilateral, dicotômica: “Se [a obra de Lacan] existe, ela está por inteiro nos Scripta”; “do ponto de vista do pensamento, nada há e jamais nada haverá a mais nos seminários do que nos Scripta. Mas sempre pode haver algo a mais nos Scripta do que nos seminários. Nada nos seminários pode modificar a interpretação dos Scripta”, etc. (MILNER, 1996, p.20). Milner sustenta sua posição em que os seminários são “tecidos de protréptica” – “procedimento discursivo que tem por função arrancar o sujeito da doxa a fim de voltá-lo para a theoria” (MILNER, 1996, p.18), isto é, alusões, floreios literários ou eruditos, diatribes, desconstrução da doxa... – enquanto os escritos “tendem a disso se livrar” (MILNER, 1996, p.18-19). Segundo Milner, os seminários “buscam capturar o ouvinte 2 Cf. MILÁN-RAMOS (2006; 2007). (projetado, pela transcrição, em situação material de leitor, mas pouco importa) no ponto de imaginário onde a conjuntura do momento o colocou; tendo-o capturado, buscam desalojá-lo desse lugar natural através de um movimento violento, que em Lacan, ao contrário de Platão, toma de preferência a forma da diatribe, até mesmo da invectiva: diálogos monológicos e impolidos” (MILNER, 1996, p.19). Paralelamente, levando em conta que a escrita não se prestaria com tanta eficácia à provocação e à diatribe, Milner diz que na escrita lacaniana a protréptica negativa desenvolveu-se como “escrita artística”: “o lexema raro, o semantema inusitado,

a sintaxe afetada devem impedir o leitor de se entregar a seu pendor lingüístico, fazê-lo desconfiar das sucessões lineares e das disposições simétricas, compeli-lo ao saber que advirá” (MILNER, 1996, p. 21-2). Ao mesmo tempo, ainda, Milner coloca uma ênfase positiva bem definida na prática lacaniana do semidizer e do bem dizer. Um singular exemplo de violenta “protréptica” pode ser encontrado no Seminário XVII, quando Lacan se lança sobre os mitos freudianos – Édipo, Moisés, o pai da horda primordial de Totem e Tabu - realizando a operação teórica de passagem “do mito à estrutura” (LACAN, 1992). Lacan lê os três mitos freudianos numa tensão teórica violenta. Isso se figura em certos adjetivos e modalizações. Lacan diz que Freud retira todo o caráter mítico e trágico de Édipo (LACAN, 1992, p. 106), que “o grosseiro esquema assassinato do pai – gozo da mãe elide totalmente [sua] força trágica” (LACAN, 1992, p. 109), que o complexo de Édipo é “estritamente inutilizável” (LACAN, 1992, p. 93)³ para os analistas; também diz que o assassinato do pai da horda é uma “palhaçada darwiniana” (LACAN, 1992, p. 105); e, enfim, a hipótese do assassinato de Moisés já é “o cúmulo dos cúmulos” (LACAN, 1992, p. 108). Lacan pergunta: Que resulta de todo o que Freud articula? E responde: “Não o saber, mas a confusão” (LACAN, 1992, p. 13). Como se Lacan estivesse incomodado perante essa singular “protréptica freudiana do mito”... Como se os mitos freudianos fossem, em face à estrutura, apenas “protréptica”, e Lacan estivesse prestes a deles “se livrar” via literalização (escrita da estrutura)... Mas qual é o sentido dessa “confusão” introduzida pela “protréptica freudiana do mito”? Freud, é preciso dizer, sustenta um discurso estranho, o mais contrário à coerência, à consistência de um discurso. O sujeito do discurso não se sabe ³ Em outras passagens do texto, Lacan modaliza: “De modo algum estou dizendo que o Édipo não serve para nada, ou que não tem relação alguma com o que nós fazemos. Para os psicanalistas, ele não serve para nada, lá isso é verdade, mas como os psicanalistas não são psicanalistas, isto nada prova. (...)” (LACAN, 1992, p. 105). como sujeito que sustenta o discurso. Que ele não saiba o que diz, ainda passa, sempre se o supriu. Mas o que diz Freud é que ele não sabe quem o diz. O saber (...) é coisa que se diz, que é dita. Pois bem, o saber fala por conta própria – eis o inconsciente (LACAN, 1992, p. 66). Agora parece que a incidência da protréptica freudiana do mito tem alguma coisa a ver com a colocação em jogo do inconsciente no ato mesmo de teorizar... Como se esse movimento violento funcionasse como um traço da tensão do gesto teórico lacaniano, criativo, “superador”. Lacan “força” e “violenta” o mito para conseguir “arrancar” dele a letra

teórica. Daí nosso questionamento a Milner: essa linguagem violenta, “típica” dos seminários, pode ser reduzida a pura protréptica? Não existe aí uma relação estreita e definida do simples dizer com o semidizer e o bemdizer? Nós aqui tentamos figurar uma paisagem diferente, na qual certa teimosia do/sobre o significante – num movimento de insistência-persistência-desistência-retorno da teoria sobre si mesma – é parte fundamental do gesto teórico criativo e positivo, da subjetivação da/na teoria. A instância dos seminários lacanianos revela-se como um lugar fundamental para sua existência, para sua existência em ato. Trata-se de colocar a ênfase maior nos efeitos da palavra de Lacan sobre o próprio sujeito Lacan, na elaboração e subjetivação da letra lacaniana pelo dizer lacaniano, na exposição da escrita teórica ao significante inconsciente, instância essencial de seu bem dizer, e talvez retirar a ênfase dessa espécie de imagem de Lacan “pedagogo”, que dedicava o maior esforço dos seus seminários a uma espécie de “protréptica” estéril teoricamente, sem maiores alcances teóricos, dirigida apenas a produzir um estratégico deslocamento nos ouvintes... No dizer lacaniano a protréptica existe, sem dúvida, mas seu alcance parece ser bem maior daquele que destacou Milner. Em algumas passagens da leitura que Milner fez de Lacan, em A obra clara, há alguma coisa de congelamento na clareza, de ilusão retroativa adquirida sobre obra acabada. Para Milner, “pouco importa” a diferença entre a condição de ouvinte do 4 O não-reconhecimento de Milner da dimensão subjetivante da protréptica lacaniana se enraíza em certo “cientificismo” da sua leitura de Lacan, que também o levou, na sua interpretação da leitura lacaniana das categorias lógicas da modalidade (necessário, contingente, possível, impossível) a não demarcar com suficiente firmeza a diferença entre o possível (o que cessa de se escrever) – que se atualiza com toda sua força no dispositivo popperiano de refutabilidade de que depende a letra científica – e o inusitado do contingente (o que cessa de não se escrever), da qual depende diretamente a categoria de sujeito (cf. MILÁN-RAMOS, 2007). Em relação a uma possível noção de autoria, a ênfase no enraizamento do pensamento teórico na fala/ dizerpode também conduzir a reflexão numa direção diferente àquela que apresenta Milner (1996). seminário e a de leitor da transcrição (MILNER, 1996, p. 19). Porém, deveria marcar-se uma diferença importante, relacionada à posição de “insistência” do/sobre o significante do leitor – na qual deve colocar-se o leitor – perante o texto lacaniano transcrito, somente comparável com a posição de insistência sobre a própria fala em que se situava Lacan quando proferia seus seminários (e, eventualmente, comparável também à

do escritor perante o texto em curso, o texto sendo produzido). É nessa posição de insistência que acontecem os efeitos... A posição de ouvinte dos seminários, em relação à posição do leitor, em qualquer caso, apresenta diferenças que importam. O estilo performático “provocador” de Lacan avança nessa direção, é uma estratégia para a inclusão da dimensão subjetiva na cena da teorização e na transmissão do saber em psicanálise. O movimento quase frenético que ele imprimia em seu pensamento; a diversidade e erudição das pressuposições de seu discurso; a não-compreensão e o non-sens que, intermitentes, apoderavam-se do ouvinte/leitor; seus apelos ao auditório; a desorientação e o mal-estar que tudo isso muitas vezes provoca(va)...; enfim, o conjunto de elementos constitutivos do seu estilo apelativo, apontam nesta direção: despejar o caminho do sujeito do desejo na cena da teorização-transmissão. Eles pressagiam, antecipam, anunciam, preparam o terreno, colocam em jogo..., são a primeira sombra do sujeito do inconsciente. O original “estilo apelativo” de Lacan é um ato de reconhecimento: ele desloca e realça emato os processos inconscientes (o recalque e o retorno do recalçado); ele mostra e faz operar no ato de teorização-transmissão o fato de que as resistências à psicanálise são internas à dimensão subjetiva, são constitutivas do objeto da psicanálise. Para dizê-lo de algum modo, seu estilo apelativo prepara o terreno, eleva a “temperatura” subjetiva: é um modo de atualizar, de expor-se e expor-nos à dimensão subjetiva, de não apagá-la nem esquecê-la, e a partir daí, a partir da experiência e dos efeitos que essa exposição suscita, fica(mos) numa posição melhor para apreender, reconhecer, incorporar, “experimentar” a natureza e o funcionamento dos processos inconscientes enquanto elementos constitutivos, determinantes e definitivos do pensamento teórico. A relação com o dizer que seu estilo apelativo suscita prepara o terreno para a inclusão do sujeito na escrita da teoria. Este é o cerne do materialismo lacaniano: a inclusão emato do sujeito na cena de teorização-transmissão é condição essencial para a inscrição da dimensão subjetiva na escrita (na borda do Simbólico) da teoria. Para dizê-lo de outro modo, o estilo lacaniano supõe um movimento de incessante subjetivação de $S(A)$, a letra que escreve o significante da falta no Outro, a letra que diz que não há metalinguagem. Quer dizer: há letra, mas não há metalinguagem. Sempre corremos o risco de confundir, de fazer-passar o escrito por uma metalinguagem – o escrito se presta de bom grado, complacente, a essa confusão. Milner (1987), em *O amor da língua*, fala desse aspecto complacente do escrito com as derivas imaginárias, e do imbróglio ético que envolve: Quanto à língua, ela apresenta também efeito de deriva [imaginária]:

preservando a sua identidade, ela não confere à alingua [lalangue] o que lhe é necessário para que uma coleção qualquer de falantes subsista? A saber, o mínimo de permanência que todo contrato exige e do qual a escrita se faz de bom grado suporte. Com isto, equivale a dizer que é preciso atribuir a língua inteira ao imaginário? É o que muitos sustentam. Mas será preciso admitir que gramáticas e dicionários, e que a escrita como tal, não atestam mais que o pavoneamento ao qual efetivamente eles se prestam muitas vezes? Dito ainda de outra forma, a língua é apenas uma máscara arbitrariamente construída sem tocar nenhum real? Tal é na verdade a inquietude que incomoda o lingüista, por pouco que a efetividade da psicanálise não lhe seja desconhecida (...).(MILNER, 1987, p. 16) Encruzilhada do lingüista-cientista em face à ética do desejo. Continua Milner: Pois se fosse absolutamente verdade que a língua não tocava nenhum real, seria o desejo do lingüista que se encontraria condenado à caricatura; em contrapartida, se os rumores no tocante à língua são infundados eles concorrem a um único fim: fazer o lingüista cessar em seu desejo [faire céder le linguiste sur son désir] . Iluminar a relação da alingua [lalangue] à língua implica, por conseguinte, a ética. (MILNER, 1987, p. 16) A vertente imaginária da língua é subsidiária da escrita: a escrita se presta complacente às encenações metalingüísticas das gramáticas e dicionários, que tentam preservar a identidade da língua. Essa “confusão”, o esforço incessante de fazer-passar o escrito por uma metalinguagem, é a própria matriz do discurso científico – e aí pode se pensar nos dois sentidos da palavra risco: risco de confundir a letra científica e a letra psicanalítica, precisamente como apagamento-cancelação: riscado do sujeito. Para lidar com esse risco, com esse riscado, a letra requer um trabalho incessante de subjetivação. Não se trata, então, de fazer-passar o escrito por uma metalinguagem..., senão de subjetivar incessantemente o escrito: fazer do escrito parte, matéria de cifração, submetê-lo às contingências da homofonia. Uma posição de metalinguagem bem sucedida suporia a coincidência de enunciado e enunciação, o cancelamento da possibilidade de distingui-los. Para Lacan, um modo de subjetivar a letra S(A), o significante da falta no Outro, era precisamente se posicionando de um modo paródico no lugar de um Outro metalingüístico, não-barrado. Lacan fez dessa posição de metalinguagem alvo de inúmeras paródias, e para isso apelava ao que Zizek (1992) denominou de “enunciados impossíveis”: No Seminário XI, [Lacan] começa assim uma de suas frases. “Mas isso é precisamente o que eu quero dizer e o que digo – porque o que quero dizer é o que digo...”. (...) [São] precisamente esses enunciados

“impossíveis” – enunciados que se ajustam à lógica do paradoxo “eu minto” – eles mantêm aberta a brecha fundamental do processo significante e desse modo impedem que assumamos uma posição de metalinguagem.(...) ¿Não deixa claro um procedimento desse tipo (...) de modo quase palpável, a total impossibilidade de ocupar essa posição? ¿Não é, por absurdo, infinitamente mais subversivo que o poeticismo que proíbe todo enunciado direto e simples e se sente obrigado sempre a agregar novos comentários, ressalvas, digressões, colchetes, pontos de interrogação... – tantas seguridades de que o que dizemos não se há de tomar direta ou literalmente como idêntico a si mesmo? A metalinguagem não é só uma entidade Imaginária. É Real no estrito sentido lacaniano – isto é, é impossível ocupar a posição de [metalinguagem]. Mas, Lacan agrega, é ainda mais difícil simplesmente esquivar-se dela. No pode ser alcançada, mas também não pode ser evadida. Por isso a única maneira de esquivar o Real é produzir um enunciado de pura metalinguagem que, por seu patente absurdo, materialize sua própria impossibilidade: a saber, um elemento paradoxal que, em sua própria identidade, encarne a alteridade absoluta, a fenda irreparável que faz impossível ocupar uma posição de metalinguagem (ZIZEK, 1992, p. 204-205). O alvo da paródia lacaniana era qualquer posição de metalinguagem. Por que escolher a paródia, um procedimento tão particular? A forma grega *aéido* significa “eu canto”. Dela derivou-se *paraéido*, “eu canto em conformidade a (outra coisa)” e *paroidía*, “imitação burlesca de uma obra literária”. Mas a “imitação burlesca” lacaniana de posição de metalinguagem envolve um componente ético: por assim dizê-lo, esse traço de estilo é para ser levado a sério. Enunciados impossíveis: “o que eu quero dizer é o que eu digo...”; também “Eu, a verdade, falo”, a escandalosa *prosopopéia* que Lacan (1998b) introduz no texto “A coisa freudiana...”: no nível do conteúdo, esses enunciados só afirmam a certeza da metalinguagem, o locutor agenciando o lugar da verdade, anulando a distância entre enunciado e enunciação ao fazer dessa distância o alvo de (potencialmente infinitos) comentários, ressalvas, esclarecimentos... quer dizer, de um esforço de inclui-la antecipadamente no enunciado, de fazê-la conteúdo ou referente do enunciado...; mas ao mesmo tempo Lacan satura o enunciado com elementos de *dêixis* indiciais que tensionam ao máximo a dimensão da enunciação – elementos pertencentes ao código da língua, mas que seu sentido depende de fatores variáveis de uma situação de enunciação para outra: eles enfatizam, sublinham, a dimensão de ato, de frase atualizada, frase assumida por um locutor particular, em

circunstâncias subjetivas, espaço-temporais precisas. Por assim dizê-lo, Lacan verte o “conteúdo” metalingüístico auto-referencial num recipiente cheio de “buracos” enunciativo-indiciais, produzindo um efeito patentemente absurdo (“na sua própria identidade encarna a alteridade absoluta”), efeito paradoxal, paródia metalingüística de encenação da hiância irreparável entre enunciado e enunciação.⁶ Nos exemplos em questão, esse jogo se produz em relação ao “eu”, a “quem fala” e suas intenções. Žižek (1992) mostra a relação dessa brecha fundamental no Simbólico com a dimensão de perda-impotência-impossibilidade que encarna o significante fálico: (...) para Lacan só a presença de um “pelo menos um” paradoxal sustenta a dimensão radical da fenda. O nome lacaniano desse elemento paradoxal é, claro, o falo como significante, uma espécie de versão negativa da “verdade como indicadora de si mesma”. O significante fálico é, por assim dizê-lo, um indicador de sua própria impossibilidade. Em sua própria positividade é o significante da “castração” – isto é, de sua própria falta. Os chamados objetos pré-fálicos (seios, excremento) são objetos perdidos, enquanto que o falo não está simplesmente perdido, senão que é um objeto que dá corpo a uma determinada e fundamental perda com sua presença. Com o falo, a perda enquanto tal adquire existência positiva. (...) (ŽIŽEK, 1992, p. 205-206) ⁵ Essa questão abre para a polêmica entre o lacanismo e a desconstrução, no campo da ética da linguagem. Žižek (1992, p. 201ss) destaca a insistência lacaniana em uma concepção da psicanálise enquanto “experiência de verdade”, em disjunção com a “esteticização universalizada” pós-estruturalista, na qual a verdade acabaria reduzida a um efeito de estilo da articulação discursiva – a verdade como “efeito de verdade” do texto. O tom da crítica é pungente: “Como deixar de reconhecer – pergunta Žižek – no zelo apaixonado com que o pós-estruturalista insiste em que todo texto, o seu incluído, está preso numa ambigüidade fundamental e inundado pela ‘disseminação’ do processo textual, os signos de uma denegação (no sentido freudiano de Verneinung), um reconhecimento apenas encoberto do fato de que falamos a partir de uma posição segura, uma posição que não está ameaçada pelo processo textual descentrado? Essa é a razão de que o poeticismo pós-estruturalista seja em último término afetado” (ŽIŽEK, 1992, p. 203). ⁶ O seguinte comentário de Žižek sobre Popper coloca um exemplo a contrário: “(...) poderia responder-se que o falso e pretensioso é precisamente a ‘modesta’ perspectiva relativista à maneira de Karl Popper, que pretende ter consciência de sus próprias limitações (‘só é possível aproximar-se assintoticamente à verdade, só temos

aceso a fragmentos de conhecimentos que em qualquer momento é possível que se demonstre que são falsos’): a própria posição de enunciação dessas proposições desmente seu enunciado modesto, dado que assume um ponto de vista neutro, excetuado, a partir do qual pode subtrair-se a um julgamento sobre a limitação de seu conteúdo (...)” (ZIZEK, 1998, p. 283). O significante fálico, “indicador da sua própria impossibilidade”. Estabelece-se assim um ponto eletivo da lógica da falta-e-do-resto que circunscreve os limites da potência do significante: Φ Como afirma Zizek, a metalinguagem não pode ser alcançada, mas também não podemos esquivar-nos dela: a linguagem em si mesma inclui uma perspectiva de metalinguagem, que se equivale com o nível do enunciado. Por assim dizê-lo, essa propensão, essa “vocação” metalingüística é estruturalmente constitutiva da linguagem, mas no contexto da relação moderna entre sujeito e linguagem ela desata e manifesta toda sua potência. Na nossa fala, o nível do enunciado atualiza permanentemente um “horizonte de metalinguagem”, que se faz presente como um esforço constante por procurar “dizer o que realmente queremos dizer”. Como seres de linguagem, então, estamos fatalmente fadados a essa “perspectiva metalingüística”, somos permanentemente ludibriados, “enganados” por ela... Mas há formas e formas de deixar-se enganar! A encruzilhada ética do sujeito neurótico moderno (sujeito da ciência, correlato do sujeito da psicanálise) tem raiz linguageira. Nessa encruzilhada se sugerem dois horizontes, duas vias intrincadas que definem seu campo e o alcance de suas apostas: (i) a via da reflexividade significada e trabalhada como divisão subjetiva, como escuta do desejo; e (ii) a via de uma reflexividade auto-negada significada e trabalhada a partir do “ideal” ou “vocação” de metalinguagem do discurso da ciência, que, em si mesmo, contém uma espécie de “mecanismo auto-negador” da dimensão subjetiva – o discurso da ciência se define precisamente pelo “esforço impossível” de cancelar-foracluir a dimensão subjetiva (LACAN, 1998d). Os dois – o sujeito reflexivo e o mecanismo metalingüístico auto-negador da dimensão subjetiva – são puro efeito de linguagem. Os dois, como tendências subjetivas alternantes, claudicantes, ou como emblemas de endereçamentos éticos – apostas subjetivas – alternativos, representam duas relações possíveis com a linguagem, duas “experiências” possíveis de linguagem. Melman (2003) faz referência ao modo em que esse drama de linguagem se atualiza para o sujeito da civilização científica: Eis, ainda, um traço da nova economia psíquica: não há mais divisão subjetiva, o sujeito não é mais dividido. É um sujeito bruto. Falar de sujeito dividido é já dizer que ele se interroga sobre sua própria

existência, que ele introduz em sua vida, em sua maneira de pensar uma dialética, uma oposição, uma reflexão, uma maneira de dizer ‘Não’. Hoje em dia, quase não vemos a expressão do que seria a divisão subjetiva (MELMAN, 2003, p. 27). E ainda: [Penso] que não vamos na direção de uma desaparecimento do inconsciente, no sentido freudiano do termo, mas na do sujeito do inconsciente. Lidaremos de certo modo com um inconsciente que não terá mais interlocutor. Não haverá mais nem vontade de se fazer reconhecer, nem enunciação a título de sujeito. Teremos um singular, um estranho retorno ao que era a situação pré-cartesiana, de antes da aparição do ‘eu [je]’ do cogito. Haverá vozes das profundezas, vozes diabólicas que o sujeito não reconhecerá como suas. (MELMAN, 2003, p. 124).⁷A própria linguagem possibilita a distância de si mesmo que constitui a essência reflexiva do sujeito moderno. Essa distância é, por natureza, precária, claudicante, elusiva.⁸ Mas a paródia permite “fincar” essa distância por um momento, colocando-a no centro da cena: a paródia atualiza e significa essa distância, renovando-a em ato. Permite ao sujeito “praticar” a distância de si mesmo, apontando a “distância interna” entre fala e metalinguagem. O sujeito moderno, cartesiano, por definição, duvida de suas certezas, suspeita das armadilhas e ambigüidades da linguagem...: a paródia é uma posta em cena da dúvida metódica do sujeito moderno. Lacan é moderno, paródico: ele se inclui na cena metalingüística como um “cavalo de Tróia”, explorando e representando suas insuficiências, cavando a falta. No jogo do embate entre linguagem e metalinguagem, Lacan se posiciona “do lado” da fala. Trata-se do ato ético que estrutura sua posição de sujeito, isto é, que estrutura de antemão sua realidade – o drama lacaniano, que inclui seu trabalho teórico. ⁷ Ainda Melman: “Diante do progresso notável da ciência, a existência do inconsciente seguramente é um refúgio para a humanidade. É, por fim, o último lugar que fornece um abrigo para o sujeito, o coloca em posição de operar uma retirada, então, de lançar um olhar para o desenrolar de sua vida, de fazer sobre ela um julgamento e de ser capaz de tomar decisões”(p. 131). “É muito claro que o progresso da ciência nos ‘barra’ como sujeitos (...). A ciência está cada vez mais presente, exigente, galopante. É a organizadora, a companhia que regula o essencial de nosso mundo. Ela nos coloca numa situação em que cada vez nos é mais difícil nos afirmar, ser considerado como sujeito”(MELMAN, 2003, p. 131-2). ⁸ Trata-se do que Lacan chama a afânise do sujeito.

ESTRUTURALISMO

Na verdade, o estruturalismo é mais um método de análise, que consiste em construir modelos explicativos de realidade, chamados estruturas. Por estrutura entende-se um sistema abstrato em que seus elementos são interdependentes e que permite, observando-se os fatos e relacionando diferenças, descrevê-los em sua ordenação e dinamismo. É um método que contraria o empirismo, que vê a realidade como sendo constituída de fatos isolados. Para o estruturalismo, ao contrário, não existem fatos isolados, mas partes de um todo maior. Assim, compreende-se que:

Alguns fenômenos podem ser explicados não pelo que deixam à mostra, mas por uma estrutura subjacente.

Os fatos possuem uma relação interna, de tal forma que não podem ser entendidos isoladamente, mas apenas em relação aos seus pares antagônicos.

Para entender como esse método funciona, é preciso estudar suas origens, na Linguística e na Antropologia.

A linguagem

O método estruturalista foi usado pela primeira vez pelo linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913) em sua obra póstuma, editada por alunos, Curso de Linguística Geral. Nesta obra, Saussure fornece as bases teóricas para duas importantes ciências do século 20: a Linguística Estrutural e a Semiologia, ou ciência dos signos. As teorias de Saussure podem ser explicadas por meio de quatro dicotomias. A primeira diz respeito a duas formas de se abordar a linguagem:

Língua: o aspecto social da linguagem.

Fala: o aspecto individual da linguagem.

A segunda refere-se a tipos de estudos da linguagem:

Linguística sincrônica (estática ou descritiva): estuda a constituição da língua (fonemas, palavras, gramática, etc.) num dado momento.

Linguística diacrônica (evolutiva ou histórica): estuda as mudanças da língua através dos tempos.

A originalidade de Saussure foi propor um estudo da língua enquanto sistema social de um ponto de vista sincrônico, não histórico, como vinha sendo feito antes. Ele também propõe o nome de semiologia, ou estudo do signo linguístico, que contém:

Significante: é a expressão material do signo, como o som da palavra "árvore" ou a imagem da palavra escrita no papel.

Significado: o conceito que o significante representa ou o conteúdo do signo, uma ideia, como a árvore que eu imagino ao ouvir ou ler a palavra escrita. A palavra estrutura não aparece na obra do linguista suíço, mas se faz presente no conceito de sistema, que quer dizer uma análise estrutural que inclui o estudo da língua em suas relações internas, conforme a terceira dicotomia:

Eixo sintagmático: um termo só é compreendido em oposição (relação) a outro termo.
Ex.: "O semáforo está verde".

Eixo paradigmático: o termo é associado a outros, presentes na memória. Por exemplo, na frase anterior, ao invés de semáforo, uso "sinal" e ao invés de "está verde", "abriu": "O sinal abriu".

Saussure, ao entender a linguagem como estrutura subjacente e sistema cujos elementos são solidários entre si (e que, somente assim, adquirem valor e sentido), e, ainda, vista de uma perspectiva não histórica, inaugurou o método estruturalista de análise.

Os mitos

A primeira aplicação do estruturalismo fora do âmbito da linguística foi feita pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1908), hoje aposentado e um dos mais importantes intelectuais vivos. Lévi-Strauss observou, ao estudar tribos indígenas de vários países, incluindo o Brasil, um conjunto de normas que se preservavam em diferentes culturas, como se fossem formas inconscientes que moldavam o pensamento e o comportamento dos povos. Diferente de uma abordagem histórica, que não veria as relações, ele empregou o método da linguística estrutural em, basicamente, dois sentidos:

Como uma estrutura profunda ou inconsciente.

Como elementos que só adquirem significado quando vistos dentro dessa estrutura.

Consequentemente, existiriam estruturas que determinam regras de vestuário, alimentação, parentesco, condutas morais e políticas recorrentes em diferentes povos, e que não são visíveis. Os mitos, segundo Lévi-Strauss, são estruturados com linguagem, de modo que, da mesma forma que na língua - eu não penso em formas gramaticais quando falo, apenas falo -, também não penso em mitos quando os reproduzo inconscientemente (como Freud mostrou com o mito de Édipo, por exemplo): os mitos só funcionam quando a estrutura permanece invisível, como a linguagem. A conclusão do antropólogo é a de que o pensamento mítico não está no homem, mas o próprio homem é que é pensado nos mitos. Mas vejamos outro exemplo da antropologia estrutural de Lévi-Strauss nas relações de parentesco. Parte-se da compreensão de que fenômenos de parentesco são estruturados como fenômenos linguísticos. Então, procede-se à identificação de elementos desta estrutura: pai, mãe, filhos, tios e irmãos. Cada um desses termos só faz sentido estando em relação aos demais: o pai autoritário em relação à mãe protetora, por exemplo. O que o antropólogo verificou, no convívio com culturas diversas, foi que, apesar das diferentes formas de filiação e relações de afetividade, hostilidade, antagonismo ou reserva (tios mais afetivos, pais mais hostis e irmãos mais conflituosos, por exemplo), a mesma estrutura de oposições - pai/mãe, tios/sobrinhos, irmãos/irmãs - permanece inalterada.

5. O Lacan dos anos 70 e a pragmática

O "pragmatismo lacaniano" é o significante proposto para pensar a sobrevivência da psicanálise no século XXI. J.-A. Miller observa que "somos praticantes de uma tecnologia antiga, tecnologia psicanalítica". Isso supõe não permanecer na tradição - sempre estúpido para Lacan -, mas implica ir além do retorno. Reinventar o próprio discurso analítico e sua prática, através da consideração dos usos paradoxais dos conceitos de conhecimento, verdade e prazer. J.-A. Miller no decorrer de 23 de janeiro de 2008 nos diz que "Temos de ver que nós, que são praticantes de uma tecnologia já antiga, tecnologia psicanalítica, foram transferidos, quer queira quer não, para uma posição, exceto a conservação quando nós mesmos anunciamos inovações, o que somos visivelmente tentados a fazer quando tocamos nosso dispositivo ". Esclarece mais tarde que nós o tocamos, por exemplo, nos estabelecimentos que praticam as curas limitadas. Hoje o tempo valorizou o teste inovador. Lacan, no século XX, iniciou seu ensino sob a égide do retorno a Freud, e Miller diz que é antidesvista. De alguma forma, ele mascarou suas inovações à maneira dos escritos do imperador Julian, como se pensasse que suas inovações não poderiam ser recebidas na época. No entanto, Miller nos diz, em suas últimas palavras, Lacan formulou coisas que pareciam surpreendentes em seu tempo e que talvez entendêssemos melhor no contexto de hoje. Miller se refere ao convite de Lacan para reinventar a psicanálise, o oposto de um retorno; a ênfase está nas palavras de Miller - "sobre uma certa libertação em relação ao padrão". "Para Lacan, uma tradição sempre foi estúpida." Miller, em seguida, olha para a frente e diz: "Eu acho que essa é a direção em que, quer queiramos ou não, a prática da psicanálise ser conduzida para cometer mais e mais. Isso é o que fazer a lei, é como ele quer que o discurso do tempo Não há mais nobreza na intenção, o valor está concentrado no resultado, e isso certamente implica, de nossa parte, uma certa conversão de nossa posição ". Encontro nessas palavras o quadro em que nos encontramos, num movimento um tanto surpreendente para nós mesmos, interpretando o momento atual da psicanálise como pragmático. Mas, enquanto trabalhamos muito na Escola sobre esse assunto, senti a necessidade de partir da pergunta básica sobre o que dizemos quando recorremos ao significante pragmático para nomear a virada de nossa inovação. Além disso, o que dizemos quando nomeamos uma certa diferença, um certo paradoxo a respeito de nossa maneira de tomar o pragmatismo ou os conceitos de pragmatismo. Subjacente à questão, então, é por que

Miller, nessa direção em que ele vê que a prática da psicanálise será levada a um compromisso, apela ao pragmatismo. Para responder, é inevitável passar pelos significantes do pragmatismo. Eu escolhi tomar alguns conceitos de três autores pragmáticos, com muitas diferenças entre eles, tantos que eles até nos fazem pensar se uma série pode ser feita nesse sentido. Eu escolhi Pierce, criador do pragmatismo, Williams James que assumiu e popularizou ideias pragmáticas e que muitas vezes nomeá-lo como co-fundador do pragmatismo e Rorty, como um importante representante do que é chamado Neopragmatismo que difere fortemente das ideias de Pierce.

Charles Peirce

O "pragmatismo lacaniano" é o significante proposto para pensar a sobrevivência da psicanálise no século XXI. J.-A. Miller observa que "somos praticantes de uma tecnologia antiga, tecnologia psicanalítica". Isso supõe não permanecer na tradição - sempre estúpido para Lacan -, mas implica ir além do retorno. Reinventar o próprio discurso analítico e sua prática, através da consideração dos usos paradoxais dos conceitos de conhecimento, verdade e prazer. J.-A. Miller no decorrer de 23 de janeiro de 2008 nos diz que "Temos de ver que nós, que são praticantes de uma tecnologia já antiga, tecnologia psicanalítica, foram transferidos, quer queira quer não, para uma posição, exceto a conservação quando nós mesmos anunciamos inovações, o que somos visivelmente tentados a fazer quando tocamos nosso dispositivo ". Esclarece mais tarde que nós o tocamos, por exemplo, nos estabelecimentos que praticam as curas limitadas. Hoje o tempo valorizou o teste inovador. Lacan, no século XX, iniciou seu ensino sob a égide do retorno a Freud, e Miller diz que é antidesvista. De alguma forma, ele mascarou suas inovações à maneira dos escritos do imperador Julian, como se pensasse que suas inovações não poderiam ser recebidas na época. No entanto, Miller nos diz, em suas últimas palavras, Lacan formulou coisas que pareciam surpreendentes em seu tempo e que talvez entendêssemos melhor no contexto de hoje. Miller se refere ao convite de Lacan para reinventar a psicanálise, o oposto de um retorno; a ênfase está nas palavras de Miller - "sobre uma certa libertação em relação ao padrão". "Para Lacan, uma tradição sempre foi estúpida." Miller, em seguida, olha para a frente e diz: "Eu acho que essa é a direção em que, quer queiramos ou não, a prática da psicanálise ser conduzida para cometer mais e mais. Isso é o que fazer a lei, é como ele quer que o discurso do tempo Não há mais nobreza na intenção, o valor está concentrado no resultado, e isso certamente

implica, de nossa parte, uma certa conversão de nossa posição ". Encontro nessas palavras o quadro em que nos encontramos, num movimento um tanto surpreendente para nós mesmos, interpretando o momento atual da psicanálise como pragmático. Mas, enquanto trabalhamos muito na Escola sobre esse assunto, senti a necessidade de partir da pergunta básica sobre o que dizemos quando recorremos ao significante pragmático para nomear a virada de nossa inovação. Além disso, o que dizemos quando nomeamos uma certa diferença, um certo paradoxo a respeito de nossa maneira de tomar o pragmatismo ou os conceitos de pragmatismo. Subjacente à questão, então, é por que Miller, nessa direção em que ele vê que a prática da psicanálise será levada a um compromisso, apela ao pragmatismo. Para responder, é inevitável passar pelos significantes do pragmatismo. Eu escolhi tomar alguns conceitos de três autores pragmáticos, com muitas diferenças entre eles, tantos que eles até nos fazem pensar se uma série pode ser feita nesse sentido. Ele é o criador da escola filosófica que surgiu no final do século XIX, nos EUA, que primeiro chamou o pragmatismo de seu corpus de idéias e, em seguida, renomeado por pragmaticismo para diferenciá-lo do que ele achava que eram desvios de seu pensamento, incluindo aqueles de James. Ele foi inspirado pela praxe da filosofia grega e pela prática de Kant. Se tão cedo vemos que Peirce precisa nomear sua invenção, isso tem a ver com as enormes diferenças que podem ser lidas entre Peirce e James. E mais ainda, entre Peirce e mais chamados pragmáticos, a tal ponto que alguns autores dividir o pragmatismo clássico em duas vias, Pierce e James, e me pergunto se lado Peirce era alguém. O princípio fundamental do pragmatismo exposto por Peirce é o seguinte: o significado de um pensamento só é compreensível em relação à prática. Para adquirir uma compreensão de um objeto, devemos nos perguntar que efeitos práticos isso pode implicar. Um significado que não é prático não tem sentido. Peirce está interessado no antigo problema da filosofia sobre como um objeto pode ser conhecido, participando do debate entre realistas e nominalistas. Citarei Peirce textualmente porque ele tem um modo muito particular de escrever e, a partir de sua palavra, você ouvirá seu interesse pelos métodos de pensamento e sua determinação em desenvolver uma teoria que permita um conhecimento rigoroso. Peirce era um lógico. Esta é a sua definição de pragmatismo: "O pragmatismo foi originalmente definido (por ele mesmo, Peirce fala neste texto na terceira pessoa) na forma de uma máxima, como segue: Considere que efeitos que podem ter repercussões práticas, concebem que eles têm os objetos da sua concepção, então a sua concepção desses efeitos é toda a sua concepção do objeto ". (Charles Peirce, "O homem, um sinal") Para Peirce, se é possível definir

exatamente todos os fenômenos concebíveis no comportamento de vida que possam implicar a afirmação ou a negação de um conceito, teríamos aí a definição completa do conceito, "não havendo absolutamente mais nada nele". Eu acho que você pode ouvir a preocupação de Peirce em chegar a uma maneira científica, mesmo experimentalmente, a conceitos, com uma exigência de rigor que ele não encontra na maioria da nomenclatura filosófica. Peirce tenta empurrar a filosofia para "um teste crítico de sua verdade", procura dar uma contribuição para "a clareza da linguagem", para a precisão e clareza do mesmo, mas não no sentido de definir os conceitos, ou seja, não em o sentido do código, porque para Peirce o código é absorvido de alguma forma pelo uso. É como se ele estivesse tentando criar um método de uso. Assim, ele se preocupa com o valor das crenças, dos hábitos, das intuições, na apreensão de um conceito, ele também pergunta como o passado reverbera, como o futuro impacta e o momento presente em nosso comportamento. Para Peirce, e entendo que, para o pragmatismo em geral, o conhecimento é uma crença. Sua concepção da verdade é lida na seguinte citação: "Nossa inferência será válida se, e somente se, houver realmente tal relação entre o estado de coisas assumido nas premissas e o estado de coisas enunciado na conclusão. Não é bem assim, é uma questão de realidade e não tem nada a ver com o quanto estamos inclinados a pensar". O pragmatismo de Peirce não é uma doutrina que expressa conceitualmente o que o homem concreto quer, mas uma teoria que permite dar sentido aos únicos conceitos que podem fazer sentido, aqueles com conseqüências práticas. Deve-se notar que Peirce considera o problema como um problema metodológico científico, não como um problema ético. Seu desenvolvimento refere-se ao significado de concepções, por isso tem influência nas teorias lingüísticas, perspectiva que Lacan assume no signo. Entendo que não se pode dizer, pelo menos em primeira instância, que Peirce tenha uma perspectiva relativista, uma característica que é um dos ícones do pragmatismo atual.

Williams James

Em 1907, Williams James publica o trabalho Pragmatismo, no qual ele recolhe os conceitos de Peirce e os populariza, mas, por sua vez, dá a eles sua própria interpretação. James insiste mais no pragmatismo como uma metodologia útil. Para ele, as teorias filosóficas não são soluções para enigmas, mas instrumentos, o método então representa uma atitude de orientação. Os últimos fatos, as conseqüências, são uma espécie de idéias reguladoras em que o olhar deve ser separado de dogmas, categorias, princípios, etc. Para

James, o pragmatismo tem uma base relativista, no sentido de que não admite verdades absolutas. O método pragmático funciona da seguinte maneira de acordo com James: "Fazer com que uma idéia é verdadeira ou falsa, que diferenças ocorrem na vida do indivíduo, se é verdadeiro ou falso idéias verdadeiras são aquelas que podemos assimilar, corroborar, validar e falso? aqueles que não o fazem. " A verdade de uma ideia não é, portanto, uma propriedade estática inerente a ela. "A verdade acontece a uma ideia, torna-se verdadeira, torna-se verdadeira." Para o pragmatismo, uma idéia é verdadeira de acordo com sua adequação à realidade, mas a adequação não é uma cópia. A adequação está sendo direcionada para a coisa, estando em contato ativo com ela, administrando-a. O pragmatismo rejeita a distinção entre a verdade de uma proposição e o conjunto de operações que são realizadas para apreendê-la. A verdade é verificabilidade. Uma ideia é útil porque é verdadeira ou verdadeira porque é útil, ambas as sentenças significam o mesmo para o pragmatismo, isto é, é uma ideia que se cumpre e pode ser verificada. Tiago diz que o senso comum da verdade é nos levar ao que vale a pena, o pragmatismo não nega essa concepção que define o verdadeiro como aquilo que é benéfico. Conhecimento, então, é uma crença útil. Meios úteis para o pragmatismo que nos permite adaptar melhor (no sentido de Darwin) A noção de uso é assim delineada. Em relação ao relativismo do pragmatismo é claro que embora o conhecimento é uma crença, nenhuma crença é a-histórico no sentido de que, enquanto essa crença existe (duração) está operacional, é forte, determinada ação não está no sentido que dá o mesmo que outro. Para o pragmatismo de Tiago e também de Peirce, o pensamento é um guia para a ação. Essa concepção de pragmatismo é a que subjaz às teorias cognitivistas baseadas nela.

Richard Rorty

Rorty leva as coisas de outro ponto de partida, no texto "Contingência, ironia e solidariedade", parte do pensamento sobre a contingência da linguagem. A partir dessa perspectiva, ele concebe "a rejeição da própria idéia de que alguma coisa - ou matéria, eu ou mundo - tinha uma natureza intrínseca que pudesse ser expressa ou representada". Rejeite a ideia de que a verdade está "lá fora" e aberta para descobri-la. Dizer que "a verdade não está lá fora significa dizer que onde não há proposições não há verdade, as proposições são elementos das línguas humanas e as linguagens humanas são criações humanas". O mundo pode estar lá fora, mas as descrições do mundo não são, apenas as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. Rorty trabalha com o conceito do

jogo de linguagem de Wittgenstein. Observe que o mundo não nos diz qual é o jogo de linguagem que devemos jogar, não é um critério ou escolha de qual jogo jogar, uma vez que nem o mundo nem o homem possuem uma natureza intrínseca, uma essência, portanto, o mundo ou o homem depende de qual jogo de linguagem nós usamos. Rorty não está apenas interessado em uma concepção filosófica de conhecimento e verdade, mas está interessado nas consequências políticas de tais concepções do coletivo social. Assim, ele define que o principal instrumento de mudança cultural é o talento para falar de maneira diferente, ao invés do talento para argumentar bem. Não é que as ideias captem algo que está correto, não é sobre qualquer adaptação, haveria ideias mais apropriadas à realidade do que outras, haveria antes ideias estabelecidas que se tornaram um incômodo e um novo léxico que promete mudanças. Excluir a ideia de uma natureza intrínseca das coisas ou dos homens implica enfrentar a contingência da linguagem que usamos. Para Rorty, a mudança de línguas e outras práticas sociais pode produzir diferentes seres humanos. Livrar-se da teoria da verdade como correspondência não está fazendo uma nova descoberta, é uma mudança no modo de falar. Para Rorty, que coloca Nietzsche, Freud e Davidson em série, esse modo de pensar lida com a linguagem, com a consciência, com a comunidade como produto do tempo e do acaso. Para exemplificar, Freud considera que toda a vida humana é a elaboração de uma fantasia pessoal complicada. Para Rorty, os seres humanos são léxicos encarnados. Entende-se que tal pensamento altera a busca por fundamentos através da tentativa de redescrção. Rorty acha que o que une os homens entre si não é uma linguagem comum, mas apenas ser suscetível a sofrer dor, particularmente humilhação ou crueldade, isso delinea a posição ética de seu pensamento. Rorty vê a conveniência de um deslocamento na comunidade da ideia de verdade como correspondência, para a idéia de verdade como o que se acredita no curso de disputas livres e abertas, é uma mudança da epistemologia para a política. Como J.-A. Miller diz que em O Outro que não existe ... para Rorty só existe uma face socialmente fundada, reduz a objetividade ao consenso social.

Pragmáticos paradoxais: verdade, gozo, uso

O pragmatismo lacaniano é dado pela orientação ao desfrute do sujeito. Isto é, o objeto a na experiência analítica em detrimento de decifrar a verdade. Irredutibilidade de prazer com o qual o sujeito terá que lidar última análise implica o reforço necessário de

conhecimentos sobre o conhecimento da verdade, mas não sem ter atravessado a decifração deste. Somos Peirceanos no sentido de ler a verdade nas conseqüências e não nas intenções, embora não estejamos em muitos outros sentidos. Concordamos com James que o sujeito é mais orientado por sua satisfação do que por seus princípios, mas o que para James significa que o sujeito busca seu prazer, sua felicidade, pois Lacan é prazer, no qual não ignoramos a pulsão de morte. concordo parcialmente com Rorty sobre temas considerados encravada Lexical, porque para nós o mesmo encarnadura com a linguagem do corpo emerge como de fato um prazer que Rorty desconhecido, e é de nenhum uso. Se os cognitivismo e outros tratamentos terapêuticos são realizadas com a ideia de que é possível um acordo, uma harmonia com o gozo guiado pelo pensamento, de adaptação, e é esse pragmatismo, por Lacan harmonia com o gozo é impossível, ele nomeou "não há relação sexual" com isso impossível. E esse axioma leva a conseqüências diametralmente opostas na direção de uma cura. O real, o impossível de descrever ou re-descrever, de intuir nas suas conseqüências, que sem qualquer pensamento, é o nosso paradoxo no que diz respeito ao pragmatismo, é o nosso não-relativismo. Se o último ensino de Lacan deixar a verdade para o gozo do sintoma a sinthome, da linguagem lalengua é porque a redução a análise levando decifração do inconsciente leva-nos a conhecer um absurdo real sem não adianta, momento para o sujeito da invenção, a redescrição - em termos rortynianos - do novo significante, ou do novo uso dos significantes, em termos lacanianos. Eu voltar agora à questão, desde o início, se o ponto pragmática da psicanálise está relacionada com a nossa invenção, ter tocado o nosso dispositivo em curas tempo limitado, como usamos o pragmatismo em tais casos? Qual é o lugar que o inconsciente, a verdade que o sujeito constrói, o conhecimento sobre seu prazer, tem nesses tratamentos? Como o efeito terapêutico acontece? Como operamos na redução do significado em pouco tempo? Como interpelamos o prazer? Talvez o trabalho coletivo que faremos para o próximo congresso da AMP, cujo título é "Símbolos e semblantes", nos permita elaborar respostas. Desta forma, estes dias, e também os da EOL em Buenos Aires sobre "Inconsciente e sintoma", já são um elo.

A pragmática no entendimento do sintoma

Tomar em análise um conceito qualquer pressupõe o cuidado de localizá-lo numa teoria ou num contexto efetivo que lhe confira significação particular, estabeleça seu uso, mesmo que ele possa se universalizar posteriormente. Ainda que pareça óbvia, essa visão mais contextualizada da linguagem e sua estreita relação com as formas de conhecimento e produção de saber só parece ser problematizada, de fato, na discussão filosófica, a partir das ideias do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, que ao deslocar a noção essencialista de que há sempre algo na realidade que encontra correspondência na linguagem - marcante em seu *Tractatus logico-philosophicus* (1921/2001) - para uma concepção construtivista da realidade a partir do campo linguístico desenvolvido na obra *Investigações filosóficas* (1953/1991), acaba por promover uma grande inversão nas ideias que vigoravam até então. O ponto de vista de que a linguagem “constitui” a realidade está no sentido contrário da visão postulada pela tradição filosófica ocidental, que concebe as palavras como representantes linguísticos de uma realidade, ainda que esta se refira a uma imagem mental. “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (T.L.P 5.6)¹. Tal asserção, representante das ideias do que se convencionou chamar de “primeiro Wittgenstein”, estabelece uma espécie de paralelismo entre o mundo dos fatos e a própria estrutura da linguagem, isto é, a combinação dos nomes na sentença figuram a totalidade possível da realidade. Contudo, é com o segundo Wittgenstein que se rompe o modo tradicional de conceber a linguagem, momento em que a atitude metafísica, essencialista, é substituída pela atitude prática. Segundo a visão pragmática apresentada nas *Investigações filosóficas*, tudo que nós pensamos como realidade é na verdade um arranjo de nomes e características, ou seja, a realidade é, por si mesma, uma construção chamada linguagem, que funciona em seus usos múltiplos e variados, constituindo aquilo que o autor chamou de verdadeiras “formas de vida”. Ao introduzir a noção de jogos de linguagem², o segundo Wittgenstein desloca o valor da forma proposicional na produção da significação. Nessa obra, o filósofo austríaco passa a analisar as variadas relações existentes no uso da linguagem falada, de modo a evidenciar a produção de significação como dependente de uma combinação de certas regras, gestos, como num jogo de linguagem. Marcondes (2010), comentando essa segunda perspectiva de Wittgenstein, diz que: Se adotamos a noção de jogos de linguagem, o significado não é mais estabelecido pela forma da proposição, nem pelo

sentido de seus componentes, nem por sua relação com os fatos, mas pelo uso que fazemos das expressões linguísticas nos diferentes contextos ou situações em que a empregamos. (p. 275) Desse modo, não haveria uma única função ou forma comum da linguagem, mas certas semelhanças entre os segmentos que, em determinada combinação, produziriam arranjos, jogos de linguagem. Nesse ponto, percebemos uma aproximação com o estruturalismo de Saussure, quando este defende que os conceitos são dependentes da relação de diferenças entre palavras, ou, dito de outra maneira, um conceito só pode existir a partir de um sistema simbólico que ampare suas relações de diferenças. Assim, nós não estaríamos sequer aptos a reconhecer uma cadeira como “uma cadeira” e não como uma “mesa”, sem simultaneamente reconhecer que uma cadeira não é todo o resto, ou seja, o conceito é definido por um conjunto de características que se diferencia na relação de alteridade. De fato, o que está fora da linguagem é por definição incognoscível, sem nome, sem significado e, portanto, não pode entrar na realidade humana sem ser imediatamente articulado pela linguagem. Mas, o que o Wittgenstein das Investigações busca destacar diz respeito ao caráter pragmático que a linguagem possui: são as regras de uso estabelecidas em determinado contexto que conferem significado a uma expressão linguística. Ou seja, para além da semântica proposicional existe um contexto de uso que admite uma série de efeitos discursivos. Partindo dessa lógica, talvez possamos pensar os diversos campos de saber e suas teorias como jogos de linguagem, ou seja, práticas discursivas que serão dotadas de sentido de acordo com o contexto. No entanto, o que se percebe é que alguns discursos científicos parecem ignorar, ou simplesmente dão pouca importância, à função da linguagem em seu caráter pragmático, quando o que está em jogo é justamente o seu valor prático, sua função nas práticas sociais humanas. Nesse sentido, pretendemos demarcar algumas diferenças entre o modo como a medicina pensa o conceito de sintoma em oposição à leitura psicanalítica do conceito, na tentativa de demonstrar o quanto o campo médico aproxima-se de uma visão objetivista de linguagem, o que de algum modo repercute em sua práxis; e, por outro lado, problematizar até que ponto podemos aproximar a psicanálise da dimensão pragmática desenvolvida por Wittgenstein. Tomaremos como ponto inicial a noção de sintoma no campo da medicina, destacando algumas dificuldades da psiquiatria no que se refere a esse limite, até chegarmos à leitura psicanalítica do conceito, no que chamamos aqui de esforço pragmático. Demarcando a noção de sintoma A etimologia da palavra sintoma vem do grego σύμπτωμα e significa a incidência de coisas juntas, literalmente coincidência³, daí o uso feito pela medicina quando, na presença de um sintoma, estabelece uma relação

causa/efeito entre um sinal e um agente patogênico com o propósito de definir diagnóstico, tratamento, prognóstico etc. De modo geral, sintoma é considerado sinônimo de indício, sinal da existência de algo. No entanto, em medicina parece haver uma distinção entre sinal e sintoma. O primeiro corresponde a um dado objetivo, verificável, como pintas vermelhas espalhadas pelo corpo podem, por exemplo, sinalizar sarampo, enquanto o sintoma é considerado como um dado subjetivado, pois depende da verbalização do paciente, como relato de dor, taquicardia, náuseas etc. Aqui parece haver um primeiro problema: está claro que o sintoma, enquanto expressão subjetiva, possa - talvez deva - ser compreendido a partir de uma perspectiva construtivista⁴, como fruto das práticas de linguagem estabelecidas socialmente, já que aprendemos através da linguagem, a reconhecer e expressar dor, tristeza etc. No entanto, quanto ao sinal observável, não podemos dizer ser também uma construção sociolinguística? Em certa medida sim, embora reconheçamos que há diferenças na maneira como aparecem. Talvez, nesse ponto, Freud tenha dado grandes contribuições, pois ao associar os sinais e sintomas físicos tão comuns na histeria de conversão a algo da ordem psíquica inconsciente, não deixou de considerá-los como construções do sujeito, arranjos de linguagem que poderiam ganhar voz durante o processo analítico, e assim abandonariam sua expressão enquanto sintomas e inibições específicas. Falaremos sobre a leitura psicanalítica do sintoma adiante. O importante neste primeiro momento é demarcar como a medicina se apropria desse conceito, fundamentada, podemos dizer, em uma tradição objetivista, além de apresentar o modo um tanto paradoxal com que a psiquiatria se inclui nesse cenário, para então tratarmos de articular a leitura psicanalítica do sintoma a uma concepção pragmática. A própria história da medicina nos dá notícias de como o contexto histórico-cultural é determinante e, ao mesmo tempo, permite a transformação dos conceitos, ou melhor, dos usos e significados que convencionamos socialmente. O problema ocorre quando o conceito, no afã de se tornar científico, transforma um processo em coisa, entidade primeira que possui uma realidade em si. É o que parece acontecer ao conceito de sintoma com o advento da medicina científica. Segundo Pimenta e Ferreira (2003), Na medicina que precedeu o modelo anatomoclínico e que pode ser chamada de pré-científica, o sintoma era a própria expressão da doença, era a forma da doença se apresentar; ele definia a essência da doença. . . . Com o paradigma anatomoclínico o sintoma transforma-se, portanto, em signo, em sinal da doença que adquire sentido para o médico. O sintoma remete a uma realidade, surge como expressão desta realidade, podendo antecipar-se aos sinais detectados diretamente pelo médico. (p. 224) Essa

concepção objetivista do conceito considera o sintoma como expressão de uma realidade a ser investigada: a doença enquanto tal. Nesse sentido, tanto os sintomas quanto o adoecimento são entendidos como processos desarticulados da singularidade do sujeito. Podemos dizer que essa mudança de paradigma e, posteriormente, os avanços da biologia, fisiologia e química nos possibilitaram a acompanhar os mecanismos intermediários da doença, sua evolução, os fenômenos bioquímicos subjacentes, bem como a construção de medidas terapêuticas que permitiram grande avanço interpretativo à própria clínica e que têm repercussões no diagnóstico e no tratamento. No entanto, perguntamo-nos até que ponto, com essa postura, não se perde a dimensão do sujeito em uma clínica que se define pela lógica da calculabilidade, pela presença ou ausência de sinais a serem averiguados, seja em entrevistas iminentemente investigativas, seja através de exames e instrumentos técnicos. A entidade mórbida, a doença, os sintomas que a definem passam a se sobrepor ao próprio sujeito, à narrativa possível ao seu sofrimento e mesmo à interpretação linguística e cultural do sujeito a respeito do que lhe acontece. Essa forma de entendimento, como vimos, parece corroborar as ideias do primeiro Wittgenstein quando, segundo Condé (1998), o filósofo considera a teoria da figuração⁵ e o aspecto descritivo de uma proposição lógica como correspondentes ao “estado de coisas” por ela descrita. Dessa forma, a tentativa de determinar os limites daquilo que pode ser dito através da linguagem revela-se, em última instância, como uma tentativa de definir a essência da proposição. Para a medicina a leitura seria assim: o sintoma, embora compreendido como expressão subjetivada, corresponde ao estado de coisas que define a doença, esta identificada como entidade extra sujeito, algo que acomete o sujeito independente dele, sem que haja qualquer vinculação entre eles. Nesse sentido, “uma concepção objetivista de linguagem científica está basicamente vinculada à noção de verdade em termos de correspondência com a realidade” (Coutinho, 1996, p. 25). Isso tem consequências determinantes quando pensamos, por exemplo, no efeito de verdade que possui o diagnóstico médico para o sujeito, este se definindo a partir daí pela realidade representada pela doença. Tal posição, se é que podemos forçar uma analogia aqui, parece semelhante à defendida por Wittgenstein no *Tractatus*. Segundo Condé (1998), para o filósofo austríaco, “avaliar as condições de verdade de uma proposição significa saber o que é o caso (*Was der fall ist*), isto é, saber efetivamente o que ocorre na realidade” (p. 73). Quanto à psiquiatria, poderíamos dizer que se configura de modo diferente, afastando-se do objetivismo da medicina? Não seria esse cenário o que temos hoje, quando observamos os avanços das neurociências e pesquisas que não cessam de

localizar, descrever o funcionamento bioquímico do cérebro e eleger causas exclusivamente orgânicas (materiais) aos transtornos e alterações psíquicas? A que interesses tal discurso estaria atendendo? Evidente que essas questões não são facilmente resolvidas, mas o fato de destacarmos, por exemplo, a relação entre o crescimento da indústria farmacêutica e os interesses e exigências do modo de produção capitalista ao qual estamos submetidos - é necessário eliminar as dores e conflitos para produzir mais e melhor - têm sua importância na discussão que propomos sobre o conceito de sintoma. Podemos dizer que a psiquiatria já nasceu com a dificuldade de limitar seu objeto a um sistema, um órgão, como fez a ciência médica ao se fragmentar em especialidades. De acordo com Pimenta e Ferreira (2003), Não podendo lançar mão da correlação anatomopatológica, muito menos ser auxiliados pelos exames complementares e aparelhos, os psiquiatras se veem na condição do clínico da medicina pré-científica. A psiquiatria clássica descreve exaustivamente os quadros clínicos classificados e sistematizados, que vão constituir sua psicopatologia. Nesta posição, apenas para citar alguns, encontram-se: Kretschmer, Kraepelin e Bleuler pela escola alemã; Morel e Clérambault, pela escola francesa. (p. 225) Contudo, essa “limitação” é o que talvez permita à psiquiatria não reduzir sua atividade ao puro exercício técnico-científico, admitindo um espaço para que os sujeitos de linguagem - na relação, tão bem assinalada pela psicanálise, médico-paciente - apareçam e sejam considerados nessa prática que não se pode esquecer de ser, antes de tudo, social. Por outro lado, ao que parece, a psiquiatria não resistiu à era da medicina tecnológica e acabou por igualar os sintomas psíquicos ao sintoma médico comum, o que, seguindo essa lógica, a faz aspirar à eliminação dos sintomas pela administração dos psicofármacos, associando-se, assim, a cura psíquica à ausência de sintomas. Nas palavras de Pimenta e Ferreira (2003), “a proposta científicista, mais uma vez, coloca uma camisa-de-força nas doenças da alma, desta vez de forma tecnológica e sofisticada” (p. 227). Em que medida a psicanálise pode contribuir para que outra leitura do sintoma possa ser feita? Herdeira do pensamento psiquiátrico moderno, a psicanálise, enquanto saber construído a partir de uma prática que busca privilegiar o sujeito da linguagem através de sua fala, gestos e também de seu silêncio, promove uma série de modificações no campo da compreensão do psiquismo humano. O que entra em jogo, quando do seu surgimento, é o novo olhar sobre o sentido do sintoma psicopatológico. Segundo Figueiredo (2004), Freud, ao tomar seu rumo na direção do inconsciente, lança a psicanálise numa nova referência que redimensiona o alcance do diagnóstico, indo da descrição à dinâmica; do fenômeno à estrutura (Figueiredo &

Machado, 2000). Um novo campo aí se delineia por oposição ao campo fenomênico-descritivo da psiquiatria e da psicopatologia geral, a saber: o campo do inconsciente e suas formações (Freud) ou o campo do Outro (Lacan). (p. 76) Com Freud, o sintoma passa a ter outro sentido, um sentido que, por se definir como inconsciente, não deixa de ser uma articulação linguística do sujeito. Em razão do conflito psíquico no qual todo sujeito se constitui, a formação sintomática deixa de ser representada pela lógica ausência-presença (saúde-doença) de sintomas, passando a definir o próprio advir do sujeito: não há sujeito fora de um arranjo sintomático, pois o sintoma se constrói na relação de significação, assim como o sujeito se constitui na linguagem, no campo do Outro. Aqui, se dá uma primeira diferença: o sintoma não vai sem o sujeito, nem o sujeito pode ser pensado sem o seu sintoma. Um constitui o outro, melhor dizendo, um se constitui no outro, o sujeito através do sintoma e vice-versa. Essa relação estreita do sujeito ao sintoma - seja o sintoma neurótico ou as produções psicóticas - por si já marca uma diferença radical com a concepção funcionalista-organicista de uma certa psiquiatria e sua psicopatologia, que se propõe justamente a separar os dois termos, a não estabelecer qualquer ligação entre eles e, portanto, a distinguir ao máximo o diagnóstico do tratamento, tanto no método quanto na dinâmica. (Figueiredo, 2004, p. 76) O sujeito se expressa através do seu sintoma. Partindo dessa perspectiva, toda descrição objetiva da ciência psiquiátrica sai de cena, abrindo espaço para que seja privilegiada a escuta desse sujeito que, ao falar, significa seu sofrimento. Freud descobre que a fala do sujeito é atravessada por um saber o qual ele mesmo desconhece e que, surpreendido por esse dito que é seu, não deixa de lhe causar estranhamento. A partir da concepção de que o sujeito não se define unicamente pela racionalidade, mas antes se encontra, constantemente, invadido, dividido pela dimensão inconsciente, Freud apresenta o sintoma como uma formação de compromisso, isto é, um acordo entre as moções pulsionais que visam a satisfação (desejos inconscientes) e a censura que se estabelece em virtude das restrições impostas ao sujeito por sua relação com o mundo, com os outros, que procura defender a própria preservação do sujeito, estabelecendo certos limites à satisfação direta e imediata das moções pulsionais. Nesse sentido, ainda que o sintoma produza sofrimento ao sujeito que dele se queixa, e tantas vezes insiste em se perceber vítima de seu próprio arranjo sintomático, em certa medida o sintoma significa uma solução, precária, porém uma solução que tenta garantir uma certa organização para o sujeito. Segundo Freud (1926/1996), em Inibição, sintoma e angústia, “os sintomas são criados a fim de evitar uma situação de perigo sentida pelo ego. Se se impedir que os sintomas sejam formados,

o perigo de fato se concretiza” (p. 142). Isto é, o sujeito se vê em situação de total desamparo. Nessa posição, o sintoma perde sua estruturação simbólica, seu poder de significação, e dá espaço para que a angústia apareça denunciando essa insuficiência simbólica, já que a angústia é aquilo mesmo que não se consegue simbolizar. Sendo assim, podemos dizer que o sintoma tem a função de evitar o perigo da angústia. Se o sintoma supõe uma articulação simbólica, se se configura a expressão de uma verdade do sujeito, é como enigma significativo que ele convoca o sujeito à decifração, à construção de uma significação engendrada na relação de um significante com outro significante. Essa é a construção teórica introduzida por Lacan. Na medida em que ressalta a função da linguagem no discurso analítico, Lacan reconhece que a significação só pode ser dada na relação entre significantes e, portanto, depende de uma fala contextualizada que a defina, de um determinado jogo de linguagem que lhe possibilite significado. Nesse sentido, podemos dizer que a leitura psicanalítica do sintoma se aproxima de uma visão pragmática. Contudo, ao destacar a autonomia do significante em detrimento do significado, Lacan revela ter o significante uma função desconhecida pelos linguistas, função que não é comunicação nem informação, mas sim a indicação da posição do sujeito em relação à verdade do que deseja, ou seja, é no equívoco da língua, ali onde as regras do jogo sofrem alterações, substituições e combinações inusitadas, que o sujeito pode produzir uma significação do seu desejo inconsciente. Talvez haja aqui uma primeira diferença entre a perspectiva da psicanálise e a pragmática wittgensteiniana, embora, não esqueçamos, estejamos tratando de aproximá-las. Para a pragmática de Wittgenstein, trata-se, no ser falante, da utilização de variados jogos de linguagem, vocalizações, gestos e expressões que, dependendo do contexto, irão produzir sentidos que fujam ao equívoco, ou seja, a práxis comunicativa implica a compreensão de certo jogo de linguagem que está para além da designação de objetos. Em contrapartida, em psicanálise, trata-se de tornar o equívoco produtivo. O trabalho analítico consiste em desmanchar a forma de significação operante naquele contexto, abrindo novas possibilidades de sentido. . . . Nesse jogo, não se trata de encontrar uma equiparação entre os significados para ambos os falantes, mas de uma disparidade de posições. Não há equivalência entre os parceiros, um fala e outro escuta para além da significação contextual, isso é a forma de vida da psicanálise: a instauração de um jogo de linguagem que passe a ser vigente e válido naquele contexto. A clínica pode então ser considerada como uma especificidade de forma de vida. (D’agord, Binkowski, & Chittoni, 2008, p. 51) Desse modo, podemos nos arriscar a dizer que o sintoma é uma construção cuja

significação depende do contexto: um fenômeno alucinatório, por exemplo, terá significações distintas se pensada por uma comunidade indígena, por religiosos do candomblé, ou ainda pela classe médica. Porém, o que a psicanálise acrescenta a essa perspectiva é que algo próprio da relação do sujeito com a linguagem, dos significantes que o marcam, se articula em seu sintoma como metáfora (Lacan, 1957-58/1999). Ou seja, produz uma nova significação incluindo ali um desejo irreconhecível pelo próprio sujeito, porém articulado como uma satisfação paradoxal (Lacan, 1998). Nesse ponto, a psicanálise lacaniana parece exceder a concepção pragmática de linguagem de Wittgenstein. A relação do sujeito com a linguagem implicaria outra função que não a do ato de comunicar ou expressar algo. Trata-se, essencialmente - e ao tomarmos a ideia de sintoma no sentido psicanalítico, torna-se mais evidente - de um modo de o sujeito articular tanto um desejo irreduzível quanto uma espécie de resto de gozo inabordável pela linguagem. Porém, esse passo em direção a uma clínica do real, daquilo que resiste à significação, refere-se a uma segunda fase do ensino de Lacan que não pretendemos discutir neste momento.

Conclusão A partir das contribuições da filosofia da linguagem, sobretudo da perspectiva de Wittgenstein, vimos a importância em se considerar a linguagem, as teorias e práticas científicas enquanto construções sociais, saberes que constituem diferentes jogos de linguagem. Com o objetivo de analisar, sob diferentes óticas, o conceito de sintoma, observamos: de um lado, o modo como a medicina toma o sintoma como uma entidade extralinguística, sem articulação ao sujeito, ao contexto em que ele se insere, aproximando-se mais da visão de linguagem que acredita ser representação de uma realidade pré-existente; de modo distinto, a psicanálise encontra no discurso do sujeito a possibilidade de um deslocamento da significação que mantém a formação sintomática, no sentido de que ele possa se modificar e provocar menos sofrimento ao sujeito. Ainda que a medicina e a psicanálise consistam em pontos de vista completamente distintos, não podemos esquecer que essas práticas revelam a tentativa de construir um sentido sobre algo, uma doença, um afeto ou sensação que, embora seja expressão particular ao modo de funcionamento do sujeito, não está desarticulada do contexto, dos sentidos linguísticos que antecipam e constroem a realidade da doença, do afeto, da sensação. Seguindo, então, a perspectiva do segundo Wittgenstein quanto ao sintoma, talvez devêssemos nos perguntar de que modo ele funciona, que uso o sujeito faz dele, em que sentido ele revela um desejo do sujeito, pois se estamos tratando da dimensão humana, os jogos de linguagem estão aí para nos dizer que as possibilidades de significação são sempre variadas. Referências Condé, M. (1998). . . São Paulo, SP:

Annablume. . Coutinho, A. (1996). Cientificidade e relevância social I: controvérsias sobre a cientificidade da psicologia e das ciências sociais. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* 12(1), 23-37. D'agord, M., Binkowski, G., Chittoni, F. (2008). Psicanálise e pragmatismo: aproximações e possibilidades. *Psicologia em Revista* 14(1), 47-62. Figueiredo, A. (2004). A construção do caso clínico: uma contribuição da psicanálise à psicopatologia e à saúde mental. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* 7(1), 75-86. Freud, S., Freud, S. (1996). . . Rio de Janeiro, RJ: Imago. 20. (Trabalho original publicado em 1926) Lacan, J., Lacan, J., Ribeiro, V. (Translator) (1998). . . Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. .496-590. Lacan, J., Ribeiro, V. (Translator), Vieira, M. (1999). . . Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. . (Trabalho original publicado em 1957-1958) Marcondes, D. (2010). . (13a). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. . Marques, E. (2005). . . Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. . Pimenta, A., Ferreira, R. (2003). O sintoma na medicina e na psicanálise: notas preliminares. *Revista Médica de Minas Gerais* 13(3), 221-228. Safouan, M. (1989). . (2a). Campinas, SP: Papirus. . Wittgenstein, L. (2001). . . São Paulo: Edusp. . (Trabalho original publicado em 1921) Wittgenstein, L. (1991). . . São Paulo, SP: Nova Cultural. . (Trabalho original publicado em 1953) 1 Ao nos referirmos aos pontos da obra *Tractatus logico-philosophicus*, utilizaremos a sigla T.L.F. (Wittgenstein, 1921). 2 No parágrafo 7 das *Investigações filosóficas*, o autor apresenta alguns exemplos do que chamaria jogos de linguagem: “Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras em (2) é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. . . . Pense os vários usos das palavras ao se brincar de roda. Chamarei também de “jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada”. (1991, p. 12). 3 Ver Safouan, M., 1989. 4 Entendemos, aqui, como perspectiva construtivista a concepção de que o sujeito humano constrói a realidade e a si mesmo através das relações de linguagem estabelecidas com outros seres e ambiente em que vive. Das teorias da aprendizagem (Piaget e Vygotsky) à teoria social de Bourdieu, veem-se algumas concepções de construtivismo. 5 “Segundo o *Tractatus*, ‘a proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como a pensamos (prop. 4.01)’. De acordo com essa concepção, uma proposição desempenha o papel de fornecer um modelo ou uma figuração da realidade.” (Marques, 2005, p. 17).

A interpretação e a pragmática

Pretendo descrever e analisar neste artigo a chamada "psicanálise pragmática" (doravante sem aspas). Denomino psicanálise pragmática o tipo de teoria psicanalítica defendida por Marcia Cavell (1993) e por Jurandir Freire Costa (em 1989, 1992, 1994, 1995a, 1995b e 1999), porque ela não somente se reconhece e pode ser reconhecida por esse nome, mas também porque se vincula teoricamente a autores conhecidos como "pragmáticos" ou "neopragmáticos", tais como Donald Davidson, Richard Rorty e John L. Austin. Existem diferenças, naturalmente, entre Cavell e Costa, sobretudo porque a primeira autora tem uma vinculação teórica muito mais forte com Davidson do que com Rorty; entretanto, para os efeitos da descrição a que me proponho, passarei por alto o contraste detalhado entre as suas principais fontes filosóficas. Como, certamente, este não é o primeiro nem será o último exame que se faz da psicanálise pragmática - lembro aqui as excelentes objeções de Loparic (1995), que, com muita propriedade, já sugeria, com Heidegger, que "Precisamos... aprender a nos desfazer até mesmo da metafísica lingüística, presente na obra dos filósofos de linguagem (p. 95)" -, esclareço que o padrão da análise aqui exercida será interno à própria postura filosófica da teoria em questão; mais precisamente, será feita desde um ponto de vista que compartilha uma grande parte dos seus pressupostos filosóficos. Creio ser importante que o parâmetro da crítica não venha de fora para que, em primeiro lugar, seja atendida uma justa reivindicação de Costa (cf. 1995b, p. 97), e, em segundo lugar, seja apagada a impressão de que juízos divergentes estejam sendo apresentados como mais corretos, mais rigorosos ou mais verdadeiros. Não há aqui nenhum ideal que deva ser forçosamente seguido. A insistência em impor um ideal transforma o que seria um ideal de correção numa correção ideal. Wittgenstein recorda que nós, muitas vezes, compreendemos mal o papel que o ideal joga (spielt) em nosso modo de expressão, e um ideal mal compreendido acaba simplesmente nos ofuscando (cf. 1953, § 100). Portanto, o único ideal aqui em causa, isso deve ficar evidente, não é o de correção ideal, mas o de clareza. Desse modo, esta análise se dedica apenas às figuras que a própria psicanálise pragmática nos apresenta como reflexo dos seus próprios paradigmas e à maneira como ela incorpora o espólio de Davidson e de Rorty ao seu próprio patrimônio. Embora tenha o dever de realizar essa tarefa da maneira a mais concisa possível - trata-se do espaço disponível para um artigo -, os pontos filosóficos que devem ser iluminados para compor o eixo da argumentação tornarão imprescindível

um percurso de oito tópicos. Explico-os. Os quatro primeiros são introdutórios e visam ao estabelecimento de um arcabouço retórico para revestir exercício descritivo. Os quatro tópicos iniciais referem-se, respectivamente, ao que denomino "dessubstancialização", "externalismo", "pragmatismo" e "concepção comportamental da linguagem". Trata-se, como verá o leitor, de termos propositalmente amplos e vagos para apenas colocar em curso a descrição da atividade teórica da psicanálise pragmática, e não fixar conceitos e teorias universais. Não se pretende de modo algum uma identificação entre as teorias em pauta neste artigo e as ferramentas retóricas que utilizo somente aqui. Em outras palavras, uma teoria qualquer só é "dessubstancializada", "pragmática", "externalista" e tem uma "concepção comportamental de linguagem" no interior das páginas deste artigo e a propósito dos fins a que ele quer chegar. Justifico-me apenas pela vaguidade e imprecisão desses termos em razão da necessidade de algumas vezes termos conceitos vagos funcionando como pano-de-fundo para aplicações precisas daquilo que, na realidade, é igualmente difuso; por isso, remeto ao leitor à reflexão sobre o próprio conceito vago de "jogo de linguagem" usado por Wittgenstein para descrever inumeráveis tipos de articulação entre proposições gramaticais e empíricas (cf. *ibid.*, §§ 100-101; *tb.* §§ 71, 77 e 98). Os quatro tópicos seguintes dedicam-se diretamente à psicanálise pragmática, da seguinte forma: no quinto tópico examino a particular concepção de "sujeito" da psicanálise pragmática e suas conseqüências clínicas; no sexto, tento mostrar as razões ontológicas e pragmáticas nas quais se baseia a concepção de que "razões são causas", que fundamentam a sua noção de "sujeito"; no sétimo, passo para as chamadas "ações irracionais", avançando na hipótese de que a introdução da noção de "causalidade" no jogo de linguagem dos motivos está a serviço da manutenção da coerência da noção associada de "interpretação radical", mas com o preço de resgatar, paralelamente, a concepção freudiana da mente subdividida em compartimentos; e, no oitavo e último tópico, defendo a idéia de que só trazendo de volta a palavra "interpretação" para o seu uso cotidiano teríamos a possibilidade de evitar o que chamarei de "dogmatização da metafísica" (a justificação do impreciso termo "metafísica" aparece no primeiro tópico); isso implicaria conceber uma psicanálise que não se referisse a conteúdos, como defendia Lacan, e que se desenrolasse somente no âmbito das ações. Uma advertência final faz-se necessária: valho-me de uma interpretação particular da filosofia de Wittgenstein para exercer minha análise. Essa interpretação provém, como qualquer outra que conheço, da leitura dos textos do autor, e, por isso, ela tampouco me parece mais correta ou melhor que outras, divergentes, que fazem o mesmo (e vice-versa). O que se exige de uma

interpretação é o que ela mesma se propõe: o respeito ao cânon da exegese, pois apenas nessas regras e entre elas reside a disputa pela correção. Uma disputa que obviamente se constitui pelo próprio cânon. A dessubstancialização da psicanálise Compreendo as teorias de Cavell e Costa como tentativas de "dessubstancializar" as descrições de objetos e eventos mentais da teoria freudiana fundamentando-se nas filosofias da linguagem e da mente pro postas por Davidson e por Rorty. Como pode intuir o leitor, essa inexistente palavra da lexicografia oficial portuguesa, a dessubstancialização, não é incomum na filosofia. Normalmente, significa retirar a gordura metafísica de uma idéia ou de uma teoria e rerepresentá-la com os constituintes operatórios mínimos e dieteticamente necessários para o seu desentranhado funcionamento. No sentido que realmente importa para uma teoria psicanalítica, são dessubstancializados os objetos e eventos mentais, os chamados "objetos" ou "fatos psicológicos" que passam a receber um tratamento distinto do que normalmente se concebe para os objetos e eventos físicos. Se não se modifica a abordagem, outra alternativa seria simplesmente desconsiderá-los, como no caso do behaviorismo. Cabe salientar que uma teoria dessubstancializada não é, estritamente, sem metafísica. O que implica dizer que o significado da palavra "metafísica", nesse tipo de atitude, comporta uma acepção dogmática e outra operatória (cf. Descombes 1995, pp. 111-119). Do ponto de vista básico, anterior a essas duas acepções, a palavra "metafísica" pode ser pensada como o tratamento de tudo que se refere ao imaterial, ao que não se inclui no conjunto das entidades físicas do mundo, ao que está "para-além" da realidade concreta e sensível, cuja necessidade é postulada para a compreensão desse mesmo mundo. Mas, na posterior acepção dogmática, a necessidade de tais entidades é injustificada, e o sentido e significado do que é o mundo prescinde delas. Desse modo, o finalismo, o essencialismo e a idéia de uma causa primeira são dispensáveis na maioria das descrições cosmológicas da filosofia contemporânea como noções injustificáveis. Na acepção operatória, porém, essa necessidade é real: os postulados metafísicos são concebidos como os parâmetros dentro dos quais ordenamos o pensamento do mundo, aquilo que introduzimos, pela razão, a título de distinções conceituais, como princípios do entendimento sem os quais não haveria conhecimento possível. A teleologia, a diferença e a integração entre essência e existência, e a doutrina da causa primeira já foram úteis na filosofia medieval para entender o vínculo e a separação entre razão e fé, a ordem da natureza e a finalidade da criação. Não se sentia, à época, qualquer necessidade de dispensar esses conceitos como pontos fundamentais da cosmologia. No caso de uma dessubstancialização, porém, eliminam-se proposições sobressalentes e

preservam-se apenas as proposições operatórias, aquelas que promovem, efetivamente, na visão da teoria dessubstancializada, a divisão do contínuo que se apresenta ao entendimento, organizam seus pontos de encaixe, seu encadeamento, e proporcionam uma inteligibilidade ou significado para o mundo. O que resulta, em relação ao conjunto teórico do qual a nova visão descende, numa figura mais magra, despida do seu ar de mistério, de circunvoluções especulativas, desenroutada de dobras sinuosas e subterrâneas, despossuída da antiga aura de fascínio e inexplicabilidade. As proposições sobressalentes são tachadas então como dogmáticas. Há muitos sentidos para a dessubstancialização na história do pensamento. Porém, aqui, só nos interessa a dessubstancialização da psicologia que enveredou, no século XX, pela dessubstancialização da psicologia na psicanálise. Um resumo da desconhecida história das variadas e vãs tentativas de encontrar uma definição clara para a psicologia pode-se folhear no célebre artigo de Canguilhem, "O que é a psicologia?" (1968). A dessubstancialização da psicologia na psicanálise encontra, igualmente, várias versões. A mais marcante e duradoura talvez tenha sido a tentativa de propor uma psicologia concreta (Poltzer 1928). Lacan pretendeu efetivá-la na psiquiatria, com a tese de 32 (Cf. Lacan 1975), contudo, com ela, acabou tornando-se um inconfesso seguidor de Poltzer na teoria psicanalítica (cf. Gabbi Jr 1998; Simanke 2002). Duas formas de externalismo Tanto a psicanálise pragmática como a teoria de Lacan são duas formas de abordagem metapsicológicas que denomino externalistas. Ambas pretendem enxugar a teoria freudiana invertendo a polaridade da abordagem do fato psicológico e extinguindo, com o movimento, a introspecção. Para que a introspecção fosse uma função válida, teríamos que aceitar que há um conjunto de objetos internos que podem ser denotados pela linguagem. Dado o fato de que essas teorias psicanalíticas rejeitam tal possibilidade, restam apenas funções denotativas externas. Não somente a linguagem é pública, mas também os objetos a que pode legitimamente se referir quando denota. Quanto a supostos "objetos mentais" - sensações, emoções ou processos internos -, não se nega nem se assevera propriamente a sua existência; para todos os efeitos, trata-se a linguagem psicológica, aparentemente designativa, apenas como expressão de uma atitude ou criação de um vínculo entre interlocutores na qual tais objetos figuram como descrições. O uso eventual do vocabulário mentalista não implica, desse modo, o mentalismo. Assim, posto que desaparecem os objetos mentais como referências metafísicas nas psicanálises lingüísticas (psicanálise pragmática e teoria de Lacan), classifico-as imprecisamente como externalistas. A rigor, a distinção interno/externo perde o sentido para correntes

externalistas, como tampouco se esclarece perfeitamente de que maneira poderia ser usado com mais exatidão o termo "externalismo". O seu uso visa somente à caracterização, em geral, da atitude teórica das psicanálises lingüísticas e para traçar algumas diferenças entre correntes de pensamento que compartilham alguns pressupostos filosóficos. É preciso, contudo, salientar que o externalismo indicado nas concepções de linguagem comportamentais, que veremos no quarto tópico, não deve ser identificado ao behaviorismo. A metafísica do behaviorismo implica tanto a inexistência de objetos e processos mentais internos como a consideração exclusiva do comportamento como único componente metodologicamente válido para uma explicação psicológica, o que não caracterizaria o externalismo das psicanálises lingüísticas nem a concepção comportamental da linguagem que a psicanálise pragmática defende. O que, em síntese, as psicanálises externalistas rejeitam é a possibilidade de uma linguagem privada, isto é, tratar sensações ou entidades mentais como objetos internos reais referidos pela descrição. O sentido de uma expressão, em qualquer caso, deixa de ser o objeto ao qual os interlocutores se referem para ressurgir como a reação comportamental vinculada à ação da fala. Nessa ação, entre um "eu" e um "outro" interfere uma conjuntura de fatores externos, pertencentes ao meio cultural no qual o falante está imerso, que, de alguma maneira, dão conta do seu comportamento ou podem servir como elementos de descrição para tal. O "eu", não sendo mais concebido como o jardim secreto situado por baixo da superfície lingüística, semi-oculto pelos desvios e deslocamentos do sistema de defesa mental, passa a ser visto na própria face das desarticulações da linguagem, na medida em que a linguagem é vista como constituinte da sua relação com o "outro" ou como formadora das imposições da cultura às quais o "eu" reage ou se submete, e também, de algum modo, como a própria dinâmica da alienação do "eu", quando queremos expressar que a idéia de um "eu" advém pelo contraste e pela identificação com o "outro" mediante ações lingüísticas das quais não se pode definitivamente abstrair, senão alternar-se em posições passivas ou ativas. Esses fatores externos, portanto, mais que conceitos provenientes das ciências sociais, são tomados como elementos lingüísticos. Dito de outro modo, nessas teorias psicanalíticas descreve-se o sujeito, não pela sua interioridade - inacessível - ou pelo ponto de vista sociológico ou antropológico - demasiado amplo para os interesses clínicos em jogo -, mas como um efeito da linguagem, no sentido de que o "sujeito", a "subjetividade" ou o "eu" é, antes de tudo, uma narração de si mesmo dentro de uma atividade com objetivo determinado ou uma ação intencional. Esse tipo de compreensão lingüística do sujeito pareceu-lhes o meio mais adequado para uma teoria

psicanalítica, tanto por escapar ao mito da interioridade como por situar-se com maior precisão e força no entrecruzamento entre o individual e o social. Em resumo, por adequar-se ao tamanho exato para abrir a fechadura do psicológico sem deixar entrar porta adentro alguns hóspedes indesejáveis da metafísica. Essa atitude das teorias psicanalíticas externalistas, portanto, é parte da sua política de varrer o excesso metafísico implícito na concepção freudiana da existência de uma vida interior e de processos mentais internos responsáveis pelo comportamento. Pela doutrina de Freud, temos que acreditar que está oculto, por trás da dinâmica da vida mental, todo um grande aparato subdividido em sistemas repletos de peças que impulsionam outras peças do aparato, explicando, assim, à maneira da dinâmica newtoniana, as causas do comportamento, e fornecendo, ao mesmo tempo, um organograma para melhor endireitá-lo, se for o caso. As psicanálises externalistas não acreditam numa "vida interior" do sujeito nem postulam entidades internas abstratas por trás das aparências para explicar a conduta humana. Do ponto de vista clínico, tampouco, elas acreditam que haja uma verdade pontual, essencial ou fixa, seja ela um acontecimento real ou uma fantasia, que deva ser encontrada sob a superfície das aparências para que as dificuldades se dissolvam. Não se trata de reencaixar uma peça perdida ou de colocar a engrenagem novamente endentada e funcionando. Para resolver o impasse epistemológico inerente à psicologia, e diante da impossibilidade de explicar o comportamento humano e resolver os problemas da conduta sem recorrer ao obscuro inexplicável, essas teorias psicanalíticas lançaram mão de filosofias da linguagem. Mediante esse promissor recurso, criou-se uma nova concepção do sintoma, a visão de que o sofrimento psíquico decorre não de uma fantasia secreta guardada num ponto fixo da história do sujeito, mas do próprio mito individual do neurótico tomado em sua estrutura total. Isto é, na maneira como o sujeito foi tecendo - e foi-lhe sendo tecida - a rede de correlações simbólicas que compõem a sua história, como age e se projeta em conformidade com essa mitologia. Lacan cumpriu a tarefa dando privilégio heurístico ao sistema estruturado pré-significativo e puramente diferencial dos significantes e a psicanálise pragmática entendeu que a linguagem é parte do próprio comportamento. Com esse ponto de vista organizado para diferenciar-se da concepção referencial da linguagem psicológica e para evitar qualquer menção a uma suposta vida interior, podemos dizer que a teoria de Lacan e a psicanálise pragmática são duas abordagens externalistas. Esta última, no entanto, tem uma forma mais refinada de compreensão e uso da linguagem na teoria psicanalítica que a perspectiva de Lacan. Ela partiu, justamente, da crítica ao neo-estruturalismo lacaniano. Seus teóricos não apenas

analisaram e desmontaram as pretensões da linguagem referencial na psicanálise, como também identificaram e recusaram as propostas reducionistas da concepção de linguagem idealista típica de Lacan. Em vez de promover abstrações lingüísticas a elementos privilegiados da análise do desejo e do inconsciente, perfazendo uma triangulação mediada entre a subjetividade, sua marca simbólica primordial e a própria análise, eles sustentam, pelo parâmetro comportamental da linguagem, uma forma de externalismo direto, isto é, uma versão de teoria psicanalítica que vê a relação entre objetos mentais e o comportamento como uma ligação imediata e interna à própria ação do indivíduo. O meio cultural e a história individual são partes dessa ação. Não se trata do fato de a teoria de Lacan não enfatizar essas dimensões, afinal de contas ela também é uma psicanálise externalista, mas do fato de que a psicanálise pragmática não coloca a linguagem, as regras da cultura ou a estrutura mitológica como intermediário entre o "eu" e o "comportamento". Para esses teóricos, não existe um *tertium quid*, tudo faz parte da mesma forma de vida ou entorno social que modela uma certa maneira de fazer as coisas, sem que algum desses elementos possa ser destacado como fator originário, epistemologicamente privilegiado, fundante ou determinativo, seja a priori ou mesmo a posteriori (*après-coup*, como dizem os lacanianos), da descrição psicológica. A resolução do impasse teórico da psicologia pela redução às abstrações lingüísticas também é, para eles, um acréscimo desnecessário que não ajuda a esclarecer os conceitos da psicanálise nem a dar validade objetiva à clínica. A concepção idealista da linguagem também resulta em confusão lingüística, com subsequente criação de ruído no diálogo interdisciplinar: isolamento da disciplina num campo epistêmico supostamente exclusivo e pioneiro, e a impossibilidade de decisão acerca dos enunciados teóricos e clínicos. Dessa forma, a teoria lacaniana tem, na visão da psicanálise pragmática, uma forma de externalismo indireto que eles recusam.

Diferenças pragmáticas É certo que a psicanálise pragmática inspira-se nas filosofias de Wittgenstein e de Austin em muitos pontos, e é com base no pensamento desses autores que eles criticam a tendência para a absolutização da linguagem vista em Lacan. Porém, as suas principais formulações teóricas foram modeladas na forma das filosofias da linguagem propostas por Donald Davidson e por Richard Rorty, e isso tem conseqüências cruciais que merecem ser analisadas. Os pressupostos filosóficos advindos dessas últimas filosofias são ênfases ou pontos de vista claramente evitados por Wittgenstein.¹ Na concepção lingüístico-comportamental da psicanálise pragmática aprecia-se a ação pela visão do "intérprete radical", devido ao fato de a linguagem estabelecer uma relação que põe em cheque o intérprete, seu interlocutor

e o mundo como fornecedor de estímulos comportamentais. A força da ação, na vertente davidsoniana, é a maximização da "verdade" obtida pelo exercício de "tradução" e a conseqüente formação de "crenças" a respeito do "mundo", do "outro" e de "si mesmo". As crenças guiam o "desejo" e justificam os próprios atos de fala como "ações intencionais" ou "atitudes proposicionais". Por conseguinte, os principais instrumentos conceituais da psicanálise pragmática são a "ação", a "crença", o "desejo", a "razão", a "causa", a "verdade" e a "objetividade". Esses conceitos não somente estão interconectados na mesma rede teórica, pois fazem parte do que se denomina "concepção holística da ação", mas também são sistematizados de tal modo que, adotados pela psicanálise pragmática, recuperam, para as palavras "verdade" e "objetividade", um valor que hoje dificilmente se justificaria do ponto de vista realista e universal. Esses dois conceitos são importantes tanto para Costa quanto para Cavell. No caso do primeiro autor, porque a "verdade" pode ser retomada pelo seu valor pragmático de "satisfação", o que é decisivo na noção de interpretação radical e para a recuperação da idéia da emergência da linguagem na triangulação lingüístico-causal entre interlocutores e o mundo (Cf. Costa 1994, pp. 43-51).² E, para Cavell, porque tem a intenção de colocar a psicanálise dentro de parâmetros acadêmicos aceitáveis, ou seja, de conseguir uma forma teórica que, sem ser uma disciplina científica, tenha, porém, a capacidade de formular enunciados decidíveis. Cavell diz que "o psicanalista pode chegar a uma interpretação verdadeira e objetiva dos estados da mente do seu paciente (...); e, ademais, a verdade conta tanto para saber por que o paciente se comporta de uma certa maneira, como para ajudá-lo a mudar" (Cavell 1993, p. 86; cf. tb. pp. 20-41 e 221-34). A base desse otimismo epistêmico é a doutrina de que "crenças" podem ser tomadas como "verdades", e de que razões podem também ser tomadas como "causas", um exercício filosófico tipicamente davidsoniano, também reafirmado, com outras conotações, por Rorty. Por esse motivo, a psicanálise pragmática reabilitou uma concepção de "subjetividade" nunca antes cogitada por filosofias de tom pragmático como as de Austin ou de Wittgenstein. Este último filósofo, em particular, colocou a ênfase de suas concepções de linguagem não na "interpretação", na "ação intencional", nos "acordos da comunidade" ou sequer nos seus próprios conceitos de "seguimento de regras" ou de "jogos de linguagem". O elemento decisivo em sua filosofia parece ter sido a própria ação, nua e crua, para a qual não existem "justificativas" plausíveis, nem a possibilidade de se postular a teoria de um "sujeito volitivo", mesmo que numa ação seja reconhecível um "eu", uma "vontade" e uma "intenção". O pragmatismo psicanalítico, no entanto, autoriza-se a falar do sujeito (ou da

"subjetividade") como "uma rede particular de crenças e desejos postulados como causa interior do comportamento" (cf. Costa 1994, p. 21; Cavell, 1993 pp. 38, 117, 193-205), cuja ação pode ser justificada numa descrição.³ Veremos as razões dessas diferenças: por que Wittgenstein nunca aceitou que "razões" pudessem ser tomadas como "causas" e por que acentuou a ação em detrimento da interpretação. Veremos também o que a psicanálise pragmática acrescentou com as interpretações de Davidson e de Rorty e que objetivos espera cumprir com tais aquisições conceituais. A principal objeção que levanto com relação à posição filosófica da psicanálise pragmática é a suspeita de que uma concepção comportamental da linguagem, cuja ênfase recaia sobre a "interpretação radical" e não sobre a própria ação, em vez de ganhar em objetividade, perde, e, na realidade, parece reintroduzir a metafísica pela porta dos fundos. Nesse sentido, o ideal wittgensteiniano de "trazer as palavras de volta da metafísica para o seu uso cotidiano" (Wittgenstein 1953, § 116), ao contrário do que a psicanálise pragmática aparenta supor, não é cumprido. O motivo, a meu ver, afigura-se como um anseio por teorização, um certo ofuscamento provocado pela sedução teórica que certas formas de expressão exercem sobre nós (cf. *ibid.*, § 109; *ib.* 1958, p. 27), seguido de um entrecruzamento entre regras normais e desviantes nos jogos de linguagem das expressões comportamentais.

Linguagem como comportamento A psicanálise pragmática advoga pelo argumento anti-essencialista de que a linguagem é uma forma de ação. A linguagem é parte de atividades nas quais aprendemos a interagir e a praticar cada vez melhor, com mais habilidade, o que já fazemos ou aprendemos recentemente a fazer (Cavell 1993, p. 25, cf. pp. 21-5; Costa 1994, p. 39). Pelos parâmetros assumidos pela psicanálise pragmática, a linguagem não pode, portanto, ser subsumida a um conjunto de formas ou entidades abstratas. Assim, como, tampouco, pode ser subsumida exclusivamente a comportamentos, tal como no behaviorismo radical, escamoteando-se a realidade de figuras, representações, intenções, sensações e estados emotivos como componentes inseparáveis da linguagem. Desse modo, como a visão pragmática estende a compreensão da linguagem para além do meramente verbal e ostensivo, e enfatiza com igual valor os seus aspectos interativos e práticos, denomino a essa posição "concepção comportamental da linguagem". Numa concepção comportamental da linguagem, o sentido de uma palavra deixa de pertencer exclusivamente à relação ostensiva entre linguagem e mundo, e passa a ser compreendida dentro de uma miríade de práticas normatizadas por regras, dentre as quais a ostensão é apenas uma delas. O significado de uma palavra passa a ser o seu uso no interior de regras. A ostensão deixa de ser a norma, passa a ser, ela mesma,

parte de uma prática regulada por normas dentro das quais indicar um objeto e ao mesmo tempo pronunciar um nome faz sentido. Isso pressupõe todo um processo de aprendizado e de incorporação de um costume para a constituição de cada um dos inumeráveis jogos de linguagem. A criança, por exemplo, aprende a substituir seus gritos infantis, grunhidos e choros por palavras que indicam mais eficientemente o que ela quer: mamar ou sair do berço, por exemplo. Tais atividades só se justificam por seu pertencimento a determinadas formas de vida, contextos vivenciais nos quais a prática de determinadas atividades encontra seu sentido pleno. Numa forma de vida tal como o comportamento familiar subsistem certas regras de procedimento para a alimentação infantil e para a realização de brincadeiras. Isso vale para um grande número de grupos humanos, por mais diferentes que sejam as formas e os valores em causa. As crianças aperfeiçoam suas atividades alimentares e recreativas com as maneiras mais eficientes de praticar aquelas ações. Os pais ensinam que há sinais sonoros ou símbolos "mais corretos" para utilizar naquelas práticas em vez de grunhidos, gritos ou choro. Os pais e toda a comunidade de falantes ao redor ensinam a criança a falar mediante jogos. Elas são, portanto, introduzidas numa prática que é, ao mesmo tempo, o aprendizado de uma linguagem. Se o emprego da fala parece ser mais eficiente para a comunicação do que o choro, não é porque, ao passar do choro e dos gritos para as palavras, aprendemos a indicar melhor o que pretendemos, nem se deve ao aprimoramento do poder referencial da linguagem, mas porque reproduzimos, cada vez mais perfeitamente, um exercício socialmente já codificado do significado de proferimentos. A maior eficácia comunicativa das palavras indica justamente uma codificação em regras de uso na prática de determinadas ações. A perda comunicativa indica, evidentemente, o contrário. As crianças são ensinadas, na verdade, a praticar jogos de linguagem. Não se pode dizer que o sentido das palavras seja uma espécie de intuição despertada na mente da criança ou que seja o produto de uma visão interna, porque não teríamos como justificar uma coincidência entre uma entidade mental e um objeto da realidade, nem a existência de uma propriedade particular pertencente a uma abstração lingüística, já que os tipos de justificativa que funcionam bem no mundo físico falham, clamorosamente, no mundo mental por falta de entidades substanciais. Os sentidos correspondem - isto, sim, pode-se justificar - a usos sociais regulares da fala em determinados contextos vivenciais. A linguagem, na forma como a psicanálise pragmática a define, não é uma "coisa" separada da ação, não é um terceiro elemento entre a vida interior e o mundo, não é um véu que simultaneamente esconde e revela nossos pensamentos. Embora seja factível admitir que há, de fato, pensamentos, vozes internas,

sentimentos e sensações, o pensamento e a linguagem não se separam, na medida em que não há maneira de provar ou validar essa separação sem recorrer à própria linguagem. Por outro lado, tampouco seria possível reduzir a atividade lingüística a uma abstração, qualquer que ela seja (a comunidade dos falantes, o acordo comunicativo, o paradigma, as regras ou os significantes), porque faltariam as necessárias provas da existência e da efetividade dessas formas ideais platônicas separadas de seus conteúdos. Não se negam os estados mentais nem as formas lingüísticas; negam-se as suas reificações e abstrações em conceitos separáveis da prática lingüística. É precisamente sob este aspecto que Costa nos diz que "desejo" não é uma entidade interna, oculta e separada do espaço público e compartilhado da linguagem por uma caixa preta chamada "mundo mental", e declara que "desejo" não é mais que "o uso do termo desejo" (ibid., p. 24). O sentido de um termo está no seu uso habitual, que "não comporta limites precisos" (ibid.). A linguagem, portanto, não é uma entidade à parte, uma coisa que se movimenta ao lado de outras atividades humanas, como o carro que anda quando o acionamos, de tal modo que pudesse conformar um reino separado de fenômenos especiais e misteriosos capazes de dar a explicação última e definitiva do "sentido" (Costa 1995a, p. 45). Costa vê a linguagem como uma espécie de reação, própria da nossa espécie biológica, na variedade dos contextos de vida (ibid., p. 44). Em outro lado diz, também, que a linguagem "é a soma dos nossos atos de fala" (1994, p. 39). Ela não deve ser vista como um "paradigma" ou um "esquema conceitual", não deve ser identificada a uma "estrutura ou matriz prévia" cuja característica principal é de fundar "logicamente" os "atos de fala concretos e empíricos". Para esse autor, a linguagem é indissociável daquilo que fazemos enquanto falamos, assim como aquilo que fazemos e falamos é indissociável da linguagem. Nesse conjunto pragmático da linguagem como comportamento, não há elemento isolável da forma de vida na qual a linguagem se exerce e dentro da qual se pratica. Tudo isso concorda plenamente com o princípio wittgensteiniano de que "o sentido de uma palavra é o seu uso na fala" (Wittgenstein 1953, § 43) ou de que "falar uma linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida" (ibid., § 23). Ou seja, se uma criança se machuca e chora, então os adultos logo lhe vêm ao socorro, ensinando, por meio da própria fala e do próprio comportamento, nesses casos, a fazer exclamações e, logo depois, a formular sentenças que expressam "dor": o comportamento dos adultos incute nessas crianças, na realidade, um novo comportamento de dor (ibid. § 244), um comportamento em que a expressão "sentir dor" tem sentido. O comportamento natural do choro é incorporado à prática social do uso de exclamações e palavras que exprimem aquela sensação, e este se

torna o jogo de linguagem de expressão de dor. Uma pessoa entende que a outra sente dor se ela utilizar certas exclamações e palavras previsíveis, e entende melhor ainda se estas vierem acompanhadas de certo comportamento previsível. As palavras e o comportamento fazem parte do mesmo jogo, e são, depois de um certo tempo, inseparáveis: uma coisa está relacionada a outra pelo processo de aprendizagem socialmente imposto, pela maneira como os adultos ensinam às crianças novas maneiras de expressar a dor, além do choro. Contudo, a psicanálise pragmática concorda com os princípios wittgensteinianos da linguagem como comportamento somente até este ponto: até o ponto em que o sentido de uma palavra é o seu uso na fala ou na linguagem. Todas as outras implicações do que significa "seguir uma regra", para Wittgenstein, são deixadas de lado a favor da preponderância da "intencionalidade", da "interpretabilidade" e do "uso pragmaticamente consagrado", focalizados especialmente pelas filosofias de Davidson e de Rorty. As conseqüências wittgensteinianas da idéia de "seguir uma regra", porém, muito pouco têm a ver com "interpretar".⁴ Existe, claro, uma inclinação para dizer que toda ação feita conforme uma regra é uma interpretação da regra. Como poderíamos saber o que fazer quando há dúvida se um novo caso se aplica? Como resolvemos, no xadrez, se uma jogada está ou não correta? Como decide o juiz, no futebol, se o impedimento que seu auxiliar lateral acena com a bandeira é realmente aplicável? Aparentemente, só poderíamos saber quando há conformidade ou não, se interpretamos a regra. Na realidade, porém, "interpretar a regra" e "seguir a regra" são duas coisas diferentes: a interpretação pressupõe o sentido, dado no uso. Por isso, como diz Bloor, "a interpretação não é o processo que gera o sentido: é uma transformação" (1997, p. 18). A interpretação de um poema atesta o que diz o poema, mas em outra ordem e com outras palavras. Interpretar é traduzir, como bem enfatiza Davidson, passar de uma língua para outra. Embora seja certo que seguir uma regra envolve, em muitos casos, o acompanhamento da interpretação, isto não pode ser verdadeiro todo o tempo, já que o próprio processo de interpretação tem também o caráter de um seguimento de regra. "Interpretar" não poderia ser mais que substituir a expressão de uma regra por outra, e, por esta razão, Wittgenstein sentenciou que a interpretação não é a regra, é uma espécie de construção "suspensa no ar" (1953, § 198). Seguir uma regra, por outro lado, é, simplesmente, obedecer a uma prática (ibid., § 201). O motivo da recusa da interpretação como fator de decisão do sentido no seguimento de regras segue-se do fato de que esse tipo de solução criaria um lapso ou um espaço em branco entre a ação (a obediência à prática de uma regra) e a sua interpretação (sua tradução). Esse vácuo logo seria ocupado por uma ilusão platônica

denominada por Saul Kripke "paradoxo wittgensteiniano" (1982, pp. 7-54). Esse paradoxo, enunciado no § 201 das Investigações Filosóficas, consiste na conclusão de que uma regra não pode determinar nenhum modo de agir, pois todo modo de agir pode ser feito em conformidade ou em contradição a uma regra. O ponto é que a tentativa de eleger uma "interpretação correta" da regra coloca-nos diante do fato de que, ante um comportamento lingüístico, teremos um número infinito de regras que poderia dar conta da mesma ação, inclusive regras contraditórias entre si. Resolver o paradoxo significa evitar a interpretabilidade. Como diz Wittgenstein, "há uma concepção de regra que não é uma interpretação..." (1953, § 201). Vejamos a questão com mais detalhe. Começemos por observar que, embora o sentido sempre esteja relacionado a um uso, não é verdade que o uso sempre tenha um sentido. Há usos desviantes de palavras, existem absurdos, naturalmente, contra-sensos, expressões sem sentido. A sentença "o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem" nada esclarece sobre o "sentido", se deixarmos de lado o aspecto normativo do seguimento de regras. O uso, em si, não ocasiona o sentido, simplesmente, porque pode haver uso correto e incorreto de uma palavra. Dizer "parabéns" para a viúva no funeral é uma espécie de uso sem sentido de uma condolência ou então uma amostra de uso sem sentido de uma congratulação. Restar "4" da subtração de "10 - 5" é uma aplicação incorreta, portanto, sem sentido, da regra simbolizada na aritmética pelo sinal "-". Em outras palavras, usos e costumes são estabelecidos em conformidade com uma "gramática", isto é, com uma série de procedimentos socialmente constituídos que regulam a correta aplicação de um termo ou de uma maneira de atuar. As maneiras de assentar e dirigir palavras, os cálculos e as aplicações de símbolos matemáticos, tudo o que faz parte de um jogo de linguagem, pauta-se por "regras". Os pais ensinam comportamentos corretos aos seus filhos aplicando regras: "- Não se usa gritar quando se quer dar um passeio no parque, o costume é pedir educadamente, utilizando certas palavras, e saber aceitar a decisão quando a resposta for negativa". Os erros de procedimento, nesse jogo de linguagem, são imediatamente corrigidos pelos adultos, até que a aplicação se torne um hábito incorporado pela criança, e as regras não sejam mais explícitas. Por conseguinte, "uso" não se identifica imediatamente com "sentido", de maneira que se possa fazer a substituição de um termo pelo outro. Não é possível estabelecer a equação "uso igual a sentido". Deve haver, necessariamente, usos "sem sentido" de palavras na linguagem para que a definição acima possa ser divisada e, assim, ganhar clareza. Quer dizer, sua clareza surge da normatividade e do contraste com as más aplicações das regras. Portanto, só podemos dizer que o sentido das palavras

é o seu uso na linguagem se houver normatividade, se houver sentido em pensar num espectro de aplicações corretas e incorretas de termos e de comportamentos. No entanto, se estabelecermos que as regras têm um componente normativo, não seremos levados a pensar que elas também determinam o sentido das palavras em última instância? Que sentido haveria então em falar de boa e má aplicação de jogadas de xadrez, de procedimento correto e incorreto de maneirismos à mesa, de expressões adequadas de pesar, de formas pré-fabricadas para relatar sonhos, de modos apropriados para cumprimentar um amigo, de "regra fundamental" na psicanálise, se não forem as regras que determinam o "uso", e, em conseqüência, o "sentido"? Em outros termos, existiria "normatividade" sem "determinabilidade"? Vamos admitir, em função do caráter normativo das regras, que elas sejam determinativas do comportamento. Dessa forma, se aprendo, por exemplo, uma regra de adição, como "a soma de $n + 2$ a um número n dado, resulta $n + 2$ ", não preciso ler a regra da adição todas as vezes em que o caso se apresenta. Não preciso, depois de um certo tempo, que alguém me advirta sobre a maneira correta de proceder. A aplicação será automática e imediata, e, depois de um número finito de exemplos, posso aplicar infinitamente, e sem erro, a mesma regra. Sempre saberei, automática e imediatamente, que 100016 vem depois de 100014 na série dos números naturais pares, sem nunca ter somado "+ 2" ao pé da letra, em minha mente, até a essa altura do conjunto. Aparentemente, é esse caráter infinito do uso correto das regras que possibilita a suposição de que a mente "interpreta" imediatamente a regra e aplica-a, sem erro, a cada nova instância. Invocar uma regra, nesse sentido, seria apenas uma interpretação instantânea, imediata, de uma regra, que nos auxilia a utilizá-la corretamente cada vez que um novo caso se apresenta. Esse seria o motivo pelo qual nunca "nos esquecemos" das maneiras adequadas de cumprimentar amigos e das palavras certas para usar nesse momento, assim como nunca "nos esquecemos" da ordem dos números pares, mesmo na sua milionésima aplicação. Teríamos, portanto, como conclusão, que a "interpretação instantânea" é o elemento determinativo, a última instância antes do próprio jogo, não as "regras", da própria aplicação correta das regras. Sem embargo, duas objeções ocorrem neste ponto. A primeira refere-se ao problema do regresso infinito. Se tudo o que temos a respeito de "seguir uma regra" é a sua "interpretação instantânea", por que deveria ser justamente esta interpretação a "última palavra mental" a respeito das regras a que se refere? Por que não poderia haver outra "interpretação" a respeito da "última interpretação"? Ou, por que uma intuição mental seria preferível a outra visão interna imediata? Como poderia a mente decidir

internamente, por si mesma, em qual interpretação parar? Não haveria, aparentemente, nenhum fator concreto para assegurar que outra interpretação não pudesse ser a última. Nada impediria o regresso infinito de "últimas interpretações", caso imaginemos que "seguir uma regra" seja uma questão de "intuição interna". Como conclusão, não temos nenhuma possibilidade de imaginar, para além de qualquer objeção possível, que as regras determinem o comportamento e induzam à normatividade. Se para isolar uma regra de sua aplicação prática, da sua concretude vivencial, do seu uso, do hábito e da instituição social, necessitamos interpretá-la ou ter uma intuição interna imediata, o mentalismo, como interpretação instantânea da regra, cai num indesejável regresso infinito (Wittgenstein 1953, § 198). A segunda objeção refere-se ao paradoxo do seguimento da regra: mesmo que a intuição imediata da regra fosse totalmente transparente e inobjetável, mesmo que o regresso infinito pudesse ser retido por uma espécie de gatilho automático disparado pela "interpretação verdadeira", e a "interpretação verdadeira" representasse a presença em si da própria regra, o carvão da determinação, a sua própria "essência", para usar figuras mais radicais, ainda assim não haveria como fazer uma ponte discursiva entre a regra e a ação. Outra vez, nada garante também que uma ação não resulte da aplicação de regras diferentes ou conflitantes, pois uma mesma ação pode, sem nenhum problema, justificar-se por qualquer outra regra. A noção de conformidade ou conflito com a regra se torna, por isto, automaticamente nula. Como no exemplo de Kripke, uma pessoa fazendo cálculos de adição pode estar usando a regra "neis" e não a regra "mais" (correspondente ao símbolo "+"), como poderíamos ingenuamente inferir pelo comportamento. A regra "neis" é em tudo semelhante à regra "mais" quando os números da adição são menores que "57", mas não quando são maiores que esta cifra (1982, pp. 8ss).⁵ Um comportamento, uma maneira de agir não torna transparente a regra que a determina. A tentativa de isolar a regra como a essência da determinação não pode ser senão uma quimera, uma ficção criada pela vontade de encontrar algum elemento da realidade que possa responder inequivocamente pelo comportamento. Procurar o sentido de um comportamento lingüístico nada tem a ver com "interpretar", pois não há nenhum padrão de determinabilidade mediante o qual se possa prever a correta aplicação de uma regra. Nada disso, porém, significa que não haja uma determinabilidade (uma compulsão ao seguimento de regras) ou que não haja uma normatividade (uma maneira correta de seguir a regra).⁶ Os problemas do regresso infinito e do paradoxo resolvem-se se, em vez de concebermos a normatividade e a determinabilidade como certas refinações platônicas ou mentalistas, pensarmos que são instituições sociais. Como tais, essas concepções

devem ser suficientemente vagas para serem precisas. A tentativa platônica de enrijecimento do conceito torna-o, neste caso, inexato em sua aplicação. A normatividade pressupõe um treinamento em um costume ou prática. O sentido das palavras é um fenômeno social, não pode ser separado do seu aspecto comunitário. Um indivíduo isolado, que nunca teve contato com uma comunidade, não pode seguir regras. O comportamento é ajustado e afinado pela vivência comunitária, ali se exerce a coerção normativa. A regularidade do comportamento lingüístico e o acordo comunitário na ação são, por esse motivo, a base dos jogos de linguagem. Não se trata, porém, de um acordo de opiniões, de que as pessoas pensem de maneira igual, mas, como diz Wittgenstein, de um acordo de formas de vida, um acordo no uso da linguagem (1953, § 241). Dessa forma, a regularidade do comportamento, a atitude governada por regras num jogo de linguagem é objetiva precisamente quando a concebemos como instituição so-cial, já que assim ela é livre dos impulsos e caprichos individuais, sem precisar ser concebida na forma de uma reificação teórica. As disposições idiossincráticas são refreadas pela norma cultural. Mas a expressão "norma cultural" não é nada mais que um conceito impreciso cujas fronteiras estão dissolvidas em formas de vida. Ninguém pode postular-se como garantia oficial da norma, já que a decisão sobre o que é ou não correto não depende do indivíduo nem de uma interpretação. A objetividade da norma deriva somente da harmonia das ações e juízos da comunidade de agentes. A determinabilidade das regras tampouco é uma especialização mental ou a face visível da imanência da própria regra. As regras não são externas ao comportamento, nem o ocasionam desde algum lugar do espaço. O caráter mandatório do seguimento de regras provém da formação de um hábito, do acultramento, da incorporação de uma "segunda natureza" acima da predisposição particular do indivíduo. Esse aspecto de acultramento é o que torna "cega" a obediência.⁷ Seguimos regras, o mais das vezes, quase sem pensar, não é preciso refletir cada vez que um caso se apresenta, para que o uso de uma palavra se aplique corretamente. Ouço um grito de socorro vindo de dentro de uma casa, e imediatamente me disponho a ajudar. Assim fui ensinado pela cultura que me formou. Quando sou recebido com gentileza, imediatamente retribuo a deferência com sorrisos e palavras de amizade. Procuo livros na biblioteca pela ordem numérica do seu assunto e pela ordem alfabética do sobrenome do autor. Tais ações só são interrompidas se um problema ou alguma coisa sem sentido surgir ou for percebida na ação. Se uma pessoa diz "- Estou muito triste", e recebe como resposta a pergunta "- Quantos graus tem a sua tristeza?", interrompe-se imediatamente o curso da ação. A expressão "estou muito triste" não se

refere a um estado interno da emoção que pode ser medido em graus, embora o advérbio de intensidade possa conduzir a essa inferência desviante. A expressão é normalmente usada como forma de demanda de amor ou de carinho. A resposta só poderia ser a aceitação ou a recusa da demanda. Uma resposta estranha paralisaria o curso da ação. O pensamento da ação, que também a neutraliza, denota um problema, uma divergência qualquer. O conflito convoca a interpretabilidade e cria um vácuo entre a regra e a ação. Nesse sentido, o caráter compulsivo das regras pressupõe o indivíduo que já superou o processo de aprendizado, que já passou pelo treinamento e sabe desempenhar sem entraves o que pretende fazer. Este utiliza a gramática por hábito, não por teorização ou pelo exercício aplicado da razão. As regras não aparecem porque foram incorporadas; elas não precisam ser forçadas pelo raciocínio, trata-se de uma compulsão psicológica e não lógica (ibid., §§ 140, 231). Somente na esfera da fase de aprendizagem é que surgem as justificações e as interpretações. São jogos de linguagem do ensinamento. Na esfera da mestria, no entanto, a pessoa age sem precisar de razões (ibid., § 211), pois não há justificativas completamente plausíveis para a ação. Wittgenstein lembra que quando as justificativas se exaurem, nós já atingimos a pedra no fundo do solo e a pá entorta; nesse momento, somos inclinados a dizer: "isso é o que eu faço" (ibid., § 217). O seguimento de regras não pressupõe nenhuma racionalidade prévia, pertence integralmente ao mundo prático. O ponto que desejo remarcar, em função desses argumentos, é que, entre a perspectiva pragmática de Wittgenstein e a via escolhida pela versão pragmática da psicanálise, esta última ainda aparece como uma proposta ainda obstinada pela teorização, como uma forma atenuada de mentalismo descritivo e de racionalismo; ela ainda tenta encontrar, tal como uma vítima desavisada do uso desviante de algumas palavras na linguagem ordinária, um elemento decisivo para enquadrar a normatividade e a determinabilidade numa ação racional. Para a psicanálise pragmática, as ações devem ser justificadas. Mas ao assumir tal pressuposto, ela confunde, na realidade, sintoma com critério. Esse tipo de embaralhamento é usualmente induzido pela pergunta "como você sabe que é o caso?" (Wittgenstein 1958, pp. 24-5). A resposta, dependendo do jogo de linguagem, algumas vezes é dada pela apresentação de sintomas ou pela apresentação de critérios. Se um médico aprender que uma inflamação na garganta tem como característica o inchaço das amígdalas, a dor, a supuração e a presença de um bacilo, e que a prescrição deve ser de antibióticos, então diante da pergunta "- Como você sabe que era uma inflamação na garganta?" -, vai apresentar seus critérios: inchaço nas amígdalas, produção de pus e a presença de um bacilo. Se ele disser, porém, que a febre

era um sinal de inflamação na garganta, esse será um sintoma, não um critério. A diferença entre os dois é que o sintoma estabelece uma conexão não necessária entre dois eventos. A febre pode ser tanto pela infecção na garganta, quanto por uma infecção no ouvido ou em qualquer outra parte do corpo. Portanto, quando utilizamos critérios não saímos do plano da manifestação do fenômeno, da sua visão de aspecto, e quando utilizamos sintomas, procuramos o que está oculto por detrás da aparência empírica, a sua causa remota e não vinculada logicamente ao mesmo campo semântico. Os critérios são as características presentes na própria manifestação, enquadradas pela gramática numa conexão lógica, enquanto que os sintomas são hipóteses, inferências, elementos que não estão presentes no que aprendemos a ver no fenômeno. O sintoma corresponde a uma produção de teoria, o critério é parte de uma prática já consolidada. Parece-me que a psicanálise pragmática, diante da resposta em que o sujeito apresenta sintomas em vez de critérios, substitui o aparente pelo oculto ao postular causas de comportamento. Tomar razões como causas induz, por outra parte, a postular também o mecanicismo das ações intencionais, o que retira imediatamente o privilégio da primeira pessoa. Não é mais alguém, Maria, Pedro ou João, quem faz as coisas, mas uma coisa faz-se por seu intermédio, causadas por uma hipótese: redes interiores de crenças e desejos. O sujeito e a psicanálise do pragmatismo O reducionismo lingüístico praticado pela psicanálise pragmática não é do mesmo tipo que o praticado por Lacan, a redução da linguagem a seus aspectos formais com fins de objetivização da teoria. No caso de Lacan, a linguagem é escolhida propositalmente como um terceiro elemento, o que torna, como já mencionei, a sua concepção uma forma de externalismo indireto. O reducionismo da psicanálise pragmática é interno à sua própria concepção de linguagem e provém da ênfase que atribui à utilização de conceitos pragmáticos. Dessa forma, permanece menos visível por causa dos seus artifícios retóricos. Dado o fato de que agora lidamos com uma teoria externalista e direta, pode-se divisá-lo apenas no deslize de uma argumentação que sustenta não haver fatores epistêmicos privilegiados, mas que elege, por outro lado, um candidato a modelo da ação. Em Lacan encontramos um problema de estratégia fácil de detectar, porque o conjunto de operações e procedimentos escolhidos para compor uma teoria dessubstancializada é autocontraditória. Trata-se de uma ilusão gramatical proveniente da fixação de um ideal de linguagem (cf. Almeida 2004). Na psicanálise pragmática, no entanto, o problema não é de estratégia, mas do manejo do instrumental escolhido para a operação: as ferramentas são as apropriadas para o que se almeja atingir, uma dessubstancialização lingüístico-pragmática da metapsicologia, que, porém, foram

utilizadas de maneira incorreta de acordo com os seus próprios propósitos. Isso quer dizer que se, por uma parte, os elementos que a teoria elege como fatores determinantes e normativos da ação não se destacam nem se isolam da própria ação, por outra parte, o peso e o realce impressos a tais elementos frustram totalmente o resultado final. Quando Marcia Cavell diz que "a subjetividade é uma propriedade relacional" ou quando Jurandir Costa esboça o "sujeito" como "uma descrição em termos de crenças e desejos", não estão pretendendo dizer que existe na realidade um objeto chamado "subjetividade", uma coisa denominada "crença" e um pedaço da rede mental correspondente ao "desejo" (Cavell 1993, p. 117; Costa 1994, p. 21). Não há substancialização: essas "realidades" nada mais são que maneiras de descrever a ação; numa palavra, são descrições, partes de uma atividade lingüística. Quanto a isso, tudo parece perfeito e adequado. As descrições estão apenas demarcando parâmetros conceituais, como pontos orientando as coordenadas de um campo a ser medido. A existência desses pontos permanece enquanto servem a uma função e são inconcebíveis de maneira separada do terreno demarcado. Não obstante tais cuidados, "desejos" e "crenças" são logo subsumidos em "razões" consideradas suficientes para descrever a ação como evento sempre inteligível. Em suma, para a psicanálise pragmática, as ações humanas ou os eventos mentais, sob descrição, são sempre racionais. Por que a psicanálise pragmática se compromete com a racionalidade das descrições psicológicas? À primeira vista, tudo indica que a razão desse compromisso pertence à própria essência lingüística das descrições de motivos e razões: elas devem ser de natureza lógica e necessária, à diferença das descrições empíricas, que são sempre contingentes. Todavia, o verdadeiro motivo não é esse, já que, como vimos, não há compromisso lógico entre uma ação e sua justificação: cada descrição de uma ação, cada racionalidade, cada interpretação, é uma ação diferente da ação em foco. A razão do compromisso entre as descrições psicológicas e a racionalidade das ações provém de uma ênfase filosófica distinta na própria concepção comportamental da linguagem, ao deslocar os marcos interpretativos da conduta, manifestos ou aparentes no mesmo plano da ação, para a sua interpretação, criando teoria em lugares que a prática já se justifica por si mesma. Tal deslocamento induz à concepção de que a linguagem das ações e eventos mentais tem, como característica intrínseca, a racionalidade. Interpretar é fornecer as razões de uma conduta. Tais razões, no caso de atos irracionais, por exemplo, são buscadas não mais no que é manifesto ou aparente na ação. Nesses casos, a interpretação deve buscar razões de fundo, razões encobertas, e deve, por conseguinte, tentar entender por que, às vezes, as pessoas agem sem justificativas ou mesmo sem querer fazer o que

sabem que fazem. O peso desse compromisso com a racionalidade torna-se tão grande, que esses autores são obrigados a reincorporar na filosofia da linguagem uma idéia antiga,⁸ com uma nova faceta: entender que "razões" também são "causas". Em outros termos, por causa da injustificabilidade da conduta, eles postulam que as relações entre desejos e crenças são "determinações causais". Cavell e Costa entendem que a vantagem dessa solução é dessubstancializar o inconsciente freudiano e poder dar conta da idéia de "subjetividade" e de tratamento clínico de problemas psicológicos sem se comprometer com a reificação dos fatos. No entanto, é possível demonstrar que se trata, na realidade, de confusão conceitual. Mistura-se novamente a descrição psicológica com a descrição de objetos e escorrega-se do plano do aparente para o plano do oculto. Abandona-se também o privilégio de primeira pessoa, presente nos atos dos quais só há sentido em dizer que são praticados por um determinado alguém. Os atos causados por conexões involuntárias são mecânicos ou, na melhor das hipóteses, são reflexos, deixam de ser atos de uma pessoa determinada. As próprias conexões, declinadas em terceira pessoa, passam a ser os reais responsáveis pela ação do indivíduo. Na apresentação de seus argumentos, Cavell e Costa pretendem postular um "eu" relacional e subdividido para escaparem da armadilha auto-imposta pela teoria de Lacan (Costa 1989, pp. 149-171; 1994, pp. 13-21; Cavell 1993, pp. 113-115, 169-70, 220-221). Para esses autores, a "divisão" da subjetividade não é causada pela intervenção de uma estrutura rígida e indiferente, cujo efeito é repartir em pedaços uma experiência pré-lingüística enquanto cria uma espécie de infinita fascinação pelo eternamente "Outro" (Cavell 1993, p. 220). Para ambos, a divisão da subjetividade só acontece ocasionalmente, como resultante de "conexões causais" entre laços incompatíveis de crenças e desejos; não como a intervenção instantânea e evanescente do "sujeito do inconsciente" no "eu imaginário", como parece sugerir Lacan (1966a, p. 53). Quando Lacan concebe a linguagem como um terceiro elemento, como poder determinante exclusivo dos fatos do mundo, vê-se obrigado a pensar a subjetividade como uma espécie de "espaço de reserva" em relação à potestade lingüística. A subjetividade não é a estrutura, é o que resta dela por efeito retroativo imaginário quando o sujeito tenciona preencher uma lacuna simbólica. Entretanto, a subjetividade é estruturalmente marcada na medida em que se coloca como o alvo inconsciente ao qual se dirige a pergunta "- Quem sou eu?" e "- O que queres de mim?" (Lacan 1966b, p. 815). De fato, o propriamente humano em Lacan parece ser essa revolta sempre latente, a possibilidade de ocasionar um contrapoder suficiente para dizer "não" e recusar-se a cumprir um destino que, de qualquer modo, será imposto de maneira

inexorável. Desse ponto de vista, não só a linguagem aparece como uma estrutura impessoal e indiferente, a subjetividade também, como consequência, aparece separada da linguagem. Isto é, se a linguagem é um terceiro elemento, o sujeito também é, necessariamente, alguma coisa à parte. Cavell e Costa não aceitam essa solução. Para eles, não se dá o caso de que a ordem simbólica, por um lado, possibilita-nos o pensamento, a consciência, a capacidade de falar em primeira pessoa e dar articulação expressiva às demandas, e, por outro lado, aliena-nos da "verdade", do "real", do próprio "simbólico" e do "desejo", definitivamente perdido no mito da experiência de totalidade imaginária. A entrada no simbólico não cria a divisão aparente versus oculto, na qual, por detrás da demanda dirigida ao "Outro", esconde-se um desejo para sempre inalcançável pelos efeitos da linguagem. Para a psicanálise pragmática, o "eu" é dividido pela própria rede de relações que se estabelecem entre desejos e crenças, as quais podem provocar ações contraditórias, mas que são contraditórias somente em aparência. Na consciência teórica da psicanálise pragmática, supostamente nada há de oculto, nem de escondido, nem para sempre alienado. A divisão da subjetividade, embora seja um efeito lingüístico, não é, estritamente falando, um efeito da linguagem. Sem poder ser uma entidade à parte, a linguagem é apenas o meio no qual existem "eventos mentais". Portanto, a subdivisão da mente pretende ser, mais propriamente, um resultado da complexidade das relações entre entidades descritivas como "crenças" e "desejos". A ordem simbólica, a cadeia significativa, não divide nem aliena ninguém; porém, as ações que o sujeito comete na sua história de vida, a série de descrições entrecruzadas, por vezes confusas e contraditórias, são, para os autores, suficientemente complexas para formar um emaranhado de caráter aparentemente ilógico, costurado por atitudes que não se coadunam com outras crenças, desejos e ações, até que uma redescrição esclareça uma ordem adequada das relações descritivas no decurso de uma história. Como se nota, a psicanálise pragmática não pretende separar o patamar da ação do patamar da linguagem: as coisas acontecem conjuntamente. "Crenças" e "desejos" não são nem "entidades mentais", nem "eventos mentais" (Cavell 1993, p. 61). São, na verdade, realidades lingüísticas capazes de serem postas em correlação numa atividade descritiva, para interpretar uma ação intencional como ocasionada por esses fatores. São apenas partes constituintes da descrição de um comportamento. Uma razão para um comportamento é o nome dado à relação estabelecida entre crença e desejo pela descrição ou interpretação (ibid., p. 58). Uma crença pretende ser a descrição da atitude de sustentar como verdadeira uma evidência de que o mundo ou um estado de coisas é tal como ali se representa. Um desejo representa a

descrição da atitude de fixar um objetivo a ser realizado. Não se imagina o desejo, nessa perspectiva, como algo distinto do seu "objeto" ou do seu "objetivo". O desejo é somente a eleição de uma meta, visa à realização de alguma coisa. O movimento desencadeado pelo desejo é necessariamente consecutivo à crença, e a ligação lógica entre esses estados mentais é estabelecida de imediato pela linguagem. A crença se liga ao desejo porque não haveria apresentação de finalidade sem evidência de "verdade" para a sua consecução. Deve-se observar nessa definição dois importantes pontos: o primeiro ponto é que não há concepção de "crença" e de "desejo" como eventos empíricos ou estados separados de uma ação porque, pela tese neopragmática, estados mentais não são acessíveis por introspecção. Daí a inexorabilidade da sua conexão lógica e do fato de ela ser necessária e incontestável. O segundo ponto, contudo, é que Cavell faz reaparecer precisamente sobre essa conexão o sentido de qualquer ação; em outras palavras, para ela, o significado de uma ação desloca-se da ação para a sua razão, para a conexão entre crença e desejo. Porém, uma vez aceitos esses argumentos, a definição davidsoniana nos coloca numa escala diferente com relação à concepção de sentido como "uso de palavras de acordo com regras". O acento colocado pela psicanálise pragmática cai na razão, aceita como um dos componentes descritivos da ação. A melodia é a mesma, no entanto percebe-se outro andamento. Cavell é consciente disso, e ilumina imediatamente suas diferenças com Wittgenstein (ibid., pp. 59-66, 71-74). Não obstante, resgatar a idéia de "ações intencionais inconscientes", e postular, em seguida, a possibilidade de entender a subjetividade ou a "mente" como um sistema subdividido em compartimentos estanques, parece ser, para a autora, uma oferta imperdível. Se para Wittgenstein há uma diferença entre a maneira como são explicados os eventos físicos e a maneira como são descritos as razões e motivos, para Cavell, basta apagar essa diferença com o argumento de que se trata da mesma ontologia (ibid., p. 61). Por isso, nenhuma diferença haveria entre empregar a palavra "causalidade" num ou noutro tipo de elucidação (causal ou motivacional). Mediante essa perspectiva, mesmo as ações inconscientes poderiam ser justificadas - numa interpretação posterior. Recupera-se, nessa base, uma teoria da clínica e uma idéia de psicanálise aparentemente impossibilitadas pela crítica wittgensteiniana. Embora, nos textos de Costa, a influência davidsoniana tenha sido filtrada pelas lentes de Rorty, esse autor também entende que a psicanálise consiste fundamentalmente em "redescrições". O "sujeito" é aquele que "aprende a se descrever e a descrever outro sujeito de maneira lingüística peculiar" (Costa 1994, p. 22). Essa "maneira lingüística" é peculiar porque as palavras que se usam para relatar um comportamento não têm

referentes, exceto as próprias palavras e as proposições que o circunscrevem. Crenças e desejos são realidades lingüísticas utilizadas para narrar um comportamento como uma ação intencional. Costa acrescenta: "Diferentes de fatos que dizem respeito ao corpo, os acontecimentos subjetivos são passíveis de interpretação em termos de 'intenção'". Donde a conclusão de que qualquer comportamento lingüístico pode ser justificado (ibid., p. 22). Diante da pergunta "- Por que você fez isso?" -, o sujeito pode responder: "- Fiz isso porque visava a tal finalidade". A finalidade é o objetivo da ação, e o objetivo da ação é o nome do desejo. O sujeito, portanto, é, a seu ver, "um tecido de quadros lingüísticos coerentes que são causas ou razões, conscientes ou inconscientes, de nossas ações ou estados psíquicos" (Costa 1995a, p. 44). Pela terapia psicanalítica, a "rede de crenças e desejos, que é o sujeito, começa a retecer-se" (Costa 1994, p. 52). Os fios da conexão entre os nós das crenças e dos desejos são dispostos de outra maneira em função do "diálogo" na clínica, na qual novas causas e justificativas podem ser criadas (ibid.). O que faz a psicanálise? "Psicanálise não faz análise de conceitos; faz análise dos sujeitos e seus desejos. Seu objetivo é o de entender como se formaram crenças e que crenças justificam a descrição que o sujeito dá de si, de modo a sentir-se infeliz, inibido ou paralisado diante dos seus Ideais de Eu" (ibid., p. 53). Razões como causas O sentido de um comportamento é a razão de sua ação, e uma "razão", mais que uma ação, é uma interpretação. Neste caso, é o entrelaçamento descritivo entre crenças e desejos. No entanto, para a psicanálise pragmática, a demanda de análise começa por ações que não fazem sentido. O motivo do sofrimento é, basicamente, não entender a razão de certas atitudes. O sujeito não entende o que faz ou não entende o que lhe ocorre. Uma vez descobertas as "causas" de certos comportamentos ou, por outra, uma vez descobertos os entrelaçamentos que conformam o desenho de uma rede particular de crenças e desejos, o sujeito pode, para a psicanálise pragmática, inventar uma nova narração de si, refazer a sua biografia e apagar seu sofrimento, afinal de contas, baseado em evidências inadequadas à ação. Podemos dizer, então, que a finalidade da análise, para nossos autores, é recuperar o sentido de ações tidas como "irracionais". A autoridade e o valor dados à "redescrição", na atividade clínica, ressaltam uma das diferenças essenciais entre os pontos de vista de Davidson e o de Wittgenstein. Para Davidson, existem ações intencionais, mesmo que elas não tenham sido descritas. Digamos assim, uma ação intencional ainda não descrita é aquela que pode aparecer como "irracional" num comportamento em que crenças e desejos não se coadunam coerentemente. A situação é bastante similar à opinião manifestada por Einstein diante do comportamento não-causal

das partículas subatômicas. Como ele se recusava a aceitar a indeterminação preconizada por Heisenberg, achou que o problema era apenas de tempo e de dificuldade para encontrar a suposta "variável oculta". O elemento escondido por detrás das aparências, na filosofia de Davidson e de Rorty, é a "razão" das atitudes irracionais. Uma vez recuperado o sentido da ação intencional, a sua razão real, ela deixa de ser "irracional". A pergunta que separa o novo do velho pragmatismo é: como pode existir uma ação intencional ainda não descrita, ainda não interpretada, uma ação intencional ainda "fora da linguagem"? A resposta, tanto em Davidson como em Rorty, é dada pela introdução de um elemento mecanicista no jogo de linguagem da descrição de comportamentos. Como é possível realizar esse deslocamento? Obviamente, nenhum desses autores confessaria a existência de qualquer elemento, evento ou realidade extralingüística, embora haja realidades não-lingüísticas na linguagem, como pedras, árvores ou estrelas. Assim como Wittgenstein, esses autores reconhecem que há distintas maneiras de descrever a mesma realidade (Cf. Davidson 1980, pp. 3-21, 149-62, 207-225; Rorty 1991, pp. 113-25). Posso descrever, por exemplo, a bofetada de Clara em Pedro como uma ação intencional, relacionando crenças e desejos que conformariam uma razão para essa atitude, assim como posso descrever a ação do ponto de vista estritamente neurológico, em termos da capacidade cerebral de transmitir ordens eletroquímicas causadoras de reações emocionais que, por sua vez, comandam o movimento dos braços de uma determinada maneira. Não há diferenças hierárquicas entre uma e outra maneira de descrever os fatos, senão uma pura diferença de modo: (a) a primeira é uma descrição puramente lingüística, e a segunda pretende referir-se ao universo físico não-lingüístico. (b) O primeiro tipo de descrição é lógico e necessário; o segundo é empírico e contingente. (c) No primeiro modo, os eventos não podem ser separados da sua descrição, concorrem para formar um só sentido; e nas descrições de fenômenos físicos, os eventos de causa e os de efeito têm sentido independente de qualquer descrição. Isto é, podemos dizer que a bola de bilhar corre toda vez que o taco a golpeia, mas o taco, o golpe e a bola de bilhar correndo têm sentidos que independem da descrição. (d) A conexão feita entre golpear uma bola e a bola correr, mediante a qual constituímos uma lei de ação e reação, provém exclusivamente da regularidade da observação: nós associamos causa e efeito, no mundo físico, por hábito, não por se tratar de uma necessidade ontológica; nada no mundo garante que sempre teremos o mesmo efeito como resultado de igual causa. Apesar disso, temos a vantagem de que, por outro lado, podemos constituir "leis" que prevejam os acontecimentos empíricos com um grau de precisão excelente. Já os eventos mentais são

absolutamente singulares e opacos, nunca se repetem, e nunca posso dizer que o mesmo comportamento resulte da regularidade observada da mesma conexão entre crença e desejo. Não é possível, portanto, instanciar uma lei em relação a eventos mentais ou a eventos psicofísicos. No entanto, para Davidson, em particular, o fato de não podermos descobrir uma lei que preveja perfeitamente o comportamento racional não é um problema ontológico, é uma limitação própria da linguagem dos eventos mentais. A descrição de uma ação, do ponto de vista intencional, não pode ser vertida em termos preditivos. Isso não quer dizer que a realidade não seja a mesma para os eventos mentais e os físicos, porque, em sua opinião, tampouco há sentido em sustentar a existência de duas ontologias diferentes (cf. 1980, pp. 207-225). O que esse autor denomina "monismo anômalo" é precisamente essa teoria de identidade entre o físico e o mental, combinado com a asserção de impossibilidade preditiva dos eventos particulares. Embora todos os eventos componham o mesmo mundo material, somos lingüisticamente obrigados a usar apenas a forma da racionalidade para eventos mentais e psicofísicos. Esse princípio está exposto no que o autor denominou "caráter nomológico da causalidade", acrescentando que "deve ser lido com cuidado, pois ele diz que quando eventos estão relacionados como causa e efeito, eles comportam descrições que instanciam uma lei. Não diz que todo enunciado singular verdadeiro de causalidade instancia uma lei" (ibid., p. 215). Se a psicologia não é permeável a formulações em termos preditivos, nas descrições dos eventos mentais vige, particularmente, outro princípio, diferente das descrições de fenômenos físicos. De fato, o instrumento heurístico que afeta a questão do sentido, na linguagem dos eventos mentais, o fator que nos obriga a vincular logicamente as crenças e os desejos a uma ação, e a atribuir sentido ao comportamento de um falante, é o chamado "princípio de caridade",⁹ operante na "interpretação" (o agente não deve acreditar em proposições contraditórias, a ação realiza-se segundo as melhores evidências possíveis, o agente não age contra o que acredita ser seu melhor juízo, devemos maximizar o número de crenças verdadeiras do agente e diminuir as falsas). Não obstante, do ponto de vista ontológico, a conexão entre as crenças e desejos, por um lado, e a ação, por outro, continua sendo "causal". Não há problema em usar a mesma palavra, porque a natureza dos eventos mentais, por imposição também lingüística, tem a mesma identidade dos eventos físicos. Para Rorty, entretanto, o uso do jargão causalista na descrição de eventos mentais não é decorrente de um argumento ontológico ou identitário. Para fugir de uma possível armadilha metafísica, esse autor segue um raciocínio mais pragmático e naturalista de que uma "linguagem materialista não-reducionista" previne contras as

idiossincrasias das crenças platônicas, religiosas e seus sub-rogados nas formas do empirismo e do idealismo transcendental, ao evitar a eleição de entidades epistêmicas privilegiadas (cf. Rorty, 1991). O que significa ser ao mesmo tempo materialista e não-reducionista? Significa aceitar que é mais natural acreditar que todos os eventos mundanos são materiais, mas, ao mesmo tempo, evitar a redução da compreensão psicológica de eventos mentais a uma explicação física. Comportamentos podem ser descritos tanto em termos neurológicos quanto em termos de razões e causas. Um vocabulário não é tradutível ao outro, naturalmente, e eles são completamente independentes. Entretanto, não há, entre eles, qualquer privilégio hierárquico, e cada qual cumpre a sua própria função. Nesse sentido, a palavra "causa", utilizada nas duas descrições, é apenas o nome de uma correlação observada entre dois eventos. Embora haja diferenças reais entre uma descrição fisicalista e outra psicológica, já que na primeira descrição a causa está ligada à regularidade e comporta previsões, não há, por outro lado, qualquer problema real em utilizá-la na segunda descrição porque os propósitos são totalmente diferentes (cf. *ibid.*, p. 60). Critérios pragmáticos como eficácia, pertinência e uso ordinário, em suma, são os que realmente pesam na decisão acerca da possibilidade de utilizar o jargão causalista para descrever eventos mentais. Talvez por causa do menor compromisso metafísico, Costa prefere seguir Rorty em vez de Davidson. Em Rorty, o uso de vocabulário mentalista, como crenças, desejos ou mesmo o "eu" (self) não indica mentalismo, mas é parte das regras das descrições psicológicas que correlacionam razões e ações em termos de "causas". Nosso autor ainda acrescenta que preservar a "idéia de que o sujeito é causa interior dos atos de fala" é respeitar "o vocabulário moral ordinário" (Costa 1994, p. 32).

Ações irracionais O princípio de caridade é não somente o dispositivo que leva a efeito a operação da "interpretação radical", mas também é o ponto de apoio ou suporte das descrições psicológicas. Todavia, tomado ao pé da letra, esse princípio impõe a inexistência prática do que se nos apresenta como "ações irracionais". Não há como ocultar o fato de que grande parte das pessoas em muitos momentos parece não agir segundo a melhor evidência possível. Há todo um amplo espectro de variados exemplos que, à primeira vista, falsificariam os princípios racionais da interpretação radical. As manifestações fóbicas, os ataques de pânico, o comportamento agressivo sem causa aparente, personalidades obsessivo-compulsivas e histéricas que sequer entendem ou estão satisfeitas com suas próprias ações, e que, no entanto, as seguem praticando. Para defender seus argumentos, Davidson relança em termos pragmáticos a tese freudiana da repartição interna da mente em compartimentos mais ou menos independentes e

correlacionados (Davidson 1982, pp. 289-305). Digo "em termos pragmáticos", porque agora já não vale mais a idéia de que são compartimentos "internos" da mente, senão apenas uma explicação das ações intencionais em formulações mais complexas do que poderia alcançar uma aplicação muito simples e direta da interpretação radical. A rede de crenças e desejos que explicam a ação, para dar conta das ações irracionais, deve se tornar bem mais intrincada e complexa. Numa estrutura suficientemente complexa, composta de subsistemas autônomos entrelaçados, as atitudes proposicionais podem ser consideradas como emaranhados difíceis de desenredar. Davidson propõe três hipóteses, em sua teoria, que mantêm viva a idéia freudiana do sintoma como uma solução de compromisso entre instâncias mentais em conflito. Essas hipóteses estão apoiadas na tese do "holismo mental"¹⁰ e não anulam o seu anterior "princípio de caridade". Diz-nos esse autor (cf. *ibid.*, pp. 290-291) que: (a) a mente contém um certo número de estruturas semi-independentes, sendo que essas estruturas se caracterizam por atributos mentais como pensamentos, desejos e memórias; (b) as partes da mente são, em importantes aspectos, como pessoas, não somente por ter (ou consistir de) crenças, aspirações e outros traços psicológicos, mas também pelo fato de que esses fatores podem se combinar, como na ação intencional, para causar outros eventos na mente ou fora dela; (c) algumas das disposições, atitudes e eventos que caracterizam as várias subestruturas da mente devem ser vistas pelo modelo das disposições e forças físicas quando elas afetam, ou são afetadas, por outras subestruturas da mente. A concepção de uma mente repartida empresta apoio à idéia de que um desejo pode atuar para inibir outro desejo, mais fraco ou mais recente. Uma ação pode aparecer, por isso, como "irracional", simplesmente, porque uma parte da intencionalidade pode estar em contradição com outra parte. Por exemplo, uma ação intencional de uma subdivisão pode anular a crença na melhor atitude diante da melhor evidência possível, pertencente a outra subdivisão. Assim, o obsessivo não abre a porta enquanto não está totalmente seguro de que a maçaneta foi limpa. O que o paralisa é a crença infantil de que tocar objetos imundos pode desencadear uma punição insuportável. Essa crença, entretanto, muito mais antiga, proveniente do medo de punição na infância, não lhe é consciente. Redes de crenças e desejos seriam, portanto, preservadas também pela memória, como pensava Freud, e continuariam a afetar outras redes de crenças e desejos mais recentes. Como diz Cavell, "só há irracionalidade contra um fundo de racionalidade, e é a sua descoberta que traz o sentido para o sem sentido aparente" (1993, p. 33). Diante das atitudes proposicionais sempre pode haver um resto sem sentido à espera de uma descrição razoável. Bastaria, para devolver o sentido do

comportamento até ali incompreensível, descobrir para a rede uma nova acomodação descritiva. Entretanto, ainda mais importante que tudo, a repartição de Davidson garante para Cavell, em particular, pela afirmação (c), que quando uma ação não encontra razão de ser, como, por exemplo, proceder contra a melhor evidência possível, ela deve ser considerada como uma ação meramente mecânica. Fantasias reprimidas, guardadas pela memória, em redes de crenças e desejos formadas desde a infância, atuam de maneira automática na ação neurótica do adulto (Cavell 1993, pp. 180-91). A ação surge sem razão de ser, como reação, porque uma parte do sistema afeta causalmente outra parte. Em outros termos, enquanto a razão de uma ação não aparece, fica evidente apenas a sua mecânica causal. A linguagem hidráulica de Freud pode ser restabelecida em outra ordem, pensa Davidson, sem perda de conteúdo e de inteligibilidade. Se as razões puderem ser tomadas como causas da ação, e não somente como motivos, contra Wittgenstein, podemos dispensar a condição básica de que motivos sempre são elementos que podem ser confessados. Para Davidson e Cavell, há motivos mecanicamente inconfessáveis. A quebra da condição de confessabilidade reforça, assim, a possibilidade da compreensão racional de ações inconscientes. Há metafísica bastante

Em 1995, numa elogiosa resenha ao livro *Freud: racionalidade, sentido e referência*, de Osmyr F. Gabbi Jr. (1994), Costa (1999, p. 31) comenta: "A psicanálise surgiu com a tentativa de dar sentido ao que aparentemente não tinha sentido. Se nos contentamos em afirmar que no solo do ato irracional existe apenas repetição, pulsão de morte ou conceitos equivalentes, em que isso se distingue dos venerandos conflitos metafísicos entre corpo e espírito, paixão e razão, instinto e vontade, etc.?" A idéia defendida pelo livro de Gabbi Jr. é a de que, para uma linguagem de tipo referencial, cuja função seja denotar as entidades psicológicas internas, como a de Freud, a psicanálise aparece como uma teoria sobre "atos irracionais" vinculada a uma teoria da referência (1994, p. 4). Encontrar a referência última dos atos irracionais permitia a Freud desfazer o aparente contra-senso percebido no sintoma. Uma vez, porém, que a escolha do referente último da análise passou a recair, depois da publicação, em 1920, de "Além do Princípio do Prazer", sobre elementos que obedeciam a um comportamento cego, inteiramente opaco ou não-intencional, como a "pulsão de morte" ou a "compulsão à repetição", essa concepção de análise já não teve mais cabida. Como Freud teria se amarrado à busca do referente último capaz de desfazer os nós sintomáticos, os últimos candidatos a objeto da sua linguagem referencial já não satisfaziam seu antigo ideal de análise. Sendo assim, na conclusão de Gabbi Jr., a teoria freudiana não podia mais cumprir com os antigos requisitos empiristas depois de 1920.

Acredito que Costa tenha interpretado o texto de Gabbi Jr. de outra maneira, como que a defender a tese de que se não vincularmos a questão do sentido ao problema da busca pelo referente oculto, manter-se-ia intacta e viva a visão da psicanálise como "teoria dos atos irracionais". Bastaria, para tanto, deslocar a questão da correspondência entre linguagem e mundo, exigida pelo Freud empirista, para a exigência de satisfação na resolução do sentido, de coloração neopragmática. Entretanto, o último parágrafo do livro de Gabbi Jr. coloca em dúvida a validade da dicotomia "racionalidade ou irracionalidade", empregada por Costa em sua descrição. Parece-me que não se trata de deslocar o enfoque ali, mas sim de supor que não podemos escapar ao Princípio de Medéia, a hipótese que estipula não haver ações intencionais no comportamento irracional. Ademais, o livro propõe uma aproximação entre a metapsicologia e a clínica mediante a adoção da teoria dos atos performativos, de Austin, que dispensa completamente a referência a conteúdos (Gabbi Jr. 1994, pp. 221-8). Segundo Gabbi Jr., então, se pensarmos a fala na análise simplesmente como atos, não precisaremos mais supor a sua irracionalidade nem a sua intenção. A dicotomia estaria automaticamente dissolvida. Somente entrariam em jogo as ações do analisando (convencer o analista) e as do analista (fazer fracassar os atos do analisando). Razões, justificativas e redescrições seriam, então, desnecessárias na metapsicologia. Gostaria de encerrar este artigo colocando em dúvida a eficácia das intervenções antimetafísicas da psicanálise pragmática. Agarrar-se à linguagem ordinária, às razões das descrições, para fugir da metafísica dogmática, não é, necessariamente, escapar. Gordon Baker, por exemplo, adverte que a questão não é eleger o uso ordinário das palavras como "sacrossanto" (2002, p. 301), mas saber como estamos utilizando palavras particulares, tais como "crenças", "razões" e "causas". A maneira como a psicanálise pragmática reabilitou a causalidade no jogo de linguagem dos motivos traz implícito no argumento uma confusão entre tipos de ações diferentes, a própria ação e a sua interpretação, cimentando-a com a idéia de causalidade e de racionalidade. Tipos de ações diferentes misturadas como uma só ação, como diferentes jogos de linguagem numa ilusão gramatical. Suspeito que essa confusão conceitual leve a efeito uma concepção de análise anterior à crítica lacaniana, uma análise que busca motivos por detrás da fala, para além da ação da fala. A teoria que tradicionalmente busca motivos como "causas" dos comportamentos é a psicologia clássica (cf. Politzer 1928). Se dispensássemos a busca de razões ou causas do comportamento, restabeleceríamos o ideal politzeriano atualizado por Lacan de uma psicanálise sem psicologia. A psicologia faz descrições empíricas, uma fonte potencial de regresso infinito de interpretações acerca da ação. Uma descrição

psicológica, tomada sem dogmatismos, não pode ser mais que expressão comportamental. Mas uma interpretação, identificada à ação que traduz, é, na verdade, um interposto metafísico entre a regra e a ação. Algo tão incômodo quanto a metafísica que obstaculiza a sensibilidade de Alberto Caeiro, quando diz: "Há metafísica bastante em não pensar em nada" (Pessoa 1980, p. 39). O ideal, para Caeiro, seria a sensibilidade pura, sem pensamentos. Se concebermos, por outro lado, que a ação não se justifica, que se trata de um costume socialmente coagido e incorporado em comportamento, o que estará em jogo na análise não será o conteúdo psicológico, mas a apresentação, ao analisando, de outras possibilidades descritivas ou narrações, apenas como um confronto de poderes clinicamente calculado, sem qualquer sugestão de conteúdos. Esse confronto dar-se-ia entre o analisando e o analista pautado pela transferência, isto é, pela regra fundamental da psicanálise: o analisando deve dizer tudo o que lhe ocorrer na mente sem nada ocultar. Ao analista caberia frustrar as figuras da linguagem apresentadas pelo analisando e facilitadas pela transferência: histeria, neurose obsessiva, perversão, depressão, mania, paranóia e/ou esquizofrenia.¹¹ O objetivo será que o analisando reaprenda, sem sugestões por parte do analista, a reatualizar suas expressões na forma de vida que envolve o jogo da psicanálise. Tratar-se-ia de estabelecer um "armistício" entre os poderes inconscientes envolvidos no jogo, fazendo valer subjetivamente o império da lei por cima das exigências pulsionais e suas contra-reações. A compulsão à repetição não seria mais um entrave: dado que o conteúdo não interessa na análise, a reedição de práticas anteriormente frustradas é sinal de que o analisando ainda não incorporou em hábito uma nova maneira de atuar diante do "outro", uma maneira que, sem submissão incondicional ao poder do outro, saiba alternar entre a consecução das exigências pulsionais e a sua renúncia em proveito de outros ganhos. Acredito que a teorização sobre a "subjetividade" seja dispensável nessa proposta. Não importa que o sujeito seja um efeito da linguagem, que seja subdividido por redes de crenças e desejos ou descrições em conflito, ou que comporte elementos reprimidos em fantasias guardadas na memória. Desde uma perspectiva filosófica em que a proposição de teorias deve ser reduzida ao patamar minimalista, justamente para não servir de obstáculo para a ação, deveria importar não o que é o "sujeito" ou a "subjetividade", mas somente como as fantasias vão atuar na análise mediante figuras que colocam a linguagem num cativeiro. Parece-me que trazer a "interpretação" de volta ao seu uso cotidiano implicaria desistir que ela tivesse alguma função explicativa ou justificadora; implicaria colocá-la a serviço da clínica psicanalítica. A interpretação, na prática, ou é um recurso pedagógico ou um argumento contraditório.

No primeiro caso, nada resolve acerca da prática que ensina, nada descobre acerca da linguagem que traduz; no segundo caso, está a serviço de outra prática ou costume. A questão sobre os motivos da ação deveria permanecer, por isso, sempre aberta, indecível, vaga, sem "verdades" a serem desencavadas do solo lingüístico. A metafísica consiste justamente em imaginar essências na existência, ela obstaculiza a ação pelo pensamento, faz com que troquemos o perfume da flor por tentar descobrir o âmago do seu cheiro e abandonemos a experiência sinestésica pela intromissão de atividades desnecessárias. Não tentar descobrir um significado para o sentido, a interpretação ou as regras, é trazer de volta as palavras do seu uso metafísico para o cotidiano. Por isso, deveríamos fazer como João Cabral de Melo Neto quando, ao ser ensinado pelo toureiro, diz que precisamos é trabalhar "com mão certa, pouca e extrema: sem perfumar sua flor, sem poetizar seu poema" (Melo Neto 1973, p. 186). Isto é, não é necessário despir a alcachofra de suas folhas para encontrar sua verdadeira razão de ser (Wittgenstein 1953, § 164). Dessa maneira, evitamos aumentar o mobiliário ontológico com entidades invisíveis e inexplicáveis. A pergunta que caberia dirigir à psicanálise pragmática é "já não há bastante metafísica?"

1 Deve ficar claro que não me interessa classificar Wittgenstein como "pragmático", como tampouco evitar essa palavra para caracterizar o tom da sua posição filosófica. Meu propósito é apenas sublinhar pontos comuns e divergentes nos pressupostos teóricos de Cavell e de Costa, e não colocar em discussão o rigor de um termo que na realidade é absolutamente difuso. 2 A triangulação davidsoniana não conforma, à diferença da proposta de Lacan, uma mediação indireta entre linguagem e subjetividade. Todas as mediações aqui em causa são compreendidas como inseparáveis da descrição lingüística (Cf. Davidson, 1999). 3 Costa (1994, p. 22) acrescenta: "se aceitamos que os enunciados constitutivos do sujeito são intencionais, aceitamos que qualquer um de seus comportamentos lingüísticos pode ser justificado". 4 Minha interpretação sobre "seguimento de regras" e "significado" em Wittgenstein não é, evidentemente, uma linha exegética acima de qualquer disputa. Sigo a versão de que tais conceitos não redundam em ceticismo e são, na realidade, diluídos em instituições sociais. O que não quer dizer que devemos transformar essa interpretação numa espécie de "antropologia wittgensteiniana", senão que devemos dissolver algumas de nossas irrefreáveis tendências teóricas no "fluxo da vida" (cf. Wittgenstein, 1953, § 124; 1967, § 173; 1980,

§§ 504, 687). 5 Nas palavras do autor, essas regras são, respectivamente, "quus" e "plus."

6 Cf. Wittgenstein (1953, §§ 219-242). 7 "Quando sigo uma regra, não escolho. Eu obedeco à regra cegamente" (Wittgenstein 1953, § 219). 8 A idéia de interpretar "razão" como "causa" é platônica, porém, depois de Hume, já estava bem consolidada na filosofia a concepção de que duas coisas ou eventos causalmente relacionados não podem ter entre eles uma ligação lógica, já que, empiricamente, a existência de um não implica a do outro. Como as descrições de motivos e razões têm sempre conexão lógica, não podem ter natureza causal - são dependentes da descrição. Postular o contrário só pode ser feito, parece-me, ao preço de uma espécie de "idealismo". 9 O termo foi cunhado por Norman Wilson, adotado por Quine e radicalizado por Davidson no âmbito da sua "interpretação radical". Cf. Davidson 1984, p. xvii; tb. Evnine 1991, p. 101-105. 10 Davidson incorpora uma tese de Quine, pela qual entende a semântica como parte de uma grande cadeia de influências recíprocas entre a linguagem, a mente e a ação, mediante a qual a expressão de crenças e desejos é inseparável tanto do uso lingüístico quanto da expressão de outras crenças e cumprimento de outros desejos eventualmente correlacionados. 11 Retiro essas figuras psicopatológicas da idéia de atos de fala "infelizes" exposta em Gabbi Jr., 1994, da qual, por outra parte, excluo toda a responsabilidade pelos riscos de equívoco em minhas afirmações. Pretendo desenvolver em outro texto a relação entre figuras e paradigmas nos jogos de linguagem.

A interpretação borromeana

Jean Pierre Deffieux

Deslocar a interpretação do enquadre edipiano para o enquadre borromeano é mudar a própria noção da interpretação do sintoma em psicanálise. No enquadre edipiano, a interpretação do sintoma tem por objeto o sentido, assim como toda formação do inconsciente. A interpretação é significante. Ela parte do significado para encontrar o significante inconsciente que está ligado a ele. É o modo da interpretação freudiana e, mesmo se ela se articula ao rochedo da castração, segundo a orientação de Lacan a partir

do Outro barrado, ela não prescinde do sentido mesmo da castração. Da mesma forma, quando Lacan articula a interpretação ao objeto a para tentar apanhar um pedaço do real, o objeto causa do desejo, a interpretação não se separa de uma intenção de sentido e de um querer dizer. Apesar de todos os avanços teóricos de Lacan até os anos 70, parte do sintoma resiste e não conseguimos esvaziar totalmente o sintoma. Permanece o que Jacques-Alain Miller chamou de restos sintomáticos. Lacan procurou, em seu último ensino, definir esse real do sintoma, não-interpretável no sentido tradicional da interpretação. Deu a ele um novo nome, o de *sinthome*, e lançou um novo ternário – último tópico lacaniano – o ternário borromeano do imaginário, do simbólico e do real. Essa abordagem com a qual estamos familiarizados nesses últimos anos graças ao ensino de Jacques-Alain Miller, nos engaja em uma nova prática da psicanálise, em particular a da interpretação. A resistência furiosa do sintoma, que nenhuma escuta ou palavra pode apagar, leva a inventar algo novo. Esse real do sintoma, como abordá-lo a partir do simbólico? Começando por modificar nossa apreensão do simbólico, tomando a linguagem em um nível diferente daquele da linguagem articulada que visa o sentido e a comunicação, não aquele do Outro da linguagem, mas sim aquele do Um, isto quer dizer uma linguagem material, reduzida à sua materialidade significante, reduzida à letra: um significante, certamente, mas isolado de qualquer outro significante, isolado do sentido e repleto de gozo. É o que Lacan conseguiu definir em seu último ensino: a disjunção entre sentido e real. É a partir daí que podemos colher o osso do sintoma, que Lacan denomina de *sinthome*. É uma total outra visão da psicanálise e de sua experiência que se elabora aqui: uma vez eliminadas as armadilhas e os embustes significantes do sintoma, como abordar o real que está por trás dele? É preciso para isso, começar de cada círculo do nó antes mesmo que eles sejam amarrados, isto é, o que é impossível, partir do ser vivente antes mesmo que ele encontre a linguagem. A experiência analítica que vai abordar o sintoma, se orienta sobre o encontro inaugural e contingente da língua com o corpo vivente, do Um significante com o gozo, esse acontecimento de corpo primordial que vem interromper a quietude do gozo absoluto. Esse encontro primordial introduz uma repetição, uma reiteração[1] de gozo sem sentido que assinala a singularidade do gozo de cada parlêtre. O *sinthome* é a escritura desse encontro pela marca no corpo. É essa reiteração de gozo e esse encontro primordial que interessam à experiência analítica no ultimíssimo ensino de Lacan. “A psicanálise parte sempre da associação livre, das formações do inconsciente e da interpretação do sentido, mas não para se instalar aí, e sim para apontar o sem-sentido do Um, ao qual todo parlêtre está submetido

fundamentalmente em sua repetição”. [2] Toda a questão está agora em saber como manejar a letra mais além do sentido, uma vez esvaziado o campo do sentido, o que Miller chama de “uma prática sem verdade”, enquanto tentativa de alcançar pela letra o encontro inicial e contingente do significante com o gozo. Quando Miller propõe um novo tipo de interpretação como leitura do sem-sentido, ele faz referência a ‘Radiofonia’ onde Lacan sublinha que o Judeu é “aquele que sabe ler”[3], “que pela letra se distancia de sua fala, encontrando ali o intervalo, para aí se jogar com uma interpretação” [4]. O judeu “toma o livro ao pé da letra” para “extrair do texto um dizer outro”[5]. Um dizer não é um dito. O dito está do lado da verdade, da emergência do inconsciente, enquanto o dizer tem a ver com a lógica, ele não é uma demonstração, mas antes uma construção. O dizer é da ordem do ato, ele é sem-sentido. Lacan dá, em Radiofonia, detalhes sobre o trabalho com a letra na exegese bíblica para “extrair do texto um dizer outro”: “A colusão significante, tomada em sua materialidade (espera, acordo, arranjo), a “combinação significante”, “torna obrigatório uma certa vizinhança, (não desejada), às “variantes gramaticais” que impõem “uma escolha desinencial”[6]. Em seu livro “A letra e o sentido na exegese judaica”[7], David Banon trata das modalidades particulares de leitura. Ele insiste na separação, o corte entre o texto e a palavra profética, a “palavra bruta”, palavra de Deus, palavra do “é assim!”, profecia não comentada; uma vez a palavra morta, permanece o texto onde a voz é depositada. Por trás do texto escrito, a exegese tenta encontrar a palavra viva: “Desfazer o silêncio do texto para captar o sussurro de sua oralidade”; buscar essa relação de diálogo inicial entre Deus e o homem. Há então no trabalho de leitura bíblica judaica, o objetivo de um real, o real da voz de Deus e de sua palavra. David Banon dá nesse livro um certo número de detalhes sobre esse modo de leitura que faz “apelo à densidade da letra hebraica”. A Letra está aí para ser tomada no sentido mais radical, e não palavra por palavra. O alfabeto é interrogado em sua expressão mais simples, cada letra constituindo um modo de signos. Ler é um ato altamente subversivo que faz desatar o texto, o fragmenta, o espalha, faz “sobrecarregar, solicitar ao texto, perscrutar as letras”. Dessa escrutinização da letra, David Banon dá algumas ocorrências: a exegese judaica é antes de tudo a disjunção entre o signo e o sentido, entre o significante e o significado, entre o signo e o referente. Ele assinala a ênfase dada à inversão, às combinações, aos acrônimos, às anamorfozes. “O texto nunca descansa”. A psicanálise tem muito a aprender com esse modo de leitura. Para acessar o real da experiência, que Miller localizou, em seu curso de 2011, do lado da existência, para diferenciar da essência e do ser, é preciso tomar a linguagem no nível da escrita – é isso o que aproximamos com a

matemática – uma escrita que seja um manejo da letra, do traço (o significante é isolado da significação), uma escrita que leva à leitura e não à escuta. Há no pensamento judeu uma dupla dimensão, duas versões de leitura, a versão poética que visa a busca infinita do sentido e da verdade, e a versão literal, sem sentido. Esses dois sistemas de leitura sempre coexistiram. É para essa última apreensão da leitura que Lacan chama a atenção quando diz que o judeu é aquele que sabe ler: ele faz uma leitura que se orienta pela materialidade da escrita da letra. Na experiência analítica, esse saber ler interpretativo deve visar o encontro inicial da linguagem com o corpo em todo ser humano, que é o coração do sinthome. Eis aí toda uma pesquisa apaixonante em perspectiva para o futuro da psicanálise. Notas [1] Miller, J.-A. “O ser e o Um”, curso de A Orientação Lacaniana, ocorrido no departamento de psicanálise da Universidade Paris VIII, 2011, inédito [2] id. [3] Lacan, J. Radiofonia em Outros Escritos, Zahar, 2008, p. 427 [4] Id, p.427 [5] Id, p.428 [6] Em linguística, a desinência é o elemento variável do radical de uma palavra. [7] Banon D., Entrelacs. La lettre et le sens dans l'exégèse juive, Paris, éd. du Cerf, coll.« La nuit surveillée », 2008 Tradução: Arryson Zenith Jr. Texto original extraído de: Revista Quarto, nº 104, Bélgica, 2013, 96-97

6. Conclusão

7. Referências bibliográficas

ATTIE, J. Écriture et réel, revista Quarto, n. 101- 102: L'art est une chose rare. Bruxelas: École de la Cause Freudienne, 2012.

BEIVIDAS, W. Inconsciente *et verbum*. São Paulo. Humanitas, 2000.

CAPONI, G. O longo braço de Goldschmidt: o paradigma uspiano na filosofia brasileira. *Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas*. Vol. 10 n. 19 , Págs 47-65. Toledo, Editora Toledo. 2003.

DIDIER-WEILL, A. *A nota azul. Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1997

DUNKER, C. *Leitura, Interpretação, Comentário e Reconstrução: a querela do método em psicanálise*. São Paulo, 2015. *Instituto Vox*. Available from <http://www.voxinstituto.com.br/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/6_2015_A_QUERELA_DO_METODO_PSICANALITICO_CHRISTIAN_DUNKER.PDF> access on 11 Dec: 2016.

_____. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. Annablume. São Paulo, 2011.

_____ *Psicanálise e Ciência: do equívoco ao impasse*. São Paulo, 2013..

_____ *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. Boitempo Editorial. São Paulo, 2015.

_____ *Uso clínico da noção de traço unário*. In: *Jornada de Cartéis da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano - Fórum São Paulo, 1*, São Paulo, 2003. *Anais...* São Paulo, Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, [s.p.].

DUNKER, C.; PAULON, C.; MILÁN-RAMOS, G. *Análise psicanalítica do discurso: perspectivas lacanianas*. São Paulo. Estação das Letras e Cores. 2016.

FREITAS PINTO, W. C. *Do círculo à espiral: por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricoeur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani)*. 261 páginas. Defendida em 27/09/2016. Tese de doutorado. UNICAMP. Campinas, 2016.

FINK B. (1998). *O Sujeito Lacaniano – entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo. Difel. 2000.

GRANON-LAFONT, J. *La topologia básica de Jacques Lacan*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 189 p. 1987

IANINNI, G. *Estilo e verdade*. São Paulo: Ed. Autêntica, 2012.

LACAN, J. (1972-73) *O Seminário, livro XX: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985

_____ (1972-73) O Seminário, livro XX: Mais, ainda.
<http://staferla.free.fr/S20/S20.htm>

_____ Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: J. LACAN, Outros escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 550-556. 2003a [1975]

_____. Lituraterra. In: J. LACAN, Outros escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 15-25. 2003b [1971]

_____. Televisão. In: J. LACAN, Outros escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 509-543. 2003c [1974]

_____. O seminário, livro 23: o sinthoma. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 210p. 2007 [1975-1976]

_____. L'Insu que sait de l'une-bévue s'aïlle à mourre. *Ornicar?* 12-13(1). 1978 [1976-1977]

MEZAN, R. "Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise?" *Natureza Humana*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 319-359, jul./dez, 2007.

MILLER, J.-A. Peças soltas. Belo Horizonte, Escola Brasileira de Psicanálise, 525 p. 2005.

_____. Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: o sinthoma. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 172 p. 2009.

_____. Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan: entre desejo e gozo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 276 p. 2011

MORIN I. (1991). Le désir du psychanalyste dans la passe. In *La passe: fait ou fiction?* Paris. *Revue de psychanalyse: École de la cause freudienne*.

SAFATLE, V. Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise. *Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 279-292, Dec. 2004. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000200007&lng=en&nrm=iso. access on 12 Dec. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982004000200007>

PEIRCE, C. S. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1975

ROUDINESCO E. (1986). *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ROUSTANG, F. "Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan, trans." Ned Lukacher (Baltimore, 1982).

SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Imposturas intelectuais*. Editora Record, 1999.

ZARETSKY, Eli. "Segredos da alma: uma história sociocultural da psicanálise." (2006).

Referências

Almeida, João José R. L 2004: *A compulsão à linguagem na psicanálise. Teoria lacaniana e psicanálise pragmática*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Unicamp, Campinas.

Baker, Gordon 2002: "Wittgenstein on metaphysical/everyday use". *Philosophical Quarterly*, v. 52, n. 208, pp. 289-302.

Bloor, David 1997: *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London, Routledge & Kegan, Paul.

Canguilhem, Georges 1968: "Qu'est ce que la psychologie?". In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, J. Vrin, pp. 365-381.

Cavell, Marcia 1993: *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press.

Costa, Jurandir Freire 1989: "As sombras e o sopro: a psicanálise na era da linguagem". In: Birman, Joel (org.). *Freud: 50 anos depois*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, p. 149-171.

----- 1992: *A inocência e o vício. Estudos sobre o homoerotismo II*. Rio de Janeiro, Editora Relume-Dumará.

----- 1994: "Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty". In: COSTA, Jurandir Freire (org.). *Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

----- 1995a: A face e o verso. Estudos sobre o homoerotismo II. São Paulo, Escuta. -----
1995b: "Resposta a Zeljko Loparic". *Percurso*, v. 1, n° 14, 1995, p. 96-107. ----- 1999:
Razões públicas, emoções privadas. Rio de Janeiro, Rocco.

Davidson, Donald 1980: *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press. -----
1982: "Paradoxes of irrationality". In: *Philosophical Essays on Freud*. Wollheim, R. &
Hopkins, J. (eds.). Cambridge, Cambridge University Press.

----- 1984: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press. Costa,
Jurandir Freire 1999: "The emergence of thought". *Erkenntnis*, v. 51, p. 7-17.

Davidson, Donald 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press.

----- 1982: "Paradoxes of irrationality". In: *Philosophical Essays on Freud*. Wollheim, R.
& Hopkins, J. (eds.). Cambridge, Cambridge University Press.

----- 1984: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press.

----- 1999: "The emergence of thought". *Erkenntnis*, v. 51, p. 7-17.

Descombes, Vincent 1995. "Notes sur le concept de métaphysique". In: *La Denrée
Mentale*. Paris, Minuit. Evnine, Simon 1991: Donald Davidson. Cambridge, Polity Press.

Gabbi Jr., Osmyr Faria 1994: *Freud: racionalidade, sentido e referência*. Campinas,
Coleção CLE/Unicamp.

----- 1998: "Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise".
Prefácio à tradução de Politzer (1928).

Kripke, Saul 1982: *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary
Exposition*. Oxford, Basil Blackwell.

Lacan, Jacques 1966a: "Le séminaire sur la "léttre volée"". In: *Écrits*. Paris, Seuil. -----
1966b: "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". In: *Écrits*.
Paris, Seuil.

----- 1975: *De la psychose paranoïaque dans ces rapports avec la personnalité*. Paris,
Seuil.

Lähteenmäki, Mika 2003: "On Rules and Rule-Following: Obeying Rules Blindly".
Language & Communication, v. 23, pp. 45-61.

- Loparic, Zeljko 1995: "Ética neopragmática e psicanálise". *Percurso*, v. 1, n. 14, 1995, pp. 86-95.
- Malcolm, Norman 1995: "Wittgenstein: The Relation of Language to Instinctive Behavior". In: *Wittgensteinian themes: essays 1978-1989*. Edited By Von Wright, George Henrik. London, Cornell University Press, pp. 66-86.
- Melo Neto, João Cabral de 1973: "Alguns toureiros" (Paisagens com figuras - 1954-1955). In: *Antologia Poética*. Rio de Janeiro, José Olympio, pp. 185-186.
- Pessoa, Fernando 1980: *Ficções do interlúdio/1. Poemas completos de Alberto Caeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Politzer, Georges 1928: *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*. Paris, PUF.
- Rorty, Richard 1991: "Non-Reductive Physicalism". In: *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, v. 1. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 113-125.
- Simanke, R. Theissen 2002: *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo, Discurso.
- Stern, David G. 2004: *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. London, Cambridge U. Press.
- Verheggen, Claudine 2003: "Wittgenstein's Rule-Following Paradox and the Objectivity of Meaning". *Philosophical Investigations*, v. 26, n. 4, p. 285-310.
- Williams, Meredith 1999: *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a Social Conception of Mind*. London, Routledge & Kegan Paul. ----- 2000: "Wittgenstein and Davidson on the sociality of language". *Journal For The Theory Of Social Behaviour*, v. 30, n. 3, p. 299-318.
- Wittgenstein, Ludwig 1953: *Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell. ----- 1958: *The Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell.
- 1961: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London, Routledge & Kegan Paul.
- 1967: *Zettel*. Oxford, Basil Blackwell.
- 1972: *On Certainty (Über Gewissheit)*. New York, Harper & Row.
- 1980: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, v. II. Oxford, Basil Blackwell.

REFERÊNCIAS

LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de uma certeza antecipada. In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a, [1945].

_____. A coisa freudiana ou sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b, [1955].

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c, [1957].

_____. A ciência e a verdade. In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d, [1965]

_____. O Seminário. Livro 17, O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, [1969-70].

_____. Seminário 21 – Les non-dupes errent. 1973-1974. (Tradução para o português realizada por uma instituição psicanalítica, não identificada, para “circulação interna”).

MILÁN-RAMOS, J. G. Subjetivação da teoria e angústia na ciência e na psicanálise. In: LEITE, N. (Org.). Corporeidade: angústia: o afeto que não engana. Campinas: Mercado de Letras, 2006. _____. Passar pelo escrito. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

MILNER, J. C. O amor da língua. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987, [1978].

_____. A obra clara [1995]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. ZIZEK, S. El sublime objeto de la ideología. México, DF: Siglo XXI, 1992, [1989].

_____. Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político. Buenos Aires: Paidós, 1998, [1991].

Deleuze, Gilles, Félix Guattari, and Alberto Alonso Muñoz. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2007.

Lacan, J. (1958-1959) *O Desejo e sua Interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

Lacan, J. *Ouverture de la section clinique*. *Ornicar* ?, n° 9, 1977, pp 7-14. .

Lacan, J., 1961-1962/2003. *A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.

Lacan, J., 1972-1973/1985. *O Seminário, livro 20: mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, Jacques. "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise." *Rio de Janeiro: Jorge Zahar* (1988).

Le Gaufey, G. *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. 1a ed. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.

Santos, H. L. L. "*A noção de estilo em Lacan*". *Dissertação de mestrado. USP, 2015*