

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**O problema da causalidade psíquica na
psicanálise**

Rosane Zétola Lustoza

2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

O PROBLEMA DA CAUSALIDADE PSÍQUICA NA PSICANÁLISE

ROSANE ZÉTOLA LUSTOZA

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA, INSTITUTO DE PSICOLOGIA, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM TEORIA PSICANALÍTICA.

ORIENTADORA: PROFESSORA DR^a ANA BEATRIZ FREIRE

RIO DE JANEIRO – RJ – BRASIL

02/2006

O Problema da Causalidade Psíquica na Psicanálise

Rosane Zétola Lustoza

Orientadora: Professora Doutora Ana Beatriz Freire

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA, INSTITUTO DE PSICOLOGIA, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM TEORIA PSICANALÍTICA

APROVADA POR:

PROF^a.Dr^a _____
Professora Doutora Regina Herzog (presidente da banca)

PROF^a.Dr^a _____
Professora Doutora Angélica Bastos

PROF.Dr. _____
Professor Doutor Richard Theisen Simanke

PROF. Dr. _____
Professor Doutor Waldir Beividas

PROF. Dr. _____
Professor Doutor Antônio Teixeira

RIO DE JANEIRO - RJ - BRASIL

02/2006

LUSTOZA, Rosane Zétola

O problema da causalidade psíquica/ Rosane Zétola Lustoza. - Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2006.

X, 187f; “29,7cm”.

Orientadora: Ana Beatriz Freire.

Tese (doutorado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2006.

Referências Bibliográficas: f. 182-187.

1. Psicanálise. 2. Epistemologia. 3. Lacan 4. Estruturalismo. 5. Ciência da natureza. 6. Ciência do sentido. I. Freire, Ana Beatriz. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. Título

Agradecimentos

À professora Ana Beatriz Freire, pelo incentivo nas horas difíceis e pela confiança que deposita em mim;
À professora Regina Herzog, pela acolhida tão generosa;
Ao amigo Roberto Calazans, por aturar meus telefonemas aflitos em horas inoportunas;
Aos amigos Eduardo Rotstein e André dos Santos, por terem me ajudado a decifrar o estruturalismo;
Às onipresentes Joana Bueno, Tatiana Linhares e Danusa Corrêa;
À amiga Renata Monteiro, por ter sido tão carinhosa e prestativa;
À minha família, pelo apoio dado;
Ao Instituto de Psicologia e ao Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica por possibilitarem a realização desta tese.

Resumo

LUSTOZA, Rosane Zétola. O problema da causalidade psíquica na psicanálise.

Orientadora: Ana Beatriz Freire, Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2006. Tese.

O presente trabalho discute o conceito de causalidade psíquica a partir do ensino de Jacques Lacan. Visando estabelecer em que sentido é válido afirmar a existência de uma causalidade psíquica, fomos inicialmente buscar subsídios para o debate realizando uma investigação sobre a questão da causa na ciência e na filosofia. A seguir, recorrendo à resposta dada por Jacques Lacan ao problema da causalidade psíquica, verificamos que o conceito recebeu diferentes definições ao longo de sua obra, razão pela qual nós a dividimos em três fases distintas: fase fenomenológico-existencial, fase estruturalista, e por fim a fase em que ele elaborou o que teria sido sua contribuição própria para a psicanálise, o conceito de objeto *a*, causa do desejo. O objetivo da tese é, não só expor os principais aspectos da doutrina lacaniana sobre a causalidade do psiquismo em cada uma dessas fases, mas também empreender um exame crítico do referido conceito. A crítica aqui deve ser entendida no sentido da avaliação do valor de verdade de uma teoria. Desse modo, pretendemos analisar as contribuições e os impasses aos quais chegaram cada um dos referenciais de análise escolhidos por Lacan.

Abstract

LUSTOZA, Rosane Zétola. O problema da causalidade psíquica na psicanálise. Orientadora: Ana Beatriz Freire, Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2006. Tese.

The present work discusses the concept of psychic causality from Lacan's perspective. Having in view to establish in what sense it is valid to affirm the existence of a psychic causality, we initially searched data to the debate, carrying out an investigation about the question of the cause in science and in philosophy. Next, turning to the response given by Jacques Lacan to the problem of psychic causality, we verified that the concept has received different definitions through out his work, reason why we have divided it into three distinct phases: the existential-phenomenological phase, the structuralist phase, and finally the phase in which he has elaborated what is considered to be his own contribution to psychoanalysis, the concept of object *a*, the object-cause of desire. The purpose of this thesis is not only to expose the main aspects of the lacanian doctrine about the causality of the psychism in each one of these phases, but also to undertake a critical exam of the mentioned concept. The critic here must be understood in the sense of the evaluation of the value of truth in a theory. Therefore, we intend to analyze the contributions and the obstacles obtained by each one of the references of analysis chosen by Lacan.

Sumário:

Introdução.....	p.01
Capítulo 1: Da causa à função: sobre o modo de explicação característico da ciência moderna.....	p.13
<u>Parte I: O conceito de causalidade na filosofia moderna.....</u>	<u>p.15</u>
1- A concepção analítica de causalidade (Descartes).....	p.15
2- A concepção sintética de causalidade (Hume).....	p.16
3- Os impasses das concepções analítica e sintética.....	p.18
4- A solução kantiana: a causalidade como síntese <i>a priori</i>	p.20
5- O estatuto da necessidade na ciência moderna.....	p.22
<u>Parte II: A passagem do pensamento causal ao pensamento funcional.....</u>	<u>p.23</u>
1- As críticas à noção de causa.....	p.23
2- O contraste entre o pensamento causal e o pensamento funcional.....	p.25
3- O princípio do determinismo.....	p.29
4- As leis naturais seriam necessárias ou contingentes?.....	p.31
5- O indeterminismo na Física contemporânea.....	p.32
Capítulo 2: O sujeito como causa de sentido.....	p.34
<u>Parte I: O sentido como máquina de guerra contra a naturalização do psíquico.....</u>	<u>p.36</u>
1- Introdução.....	p.36
2- As conseqüências da naturalização do psíquico.....	p.39
3- A recusa da naturalização do psíquico.....	p.41
4- Sobre a causalidade psíquica da loucura: o debate com a organogênese e a psicogênese.....	p.47
<u>Parte II: Como a noção de sentido afeta a concepção e a condução do tratamento analítico.....</u>	<u>p.50</u>
<u>Parte III: Os limites da noção de sentido.....</u>	<u>p.55</u>
Observações finais.....	p.60
Capítulo 3: A significação subordinada à estrutura da linguagem.....	p.62
<u>Parte I: Definição de estruturalismo.....</u>	<u>p.62</u>
1- Introdução.....	p.62
2- O estruturalismo em luta contra o existencialismo.....	p.62
3- Antecedentes do estruturalismo.....	p.63
4- A fonologia, núcleo racional do estruturalismo.....	p.69
5- O paradigma lingüístico.....	p.75
6- A estrutura como uma extensão do princípio do determinismo.....	p.85
7- A transposição do modelo lingüístico para outros campos do saber.....	p.87
<u>Parte II: A importância do método estrutural para a psicanálise.....</u>	<u>p.92</u>

1- Introdução.....	p.92
2- Da fenomenologia-existencial ao estruturalismo.....	p.94
3- A instância da letra no inconsciente.....	p.96
4- A metáfora.....	p.99
5- A metonímia.....	p.102
6- Discussão: A importância do estruturalismo para a psicanálise.....	p. 104
<u>Parte III: A não-relação entre Lacan e o estruturalismo</u>	p.108
1- A incompatibilidade entre sujeito e estrutura.....	p.110
2- A cadeia significante é uma cadeia causal.....	p.115
3- Metáfora e metonímia não são leis verdadeiras.....	p.118
Capítulo 4: O objeto <i>a</i>, causa do psiquismo.....	p.123
<u>Parte I: A angústia, via-régia para o objeto causa do desejo</u>	p.124
1- Introdução.....	p.124
2- O desejo é o desejo do Outro.....	p.125
3- O desejo do Outro na dimensão imaginária.....	p.126
4- O desejo do Outro na dimensão simbólica.....	p.127
4.1- O Outro como ordem simbólica.....	p.127
4.2- O simbólico: diferença entre psicanálise e estruturalismo.....	p.129
4.3- A incompletude do Outro.....	p.131
4.4- o objeto causa não é o objeto-meta.....	p.132
4.5- a relação entre significante e objeto <i>a</i>	p. 133
5- O desejo do Outro na dimensão real.....	p.137
5.1- Introdução.....	p.137
5.2- Sistemas incompletos e sistemas inconsistentes.....	p. 139
5.3- Incompletude e inconsistência na psicanálise.....	p. 143
5.4- A angústia revela a falta de autonomia do sujeito.....	p. 148
<u>Parte II: O verdadeiro estatuto do objeto <i>a</i></u>	p.152
1- O caráter ético da causalidade psíquica.....	p.152
2- As diferenças entre causalidade psíquica e causalidade física.....	p.155
3- A causa do desejo e o problema da responsabilidade.....	p.158
4- O significante como causa material.....	p.161
<u>Parte III: Em que sentido é possível afirmar que o <i>a</i> é um objeto</u>	p.164
1- O objeto na ciência e na psicanálise.....	p.164
2- O objeto <i>a</i> em sua dupla função: causa de desejo e mais-gozar.....	p.169
Considerações finais.....	p.174
Bibliografia.....	p.182

O problema da causalidade psíquica

INTRODUÇÃO

A entrada de um sujeito em análise é normalmente precedida pelo encontro com algo impossível de suportar. Subitamente, a tranqüilidade e a segurança que o sujeito experimentava quotidianamente se encontram abaladas, de tal maneira que ele se deparará com um sofrimento inexplicável, em relação ao qual não há qualquer familiaridade. O sujeito torna-se então um estranho em sua própria casa. A partir do momento em que esse mal-estar for transformado na interrogação sobre o que o teria causado, o sujeito se engajará num tratamento analítico. O trabalho de interpretação buscará inicialmente saber qual a causa daquele padecimento.

Uma característica notável do sintoma do qual a psicanálise trata é a de que sua cura depende de uma elaboração de saber sobre a causa. De fato, desde Freud sabemos que o sintoma psíquico é suscetível de sofrer uma modificação a partir do momento em que o sujeito se propõe a decifrar o que o teria causado. Mesmo que os benefícios terapêuticos da interpretação não sejam imediatos – já que é comum o sujeito em análise experimentar uma intensificação de seu sofrimento, justamente por haver começado a falar sobre aquilo de que ele nada queria saber -, de qualquer modo a psicanálise reconhece que a enunciação do sentido dos sintomas é uma condição indispensável para a ocorrência da cura.

Não podemos deixar de assinalar o quanto é espantosa a afirmação de que na clínica psicanalítica o saber sobre a causa promove a cura, sobretudo quando a comparamos a outras técnicas. Na clínica médica, por exemplo, não basta detectar o agente responsável pela doença para automaticamente provocar sua eliminação. O saber sobre a causa não é suficiente para levar o organismo a se restabelecer, pois é necessário ainda que esteja ao alcance do médico alterar os encadeamentos causais, a fim de remover os efeitos indesejados. É o que testemunha a existência de diversas patologias cuja etiologia é conhecida, mas que nem por isso são atualmente passíveis de tratamento.

O conhecimento sobre a etiologia da doença não basta para curá-la porque o sintoma do qual a medicina trata tem uma causa factual. Sendo assim, apenas o desenvolvimento de um método capaz de interferir diretamente no organismo pode dar resultados. Se os fatores que determinam o surgimento da doença são objetivos, sua reversão somente ocorrerá em virtude de um procedimento igualmente objetivo. Já a causa da qual a psicanálise trata parece perder seu poder de produzir efeitos a partir do momento em que é *interpretada*. A cura aqui pode ser obtida através da fala, e não devido a uma intervenção orgânica qualquer. O que nos autoriza a afirmar que a causa do sintoma psíquico não é de ordem factual.

Aceitando que a causa em psicanálise não pode ser encontrada na ordem dos fatos, Jacques Lacan inicialmente ficou tentado a procurá-la no registro do sentido. Fazendo isso, ele se inscreveu no interior de um movimento de pensamento que, surgido no final do século XIX, considerava o homem um ser possuidor de uma característica própria e irreduzível, que o distinguiria dos outros seres vivos: o poder de doar sentido ao que lhe acontece. Os “fatos” que ocorrem ao longo da história de um indivíduo ou de uma sociedade não teriam qualquer importância se tomados em si mesmos, esta só advém da *significação* que foi conferida a eles. Ao contrário dos fatos, entidades correspondendo a algum tipo de observação, as significações seriam relativas ao que não é abordável por nenhum tipo de observação.

Afirmar que o domínio das significações exige um tipo de inteligibilidade próprio, distinto daquele empregado nas investigações relativas ao domínio dos fatos, significa recusar-se a considerar o homem apenas como um setor determinado do mundo natural. Desse modo, embora não negue a existência de um denominador comum aproximando o homem dos outros seres vivos, tal perspectiva visa desenvolver um modo de investigação apropriado a tudo que, no homem, escapa às determinações da natureza, isolando dessa forma as características que o especificam. Conseqüentemente, trata-se de uma posição que rejeita o emprego do esquema determinista para entender fenômenos sociais ou psíquicos, pois o considera um modelo explicativo inadequado, que necessariamente oculta o que há de mais singular no homem: a sua liberdade.

Embora o homem fosse aqui concebido como um ser livre, sua liberdade não seria absoluta, pois ele estaria inevitavelmente imerso nas circunstâncias que o antecedem. Existiria uma série de condições histórico-sociais que se impõem ao sujeito, independentemente de sua vontade. Não obstante, mesmo situando-se em um espaço e em um tempo determinados, o homem nem por isso estaria privado de sua liberdade, pois seria ainda assim capaz de conceder um significado à situação na qual se encontra inserido. As condições antecedentes deixam então um lugar vazio, uma lacuna, que será preenchida por um ato do sujeito. Em sintonia com este pensamento, Lacan defenderá aqui a idéia de que a causalidade na vida psíquica seria atribuível a um ato de doação de sentido, realizado pelo sujeito.

Porém, por razões que caberá mais tarde examinarmos, a assimilação da psicanálise à ciência do sentido paulatinamente vai se revelar insatisfatória. Paralelamente a isso, surge fora da psicanálise uma corrente que pretende superar o tradicional esquema de classificação das disciplinas em ciências da natureza ou ciências do sentido. O movimento denominado estruturalismo pretendia reunir as vantagens das duas disciplinas, dando razão simultaneamente a ambas: às ciências naturais quando elas afirmam a necessidade de empreender um estudo exato e preciso de seu objeto, às ciências do sentido quando elas afirmam a necessidade de reconhecer a especificidade do registro do sentido. Ao mesmo tempo, seria possível libertar-se das desvantagens de ambas, evitando escolher entre duas alternativas insatisfatórias: ou um reducionismo materialista apressado (conseqüência da naturalização do homem), ou a renúncia a um conhecimento científico estrito em nome de uma suposta “liberdade” (conseqüência da “humanização” do homem). Tratava-se de reunir ao mesmo tempo duas proposições que até então pareciam incompatíveis: o reconhecimento do caráter *sui generis* da dimensão simbólica, de sua heterogeneidade em relação à natureza; e, ao mesmo tempo, a captura dessa dimensão nas malhas do princípio do determinismo. Tal é a orientação geral da vaga estruturalista, que acaba arrastando também a psicanálise consigo.

Com isso, parece haver se produzido uma reformulação do ponto de partida de Lacan. Embora ele mantenha a premissa de que a psicanálise lida com a significação, esta não será mais entendida como tendo sido causada pelo sujeito, mas sim como

resultado das leis da estrutura. O sentido, considerado outrora como fruto de um ato originário de doação, deverá doravante ser concebido como determinado pela estrutura. Supomos, portanto, que a referência lacaniana ao estruturalismo promoverá uma transformação da sua posição inicial: em vez de a significação ser causada pelo sujeito, ela passa a ser tomada como um efeito das *leis* da estrutura.

Em sua fase estruturalista, acreditamos que Lacan tenha enfatizado quase que exclusivamente a orientação freudiana segundo a qual existiria uma rígida determinação de todos os atos da vida psíquica. O acento excessivo que o Lacan estruturalista coloca na legalidade do psiquismo, no caráter regrado das formações do inconsciente, mais tarde acabará cedendo lugar a uma valorização do aspecto de descontinuidade que Freud encontra no inconsciente. “A descontinuidade, esta então a forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como fenômeno - a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação” (LACAN, 1964/1985, p.30). As formações do inconsciente se apresentam, não apenas como portadoras de uma mensagem oculta, mas fundamentalmente como tropeço, mancada, falha. Isso leva Lacan a perguntar: “ora, se essa descontinuidade tem esse caráter absoluto, inaugural, no caminho da descoberta de Freud, será que devemos colocá-la – como foi em seguida a tendência dos analistas – sob o fundo de uma totalidade?” (LACAN, 1964/ 1988, p. 30).

Sabemos que em diversos momentos Freud parece apostar na possibilidade de uma obturação total da hiância que constitui o inconsciente. Assim, em alguns textos o objetivo do tratamento é explicitamente definido por ele em termos de “preencher lacunas na memória” (FREUD, 1914/ 1969, p. 194). Contudo, existem outras passagens da obra freudiana em que o autor se mostra preocupado em circunscrever um umbigo, um ponto de não-saber que resistiria a qualquer tentativa de interpretação. Em termos lacanianos, qualquer tratamento analítico deveria levar em consideração a insistência de algo heterogêneo ao significante. Isso que se mostra irreduzível ao significante receberá o nome de objeto *a*.

Embora o objeto *a* resista à apreensão pelo simbólico, isso não nos autoriza a concebê-lo como algo que existe independentemente do simbólico. Sem ser inteiramente absorvível pelo significante, o *a* não é algo completamente exterior ao significante, já

que ele atua precisamente *acionando* o esforço de significantização. Esta pedra que impede o funcionamento azeitado da maquinaria significante, mas que por isso mesmo a impele a entrar em atividade, foi designada por Lacan de causa do desejo.

Nossa hipótese é a de que a causa do desejo seria o que faz fracassar qualquer tentativa de explicação do psiquismo em termos de leis. Com isso, seguimos as indicações de Lacan, segundo o qual a relação entre a causa e a lei seria de *antagonismo*. “Ela [a causa] se distingue do que há de determinante numa cadeia, dizendo melhor, da lei” (LACAN, 1964/ 1988, p. 27). Isso porque a lei não comporta nenhuma hiância, ao passo que “entre a causa e o que ela afeta há sempre claudicação” (LACAN, 1964/ 1988, p. 27). Enquanto a lei indica uma regularidade, a causa aparece como o que contraria qualquer expectativa, não podendo ser prevista ou antecipada. Lacan chama a atenção para o seu caráter surpreendente: “a surpresa – aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado, pelo que ele acaba achando ao mesmo tempo mais e menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação ao que ele esperava, de um valor único” (LACAN, 1964/ 1988, p. 30).

Se for verdade que, ao aliar-se ao estruturalismo, Lacan buscava encontrar leis regendo o curso da vida psíquica, devemos nos indagar se a introdução do objeto *a* não acabou consumando o divórcio entre os dois. Isso porque a noção de causa parece designar justamente o que faz obstáculo a qualquer tentativa de reduzir o psiquismo a fórmulas. Assim, supomos que, com o objeto *a*, Lacan acabou estabelecendo um limite à tentativa de encontrar uma legalidade psíquica no sentido estrito.

Esta tese visa esclarecer o sentido do conceito de causalidade psíquica em psicanálise. Conforme já pudemos vislumbrar, a expressão suportou usos distintos, até mesmo antagônicos ao longo da obra lacaniana; razão pela qual nos propomos a desvendar suas diferentes definições. Contudo, nosso trabalho não pretende apenas realizar uma caracterização do pensamento de Lacan em diferentes épocas. Não se trata de empreender uma história, no mau sentido do termo, onde as diferentes fases do pensamento de Lacan seriam alinhadas cronologicamente, e onde as diversas afirmações seriam tratadas como se o seu valor de verdade fosse o mesmo.

Neste ponto, talvez seja oportuno lembrar a distinção que Gaston Bachelard faz entre o historiador da ciência e o epistemólogo. O primeiro se limitaria a tratar as idéias como se fossem fatos, já que “a história, por princípio, é hostil a todo juízo normativo” (BACHELARD, 1996, p. 21). Para o segundo torna-se “no entanto necessário colocar-se em um ponto de vista normativo, se houver a intenção de julgar a eficácia de um pensamento” (BACHELARD, 1996, p. 21). Nosso propósito tem então mais afinidade com uma preocupação epistemológica, em que se procura apreciar tanto o *valor de verdade* de um pensamento, bem como o caráter de *obstáculo* que pode vir a assumir. Nós pretendemos mostrar as razões que levaram Lacan à adoção de alguns referenciais, bem como ao seu posterior abandono. Evidentemente, tal será feito a partir da própria perspectiva lacaniana, tratando-se, portanto, de colocar Lacan contra Lacan.

Nossa estratégia de trabalho será dividir a obra lacaniana em 3 momentos, conforme a escansão proposta por Slavoj Žižek em seu livro *O mais sublime dos histéricos* (1991, p. 76-77) e por J. A. Miller em seu seminário *Cause et consentement* (1987-1988): fase fenomenológico-existencial, fase estruturalista, e por fim a fase em que Lacan elabora o que ele mesmo considerou sua contribuição própria para a psicanálise, o conceito de objeto *a*, causa de desejo.

Embora reconheçamos a existência de outros recortes possíveis da obra lacaniana, esta escansão foi escolhida por abranger as soluções mais importantes que o pensamento moderno deu ao problema que nos interessa, o de qual seria a *causa* da ação humana. No esforço de solucionar o problema, Lacan primeiramente recorreu às formulações tradicionais, seja para criticá-las ou para convocá-las como aliadas. Acreditamos então que as discussões clássicas sobre o modo mais conveniente de explicar o psíquico acabaram se reproduzindo no interior da obra de Lacan. Desse modo, estabeleceu-se um debate entre a psicanálise e interlocutores tais como o naturalismo¹, o humanismo e o estruturalismo.

Embora de fato tenha inicialmente apelado para referências exteriores à psicanálise, Lacan foi se distanciando progressivamente das mesmas, até o momento em

¹ Embora não tenha existido uma etapa “naturalista” da obra de Lacan, tal posição foi convocada para o debate, na medida em que foi alvo de críticas por parte deste autor.

que alcançou a sua “solidão teórica”.² Nossa hipótese é de que haveria então uma originalidade do conceito de causa tal como empregado pela psicanálise, e que essa especificidade só foi colocada em relevo a partir da elaboração do conceito de objeto *a*. Justamente porque essa originalidade não se apresentou de modo imediato a Lacan, ele tentou pensar a descoberta freudiana amparando-se em outras perspectivas de análise. Embora suponhamos que tais pontos de vista tenham oferecido contribuições positivas, pois ajudaram a pensar a experiência clínica, esta não se deixou enquadrar nas grades de leitura vigentes, impondo a Lacan a formulação do objeto *a*.

Sobre o recorte adotado, gostaríamos de tecer ainda uma outra consideração. Apesar de dividirmos a obra lacaniana em três grandes fases, isto de modo algum nos impede de reconhecer que numa mesma época, muitas vezes até num mesmo texto, existem diversas passagens e formulações que não se coadunam bem entre si. Portanto, ao descrever, por exemplo, certa etapa estruturalista em Lacan, não presumimos de modo algum que este é um ponto de vista que totaliza a massa de escritos e de ditos produzidos por Lacan em certa época. Não se trata de uma leitura que esgota todo o sentido da produção lacaniana em certo intervalo de tempo. Para nós, existe em Lacan um pensamento em movimento, que avança, mas que também titubeia, duvida, em que convivem teses que ele mesmo não sabe compatibilizar. Se nossa estratégia foi a de considerar a existência de três etapas na obra lacaniana, caracterizadas por princípios de análise distintos, isso não significa que estamos movidos por uma ânsia taxonômica, de classificação dos textos; mas sim que queremos isolar um critério de organização dos textos. Inclusive somente o critério poderia nos capacitar a identificar num mesmo texto passagens oriundas de referências distintos. Desse modo, consideramos mais proveitoso ver a que impasses chega uma concepção quando levada a sério, do que admitir sem crítica que princípios divergentes podem coexistir sem problema.

Lembremos que, segundo Lacan, uma prática clínica conseqüente jamais pode ser eclética, pois o ecletismo, ao não defender nenhum princípio até as últimas

² Esta expressão faz alusão a um comentário de Louis Althusser que, convicto de que a psicanálise trazia uma verdade nova, irreduzível às das outras disciplinas existentes na cultura, defendeu a existência de uma “solidão teórica de Freud”(ALTHUSSER, 1964, p. 233).

conseqüências, acaba protegendo-se infinitamente de qualquer crítica. O ecletismo jamais testa suas hipóteses até o fim, portanto jamais as expõe à refutação. Esta recomendação que Lacan dá aos clínicos assemelha-se ao célebre conselho que Descartes dá ao viajante perdido na floresta: em vez de vagar a esmo em diversas direções, querendo encontrar a correta, é melhor seguir sempre pelo mesmo caminho, pois mesmo que seja o errado acabará dando em algum lugar. Este será, portanto, o encaminhamento de nosso trabalho: acreditamos que, para que um método seja fecundo, para que ele possa produzir resultados, é necessário adotar uma hipótese e segui-la até o ponto em que se choca contra uma resistência.

A seguir, apresentamos uma síntese do que pretendemos tratar em cada capítulo:

1º capítulo - Da causa à função: sobre o modo de explicação característico da ciência moderna

Um dos objetivos do nosso trabalho será o de estabelecer se há ou não alguma originalidade no conceito de causa tal como colocado em jogo pela psicanálise. Acreditamos que um trabalho sobre a causalidade psíquica não possa então se eximir da tarefa de investigar qual o modo de explicação característico da ciência moderna, a fim de avaliar em que medida a psicanálise pode ser alinhada ou não a esse projeto. Questão que só será, evidentemente, respondida ao final do trabalho.

Nesse primeiro capítulo nos limitaremos a examinar qual o tipo de inteligibilidade empregado pela ciência. Uma primeira resposta a essa questão foi a fornecida pela filosofia moderna, para quem a ciência seria uma pesquisa das *causas* dos fenômenos. Supondo que o cientista estaria preocupado em isolar cadeias de causa e efeito, os filósofos modernos se esforçaram a seguir em investigar o que nos autoriza a confiar na validade do laço causal.

Em seguida, introduziremos alguns desenvolvimentos da epistemologia contemporânea sobre o assunto. Recorrendo principalmente às análises de Robert Blanché e Bertrand Russell, queremos mostrar que o pensamento científico não busca estabelecer relações causais, e sim relações de tipo funcional. Realizaremos ainda uma comparação entre os dois tipos de pensamento, a fim de justificarmos a superioridade do pensamento funcional.

A inclusão de um capítulo sobre epistemologia tem como interesse definir desde já um glossário com certos termos que o tempo inteiro retornarão ao longo do trabalho. Dessa forma, este capítulo pretende subsidiar-nos com elementos que servirão para facilitar a entrada nas discussões que sucederão.

2º capítulo - O sujeito como causa de significação

Neste capítulo pretendemos não só apresentar os pontos principais da doutrina lacaniana em sua etapa fenomenológico-existencialista, mas também aquilatar a importância da introdução do conceito de sentido para a psicanálise. Nossa hipótese é de que a mobilização da noção de sentido por Lacan teve um efeito positivo, ao servir como máquina de guerra contra a naturalização do psíquico. Tal ameaça se originava de duas fontes principais: a psicologia do ego, cujo alvo era tornar a psicanálise compatível com o método experimental, reduzindo-a a um ramo da psicologia geral; e a psiquiatria, cuja pretensão era isolar fatores orgânicos capazes de explicar o surgimento das psicopatologias. Crítico dessa posição, Lacan buscará argumentos em uma tradição que vem desde Kant, passando por Dilthey, Husserl, Jaspers, Merleau-Ponty e Heidegger, a fim de defender a tese de que a transformação do sujeito em objeto, a tentativa de entender o psiquismo em termos de uma relação *determinista* de função a variável, acarreta como consequência lógica inevitável uma tripla negação: da liberdade do homem, da possibilidade de responsabilizá-lo pelos seus atos, e por fim do valor de verdade de seus enunciados. Para demonstrar este ponto, elegemos como material de trabalho principal as “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1946), texto em que Lacan combate um representante da posição naturalista em psiquiatria, o organodinamicismo de Henri Ey.

A teoria do sentido possuiu um mérito inegável, o de mostrar como a tentativa de encontrar uma causalidade orgânica do psíquico acaba mutilando a própria essência do psíquico. Contudo, ao subscrever integralmente esta teoria Lacan foi levado a impasses clínicos e conceituais. Por essa razão, reservaremos um espaço para a discussão dos problemas aos quais levou a fase fenomenológico-existencial, mostrando que tais dificuldades foram em grande parte responsáveis pela aliança posterior de Lacan com o estruturalismo.

3º capítulo - A subordinação da significação à estrutura da linguagem

Neste capítulo, analisaremos que conseqüências o recurso ao referencial estruturalista acarretou para a doutrina lacaniana da causalidade psíquica. Sabe-se que o estruturalismo quis introduzir um tipo novo de determinismo, distinto tanto da simples causalidade linear, tanto das funções matemáticas empregadas pela Física. Norteados pelo objetivo de esclarecer o tipo de inteligibilidade empregado pelo método estrutural, realizaremos uma apresentação do programa estruturalista. Tal exposição não procurará ser exaustiva, mas tão somente destacar alguma figuras-chave do movimento, que tiveram um papel relevante tanto na formulação de seus princípios fundamentais, quanto na proposta de extensão destes princípios a territórios distantes de sua pátria de origem, a lingüística estrutural. Por isso, decidimos privilegiar:

- a Lingüística estrutural, a qual será aqui representada pelos trabalhos de Roman Jakobson em Fonologia e os de Ferdinand de Saussure em Lingüística,

- a Antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, cuja importância consistiu justamente em haver defendido a possibilidade de transposição do método nascido na lingüística para outros campos do saber. Ao tentar viabilizar uma importação do método estrutural para um terreno que a princípio lhe era estranho - a saber, o campo dos estudos sobre a cultura -, Lévi-Strauss exerce um papel pioneiro, razão pela qual será mencionado em nosso trabalho.

A seguir, verificaremos que repercussões a adesão ao estruturalismo produziu na concepção lacaniana de causalidade psíquica. Em um primeiro momento examinaremos como a referência ao estruturalismo foi positiva, pois a introdução da dimensão simbólica permitiu elaborar uma clínica que escapava da clausura imaginária na qual estavam encerradas as intervenções dos pós-freudianos. Além disso, alguns problemas da concepção fenomenológico-existencial foram removidos, sobretudo os que concernem à concepção lacaniana de fala plena. A palavra plena dará agora lugar à irremediável disjunção entre significante e significado, à impossibilidade de uma correlação estável entre os dois.

Contudo, veremos que, se levarmos a sério a premissa de que há uma rígida determinação simbólica, que não deixa fora de suas garras nenhum dos nossos atos, a

conclusão necessária seria a impossibilidade de pensar o sujeito. Este seria reduzido a um objeto inteiramente assujeitado às leis da estrutura, sem nenhum resto que possa se opor a esta determinação. Embora reconheçamos que Lacan jamais tenha explicitamente recusado o sujeito - pelo contrário, ele sempre insistiu em incluí-lo em suas considerações-, resta que a conseqüência lógica da premissa da qual partiu era a morte do sujeito.

4º capítulo - O objeto *a*, causa do psiquismo

A terceira etapa do pensamento lacaniano parece fazer saltar pelos ares a concepção de uma estrutura fechada como queriam os estruturalistas, substituindo-a pela de estrutura não-toda. Em vez de um Outro identificado a uma máquina anônima, cujas leis subordinam o sujeito; de um Outro considerado como uma ordem cega, cujo funcionamento determina todos os passos do sujeito; o que passará para o primeiro plano será agora a concepção de um Outro barrado, de um Outro ao qual falta alguma coisa. Conforme a hipótese que assumimos, somente barrando o Outro torna-se pensável situar o sujeito como desejante.

“É só a partir do Outro barrado que se pode apreender o sujeito do significante: se o Outro não é furado, se é uma bateria completa, a única relação possível do sujeito com a estrutura é a de uma alienação total, de um assujeitamento sem resto: ora, a falta no Outro quer dizer que há um resto, uma inércia não integrável no Outro, o objeto *a*...” (ZIZEK, 1991, p. 78).

O objeto *a* será precisamente o que permite a articulação entre a falta do Outro e a falta do sujeito, já que se situa na interseção dos dois, sendo aquilo que falta a ambos. Nós presumimos então que, somente depois de abandonar a referência ao estruturalismo, Lacan pôde conceituar de modo mais preciso como se articulam o desejo do sujeito e o desejo do Outro, através da noção de objeto *a*, causa do desejo.

A conceituação do objeto *a* fará com que Lacan introduza na psicanálise o termo causa. A causa em psicanálise será utilizada num sentido distinto do uso consagrado pela tradição: em vez de considerá-la como relativa a uma região de problemas ônticos (factuais), Lacan a relaciona a uma região de problemas éticos. Pode parecer surpreendente que Lacan situe a causa no campo da ética, pois a causa encontra-se normalmente associada justamente à suspensão do sujeito ético. Quando dizemos

corriqueiramente que certo comportamento foi causado, isto equivale a afirmar que o sujeito não foi responsável pelo que fez. A causa seria aqui algo pelo qual o sujeito não pode responder. Ora, o que a nova definição de causalidade colocada em cena por Freud permite pensar é justamente a possibilidade de um sujeito responsável por aquilo que o causa. Evidentemente, esta afirmação só se torna possível uma vez que se confira um novo sentido à causalidade, distinguindo-a de uma causalidade factual. Esta será uma das questões que pretendemos esclarecer ao longo do capítulo.

Por último, examinaremos o objeto *a* em sua duas vertentes: como causa de desejo e mais-de-gozar, tentando estabelecer de que maneira elas se articulam.

CAPÍTULO 1 - Da causa à função: sobre o modo de explicação característico da ciência moderna

Segundo uma maneira de pensar bastante corrente, nenhum fato pode ocorrer de modo inteiramente fortuito, como se surgisse *ex-nihilo*. Os fenômenos não podem acontecer de modo totalmente independente uns dos outros, como se não tivessem qualquer relação com o que os antecedeu. É ao que convida supor a célebre afirmação “tudo que acontece tem uma causa”: existiria uma ordenação do real que exclui a possibilidade de uma arbitrariedade total. Segundo essa concepção, a ciência seria uma pesquisa das causas.

Endossando a afirmação de que a ciência buscaria as causas dos fenômenos, a filosofia moderna consagrou boa parte de seus esforços à investigação do valor cognitivo do princípio de causalidade. Seriam as seqüências de causa e efeito ligações necessárias, que não poderiam se apresentar de outra maneira sob pena de infringir a Razão? Ou seriam antes ligações contingentes, que poderiam, portanto, apresentar-se de diferentes modos em nossa experiência? A elaboração de um breve panorama das respostas dadas pela filosofia moderna a essas questões será um dos objetivos do presente capítulo.

Apesar de a filosofia moderna ter contribuído para uma reflexão sobre os limites de validade das relações encontradas pelos cientistas, verificamos que sua resposta permaneceu tributária do ponto de partida adotado – a saber, o de que o conhecimento é uma busca de causas. Não obstante, trabalhos recentes de epistemólogos, como Robert Blanché e Bertrand Russell, mostram como a ciência moderna foi levada a sofisticar a noção de causalidade natural. Embora o cientista tenha permanecido fiel ao desígnio de tornar inteligível o real, encontrando regularidades ali onde o senso comum só experimenta dispersão e multiplicidade, ele foi obrigado a introduzir um outro tipo de explicação, diferente da causa. Em vez de encontrar relações de tipo causal, a ciência estaria preocupada prioritariamente em estabelecer relações de tipo funcional a fim de estudar o mundo físico.

O presente capítulo visa investigar qual o modo de inteligibilidade característico da ciência moderna. Realizaremos primeiramente um percurso pela filosofia moderna, abordando as clássicas discussões acerca do valor cognitivo do laço causal. A seguir, recorreremos às formulações da epistemologia francesa contemporânea, a fim de examinarmos que razões levaram a atividade científica a colocar em segundo plano a noção de causalidade, passando a valorizar o pensamento funcional. Será convocada também para a discussão a importante crítica empreendida por Bertrand Russell ao princípio de causalidade.

Pedimos antecipadamente desculpas ao leitor, por introduzir na tese um capítulo versando única e exclusivamente sobre epistemologia. O problema é que os conceitos aqui trabalhados serão utilizados ao longo dos outros capítulos em contextos muito diferentes entre si, de tal modo que seria impossível antecipar todas essas discussões nesse momento. Por isso, optamos por desenvolver o debate primeiramente no terreno da epistemologia, esperando extrair daqui um glossário, cujos termos serão mobilizados posteriormente com as mais diversas finalidades. A seguir, apresentaremos algumas das discussões que acontecerão nos próximos capítulos, e nas quais mobilizaremos os termos do glossário:

- No capítulo sobre a fase fenomenológico-existencial: Lacan endossa a teoria do sentido a fim de evitar que o psiquismo seja assimilado a um objeto, suscetível de ingressar em uma relação determinista de função a variável, típica das chamadas ciências naturais. Conforme demonstraremos, o tratamento do psiquismo em termos de relações funcionais deve ser evitado, pois o preço a ser pago é o sacrifício de três dimensões do sujeito: a liberdade, a responsabilidade e a verdade. Ora, para justificarmos esta afirmação, faz-se necessário entender as características do pensamento determinista na ciência.

- No capítulo sobre a fase estruturalista: aqui, pretendemos, entre outros objetivos, delimitar em que sentido é possível falar em um determinismo estrutural. Por isso, será útil havermos esclarecido previamente as características do pensamento determinista na ciência.

- No capítulo sobre a fase propriamente psicanalítica: aqui, procuraremos entender em que sentido Lacan utiliza o termo causalidade psíquica. Para entender o que está em jogo, acreditamos que uma demarcação prévia dos usos destas palavras em ciência e em filosofia possa contribuir para esclarecer a discussão.

Parte I: O conceito de causalidade na filosofia moderna

1- A concepção analítica de causalidade (Descartes)

A teoria cartesiana concebe a causalidade como uma ligação necessária entre dois fenômenos, de tal modo que, uma vez que A ocorreu, B não poderia deixar de ocorrer. A noção de necessidade aqui em jogo toma como modelo o pensamento lógico: assim como em um silogismo certas premissas exigiriam necessariamente uma determinada conclusão, no mundo físico certa causa acarretaria necessariamente um determinado efeito. A causa exerceria então o papel de princípio, desempenhando o efeito o papel de consequência obrigatória daquele princípio. Tal concepção da ligação causal é conhecida como analítica.

Em que consiste a noção de analiticidade? A análise é o mero desdobramento daquilo que já estava contido num certo termo. No exemplo clássico de juízo analítico “Os solteiros são não casados”, temos que o predicado (não casados) não passa de um mero detalhamento daquilo que já estava incluído no próprio sujeito (solteiros). Este juízo é necessariamente verdadeiro, pois, para nos asseguramos de sua validade, basta apenas nos deixarmos orientar pelas regras lógicas.

Afirmar a analiticidade da relação lógica de princípio à consequência significa dizer que a consequência estaria necessariamente incluída no princípio, e que poderia ser *a priori* deduzida dele. Supor o caráter analítico da ligação causal é então considerar o efeito uma consequência, que estaria logicamente embutida no princípio, a causa. Com isso, o racionalismo cartesiano acaba reduzindo a relação causal a uma tautologia. Isso explica o seguinte comentário de Alquié:

“A expressão *causa sive ratio*, que se encontra, por exemplo, no primeiro axioma das “Segundas Respostas” (fazendo seqüência às “Meditações”), indica então que a relação real de causalidade que une dois fenômenos pode ser assimilada a uma relação lógica de identidade. Spinoza retomará estes termos, e Leibniz, afirmando do mesmo modo a estrita

equivalência “da causa plena e do efeito integral”, confundirá a causa e a razão real (causa, seu *realis ratio*). Desse modo, em Descartes, Spinoza e Leibniz, a causa é não apenas o que produz um efeito, mas o que funda a verdade de uma proposição: ela é a premissa da qual se pode deduzir a proposição. Spinoza vai até o ponto de dizer que um fato puramente experimentado, e então apreendido sem sua causa, é como uma conclusão destacada de suas premissas.” (ALQUIÉ, 1999, p. 205)

Dentro da concepção analítica de causalidade, o encadeamento dos fatos será concebido conforme o modelo das demonstrações lógicas. Isto equivale a supor que haveria um paralelismo entre a maneira pela qual se ligam as idéias no pensamento e a maneira pela qual se ligam os fatos no mundo. Conseqüentemente, nada de realmente surpreendente pode acontecer no mundo: se um fenômeno aparentemente novo ocorrer, tal novidade deve-se ao fato de não o havermos compreendido bem, pois, de direito, deve ser sempre possível ligá-lo a um princípio passível de demonstrá-lo. Tudo se passa como num sistema puramente formal, onde as proposições pudessem ser tautologicamente deduzidas de uma série de axiomas. Trata-se de um mundo onde a mudança é apenas aparência, pois o que existe de mais fundamental é a unidade e a estabilidade: “o apelo à causalidade [em Descartes] é inseparável do esforço de redução à unidade, de negação do diverso, da identificação de termos que, para a percepção, aparecem à primeira vista para o espírito como heterogêneos.” (ALQUIÉ, 1999, p.205).

2- A concepção sintética da causalidade (Hume)

O questionamento mais radical da concepção analítica da causalidade virá de David Hume, que se indagará sobre o que nos autoriza a confiar nas inferências causais. Para esclarecer este ponto, comecemos tomando um exemplo desse tipo de inferência: quando aquecemos a água, esperamos que a ebulição advenha depois de algum tempo, como conseqüência do aumento da temperatura do líquido. O que nos garante que esta nossa expectativa seja bem fundamentada, e que nós de fato sempre observaremos os mesmos efeitos, uma vez presentes as mesmas causas? A resposta clássica, como vimos, é que a ligação entre a causa e o efeito seria uma relação analítica, onde a conseqüência estaria integralmente contida em seu princípio, e que, portanto, poderia ser necessariamente deduzida dele. No entanto, é precisamente tal resposta o que embaraça Hume.

Se o efeito fosse a consequência necessária de uma causa, deveríamos ser capazes de prever *a priori* estes efeitos, prescindindo de qualquer apoio na experiência. De acordo com essa perspectiva, os dois termos que o nexos causal uniu seriam, para falar propriamente, inseparáveis. Contudo, Hume enfatiza que os dois fenômenos que a causalidade liga são sempre separáveis pelo espírito. Só podemos saber que o aquecimento faz com que a água mude de estado porque observamos esta seqüência de eventos, não seríamos capazes de antecipar nenhum efeito sem que houvéssimos testemunhado com nossos sentidos o curso dos eventos. O efeito de uma causa no mundo físico não pode ser conhecido *a priori*, pois só podemos conhecer os efeitos de certa causa recorrendo à experiência. A causalidade coloca em relação dois fatos heterogêneos e independentes, promovendo uma síntese *a posteriori* entre os dois termos.

Caso uma determinada seqüência de eventos seja repetidas vezes verificada na experiência, sem que a nossa expectativa quanto à sua regularidade jamais tenha sido contrariada, teríamos o direito de afirmar a necessidade dessa ligação? A resposta de Hume é não, pois o fato de certa conjunção entre fenômenos ocorrer de modo constante não implica que ela necessariamente se repetirá no futuro. Não há nenhum constrangimento lógico impedindo que uma causa seja sucedida por um efeito diferente do esperado. Concluindo, o caráter necessário da ligação causal não pode ser justificado racionalmente.

A experiência poderia servir para autenticar a necessidade do laço causal? É o que afirma uma noção muito difundida na época, e que entendia a causa como uma energia, uma espécie de força que se transmitiria de um corpo ao outro (ALQUIÉ, 1999, p. 215). De acordo com o clássico exemplo de duas bolas de bilhar que se chocam, a primeira bola exerceria a função de causa por transmitir à segunda uma força que a coloca em movimento. A fim de rebater esta hipótese, Hume retomará o célebre argumento de Malebranche, que critica a hipótese segundo a qual os objetos poderiam atuar como agentes eficazes no mundo físico. Conforme Malebranche, quando presenciarmos o choque das bolas, tudo o que nós vemos é uma bola retardar seu movimento e a outra iniciar o seu, sem que tenhamos presenciado em momento algum

uma força passando de um corpo para o outro. Nunca temos a oportunidade de testemunhar um suposto poder eficaz exercido por um corpo sobre o outro. Em resumo, o caráter necessário da ligação causal não pode ser justificado empiricamente.

Se nem a razão, nem a experiência permitem a defesa da legitimidade da ligação causal, em que estamos amparados quando reivindicamos para este princípio o estatuto de necessidade? A resposta de Hume é clara: em nada, pois nada no mundo objetivo nos autoriza a tirar essa conclusão. Não se amparando em nada de objetivo, a fonte dessa conclusão repousaria única e exclusivamente em uma tendência *subjetiva*. A suposição da necessidade do laço causal não passaria então de um mero hábito, engendrado pela repetição. Por exemplo, um indivíduo verifica que o aquecimento da água provocou a ebulição. Repetidas vezes, a mesma relação se apresentou em sua experiência, até o momento em que o indivíduo generaliza, passando da observação de casos isolados para a totalidade dos casos.

Todo o problema é que esse procedimento, denominado indução, não resiste a um exame lógico: pois, a nossa experiência sendo sempre finita, jamais pode autorizar uma generalização para a totalidade infinita de casos possíveis. Dos ensinamentos da experiência jamais podemos extrair qualquer necessidade: a experiência nos informa que as coisas são assim, mas não que não poderiam ser de outra maneira. Segundo o empirismo, a atribuição de um caráter necessário à ligação causal seria, portanto, ilegítimo.

3- Os impasses das concepções analítica e sintética

Nosso interesse em apresentar a teorização moderna acerca do princípio de causalidade não é apenas o de reverenciar a sua inegável importância histórica, mas principalmente o de expor as linhas de força de um campo de batalha cujo alcance ultrapassa a Modernidade, já que reverbera até hoje nas discussões epistemológicas. O que está em jogo é isolar dois encaminhamentos distintos acerca do problema de conhecimento. Estas duas grandes orientações foram exaustivamente estudadas por Robert Blanché em seu livro *L'induction scientifique et les lois naturelles* (BLANCHÉ, 1975), que servirá doravante como guia da nossa análise. Obedecendo à mesma escansão e à mesma terminologia propostas pelo autor, podemos demarcar duas grandes

correntes epistemológicas, denominadas racionalismo e empirismo. (BLANCHÉ, 1975, p. 34-39).

Segundo as teorias empiristas (entre as quais destacamos a de Hume), o conhecimento procura descrever os fenômenos. A descrição comporta a ligação dos fenômenos a outros, que os antecederiam no tempo. Desse modo, a tarefa da ciência seria o estabelecimento de leis, aqui entendidas como uma sucessão temporal de eventos.

O empirista obedece à regra de limitar-se a conhecer como as coisas são, sem procurar saber por que elas se comportam desse modo, e não de outro. A investigação deve se reduzir à *descrição* dos fenômenos, renunciando a atingir processos mais fundamentais que poderiam servir de *explicação* para os mesmos. Tal recusa da “profundidade”, bem como as recomendações para permanecer no nível “superficial”, constituem na verdade uma consequência lógica do ponto de partida adotado por essa filosofia. Pois, se é verdade que uma seqüência temporal de eventos é sempre algo contingente, segue-se que qualquer tentativa de encontrar mecanismos ou processos mais básicos, capazes de servir de suporte explicativo para as leis descritivas, encontra-se embargada. Não faria sentido tentar encontrar um princípio capaz de justificar uma relação se a consideramos facultativa, se ela poderia ser totalmente diferente do que é. Ou seja, o desinteresse do empirismo pela explicação das leis deve-se à sua afirmação da contingência dos nexos causais.

Tal concepção da natureza do laço causal comporta sérias dificuldades. Se o cânon empirista fosse levado a sério, acabaria condenando a atividade científica à esterilidade. É o que defende Blanché (BLANCHÉ, 1975), apoiado nos estudos de Émile Meyerson: “A prudência dos positivistas³ tem por efeito paradoxal torná-los perigosamente imprudentes no enunciado dos limites que eles concedem à pesquisa

³ A mudança de terminologia de “empirismo” para “positivismo” se justifica dentro da tese do próprio autor, que reúne sob o mesmo rótulo de “empirismo” os três movimentos a seguir: fenomenismo, positivismo e empirismo propriamente dito. “Esta primeira filosofia da ciência pode ser qualificada de *positivista*, em referência a Comte; ou de *empirista*, em virtude de seu cuidado de jamais ultrapassar a experiência e sua renúncia em abrir caminho até a razão profunda das coisas; ou ainda de *fenomenista*, posto que ela se atém ao conhecimento dos fenômenos sem visar as coisas em si que as subjazem” (BLANCHÉ, 1975, p. 37).

científica: os desenvolvimentos da física desde um século lhes infligiram desmentidos retumbantes.” (BLANCHÉ, 1975, p. 38) Isto porque nem mesmo o cientista que se declara empirista age conforme seu cânon na prática: ele não se contenta em ligar fatos através de leis, ele quer conhecer a razão mesma dessas leis, torná-las inteligíveis através da formulação de uma teoria que “nos dê uma abertura sobre a natureza das coisas” (BLANCHÉ, 1975, p. 38).

À diferença dos empiristas, os teóricos racionalistas pensam que o caráter constante de uma relação não pode ser gratuito, devendo antes ser interpretado como índice de uma necessidade mais fundamental ligando os termos sob investigação. Vimos inclusive como a teoria racionalista clássica, de Descartes, Leibniz e Spinoza, chegou ao ponto de reivindicar que o laço causal seria uma ligação analiticamente verdadeira, onde o efeito poderia *a priori* ser integralmente deduzido de sua causa. No entanto, a teoria racionalista clássica não resistiu ao confronto com uma série de críticas, a principal delas partindo do empirismo, o qual mostrou como o apelo à experiência é indispensável, pois não podemos prever a qual efeito levaria certa causa apoiando-nos apenas em regras lógicas.

Em suma, conforme tivemos oportunidade de demonstrar, tanto a concepção analítica, quanto a concepção sintética da causalidade levam a impasses intransponíveis. Quando consideramos o laço causal como uma evidência racional, conseqüentemente não fazemos justiça à imprescindível contribuição da experiência. Já quando consideramos o laço causal como puramente empírico, conseqüentemente não fazemos justiça à história do desenvolvimento das ciências, que testemunha um esforço em tratar as regularidades encontradas, não como contingentes, mas como índice de algum princípio mais fundamental que justifica aquela regularidade, tornando-a, portanto, necessária.

4- *A solução kantiana: a causalidade como síntese a priori*

Caberá a Kant tentar reencontrar o equilíbrio entre as duas posições anteriores. Kant admitirá que a ligação causal não é nem uma evidência racional, nem um fato empírico. A causalidade não é uma evidência racional, posto que o entendimento precisa de uma matéria heterogênea a ele sobre a qual possa operar, precisa recorrer à

sensibilidade para estabelecer quais dados serão postos em relação. Contudo, embora o entendimento precise da sensibilidade, deve haver um ato de unificação dos dados que será realizado pelo próprio entendimento. Este ato de colocar os dados em relação é um ato do pensamento e, como tal, não pode ser computado entre os próprios dados. Por isso mesmo a causalidade também não é puramente empírica, já que, como qualquer relação, ela não pode ser encontrada entre os dados da experiência. Se admitimos que afirmar uma relação é uma atividade do pensamento, devemos admitir que o pensamento, sendo condição que torna possível a organização da realidade, não pode figurar como termo desta mesma realidade.

“Por esta solução Kant difere ao mesmo tempo de Leibniz e Hume: de Leibniz, porque o julgamento verdadeiro, em Kant, não poderia se reduzir à identidade e porque o ato intelectual não se reduz de maneira alguma a uma análise lógica; de Hume, porque a afirmação da existência de um objeto e de sua causalidade não depende mais aqui da sensibilidade, de sua vivacidade ou de suas repetições. A objetivação provém do entendimento e de suas categorias” (ALQUIÉ, 1999, p. 218).

A solução kantiana foi transformar a relação de causalidade numa síntese *a priori*. Ela seria *a priori*, pois corresponde a uma exigência do entendimento, um princípio que nós temos de supor a fim de tornar inteligíveis os fenômenos. Ela seria uma síntese, já que ela une termos heterogêneos, que não estão implicados um no outro. Somente apelando para a sensibilidade podemos saber que termo sucede outro.

Embora na seqüência do nosso trabalho nós sustentemos que o princípio de causalidade tenha perdido lugar na ciência moderna, cedendo a primazia para o conceito de função matemática, gostaríamos de ressaltar qual seria o mérito da solução kantiana. Pois, ainda que teorizando o pensamento causal (e não a função), o valor da proposta kantiana foi o de tentar escapar dos impasses, tanto do empirismo humiano (cuja adoção levaria ao ceticismo), quanto do racionalismo cartesiano (cuja adoção levaria a negligenciar o papel da experiência no conhecimento). A solução kantiana abriu então caminho para conciliar duas características da ligação causal que até então não haviam sido compatibilizados pelas filosofias da causa anteriores, a saber, seu aspecto temporal e seu aspecto explicativo.

5- O estatuto da necessidade na ciência moderna

Acreditamos que grande parte desta discussão poderia ser economizada, caso fosse elucidado o sentido dos termos empregados. O racionalismo cartesiano entende que as relações colocadas em jogo pela ciência provêm de uma necessidade ontológica, fundamentada no ser em si. Já os empiristas negam a existência de tal necessidade, não vendo então outra saída a não ser afirmar uma contingência ontológica. No entanto, tanto um, quanto o outro permanecem dentro do horizonte de um mesmo problema, ainda que o respondam de modos contrários. Ambos permanecem tributários de um questionamento sobre a possibilidade ou não de a ciência atingir o absoluto.

É possível então conferir à noção de necessidade um lugar na ciência moderna? Sim, desde que tal noção seja definida de outro modo. Seja a proposição “Se p, então q”. Para a ciência, isto significa que, se a afirmação p (incidindo sobre um fato, como na ligação causal, ou sobre uma quantidade, como na função) é verdadeira, então a afirmação q não pode deixar de ser verdadeira – mesmo que a razão dessa necessidade seja ignorada por nós até o momento. A ciência considera então que a constância observada na relação de p a q não pode ser arbitrária, ela é sinal de uma necessidade. A constância e o caráter geral de uma relação constituem a “expressão de uma necessidade mais fundamental, de que a generalidade é para nós a manifestação.” (BLANCHÉ, 1975, p.46).

Notemos que a generalidade é para o pensamento científico o índice, o sinal, a manifestação de uma necessidade. Estes vocábulos já sugerem não se tratar aqui de uma necessidade evidente, ou presente nas coisas elas mesmas; mas sim de uma necessidade afirmada pelo pensamento. O cientista parte do princípio de que a regularidade da ligação deve ser justificada, por isso ele se esforça em deduzi-la de uma afirmação mais fundamental. Encontrar essa afirmação mais fundamental envolve um esforço em formular hipóteses ou teorias capazes de explicar porque “Se p, então q.” É aí que entra em cena o poder de invenção do cientista, ao qual caberá criar idéias novas a fim de justificar a relação encontrada.

Como não ver o quão distante estamos aqui da concepção analítica de necessidade? Conforme vimos, a tese analítica supõe que a necessidade das relações

deveria poder ser deduzida a partir de proposições primeiras, fundamentadas no próprio Ser. Os fenômenos poderiam ser inteiramente deduzidos de alguns princípios, cuja evidência seria inquestionável. Ora, quando nos aproximamos da prática científica real nos deparamos com algo bem diferente: pois os princípios que justificam as relações encontradas, longe de serem *evidentes*, resultam antes de um trabalho de *invenção* pelo pesquisador. Em vez de tentar justificar as ligações encontradas deduzindo-as de um princípio claro e distinto, o cientista buscará deduzi-las a partir de um princípio inventado, fruto de um processo de criação. Ele se esforçará em explicar as ligações constatadas fazendo um percurso regressivo, remontando em direção a uma hipótese, que ele laboriosamente construirá a fim de dar conta do que observou.

Ainda que por razões diferentes, as teorias empiristas também desprezarão esta importante etapa do trabalho científico que é a invenção de teorias. Isso porque eles rejeitam como devaneios quaisquer tentativas de ir além do que a experiência pode oferecer. Justamente por tratarem as relações causais como se fossem contingentes, os empiristas se limitam a descrevê-las, renunciando a atingir os processos mais fundamentais que poderiam servir de explicação para os mesmos. O empirista obedece à regra de limitar-se a conhecer como as coisas são, sem procurar saber por que elas se comportam deste modo, e não de outro.

Concluindo, a necessidade das relações encontradas pelo cientista não é da ordem de uma evidência, mas sim de uma postulação. Partindo do princípio da necessidade das ligações, o cientista perseguirá uma teoria capaz de dar a razão daquela necessidade, ou seja, de fornecer uma explicação dos eventos que ele observou. A ciência não pode então abrir mão de afirmar a necessidade das leis que encontra, desde que se entenda tal necessidade num sentido não ontológico. Para definir com mais precisão o estatuto desta necessidade, será preciso aguardar o fim do capítulo.

Parte II: A passagem do pensamento causal ao pensamento funcional

1- As críticas à noção de causa

“Todos os filósofos, de todas as escolas, imaginam que a causação é um dos axiomas ou postulados fundamentais da ciência e, no entanto, por estranho que pareça, a palavra “causa” jamais ocorre nas ciências avançadas, tais como a astronomia

gravitacional. (...) a razão pela qual a física deixou de procurar causas é que, em verdade, não existem tais coisas. Creio que a lei da causalidade, como tanta coisa que ainda vige entre os filósofos, é uma relíquia de épocas passadas, que sobrevive, tal como a monarquia, apenas porque se supõe, erroneamente, que ela seja inofensiva” (RUSSELL, 1977, p. 187/188).

Nesta já famosa passagem de seu livro *Misticismo e lógica*, Bertrand Russell critica de modo irreverente o princípio sobre o qual filosofias de todas as épocas apoiaram a ordenação do mundo, simplesmente constatando que a causalidade não tem mais qualquer participação relevante nos esquemas explicativos das ciências matematizadas. Apesar de perdurar até hoje no vocabulário da filosofia da ciência, a noção de causa não desempenha mais papel significativo na prática científica real.

“A noção de causa não possui nem a precisão, nem o desprendimento que se exige de uma noção científica. Ela é confusa, pode ser entendida em sentidos múltiplos; feita para os usos da vida mais que para a teoria, ela retém sempre alguma coisa de suas origens antropomórficas, ela permanece mais ou menos presa no visco da utilidade” (BLANCHÉ, 1975, p.108).

O pensamento por relações causais encontra-se intimamente ligado à percepção utilitária da vida cotidiana, o que nos autoriza automaticamente a desconfiar de sua validade. Possuindo tal certidão de nascimento, é de se duvidar que ela possa vir a ter algum proveito para uma ciência que rompeu inteiramente com a experiência imediata. A seguir, apresentaremos alguns argumentos, com os quais pretendemos mostrar as insuficiências da noção em exame.

I) No pensamento comum a causa encontra-se intimamente associada ao agente. Este pensamento tem origem na experiência quotidiana. Quando eu estico o braço e empurro uma bola, ela se move. Eu me tomo então como um ser capaz de atuar no mundo físico. Ao promover com êxito o deslocamento de um corpo qualquer, apreendo-me como o autor desta modificação. A partir daí, todas as modificações que vier a presenciar serão interpretadas como suscitadas por um agente qualquer, que, tal como eu, seria capaz de produzir efeitos no mundo – ainda que por vezes este agente seja não-humano. Mantendo-nos no exemplo, quando uma bola se choca com outra, tenderei a julgar a primeira bola a causa do movimento da segunda. Tomando como ponto de

partida uma qualidade humana, no caso o poder da iniciativa, projetamos a seguir esta qualidade nos entes não-humanos. A matriz do pensamento causal é então a atribuição indevida de qualidades humanas a objetos naturais. Por mais que a noção de causalidade tenha sido refinada pelos modernos, temos o direito de nos indagar se um pensamento tão calcado na experiência ordinária pode ser útil para a atividade científica.

II) Como desdobramento da idéia de que a causa é o agente, nós temos a curiosa tendência de designar como causas apenas aqueles fatores que podemos manipular facilmente (BLANCHÉ, 1975, p. 109). Quando colocamos a água para ferver, aceitamos prontamente que a causa da ebulição da água seja o aumento da temperatura. Contudo, embora a pressão seja também uma variável que afeta a mudança de estado, não é tão simples para nós afirmar que a pressão pode constituir uma causa da ebulição. Nós resistimos a considerá-la como causa simplesmente porque sua modificação é mais difícil para nós. Desse modo, vemos o emprego da noção de causa mergulhar suas raízes no solo do pragmatismo.

Mostrar que o princípio de causalidade encontra-se excessivamente enraizado na experiência ordinária é um passo importante. Contudo, reconhecemos que tal dificuldade não é decisiva para descartar a noção. Por isso mesmo, admitimos a necessidade de uma segunda ordem de argumentos a fim de destituir de modo mais convincente a importância do pensamento causal na ciência moderna. A crítica mais contundente será obtida através da comparação da noção de causa com o conceito de função matemática.

2- O contraste entre pensamento causal e pensamento funcional

Com o advento da física moderna o pensamento por encadeamentos causais foi ultrapassado, cedendo a primazia ao pensamento de tipo funcional. A função é uma relação entre grandezas, de tal modo que existe uma correspondência entre as variações do valor de um termo x e as variações do valor do outro termo y . À modificação da quantidade de um termo corresponde uma modificação da quantidade do outro. Um varia conforme o outro. Contudo, a despeito das transformações dos valores das variáveis, a relação entre elas se manteria constante. Esta constante seria uma fórmula matemática, que o uso consagrou com o nome de leis.

Isto posto, podemos estabelecer uma série de contrastes entre o pensamento funcional e o pensamento causal:

a) A ligação causal não comporta quantificação dos termos, ao passo que a função a autoriza.

Sabe-se que a causalidade põe em relação fenômenos, de tal modo que a presença do antecedente implica a presença do conseqüente. Inversamente, a ausência de um acarreta a não apresentação do outro. Uma característica notável do pensamento causal é então considerar os elementos postos em relação simplesmente segundo o critério de sua presença/ausência, sem que seja possível admitir variações das quantidades dos elementos em jogo. O pensamento causal se condena a contabilizar os fenômenos segundo uma lógica binária, em que a variável é suscetível de ocupar apenas valores discretos e não-numéricos.

Já o que a função matemática suporta pensar é justamente a mensuração dos parâmetros, a quantificação das grandezas. Em vez de enunciar algo vago como “o aumento da temperatura provoca a dilatação da barra de ferro”, o cientista apresenta uma função matemática que permite conhecer precisamente a qual variação x da temperatura corresponderá a variação y do comprimento da barra. Por este argumento, já fica claro como o esquema de inteligibilidade causal não é compatível com a matematização operada pela ciência moderna, já que não abarca a possibilidade de quantificação das variáveis.

b) A causalidade é uma relação irreversível, ao passo que a função é uma relação reversível.

O pensamento causal coloca em relação dois eventos que se sucedem um ao outro no tempo. Esta seqüência cronológica de fatos que se encadeiam apresenta-se como dotada da propriedade de irreversibilidade. Isto quer dizer que, se afirmamos que A é causa de B , não podemos fazer uma reversão e afirmar que B pode ser causa de A . Por exemplo, podemos dizer que a força imprimida a um corpo causou seu deslocamento, mas seria desprovido de sentido invertermos os termos e dizermos que o deslocamento do corpo causou a força. Ou seja, o princípio de causalidade impõe uma

ordem em que há uma direção privilegiada, sem que a relação possa ser lida em sentido contrário.

Ao contrário da ligação causal, a função matemática permite formular uma ligação de tipo reversível. Seja a lei $F = m \times a$. Como se sabe, podemos revezar os parâmetros que ocupam o lugar da variável independente e afirmar que $m = F / a$, ou igualmente que $a = F / m$. Conseqüentemente a relação funcional comporta a reversibilidade: nela, os elementos não são prisioneiros de uma seqüência unidirecional, não se encontram capturados em uma polaridade inviolável, pois são suscetíveis de mudar de posição.

É interessante notar como o princípio de causalidade não consegue dar conta nem de uma das equações mais simples da Mecânica clássica, o que para nós só comprova a tese de Russell, citada mais acima, segundo a qual a permanência da noção de causa nas reflexões sobre a ciência não é inofensiva, já que ela desfigura e descaracteriza os modos de inteligibilidade em jogo na prática científica real.

Evidentemente, função e causa se aproximam nisso que ambas testemunham uma relação assimétrica entre os elementos. No caso particular da função, a assimetria pode ser certificada pelo fato de que apenas um termo de cada vez ocupará efetivamente a posição da variável independente. No entanto, a semelhança entre as duas não vai mais longe do que isso.

No caso da relação de causa a efeito, a ausência de simetria é uma característica que lhe é essencial. Isto porque a relação causal é intrinsecamente temporal, sendo fundamental considerar o antecedente no tempo como sendo a causa. Desse modo, é possível dizer que o aumento da temperatura causa a dilatação da barra, mas não faz sentido dizer que a dilatação da barra causou o aquecimento. Já a lei funcional, embora seja também uma relação assimétrica (uma vez que ela une os termos por laços de dependência), não exclui, entretanto, a reciprocidade. Assim, o que numa fórmula funciona como variável dependente pode, em uma outra versão da lei, virar condição da qual as outras variáveis dependerão. A função possibilita afirmar tanto que a dilatação é função do aumento da temperatura, quanto que o aumento da temperatura é função da dilatação ocorrida. Ou seja, a relação funcional não é intrinsecamente temporal,

admitindo a reversibilidade: “a lei não diferencia entre passado e futuro: o futuro ‘determina’ o passado no mesmo sentido que o passado ‘determina’ o futuro” (RUSSELL, 1957, p. 215).

c) A causa estabelece uma ligação entre fenômenos heterogêneos, ao passo que a função liga dimensões de um mesmo fenômeno.

O pensamento causal estabelece uma relação entre fenômenos heterogêneos, isto é, entre eventos que existem separadamente uns dos outros. Quando afirmamos que o fogo causou o aquecimento da água, apreendemos fogo e água como fatos distintos entre si, como eventos isoláveis dentro da relação de causalidade. Já o pensamento funcional estabelece uma relação, não entre fenômenos, mas sim entre dimensões de um mesmo fenômeno. Quando o físico se interessa pelo fenômeno da queda dos corpos, não está preocupado em descobrir sua causa, mas sim em decompor o fenômeno da queda em dimensões: tempo, massa, velocidade e aceleração.

Como o cientista analisa o fenômeno em dimensões, as variáveis que compõem este fenômeno não poderão ser tratadas como se fossem entidades individuais, pois existe uma relação de interdependência entre elas. Por exemplo, se na equação $a = F/m$ mantivermos fixo o valor da aceleração, mas adicionarmos massa a um sistema de sólidos inicial, a este acréscimo deverá corresponder um aumento da força. Se o valor de uma variável se modificar, isso acarretará uma modificação no valor de outras. Haveria então uma relação de solidariedade entre os termos de uma função, uma relação íntima entre as variáveis; característica essa que estaria ausente no laço causal.

A partir das observações acima, concluímos que a permanência da noção de causa nas teorizações sobre a prática científica leva a subestimar a complexidade e sofisticação do pensamento matemático. Confundir a investigação científica com uma busca de causas é conseqüentemente negligenciar a potência e a fecundidade do pensamento funcional. Uma descrição fidedigna da atividade científica deve então necessariamente mobilizar um princípio mais robusto que o de causalidade, reconhecendo o lugar prioritário das relações de tipo funcional nas ciências mais avançadas, se não quiser atrair para si a acusação de reducionismo.

Concluindo a discussão, diríamos que a filosofia moderna cometeu um equívoco, ao ver na causa o modo de explicação característico da ciência. Isto porque o princípio de causalidade foi há muito tempo descartado pela atividade científica, dando lugar à função matemática. Desde então, a noção de causa cessou de desempenhar qualquer papel relevante nas pesquisas das ciências mais avançadas, seu emprego subsistindo apenas nas ciências insuficientemente matematizadas.

3- O princípio do determinismo

Uma vez medidas as diversas dimensões de um fenômeno, o cientista as colocará em relação, empregando a noção matemática de função. O fato das variáveis que compõem um fenômeno se relacionarem segundo uma regra expressa matematicamente é denominado princípio da legalidade, ou ainda princípio do determinismo.

O que quer dizer a noção de determinismo? O termo deve ser entendido no sentido lógico: “um problema é determinado quando sua solução está exata e univocamente fixada pelo enunciado, indeterminado quando admite várias soluções possíveis.” (BLANCHÉ, 1975, p. 128) Quando afirmamos que um problema em matemática é determinado, isto quer dizer que seu enunciado comporta uma e apenas uma única solução. Por exemplo, na equação $x + 2 = 10$ o valor de x encontra-se determinado. Já em $x + y = 10$ o valor de x é indeterminado, já que são possíveis, não uma, mas diversas soluções. Em física, onde se trabalha com sistemas de equações, diz-se que certas variáveis determinam uma outra quando o valor desta outra variável depende do valor das primeiras. Dado que certas variáveis assumem valores específicos, uma variável que seja função das primeiras deverá assumir um único valor determinado. Desse modo, numa lei física como $F = m \times a$, o valor da força depende dos valores assumidos por massa e aceleração, o que quer dizer que m e a determinam o valor de F .

Outra maneira de enunciar o princípio do determinismo é a que reproduzimos de Alexandre Kojève:

“Se nós conhecemos: 1º Todas as equações diferenciais que exprimem as leis que regem a evolução de um fenômeno físico, e 2º O estado exato deste fenômeno em um momento dado t , nós conhecemos por isso mesmo de uma maneira precisa e detalhada (...) sua história antecedente e posterior a t ” (KOJÈVE, 1990, p.44).

Um fenômeno pode ser decomposto em variáveis, que se relacionam conforme uma regra matemática. Graças à existência dessa regra matemática, ou equação, e uma vez que seja conhecido o estado exato do fenômeno num instante, é possível determinar os outros estados em qualquer instante. Ou seja, é possível calcular e prever a evolução do fenômeno.

Poderíamos afirmar então com Laplace que uma Inteligência que conhecesse integralmente as leis físicas e o estado do mundo num momento dado, poderia prever o estado do mundo em um instante qualquer? Esta versão laplaciana peca por uma extrapolação indevida, já que ousa afirmar uma validade universal e necessária do princípio do determinismo, como se pudéssemos afirmar com certeza que a totalidade do mundo encontra-se submetida a leis. Ora, tal hipótese é “incontrolável experimentalmente, saindo assim do domínio próprio da física” (KOJÈVE, 1990, p.46).

Ao contrário do que fazia crer Laplace, que concedia ao princípio validade ilimitada ao estendê-lo para a totalidade do mundo físico, o raio de alcance do determinismo é muito mais modesto, seu emprego na ciência moderna restringindo-se a um uso epistemológico. Segundo Kojève:

“Para poder construir sua ciência o físico não tem absolutamente necessidade de supor que o mundo seja exatamente previsível em seu conjunto. Basta admitir que este mundo é tal que existem nele fenômenos particulares, cuja evolução pode ser prevista. Se o postulado do determinismo afirma apenas que no mundo físico as previsões são possíveis, sua validade deve ser necessariamente suposta pela ciência. (...) A previsibilidade das coisas estudadas pela física é então uma condição *sine que non* de possibilidade desta ciência, e todo físico deve admiti-lo” (KOJÈVE, 1990, p.46).

Deduzir, da possibilidade de matematização de alguns eventos, a afirmação de que a totalidade dos eventos é calculável, seria introduzir na ciência uma hipótese absolutamente inverificável. A única maneira de salvaguardar o valor do princípio do determinismo é evitar estendê-lo em demasia, restringindo-o então ao estatuto de um postulado, ou seja, de algo cuja necessidade deve ser pressuposta caso o conhecimento científico seja possível. Necessidade que não é ontológica - por não estar fundamentada

no Ser em si -, mas principalmente epistemológica - por ser condição de possibilidade do conhecimento.

4- As leis naturais seriam necessárias ou contingentes?

O princípio do determinismo postula que um evento deve ser expresso segundo uma fórmula matemática. A pergunta que gostaríamos agora de responder é a seguinte: a atribuição de uma necessidade hipotética ao princípio do determinismo equivale a transferir tal necessidade às leis naturais particulares encontradas pelo cientista? Ou seja, as leis científicas devem também ser consideradas necessárias?

Hoje em dia sabe-se que as relações funcionais não são válidas de modo absolutamente necessário. É o caso das leis da Mecânica clássica, que somente fornecem resultados precisos para velocidades muito menores que a da luz; ou das leis da Ótica geométrica, verificáveis apenas para distâncias maiores que as do comprimento de onda. Ou seja, a precisão que uma lei pode fornecer não é válida de modo ilimitado: as leis respeitam condições, o que significa que elas não são necessárias de modo absoluto.

Isto acontece porque as leis são estabelecidas sob condições experimentais específicas. Caso tais condições sejam modificadas pelo cientista, outras grandezas até então desprezadas podem passar a afetar profundamente a forma das relações verificadas. Como esclarece Ullmo: “todas as relações enunciadas aparecem como condicionadas, e muitas vezes, são condições implícitas que asseguram a sua validade, visto que ignoramos de antemão o conjunto das condições que com todo rigor deveriam representar o conjunto do mundo” (ULLMO, 1967, p. 62).

As leis são então necessárias ou contingentes? As leis não são ontologicamente necessárias. Contudo, quando o cientista na prática encontra uma relação funcional, isso significa que deve supor sua necessidade em caráter provisório. Desse modo, será levado a esgotar as possibilidades de investigação franqueadas pela descoberta de uma lei. Até o momento em que a variação das condições experimentais acabe fornecendo um resultado distinto do que a lei previra. Nessas condições novas, a lei cessa de ter sua validade, o que exigirá sua substituição por uma lei mais geral.

O fato de existirem limites dentro dos quais uma lei fornece resultados precisos significa que ela é, não absoluta e incondicionada, mas sim regulada por condições.

Apesar disso, é possível dizer que, uma vez realizadas tais condições, a lei pode ser considerada necessária. Trata-se no caso de uma necessidade *relativa* a condições, e não *absoluta*.

5- O indeterminismo na Física contemporânea

Para complementar o que dissemos sobre o princípio do determinismo, gostaríamos ainda de acrescentar algumas observações sobre o indeterminismo na Física quântica. Um primeiro ponto a esclarecer é que as leis deterministas de tipo clássico continuam a vigorar no interior dos limites dentro dos quais foram formuladas, o nível macroscópico. Nessa ordem de grandeza, a ocorrência de um evento que “violasse tais leis não seria absolutamente impossível, mas sua improbabilidade é tanta que nós podemos negligenciar tal eventualidade” (BLANCHÉ, 1975, p. 141).

No nível microfísico, porém, a pressuposição de um determinismo estrito seria inaplicável. Por quê? Seja a implicação que exprime o determinismo clássico: se conhecermos o estado de um sistema num instante dado, poderemos calculá-lo em qualquer outro momento. A física quântica desmentiu, não a implicação ela mesma, mas a possibilidade de que a condição antecedente seja sempre satisfeita, ou seja, de que possamos determinar com precisão o estado de um sistema. Isso não se deve a uma impotência passageira de nossos meios de investigação, mas sim à interferência dos instrumentos de observação no fenômeno observado. Como consequência, as duas grandezas que definem o estado de um sistema, a posição e a velocidade, não podem ser simultaneamente calculadas com rigor: todo acréscimo de precisão sobre uma acarreta a diminuição da precisão sobre a outra.

É possível então afirmar que o determinismo desapareceu da Física? Segundo Blanché, embora não existam mais na microfísica leis deterministas no sentido estrito, o determinismo subsiste de certa maneira. Só que, em vez de a lei reger as mudanças de um fenômeno no tempo, ela passa a reger as mudanças da *probabilidade* no tempo. (BLANCHÉ, 1975, p. 143) O determinismo incide sobre a probabilidade dos fenômenos, não mais sobre os fenômenos eles mesmos. Apesar de serem leis probabilísticas, devemos acentuar seu caráter de leis: já que elas permitem conhecer

precisamente o grau de imprecisão envolvido na experiência, fornecendo uma fórmula matemática da mesma.⁴

⁴ Sobre a questão do indeterminismo na Física contemporânea, conferir BLANCHÉ, R. *La science physique et la réalité - réalisme, positivisme, mathématisme*, Paris, P.U.F., 1948; BLANCHÉ, R. *L'induction scientifique et les lois naturelles*. Paris, PUF, 1975 e KOJÈVE, A . *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Paris, Librairie Generale Française, 1990.

CAPÍTULO 2 - O sujeito como causa de sentido

Julgando que o movimento psicanalítico havia se extraviado do verdadeiro sentido da experiência inaugurada por Freud, Lacan empreendeu um esforço de releitura do seu texto, que não se restringia simplesmente a historiar seu pensamento - se assim fosse, Lacan teria se limitado a pesquisar o que Freud teria dito, tratando suas idéias como se fossem fatos, quanto aos quais não caberia julgar o valor de verdade. Ora, foi desde o início algo muito diferente o que animou sua pesquisa: procurar, não *o que Freud verdadeiramente disse*, mas sim *o que Freud teria dito de verdadeiro*. Todo esforço da teorização de Lacan será então tentar extrair que verdade do psiquismo teria sido posta em cena pela experiência analítica.

Evidentemente, houve um trabalho de extração desta verdade, a qual não se apresentou de forma definitiva. Inicialmente, Lacan acreditou ser a psicanálise portadora de uma verdade que a colocava em perfeita sintonia com as ciências do sentido. Assim denominamos certo tipo de investigação que, apesar de reconhecer a existência de um denominador comum ligando o homem aos outros seres vivos, pretende valorizar justamente aquilo que, no homem, escapa ao determinismo da natureza - a saber, sua liberdade e sua capacidade de conferir sentido ao que acontece. Esse ponto de vista possibilitará a Lacan empreender uma releitura da obra freudiana em novas bases, a verdade da psicanálise passando então a habitar o interior da circunscrição das ciências do sentido.

O objetivo deste capítulo é isolar em que aspectos o conceito de sentido possibilitou a Lacan renovar a questão da condução da *práxis* psicanalítica, particularmente no que concerne à recusa da assimilação da psicanálise às ciências da natureza, tal como era pensada e praticada pelos autores denominados pós-freudianos. Nossa tese é a de que, mesmo que posteriormente tenha abandonado os pilares fundamentais da teoria do sentido, Lacan conservou terminantemente desta noção a função *crítica*, concedendo-lhe o importante papel de máquina de guerra contra a naturalização do psiquismo. Ou seja, por mais que a teoria do sentido tenha sido posteriormente descartada por Lacan em favor de outras posições, sua atualidade e

interesse permanecem, na medida em que os adversários que combateu permaneceram definitivamente sem direito de reingressar no interior do campo psicanalítico.⁵

A pertinência de tal investigação justifica-se mais fortemente, já que presenciemos hoje em dia um revigoração das posições naturalistas, cuja conseqüência mais imediata para a psicanálise é a tão propalada “ameaça” de que os avanços da bioquímica e da biologia molecular proporcionem a cura do padecimento psíquico, cura esta que a “obsoleta” técnica freudiana teria inutilmente esperado da impotente palavra.... Face a este novo *boom* naturalista, acreditamos que a noção de sentido ainda é capaz de servir à psicanálise, ajudando-a a livrar-se de falsos problemas.

No entanto, embora tenha sido útil pelo seu aspecto crítico, a noção de sentido acabou mostrando-se também problemática, obrigando Lacan a subordiná-la a outros conceitos. Primeiramente, a partir da adoção de um referencial estruturalista, o sentido torna-se *efeito* da combinatória significante, passando a ocupar um papel secundário na teoria. Posteriormente, a própria noção de uma estrutura fechada, cujas leis de organização determinariam a formação do significado, será submetida à revisão. Em seu lugar, entrará em cena justamente a idéia de algo na estrutura que escaparia a qualquer legalidade: o objeto *a*. Por isso, ao procurarmos extrair as conseqüências da adoção de uma teoria do sentido para a clínica psicanalítica, procuraremos ressaltar os pontos que serão ulteriormente submetidos a um reexame crítico por parte de Lacan.

O trabalho analisará dois textos de Lacan: “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1946) e “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953). Estes textos foram escolhidos pela seguinte razão: o primeiro por se colocar frontalmente contra a possibilidade de encontrar uma causalidade factual do psiquismo, tal como pretendia o organicismo de Henri Ey; o segundo por introduzir a retomada da experiência freudiana, valorizando a questão da fala plena e da fala vazia. Nossa investigação divide-se em duas etapas. Na primeira parte do capítulo, pretendemos explicitar como a adoção de uma teoria do sentido serviu como um embargo lógico a

⁵ Embora existam até hoje correntes que pretendem tratar a psicanálise como ciência natural, nosso trabalho discutirá a legitimidade desta pretensão. Portanto, os argumentos visam o plano do direito, e não o dos fatos.

qualquer tentativa de encontrar uma determinação físico-orgânica do psíquico. Dessa maneira, ainda que grande parte das formulações de “Função e campo” não tenha resistido aos desenvolvimentos posteriores da obra lacaniana, a crítica ali empreendida contra os projetos de objetivação do psíquico não caducou jamais, já que, conforme mostraremos, a conseqüência lógica de tais projetos é a inviabilização da clínica do sujeito.

Parte I - O sentido como máquina de guerra contra a naturalização do psíquico

1- Introdução

A construção teórica psicanalítica parecia, àqueles que primeiro se dedicaram à tarefa de interpretar a obra freudiana, abrigar em seu interior uma intolerável miscelânea de conceitos oriundos de campos semânticos heterogêneos. Isto porque Freud supostamente teria adotado ao mesmo tempo dois modos distintos, e mesmo conflitantes, de conferir inteligibilidade às condutas: torná-las inteligíveis graças à sua submissão a leis naturais, ou torná-las inteligíveis graças à sua vinculação a um sentido. Isto gerou entre os estudiosos de sua obra o problema de averiguar qual o domínio de inteligibilidade efetivamente apropriado aos fenômenos psicanalíticos. Não enxergando na psicanálise senão uma mera variante dos modos de pensar tradicionais no Ocidente, os primeiros herdeiros do legado freudiano acreditaram dever optar pela sua afiliação a uma das grades de leitura já disponíveis na cultura: a explicação naturalista, escolhida por uns, e a explicação pelo sentido, escolhida por outros.

Por um lado, existem passagens em que Freud afirma explicitamente seu projeto de integrar a psicanálise às ciências da natureza - o que implicaria em uma explicação do psiquismo em termos legais. De fato, a descrição de um aparelho psíquico no interior do qual deslocamentos de energia determinariam a aparição/desaparição de certas representações na consciência, esta concebida meramente como “órgão receptor”, assemelham-se a explicações em termos deterministas. Isto equivaleria a afirmar que tudo aquilo que pode aparecer como uma constelação significativa não passaria de uma simples ilusão, um efeito secundário escondendo por trás de si sua verdadeira causa, o jogo das estimulações orgânicas denominadas pulsões.

Por outro lado, há teóricos que afirmam que, em vez de haver levado a explicação determinista até as regiões aparentemente mais livres do espírito humano, Freud teria feito exatamente o contrário - ou seja, estendido os tentáculos da Razão em direção a regiões até então consideradas como submetidas a leis naturais. Sonhos, sintomas e atos falhos - que antes do surgimento da psicanálise eram tomados como simples produtos de perturbações fisiológicas - acabaram trazidos para o interior da esfera do sentido. Fenômenos outrora concebidos como destituídos de sentido, revelaram-se portadores de uma mensagem. A psicanálise colocaria em cena exatamente este lugar onde se produz um sentido que é desconhecido para o próprio sujeito.

Os princípios norteadores das teorias do sentido foram originalmente formulados por Frege e Husserl, os quais visavam evitar qualquer tentativa de reduzir o sujeito a um ser natural.⁶ Desse modo, tais autores criticam

“(...) toda forma de explicação que faria apelo a leis e a regularidades naturais ou causais a fim de analisar fenômenos que pertencem ao reino do “espírito”, em um sentido largo: quer se trate de verdades lógicas e matemáticas, de significações lingüísticas, ou de fenômenos “psicológicos” eles mesmos” (ENGEL, 1996, p.86).

Segundo Engel, isso explica

“por que todos os autores que quiseram rejeitar qualquer assimilação das ciências normativas às ciências naturais, e que, de modo mais geral, recusaram-se a reduzir toda disciplina relevando de uma forma de “compreensão” e de “interpretação” às disciplinas relevando de uma forma de explicação causal, beberam na fonte dos argumentos anti-psicologistas fregeanos e husserlianos, e os incorporaram a serviço de seu dualismo entre as 'ciências do espírito' e das 'ciências da natureza' ” (ENGEL, 1996, p.86).

Qual será a posição de Lacan nesse debate? Diante da clássica distinção ciências do espírito x ciências da natureza, num primeiro momento Lacan tomará partido do

⁶ Os argumentos de Frege e Husserl serviram como fonte de inspiração para uma série de autores que queriam prevenir a assimilação do homem a um ser natural. Alguns deles elaboraram distinções que se tornaram célebres, como a oposição entre *explicação natural* x *compreensão pelo sentido* (Dilthey), entre *contexto de descoberta* e *contexto de justificação* (positivismo lógico), entre os *sintomas* de uma atividade e seus *critérios* (Wittgenstein). Para uma síntese do debate anti-naturalista, cf. ENGEL, Pascal. *Philosophie et psychologie*. Paris: Gallimard, 1996.

primeiro pólo da alternativa, escolhendo classificar a psicanálise como uma pesquisa do sentido. A disciplina criada por Freud seria uma espécie de hermenêutica, ciência da interpretação.⁷ Como diz Zizek:

“O gesto inaugural de Lacan consiste em esposar incondicionalmente a hermenêutica: desde sua tese de doutorado de 1933, e especialmente no Discurso de Roma, ele se opõe ao determinismo em nome da psicanálise como pesquisa hermenêutica: “Toda experiência analítica é uma experiência de significação”. (grifo meu) É aí que se origina o grande tema lacaniano do futuro anterior da simbolização: um fato não vale como fato bruto, mas somente como sempre-já historizado” (ZIZEK, 1999, p.125).

Assim, desde o início de sua teorização, Lacan subscreve os argumentos dos que defendem a disjunção entre o nível das significações e o dos fatos. Por mais que posteriormente Lacan termine por se distanciar inteiramente da hermenêutica, “o fato de que ele tenha se desviado da hermenêutica não significa nenhuma regressão ao naturalismo” (ZIZEK, 1999, p.126), permanecendo válida esta recusa inicial em considerar a psicanálise como ciência natural.

Por que o psiquismo não poderia ser considerado um fenômeno natural? Para entender a crítica à naturalização do psíquico promovida pela corrente fenomenológico-existencial, é necessário mobilizarmos uma série de argumentos. O objetivo é demonstrar que a tentativa de fazer o psiquismo depender do orgânico acarreta como conseqüência uma tripla negação: da liberdade, da responsabilidade e da verdade.

Já que nossa pretensão é fazer objeções à naturalização do psíquico, nossa crítica aplica-se indiferentemente a qualquer projeto que pretenda fazer o psiquismo depender de um substrato orgânico - quer essa dependência seja concebida em termos de causa, quer em termos de função, pouco importa. A advertência se faz necessária porque, embora defendamos a existência de uma distinção entre causa e função, ao mesmo tempo reconhecemos que os projetos de naturalização do psíquico fazem uso tanto de um quanto de outro esquema de pensamento. Por isso, nossos argumentos constituem

⁷ A hermenêutica é a ciência das regras que presidem à decifração de um texto, e que permitem passar de um sentido manifesto para um sentido oculto. Para um estudo aprofundado sobre o assunto, conferir GRONDIN, J. *Hermenêutica: introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, Unisinos, 1999.

um ataque geral ao reducionismo naturalista do psíquico; sendo indiferentes, portanto, ao modo específico pelo qual se tentou tal redução (causal ou funcional). No nível de análise em que nos colocamos, tal precisão é supérflua, e só serviria para tornar desnecessariamente pesada a discussão.

2- As conseqüências da naturalização do psíquico

Uma vez que as ciências da natureza avançaram cada vez mais em sua tarefa de tornar inteligível o mundo físico empregando o princípio do determinismo, pôde-se indagar se não seria possível repetir o sucesso desse empreendimento aplicando tal princípio a outro domínio, o do psíquico. Isto significaria considerar o psiquismo uma realidade que, embora se diferenciando da realidade física graças a características específicas, estaria, tal como ela, submetida a leis naturais, portanto sendo passível de ser estudada por uma ciência experimental.

Desta premissa- “o psiquismo encontra-se submetido ao determinismo da natureza”-pode-se deduzir logicamente três importantes conseqüências.

1) Conforme dissemos, o determinismo pode-se exprimir sob a forma de uma lei, em que, uma vez fixado certo valor da variável x , *segue-se necessariamente* um e somente um valor da variável y . Transportemos agora este raciocínio para o campo das condutas humanas: afirmar que, uma vez presente certo fato x , seja ele físico ou orgânico, a ele deve seguir-se *necessariamente* uma determinada conduta y , equivaleria a afirmar que, uma vez presente aquele estado psico-fisiológico, não poderíamos ter agido, pensado e sentido de outra maneira. Se nos conduzimos de certa maneira graças a um determinismo que nos constrangeu, que nos obrigou a fazê-lo, por conseguinte não tínhamos alternativa, qualquer possibilidade de escolha nos foi vedada. A conseqüência imediata da aplicação do princípio do determinismo ao psiquismo seria portanto a negação da possibilidade da *liberdade* humana.

2) Correlativamente, ao estender o princípio do determinismo à atividade pensante, comprometeríamos não só a possibilidade da liberdade humana, mas também a possibilidade de *verdade*. Para demonstrar este ponto, suponhamos por um instante que seja verdadeira a hipótese de que nossos pensamentos obedecem a leis naturais. O problema é o seguinte: admitir que a totalidade dos nossos pensamentos é conduzida à

existência graças a uma necessidade cega que comanda o curso dos eventos mentais significa *desqualificar o valor de verdade de nossos juízos*. Se fôssemos compelidos a julgar de uma determinada maneira graças a um determinismo, mental ou fisiológico, que nos obrigasse a pensar assim, então tais juízos estariam apenas exprimindo nossa “natureza”, portanto não possuiriam qualquer valor cognitivo. Conseqüentemente estaríamos impedidos de reivindicar para nossos enunciados um valor de verdade.

Se os juízos dependem da estrutura psico-fisiológica dos indivíduos, ou mesmo da estrutura da espécie humana em geral, isto significa que nossos juízos poderiam ser inteiramente diferentes caso fossem formulados por seres pensantes cuja constituição mental ou nervosa fosse distinta da nossa. Talvez nós somente consigamos nos dar conta do escândalo de tal afirmação quando lembramos que, dentre os juízos em questão, encontram-se aqueles que constituem as ciências. Isso equivale a dizer que nós somos levados a conferir valor de verdade à proposição $2+2=4$ graças a certas variáveis psico-fisiológicas, e que, se a constituição de nosso cérebro fosse diferente, poderíamos acreditar que $2+2=5$! É como se o naturalista afirmasse que os juízos são meros reflexos das *condições subjetivas* dos seres em questão, e não afirmações que pretendem dizer algo legítimo acerca das *condições objetivas* do mundo. Portanto, ao atrelar a verdade a um fator psico-fisiológico, termina-se por negar a própria possibilidade da verdade.

3) Além disso, o projeto de tornar inteligível o psiquismo segundo uma determinação natural implica na impossibilidade de responsabilizar o homem. Por quê? A responsabilidade pode ser definida como a possibilidade que tem o sujeito de responder por seus atos. Ora, só é possível responder por um ato quando escolhemos realizá-lo. Isto pode ser mais bem compreendido quando nos damos conta que só faz sentido repreender alguém por certo ato se esta pessoa podia ter escolhido o caminho do Bem, mas não o fez; da mesma forma, só faz sentido elogiar a ação de alguém caso esta pessoa pudesse ter optado pelo Mal, mas não o fez. Ou seja, a condição necessária da responsabilidade é a escolha, e a negação desta última acarreta por conseguinte a negação da *responsabilidade*.

Resumindo, postular uma explicação determinista do psiquismo acarreta como conseqüência uma *tripla negação*: da liberdade humana, da verdade e da responsabilidade.

Talvez poucos naturalistas ousariam reconhecer-se integralmente em tais teses, a maioria teria franca dificuldade em ratificá-las ao se depararem com colocações assim tão cruas. Contudo, as três conseqüências enumeradas decorrem logicamente dos projetos de naturalização do psíquico; por conseguinte quem aceita suas premissas deve assumir as conseqüências, se quiser sustentar uma posição coerente. Recusar-se a subscrever essas teses significa obrigatoriamente renunciar a fazer do homem objeto de ciência natural.

3- A recusa da naturalização do psíquico

Evidentemente, a tripla negativa sofreu enérgico repúdio, sobretudo por parte dos teóricos que se filiavam à tradição racionalista. Segundo eles, o sujeito não era causado por nada, mas sim causa de si, portanto livre e capaz de escolher. Mas não se trata aqui de uma causa metafísica, ou seja, de um espírito capaz de causar efeitos no mundo físico, sem ser ele mesmo efeito de nada. O sujeito pode atuar, sim, como causa incausada, mas jamais relativamente ao mundo material - este será em definitivo relegado à ciência física. Resta então uma alternativa: ao sujeito encontra-se aberta a possibilidade de exercer sua liberdade ao atuar como agente moral. Esta solução, pensada por Kant, fornecerá a fonte de inspiração para diversas formulações posteriores, dentre as quais destacaríamos as teses de Frege e Husserl, defendendo a existência de um “segundo reino” que, autônomo e separado em relação ao “reino da natureza”, seria composto pelas significações, pela lógica e pelas matemáticas; ou ainda a distinção elaborada por W. Dilthey entre o mundo natural e o mundo do sentido. Não por acaso, será precisamente estribado nestas referências - que chegam até ele não apenas diretamente, mas também via Heidegger, Jaspers e Merleau-Ponty - que Lacan procurará situar o sujeito psicanalítico em outro registro que não o da objetividade, simultaneamente combatendo qualquer assimilação da psicanálise às ciências da natureza:

“Objetivação abstrata de nossa experiência em princípios fictícios ou simulados do método experimental: aí encontramos o efeito de preconceitos cujo campo, antes de mais nada seria preciso limpar, se quisermos cultivá-lo segundo sua estrutura autêntica. (...) Essa noção [de ciência verdadeira] se degradou, como se sabe, na inversão positivista que, colocando as ciências do homem no coroamento do edifício das ciências experimentais, na verdade as subordinou a estas. Esta noção provém de uma visão errônea da história da ciência, baseada no prestígio de um desenvolvimento especializado dos experimentos.” (LACAN, 1953/1998,p.285)

Segundo Lacan, enquanto a ordem física pode se exprimir sob a forma de relação entre uma função e uma variável, ou seja, sob forma determinista, (LACAN, 1946/1998, p.153), o mesmo não acontece com a ordem própria ao psíquico. Ali, advém algo de não calculável, algo de não determinável antecipadamente: o sentido. Este não é o efeito de uma causa factual, ele surge graças a um ato livre do sujeito. Ou seja, no psiquismo haveria inicialmente, não *determinação*, mas uma *indeterminação*, uma lacuna que seria preenchida por um ato do sujeito, graças ao qual adviria o sentido. O sentido não se encontrando dado previamente, requereria portanto um ato livre de doação por parte do sujeito.

Seriam postulados então dois domínios coexistindo paralelamente - o da realidade física e o do sentido - exibindo características radicalmente distintas e que mereceriam modos de investigação específicos. Os dois domínios estudados permaneceriam heterogêneos e incomunicáveis, isto é, sem qualquer possibilidade de interferência mútua. Segundo esta tese, seria então inconcebível que o sentido tivesse o poder de alterar os fatos: a única maneira de modificar fatos seria intervindo nas seqüências causais – ou seja, adicionando ou suprimindo outros fatos. Reciprocamente, não haveria a possibilidade de um fato determinar certo sentido, já que a emergência deste seria sempre função da liberdade do sujeito. Daí a famosa frase: “Tudo depende do sentido que se dá a isso” significar, não a negação da existência dos fatos, mas de seu poder de deflagrar no sujeito certa resposta.

A definição do sujeito como aquele que dá sentido ao que lhe acontece permitirá a Lacan escapar da tripla negativa:

1) O sujeito é livre - Neste ponto, cabe-nos precisar em que sentido convém entender o conceito de liberdade. Pois seria legítimo indagar se, valorizando o sujeito como um ser que doa sentido, não se corre o risco de cair numa espécie de absolutização da liberdade. Afinal de contas, não seria excessivo afirmar que essa doação de sentido se daria *ex-nihilo*, como se nada a precedesse no tempo? Esta objeção pecaria por desconhecer totalmente a posição fenomenológico-existencial, pois segundo tais autores o homem é certamente um ser livre, mas também é sempre um ser-em-circunstância, um ser referido a certas condições que o precedem, situado em relação a certas coordenadas históricas. Lacan não afirma, portanto, que o sujeito não tenha relação com nada anterior a ele, apenas nega que tal relação possa ser concebida de forma determinista. “Se há, pode-se admitir, *condições* do sentido - pois se trata de dar sentido a “isso” que está aí -, isto não quer dizer que haveria *causas* do sentido [*grifos meus*]. Há um hiato, aqui, entre a condição e a causa, já que a causa determina.” (MILLER, 1988, p.79)

Pois, enquanto no domínio da realidade física uma causa A provoca necessariamente como efeito B, no registro do sentido uma condição A pode produzir *n* efeitos distintos, ou seja, há indeterminação, sendo o “efeito” fruto de uma escolha livre. Este ponto pode ser ilustrado por esse célebre exemplo de Lacan:

“Quando vocês dão um tapa numa criança, pois bem, isso se compreende, ela chora – sem que ninguém reflita que nada em absoluto a obriga a chorar. Lembro-me do garotinho que, quando recebia um tapa, perguntava – *É um carinho ou uma palmada?* Se lhe dissessem que era uma palmada, ele chorava, isso fazia parte das convenções, da regra do momento, e, se fosse um carinho, ficava encantado. Aliás, isso não esgota a questão. Quando se recebe um tapa, há certamente muitas outras maneiras de responder a isso do que chorando, pode-se revidá-lo, e também dar a outra face, pode-se também dizer – *Bata, mas escute*” (LACAN, 1955-56/2002, p. 15)

O tapa não é uma causa produzindo como efeito o choro, pois as reações do menino à pancada podem ser variadas: ele pode revidar, achar que mereceu, dar a outra face, reclamar, interpretar como carinho, e assim indefinidamente. O tapa sem dúvida funcionou como uma condição, da qual dependem as atitudes posteriores da criança.

Tais condições são algo com que o sujeito tem de se haver, um problema que ele tem de solucionar. Mas não é possível dizer que o tapa determinou tais reações.

2) O sujeito é capaz de verdade - Lacan levou tão a sério essa tese, que ele ousou afirmar a possibilidade da verdade ali mesmo onde os mais empedernidos racionalistas acreditavam encontrar seu limite: a saber, no campo das psicopatologias. A partir daí, torna-se compreensível o teor da crítica dirigida por Lacan a Pierre Janet, o qual, atribuindo a histeria a uma fraqueza congênita da síntese psíquica, acabava destituindo a fala histórica de qualquer verdade, tornando-a mero *flatus vocis*. Conforme o demonstra esta passagem, citada por Lacan, onde Janet diz que:

“Ela [a histórica] nada compreende da ciência e não imagina que possamos interessar-nos por isso... Se pensarmos na falta de controle que caracteriza seu pensamento, em vez de nos escandalizarmos com suas mentiras, que aliás são muito ingênuas, ficaremos surpresos, antes, de que ainda haja tantas que são sinceras.” (JANET *apud* LACAN, 1953/1998, p. 307)

Já Freud teria procedido de maneira inteiramente distinta, ao haver revelado ser o discurso histórico portador de um sentido cifrado, portanto de uma *verdade* que não se apresenta de maneira imediata.

Pois, se Freud tivesse sido capaz de assiná-las [as linhas supracitadas, escritas por Janet], como poderia ter ouvido, da maneira como ouviu, a *verdade* (grifo meu) incluída nas historietas de suas primeiras doentes, ou decifrado um delírio obscuro como o de Schreber, a ponto de ampliá-lo proporcionalmente ao homem eternamente acorrentado a seus símbolos?” (LACAN, 1953/1998,p.308).

Outro alvo forte de crítica será certa posição da psiquiatria, segundo a qual o louco, homem cujo discurso parecia completamente destituído de qualquer racionalidade, estaria por essa razão excluído do campo da verdade. Conforme esta tese, o louco constituiria uma exceção, já que seu psiquismo, ao contrário dos indivíduos normais, não seria capaz de obedecer às regras da racionalidade e da lógica, estando conseqüentemente submetido a uma legislação causal. A partir do momento em que se considera a fala do louco desprovida de sentido, incapaz de dizer algo verdadeiro, automaticamente retira-se sua liberdade e sua responsabilidade, não restando à psiquiatria outra alternativa senão situar a loucura como resultando de uma causalidade

orgânica. É o que afirma Henri Ey, psiquiatra pertencente à corrente organicista: "as doenças mentais são insultos e entraves à liberdade: elas não são causadas pela atividade livre, isto é, puramente psicogênicas" (EY, 1943/1950, p.20). Ou seja, se a gênese da atividade psíquica do indivíduo normal é atribuível ao seu próprio psiquismo (*psicogênese*), a mente louca o seria graças a uma causalidade orgânica (*organo-gênese*). É o que afirma literalmente Ey: "parece-nos tão natural admitir uma psicogênese pura da vida psíquica normal e livre, quanto nos parece necessário admitir uma organogênese da patologia mental" (EY, 1943/1950, p. 14).

Ao defender a pertinência da loucura ao campo do sentido, Lacan obviamente entra em confronto direto com a tese da organogênese. Lacan alega como argumentos que o sujeito interpreta os fenômenos que o assediam - alucinações, interpretações, intuições - como endereçados a ele, como possuindo uma significação, mesmo que tal significação não seja imediatamente legível:

"esses fenômenos (...), não importa com que alheamento e estranheza sejam vividos por ele, todos o visam pessoalmente, eles o desdobram, respondem-lhe, fazem-lhe eco e lêem nele, assim como ele os identifica, interroga, provoca e decifra. (...) toda a loucura é vivida no registro do sentido". (LACAN, 1946/1998, p.166)

A tese de que a doença mental pertence ao campo do sentido não é inteiramente nova, pois era defendida também pela psicogênese, corrente da psiquiatria para quem a causa dos males mentais (ao menos de alguns deles) era psíquica. A originalidade da contribuição de Lacan residirá antes no alargamento da noção de sentido que vinha vigorando até então, e que o identificava à relação de compreensão. A relação de compreensão é uma noção oriunda de Karl Jaspers, e que exprimiria uma ligação imediatamente captável na experiência. No célebre exemplo dado por Jaspers e criticado por Lacan no *Seminário 3* (1955-56/ 2002, p. 15), o suicídio seria mais freqüente no outono, já que haveria uma ligação evidente entre a morte, que seria o declínio da vida, e o outono, que seria o declínio da natureza. No entanto, esse tipo de relação intrínseca entre os termos será embargado pela psicanálise. Nós nunca podemos antecipar o sentido que alguma coisa terá para o sujeito. Não podemos conhecer de antemão qual sentido o sujeito concederá ao outono, nem mais geralmente a qualquer outro evento de sua vida.

O psicanalista não pode prever que significação o sujeito dará àquilo que lhe acontece. Isso explica porque Lacan não se cansa de recomendar aos analistas que não compreendam seus pacientes.

Lacan em sua tese de doutorado chegou a se aliar à psicogênese de Jaspers para se afastar de leituras organicistas. Já no texto sobre a causalidade psíquica, Lacan volta-se simultaneamente contra as duas posições: ele continua a atacar a doutrina da organogênese, amparado na noção de sentido; ao mesmo tempo, ataca também a doutrina da psicogênese, já que esta reduz o sentido à compreensão.

Nesse debate acerca da gênese da loucura, Lacan defende que o discurso patológico não é *flatus vocis*, podendo então ser situado inteiramente no campo da verdade. Dessa forma, reinstala-se no coração da loucura a possibilidade de verdade [“você verão que a verdade condiciona em sua essência o fenômeno da loucura.” (LACAN, 1946/1998, p.154)], bem como a de liberdade [a loucura exige “o inapreensível consentimento da liberdade” (LACAN, 1946/1998, p.188)] e da responsabilidade [a loucura como “insondável decisão do ser” (LACAN, 1946/1998, p.179)].

3) O sujeito é responsável - A estratégia de responsabilização do sujeito jamais será abandonada ao longo do ensino de Lacan, já que representa a condição que torna possível um tratamento analítico. Afinal de contas, se a causa do sofrimento fosse um objeto exterior ao sujeito, o princípio de sua remoção deveria ser uma intervenção ela também objetiva. Como a causa do sofrimento não é um fato da realidade, o trabalho analítico não pode visar

(...) um objeto para-além da fala do sujeito, como alguns se empenham em nunca perder de vista. Se tivesse que ser essa a via da análise, sem dúvida alguma seria a outros meios que ela recorreria, ou então, esse seria o único exemplo de um método que proibisse a si mesmo os meios de atingir seu fim” (Lacan, 1953/1998, p.255).

Caso a causa do sofrimento fosse exterior ao sujeito, a fala, único instrumento de que o analista dispõe, estaria privada de qualquer eficácia. Contudo, o que mostra Freud desde os primórdios da clínica é que o sintoma é passível de dissolução ao ser

verbalizado. Ora, por essa fala que cura (*talking cure*), quem mais poderia ser responsável senão o próprio paciente?

Segundo o Lacan de “Função e campo”, se a fala efetivamente tem um poder curativo, é por ser agente de reestruturação do sentido. Inversamente, o padecimento psíquico ocorre quando algo não foi dito, isto é, não foi integrado ao sentido, permanecendo como um “capítulo censurado” de minha história. (LACAN, 1953/1998, p.260) De qualquer maneira, tanto o reconhecimento num certo sentido, quanto a censura - recusa de aceitação numa certa ordem - são atos imputáveis apenas ao próprio paciente. Tanto num caso, quanto no outro, o sujeito é a causa. Portanto, um tratamento analítico somente pode deslanchar ao contar com a colaboração do sujeito.

4- Sobre a causalidade psíquica da loucura: o debate com a organogênese e a psicogênese

Em suas “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1946/ 1998), Lacan se esforça em se diferenciar tanto da organogênese, quanto da psicogênese inspirada em Jaspers. A nosso ver, Henri Ey foi escolhido como interlocutor precisamente por oferecer a Lacan a oportunidade de atacar simultaneamente ambas as doutrinas. Segundo Lacan, Ey tinha razão ao recusar que a loucura seja compreensível. Ao mesmo tempo, justamente por permanecer preso à noção de compreensão como critério para distinguir o normal do anormal, Ey era levado a entender a loucura como resultado de uma condição orgânica. Desse modo, embora tenha sido sensível ao fato de a relação de compreensão não ser suficiente para dar conta da experiência da loucura, Henri Ey erra ao acreditar que por, não ser compreensível, a doença mental estaria por isso excluída do campo do sentido. Já segundo Lacan a loucura diz respeito, sim, ao sentido, só que esse sentido não pertenceria de modo algum à ordem da compreensão. Para Lacan, a atitude de interrogação, ou mesmo de perplexidade, do psicótico diante dos fenômenos que o acometem, dizem respeito essencialmente a um sujeito imerso em um campo semântico. Lacan irá mostrar que não se trata do compreensível ou não na psicose, mas do problema da significação para o ser em geral.

Ao negar que a loucura seja provocada por fatores orgânicos, a alternativa que resta a Lacan é a de “devolver a causalidade da loucura à insondável decisão do

ser”(LACAN, 1946/ 1998, p. 179). Tornar a loucura o resultado de uma decisão, de um consentimento pelo sujeito, significa dirigir-se a ele como um homem livre. Mas que não se entenda aqui o ato livre como uma deliberação voluntária. Por isso Lacan evoca a fórmula que se lia na parede da sua sala de plantão: “Não fica louco quem quer” (LACAN, 1946/ 1998, p. 177). O fato de ser um fenômeno cuja causa não é orgânica, mas sim psíquica, não torna a experiência da loucura uma escolha consciente.

O uso do termo “liberdade” no texto em exame impõe um problema para seus intérpretes, pois aparece em diversos contextos com sentidos aparentemente antagônicos. Basta mencionarmos que, ao mesmo tempo em que atribui a gênese da loucura ao “inapreensível consentimento da liberdade” (LACAN, 1946/1998, p.188), em outras passagens Lacan parece sugerir que a liberdade não passa de um ideal, enquanto tal irrealizável (LACAN, 1946/ 1998, p.177). A fim de desfazer alguns possíveis equívocos, que ameaçariam comprometer a nossa interpretação - a saber, a de que nesta fase Lacan considera o sujeito como uma liberdade - propomo-nos nesta parte do trabalho a oferecer uma leitura que minimize as dificuldades aventadas.

Conforme dissemos, o sujeito está sempre em relação com as condições que o antecedem. O sujeito é livre, contudo para que ele ocupe um lugar determinado na rede social é necessário que sua posição seja ratificada pelo Outro. O sujeito não possui uma liberdade ilimitada, pois só poderá assumir certo mandato simbólico caso seja reconhecido enquanto tal pelo Outro. Nem mesmo um rei que aparentemente detivesse um poder absoluto seria capaz de prescindir do Outro. É o que exprime a célebre anedota, onde o rei pergunta ao seu súdito: “Quem te fez conde?”, ao que este espertamente retruca: “Quem te fez rei?” Todo rei é feito, no sentido que seu mandato é sempre outorgado pelo Outro. É impossível conceber um sujeito fora da relação com o Outro.

A operação da loucura consistirá justamente em tentar eliminar o recurso à mediação pelo Outro. O sujeito procurará alcançar uma identidade definitiva, tomando como uma característica que o define essencialmente algo que foi o Outro quem lhe concedeu. Quanto mais quiser se ver livre das amarras provenientes do Outro, ou seja, quanto mais quiser libertar-se da mediação do Outro, mais o sujeito caminha em direção

à loucura. O louco será então alguém que pretende alcançar uma identificação sem mediação (LACAN, 1946/ 1998, p.173).

Baseado na idéia de que o louco é aquele que tenta negar o referendo do Outro, Lacan crítica o pensamento corrente, segundo o qual a loucura consistiria na falta de adequação à realidade - como se o louco acreditasse ser alguém que na verdade não é. Esta idéia seria equivocada, pecando por desconhecer que “se um homem que se acredita rei é louco, não menos o é um rei que se acredita rei” (LACAN, 1946/1998, p. 171). A partir do momento em que um rei passa a desconhecer que sua realeza depende do Outro para existir, ele se tornará louco. Inversamente, se um líder como Napoleão não pode ser considerado louco, é justamente por saber reconhecer o quanto da sua glória ele deve ao Outro: “porque Napoleão de modo algum se acreditava Napoleão, por saber muito bem por que meios Bonaparte havia produzido Napoleão e o quanto Napoleão, como o deus de Malebranche, sustentava a cada instante sua existência” (LACAN, 1946/ 1998, p. 172).

Será nos graus de mediação em relação à identificação que se situa para Lacan, em 1946, o traço diferencial entre neurose e loucura. "O momento de virada é dado, aqui, pela mediação ou imediatismo da identificação e, para dizer a palavra, pela enfatuação do sujeito."(LACAN, 1946/ 1998, p.171) Enquanto a histeria caracteriza-se como um recuo enunciativo em relação às identificações, sendo a pergunta histérica por excelência o "Por que sou quem v. me diz que sou" dirigido ao mestre; a loucura é, ao contrário, uma tentativa desesperada de buscar a identidade consigo próprio. O louco quer justamente realizar uma "estase do ser" (LACAN, 1946/ 1998, p. 173), sem a dialética que comporta a identificação.

Ao se esforçar para atingir uma liberdade sem restrições, o homem encontra na loucura um limite à sua pretensão. Por isso o ser do homem traz em si “a loucura como limite de sua liberdade” (LACAN, 1946/ 1998, p.177). Não só a loucura é um perigo que ronda os homens que lutam pela liberdade, como também a liberdade é o ideal característico dos loucos: "Ora, essa identificação, cujo caráter sem mediação e "presunçoso" eu quis fazer sentir há pouco, eis que ela se demonstra como a relação do

ser com o que ele tem de melhor, já que esse ideal representa nele sua liberdade" (LACAN, 1946/ 1998, p.173).

Concluindo, no texto em exame há a defesa por Lacan de um sujeito livre, mas desde que não entendamos tal liberdade num sentido absoluto. Querer ser integralmente livre, sem depender da mediação do Outro, é cair na experiência da loucura.

Parte II - Como a noção de sentido afeta a concepção e a condução do tratamento analítico

Freud já havia colocado em relevo, a ponto de considerá-la pilar fundamental da análise, a função dos acontecimentos passados na estruturação da vida psíquica. No entanto, a valorização lacaniana da história significará, mais que uma mera retomada deste antigo tema freudiano, um verdadeiro reexame do mesmo, à luz agora do conceito de sentido: o que pode ser a história, se o sujeito é um ser capaz de doar sentido? A partir daí, a história não poderia ser concebida como uma mera coleção de fatos passados. A função histórica residiria na possibilidade de dar sentido, isto é, de *pensar o que foi a partir do que deverá ser*.

Para melhor esclarecer este ponto, é preciso entender que uma das características do sujeito é ser um *projeto*, arremessando-se rumo ao futuro, antecipando como possível o que não é ainda. Ao colocar um futuro como devendo ser, o passado passa a ser visto como uma preparação do porvir. "Só fui assim para me transformar no que posso ser"(LACAN, 1953/1998, p.252). Trata-se de uma perspectiva teleológica, em que o passado é pensado como uma etapa preparatória para a realização de uma finalidade futura. Por exemplo, se alguém pensa no comunismo como fim da história, a luta de classes passa a ser pensada como uma etapa a ser ultrapassada na direção daquela meta. Assim, o sentido permitiria "reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir"(LACAN, 1953/1998, p.257).

Por isso mesmo, é preciso entender que os fatos passados, considerados em si mesmos, não têm qualquer importância para o sujeito, sua relevância sendo sempre determinada *a posteriori*: o passado não é algo que *foi*, mas que *terá sido* conforme qual finalidade penso dever se realizar. Temos aqui um regime do futuro anterior ("terá

sido”), que torna o passado uma configuração sempre móvel, já que ordenada em função do modo pelo qual, no presente, concebo o futuro (ALBUQUERQUE, 1998, p. 51).

Se o sujeito é doação de sentido, cabe perguntar: de onde surge o sofrimento psíquico? A resposta de Lacan em “Função e campo” é que a lembrança traumática consiste em uma significação que não pôde ser integrada pela consciência porque entrou em contradição com o projeto no qual o sujeito se encontra engajado. Nesta chave, pode-se perfeitamente ler uma passagem famosa do caso Elizabeth von R., a paciente de Freud que, ao receber a notícia da morte da irmã, pensa ter finalmente encontrado caminho livre para conquistar o cunhado - idéia que se revela tão insuportável a ponto de acabar sendo objeto de recalçamento. Se este pensamento pôde constituir um trauma, é devido a sua incompatibilidade com os ideais ético-religiosos que norteavam a conduta da moça, ou seja, devido a sua não integração ao sentido que orientava sua existência. A fim de livrar-se do conflito que a presença daquele corpo estranho acarretaria, o sujeito o censura, o que traz como consequência o ressurgimento da lembrança sob forma sintomática. O sintoma torna-se, então, “o significante de um significado recalçado da consciência do sujeito” (LACAN, 1953/1998, p.282).

Note-se que jamais devemos considerar o trauma um fato bruto, que viria de fora impor um sofrimento ao sujeito. Os fatos em si mesmos são insignificantes, sua importância podendo ser determinada somente a partir de um ato de doação de sentido pelo sujeito. Um evento só nasce psiquicamente a partir do momento em que é *historicizado*, ou seja, que sua significação é fixada por certo referencial de avaliação. A própria condição de seu armazenamento como lembrança é que tenha valor semântico, que tenha sido “vivido como” certo sentido (MILLER, 1988, p. 153). A conservação da lembrança do acontecimento pressupõe que este tenha assumido um significado, que não tenha sido totalmente indiferente no momento de sua ocorrência. Se os fatos desempenharam um papel, “já foi como fatos históricos, isto é, como reconhecidos num certo sentido ou censurados numa certa ordem” (LACAN, 1953/1998, p.289). O acontecimento traumático sempre se engendra então numa “historicização primária”(LACAN, 1953/1998, p.262). É graças à historicização primária que se “humaniza o acontecimento” (LACAN, 1953/1998, p.289). Podemos então afirmar que

Lacan aqui pensa que o trauma, por ser sempre já historicizado, seria passível de uma total reabsorção no campo do sentido.⁸

Caso o sujeito em análise se dispusesse a integrar o estigma traumático em um novo horizonte de compreensão, o poder da lembrança se dissiparia, sendo seu destino um total apagamento. Uma vez que o recalque fosse levantado, o traumatismo poderia finalmente receber a simbolização adequada, resultando assim na eliminação das lacunas do discurso consciente. Graças à análise, o sujeito concederia à lembrança recalçada um estatuto diferente, integrando-a no interior de um novo projeto. O tratamento favorece a “meditação do sujeito rumo ao sentido a ser decidido do acontecimento original” (LACAN, 1953/1998, p.258). Este sentido inédito, a ser decidido pelo sujeito em análise, denomina-se historicização secundária.

Caso o sujeito se negue a perlaborar o trauma, o resultado será o recalçamento. Contudo, conforme ensina Freud, se o recalque tem êxito em impedir o acesso de determinada idéia à consciência, não consegue, entretanto, destruí-la: esta permanecerá ativa no inconsciente, de onde enviará para a consciência representantes. A interpretação lacaniana desta descrição metapsicológica é de que, ao não poder se dizer por meio das palavras, o trauma - capítulo da minha história que censurei - deverá conhecer outros destinos, utilizando-se de outros meios de expressão, mais geralmente um suporte corporal ou imaginário: “O inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada: na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar” (LACAN, 1953/1998, p.260). O sintoma será esta verdade inscrita em outro lugar, sob a forma de um suporte corporal ou imaginário: “nele, a fala é expulsa do discurso concreto que ordena a consciência, mas encontra apoio, quer nas funções naturais do sujeito, (...) quer nas imagens que organizam, no limite do *Unwelt* e do *Innenwelt*, sua estruturação relacional” (LACAN, 1953/1998, p.282). Inversamente, a tarefa do tratamento analítico

⁸ Posição que Lacan abandonará posteriormente, em proveito de outra, segundo a qual o traumatismo seria justamente o que se revela rebelde à operação de significantização. Cf. MILLER, J.A., *Cause et consentement*, lição de 16 de dezembro.

seria a de levantar a barreira do recalçamento, possibilitando ao recalçado abandonar seu suporte corporal ou imaginário e encontrar um suporte simbólico, a palavra.

Ao conceber o tratamento como a liberação do sentido dos sintomas, Lacan aproxima a psicanálise de uma hermenêutica. A proximidade entre as duas seria tão grande, a ponto de Lacan ver pontos de contato entre a psicanálise e a exegese (que, como todos sabem, é uma hermenêutica de textos bíblicos):

“Hieróglifos da histeria, brasões da fobia, labirintos da *Zwangsneurose*; encantos da impotência, enigmas da inibição, oráculos da angústia; armas eloquentes do caráter, chancelas da autopunição, disfarces da perversão – tais são os hermetismos que nossa exegese resolve, os equívocos que nossa invocação dissolve, os artificios que nosso discurso absolve, numa libertação do sentido aprisionado que vai da revelação do palimpsesto à palavra dada do mistério e ao perdão da fala [grifos meus]” (LACAN, 1953/1998, p.282).

Por meio da palavra, o pensamento outrora considerado traumático poderia *a posteriori* ser reintegrado no interior de um novo sentido, resultando numa historicização secundária. A meta da psicanálise seria a obtenção de uma *palavra plena*, que teria a propriedade de abolir o recalçamento, superando a cisão significado/significante. Desse modo, seria conseguido o perdão da palavra.

Como a psicanálise poderia propiciar o advento de uma palavra plena? Qual poderia ser o papel reservado ao analista, e como ele poderia desempenhá-lo? Para esclarecer este ponto, é preciso entender que, segundo Lacan, a fala sempre comporta uma questão. Precisamente por implicar sempre uma indagação, “toda fala pede uma resposta” (LACAN, 1953/1998, p.248), incluindo antecipadamente o lugar do ouvinte. Se o princípio da fala consiste no apelo a uma resposta, isto não significa que o interlocutor, de fato, detenha a solução do problema. A verdade não se encontra situada fora do sujeito, posto que “a fala sempre inclui subjetivamente sua resposta, que o ‘Tu não me procurarias se não me houvesse encontrado’ só faz homologar essa verdade.” (LACAN, 1953/1998, p.299) Dessa forma, de alguma maneira a resposta para o problema que o sujeito coloca já foi encontrada, estando incluída em seu enunciado mesmo. A interpretação analítica não visa responder pelo sujeito, mas sim sublinhar que a resposta já está contida na questão posta por ele: “depois que a questão do sujeito

assume a forma da fala verdadeira, nós a sancionamos com nossa resposta, embora tenhamos mostrado que uma fala verdadeira já contém sua resposta, e que apenas reproduzimos com nosso *lai seu refrão*” (LACAN, 1953/1998, p.311). Conclui-se que o analista desempenha o papel de ratificar a resposta que o próprio sujeito já se deu, mesmo que este ainda não a tenha escutado..

Trata-se aqui de uma perspectiva intersubjetiva, onde o analista deve poder colocar-se no lugar do outro, assumindo o ponto de vista a partir do qual o outro vê o mundo. Ora, para que isso aconteça, para que eu possa deslocar-me para a perspectiva do outro, é necessário que eu veja o quanto há de mim no outro. A condição para que o analista reconheça o desejo do outro é que tenha primeiramente reconhecido em si próprio tal desejo. Como diz Miller:

“É o que ressalta da leitura que faz Lacan dos casos de Freud. E é, no fundo, sua doutrina da interpretação nesta data. A interpretação só incide com a condição de que o analista como sujeito se funde nesta interpretação. (...) eu cito Lacan: “Freud se fundava ele mesmo na interpretação que ele dava.” E no fundo, para que a interpretação simbólica tenha incidência, é preciso que a palavra dita seja uma verdadeira palavra, uma palavra de reconhecimento essencialmente *mútua ou recíproca*. É preciso que esta interpretação seja uma verdadeira palavra, *tanto para um quanto para outro*. (...) é como sujeito em sua pesquisa da verdade que o analista opera. *Então, a interpretação é sem dívida dirigida ao outro, mas num certo sentido ela é também dirigida a ele mesmo*. [todos os grifos meus]” (MILLER, 2005, p.27-28).

A doutrina da interpretação na época de “Função e campo” era a de que o analista, fundando-se ele mesmo na interpretação que dava, operava como sujeito na pesquisa da verdade (e não como objeto *a*). Tal leitura é confirmada pela menção feita por Lacan à interpretação freudiana de uma passagem do caso do “Homem dos Ratos”, em que o sujeito conta a Freud que a mãe o havia aconselhado a largar uma moça pobre a fim de casar-se com uma rica herdeira. Neste momento, Freud interpreta, notando como o pai do paciente havia ele mesmo passado por esse dilema, tendo optado por desposar a mulher rica, mãe do Homem dos Ratos. Lacan acrescenta que, se Freud pôde dar esta interpretação, foi porque “tivera um lampejo disso, como mostramos em nosso

seminário, em razão de sua experiência pessoal” (LACAN, 1953/1998, p.303), já que ele mesmo foi objeto de sugestão semelhante por parte de sua família.⁹

Parte III: Os limites da noção de sentido

A partir de agora, gostaríamos de assinalar os impasses aos quais levou a adoção do referencial de leitura fenomenológico-existencial. O primeiro problema incide sobre a concepção de tratamento aqui em jogo, a qual, entendendo a psicanálise como uma decifração do sentido, acabou se revelando demasiado limitada para dar conta da experiência clínica. O segundo problema incide sobre a impossibilidade em que tal posição se encontra de pensar o gozo como uma satisfação real.

Começemos por analisar o primeiro ponto, a concepção da psicanálise como uma espécie de hermenêutica, ciência da interpretação. Segundo esta perspectiva, o sintoma psíquico seria interpretável justamente por ser o representante de um significado que foi recalçado. O objetivo do tratamento seria fazer com que o significado abandone seu suporte imaginário, devolvendo-o a seu suporte simbólico, a palavra. O significante do sintoma deveria então poder remeter, em última instância, a um significado, capaz de fornecer àquele uma garantia. Mesmo intercalando desvios no percurso em direção ao significado autêntico, mantém-se sempre a possibilidade de encontrá-lo. Ou seja, a tese que permanece incontestada aqui é a da *primazia do significado*. No final das contas, reserva-se para o significante uma função *expressiva*, o que termina por engajar a análise numa pesquisa de significações, decerto ocultas, porém sempre reencontráveis. Conseqüentemente, torna-se plausível pensar que a finalidade da análise seja a formulação de uma fala plena.

Mas, há um problema que os tratamentos concebidos exclusivamente nestes termos não conseguem dar conta. O ingresso no dispositivo analítico acarreta como conseqüência um constante deslizamento das significações, sem que o sujeito possa se apegar definitivamente a qualquer uma delas. Em vez de reconhecer-se integralmente nas significações às quais chega o trabalho interpretativo, o sujeito jamais as aceita como legítimas representantes de seu ser. “Eu disse isso antes, mas agora acho que não é

⁹ Conferir comentário de MILLER, J. A. *Silet*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005, p. 28.

bem assim...” Ele constantemente toma distância em relação a seus ditos, jamais consegue coincidir completamente com o que disse num momento anterior. O sujeito em análise é aquele que não consegue ratificar seus pensamentos, atos e sentimentos, cuja posição não cessa de colocar entre aspas a anterior, sem que a posição derradeira seja jamais encontrada. A propósito de qualquer um de seus atos ou ditos, o sujeito pode vir sempre a se repositonar, o que era verdadeiro em um determinado momento podendo ser logo depois posto em dúvida, de maneira a nunca se conseguir dizer algo totalmente verdadeiro.

A histórica sofre exatamente porque este constante deslizamento de significações a proíbe de encontrar a autenticidade e a unidade. O sujeito histericizado é aquele que fracassa em formular, através da fala, uma representação adequada do que deseja. Assim, não é surpreendente que um sujeito que se apresenta na análise com um “ninguém me entende”, acabe por se dar conta que ele mesmo não consegue se entender: pois ele mesmo desconhece o que quis dizer com o que disse, suas falas são para ele mesmo enigmáticas, sem que consiga alcançar, através de um significado, a certeza. Essa estranha circunstância, em que o sujeito não consegue se apegar definitivamente a nenhum significado, coloca dificuldades para a tese da fala plena.

Que não se pense aqui que estamos acusando o Lacan de “Função e campo” de conceber a análise como a pesquisa de uma significação última. Mesmo quando chegou a advogar a possibilidade de uma fala plena, Lacan jamais apresentou o tratamento analítico como um empreendimento de totalização do sentido. Isso ele aprendeu do próprio Freud, que traduziu a impossibilidade de fechamento de sentido como o problema da infinitização da análise. Além do mais, é importante esclarecer que a impossibilidade de totalização do sentido é completamente compatível com a proposta hermenêutica. A hermenêutica prevê que o sentido último jamais se feche, abrindo para a investigação um tempo de compreender infinito. Portanto, abdicar da pretensão totalizante é uma tese que repousa no coração mesmo da hermenêutica.

Contudo, quando mobilizamos a histericização do sujeito operada pelo dispositivo analítico como uma objeção ao Lacan de “Função e campo”, não estamos acusando-o de ignorar a infinitização do discurso. O problema que uma posição de tipo

hermenêutico não consegue dar conta não é de modo algum o de que *existem múltiplos sentidos* subjacentes à fala, mas sim *o de que tais sentidos sejam antagônicos entre si*. Assim, longe de testemunhar a *potência* da fala em criar uma pluralidade de significados, o discurso neurótico vem antes mostrar a *impotência* da fala em oferecer um conjunto minimamente consistente de significados. Em vez de louvar a polissemia infinita da fala, a histérica vem se queixar de que a dita polissemia corresponde a um sistema de significados incoerente, cuja coexistência é irreconciliável. Desse modo, em vez de a proliferação de sentido produzida pelo analisando gerar um acúmulo progressivo de saber, vem antes de mais nada evidenciar um fracasso em formular um saber adequado acerca do que se quer verdadeiramente.

A título de ilustração, exporemos um caso analisado por Freud (FREUD, 1917[1916-17]b, p.269). Trata-se de uma mulher casada, de cerca de 30 anos de idade, que executava a seguinte seqüência de atos obsessivos, muitas vezes por dia: corria desde seu quarto até o quarto contíguo, assumindo ali uma posição determinada, ao lado de uma mesa situada no meio do aposento, soava em seguida a sineta, chamando a criada, dizia-lhe algo sem importância e depois a dispensava, retornando logo a seu quarto. Ao longo do tratamento, a mulher acaba contando que era, há mais de dez anos, casada com um homem muito mais velho que, desde a noite de núpcias, se revelara impotente. Indo e vindo incessantemente de seu quarto ao quarto dela, em tentativas inúteis de consumir o coito, ele, pela manhã, por fim dissera: “Sinto vergonha do que pensará a criada, quando vier arrumar a cama”, pegara uma garrafa de tinta vermelha, derramando-a no lençol, mas, segundo a paciente, não no lugar adequado. A paciente lembrou, então, que a toalha da mesa ao lado da qual ela se posicionava durante os rituais obsessivos possuía uma grande mancha. Ela costumava assumir uma posição tal em relação à mesa, que a criada não pudesse deixar de ver a mancha na toalha.

Entre as diversas interpretações que, segundo Freud, explicariam o ato obsessivo, pode-se enumerar:

1. Através de seu ato obsessivo, a mulher corrigia a cena da noite de núpcias, mostrando à criada uma mancha, desta vez posicionada no lugar certo. Com isso, ela queria provar a virilidade do marido: “Ele não é impotente”.

2. Com seus sintomas, ela podia manter-se afastada do marido, do qual vinha tentando obter o divórcio legal, e a quem já não suportava mais.

3. Graças ao sintoma, retirava-se do mundo para não ser assediada pelos outros homens e cair em tentação. Protegia, assim, o marido de comentários maldosos, salvando a reputação de ambos.

4. Mediante seu ato, ela não cessa de lembrar a humilhante condição do marido, o que é uma maneira de se vingar-se dele por não haver sido bem sucedido.

É importante frisar que, no percurso do trabalho analítico, a paciente acaba enunciando não apenas uma, mas *múltiplas significações* para aquele significante. Se Freud tivesse se limitado a constatar a existência de uma infinidade de significações sustentando o sintoma, ele de fato não teria ido além da hermenêutica. O que deve ser observado, contudo, não é apenas que tais significações são plurais, mas sobretudo que são completamente *contraditórias* entre si, não formando um conjunto consistente. E é precisamente a impossibilidade de compatibilizar essa pluralidade de representações entre si o que distancia a psicanálise de uma hermenêutica, já que para a última as diversas representações poderiam de direito coexistir harmoniosamente.

Outro aspecto problemático a ser considerado na fase fenomenológico-existencial é a escassa presença dos fatores que Freud denomina econômicos. Não que eles não façam sua aparição, mas o papel que desempenham aqui é muito mais modesto do que virão a assumir em teorizações lacanianas posteriores. Qual a função desempenhada pela satisfação na fase em exame? Em seu artigo “Seis paradigmas do gozo” (2000), Miller assinala que, na época da obra laciana que estamos analisando, a satisfação pode ser localizada em dois registros distintos: simbólico e imaginário. Investiguemos cada um desses registros separadamente.

No primeiro registro, haveria uma satisfação de ordem semântica (MILLER, 2000, p.88). Sua emergência encontra-se ligada a certo momento do tratamento analítico, em que o sujeito enuncia o significado que estava recalcado. No momento em que o sentido reaparece à consciência, caberá ao analista referendar o desejo que o paciente pôde enunciar. No momento em que o desejo do sujeito pode ser homologado

pelo Outro, representado aqui pelo analista, produz-se uma satisfação. Essa satisfação se dá graças ao reconhecimento do desejo pelo Outro.

Todo o problema é que a subordinação da satisfação ao sentido revela-se incompatível com o conceito freudiano de pulsão. O que Freud descobriu de novo foi justamente uma satisfação que aparece como um não-sentido, já que contraria tudo aquilo que o ego pode representar como sendo um bem ou um prazer. Trata-se de uma satisfação paradoxal, cuja característica é a conversão das sensações de prazer ou de desprazer em seu oposto, de tal modo que um ato a princípio desprazeroso pode converter-se subitamente em prazer (por exemplo, o sujeito passar a se comprazer com a sua própria humilhação), ou, do contrário, algo prazeroso passar a ser simultaneamente experimentado como desprazer (por exemplo, o sujeito sofrer por masturbar-se pensando na irmã). Na verdade, os termos prazer e desprazer mostram-se insuficientes para dar conta dessa satisfação, por constituírem categorias excessivamente vinculadas à experiência consciente. O próprio Freud reconhece isso, ao afirmar, numa nota de rodapé em “Além do princípio do prazer”: “Sem dúvida, o ponto essencial é que o prazer e o desprazer, sendo sentimentos conscientes, estão ligados ao ego” (FREUD, 1920/ 1996, p. 21). Por isso, Lacan renomeará mais tarde essa estranha satisfação inconsciente como sendo o gozo.

A nosso ver, é impossível não notar aqui a qual distância a tal satisfação semântica de “Função e campo” se encontra do conceito de gozo. Ao passo que a satisfação com a liberação do sentido e sua conseqüente homologação pelo analista é algo tranquilizador, que reconcilia o sujeito consigo mesmo, a satisfação além do princípio do prazer se apresenta como algo que atenta contra a suposta coerência do sujeito e testemunha sua divisão. Enquanto a satisfação semântica tem um efeito apaziguador, o gozo possui um efeito desestabilizador.

Contudo, mesmo nessa fase fenomenológico-existencial a satisfação não se passa única e exclusivamente no registro da palavra, restando uma parte dela fora da apreensão do simbólico. A satisfação simbólica “não esgota tudo aquilo de que se trata em Freud. O que é feito então das pulsões, do investimento libidinal e de suas fixações, do fantasma, do supereu assim como do eu?” (MILLER, 2000, p. 88) A resposta de Lacan

nesse momento será a de fazer grande parte da vertente econômica da obra freudiana ingressar no registro imaginário. Ainda conforme Miller, trata-se de uma satisfação narcísica, concentrada no estágio do espelho, que constitui um obstáculo e uma barreira ao trabalho de dissolução simbólica do sintoma.

Entretanto, a nosso ver não poderíamos identificar aí um prenúncio do gozo, já que se trata uma satisfação associada às formas narcísicas imaginárias. Em vez de ser uma satisfação que atenta contra a coerência do sujeito (*Je*), denunciando sua divisão, a satisfação imaginária é antes algo que mantém o sujeito em um estado homeostático. Trata-se aqui de uma satisfação ego-sintônica. Por isso, Lacan está nesse momento ainda muito distante de formular a satisfação pulsional como uma satisfação real.

Observações finais

Conforme vimos, a noção de sentido foi de extrema importância no combate travado contra as posições que consideravam a psicanálise uma ciência natural. Dessa forma contribuiu para estabelecer o domínio próprio de tratamento dos problemas analíticos: pois não é no registro da objetividade que se pode buscar a causa do sofrimento, mas sim na relação do sujeito com sua fala.

No entanto, pode-se dizer que a noção de sentido foi mais importante pelo que rejeitou como falso do que pelo que afirmou como verdadeiro. Pois os desenvolvimentos posteriores da obra de Lacan pouco irão conservar da proposta de “Função e campo”: enquanto ali, o propósito da psicanálise seria a obtenção de uma fala plena, onde o desejo que se revelou traumático no interior de certo sentido poderia ser reintegrado num sentido novo, todo o ensino posterior de Lacan se esforçará por mostrar que não há fala plena, não há a possibilidade de o sujeito entrar em acordo com seu desejo. A partir daí, o desejo não será mais o que pode ser dito na palavra plena, mas sim a impossibilidade de tal palavra.

Podemos assinalar essa passagem na redefinição que o termo significante experimentará, de uma fase para outra. Se em “Função e campo” preserva-se a possibilidade de o significante remeter a seu significado próprio, num texto posterior como “Instância da letra no inconsciente” o significante passará a ser definido como

barreira de resistência à significação (LACAN, 1957/1998, p. 500), de tal modo que a conciliação entre o significante e o significado será estruturalmente impossível.

CAPÍTULO 3 - A significação subordinada à estrutura da linguagem

Sabe-se que, a partir de certo momento de seu ensino, de que textos como *A Carta Roubada* e *A instância da letra* são exemplares particularmente representativos, Lacan busca renovar as referências da psicanálise realizando uma aliança com o método estrutural, transformando correlativamente a concepção psicanalítica de causalidade psíquica. Para avaliarmos precisamente em que consistiu tal modificação, é necessária uma investigação prévia buscando esclarecer qual a orientação geral do programa estruturalista, bem como de que maneira a psicanálise se inseriu neste programa.

Parte I: Definição de estruturalismo

1- Introdução

O problema de definirmos o que é designado pela palavra estruturalismo pode ser grosseiramente estimado quando constatamos que disciplinas tão distintas como a lingüística, o marxismo e a psicanálise reivindicaram sua pertinência ao movimento. Contudo, embora a extrema diversidade reunida sob o rótulo “estruturalismo” imponha dificuldades a uma tentativa de delimitar em que reside sua unidade, não devemos nos eximir de perguntar pelos princípios gerais que norteiam esse projeto. Nesta empreitada, talvez um primeiro e esclarecedor passo a ser dado seja buscar uma delimitação negativa do conceito, definindo-o pelo que ele não é, pelo alvo que visa combater. Ora, se é verdade que “para triunfar, o estruturalismo devia, como em toda tragédia, matar” (DOSSE, 1993, p. 23), seu nascimento só se torna compreensível como uma luta travada contra toda uma tradição (inaugurada por Dilthey e representada na época principalmente pelo existencialismo de Jean Paul Sartre) que, ao defender uma primazia da *consciência*, terminava por adotar uma atitude *anti-objetivista* nas ciências humanas.

2- O estruturalismo em luta contra o existencialismo

O existencialismo sartreano deriva da fenomenologia de Husserl, repousando ambos na consideração da consciência como fundamento. Dentro de sua orientação de “retornar às coisas mesmas”, os fenomenólogos se propuseram a fornecer uma descrição da experiência consciente tal como ela é em si mesma, tal como aparece. Ao se ater a uma descrição da experiência imediata, o fenomenólogo não pode mais conceber a consciência como uma coisa pensante. A consciência não é uma substância, ela

constitui-se como um movimento de fuga, um deslizamento para fora de si mesma, um arremesso em direção ao mundo. Não há ato de consciência puro, vazio, pois todo ato é intencional, ou seja, visa sempre algum objeto. Não há “vida interior”, a “vida” da consciência é sempre projetar-se fora de si mesma. A essa descrição fenomenológica, Sartre acrescentará a ênfase na liberdade humana – entendida aqui como o fato de a consciência sempre visar fins, dirigindo-se rumo a possibilidades não realizadas, ao que ainda não é. A liberdade repousa justamente no posicionamento de fins. Esta liberdade não é uma propriedade, uma capacidade que possa ser usada ou não. A liberdade não é facultativa, mas sim obrigatória; a liberdade é o próprio limite da liberdade. Daí a famosa afirmação de que o homem está condenado a ser livre (SARTRE, 2001, p.543/544).

Ora, o que o estruturalismo pretenderá justamente denunciar como a falha do existencialismo e, de modo geral, de qualquer projeto de reedição do *Cogito*, por mais sofisticado que seja, é a equivocada premissa de que a experiência imediata deteria o verdadeiro significado de suas ações. Ao supor que conhece o real sentido de seus atos, a consciência torna-se vítima de uma cilada: a ilusão de que é transparente a si mesma. Acreditando dominar as razões para pensar, agir e sentir de uma determinada maneira, a consciência desconhece radicalmente as relações objetivas que a determinam. Assim, a excessiva familiaridade da consciência com as razões de seus atos constitui um verdadeiro obstáculo epistemológico, constituindo uma espécie de aparência inessencial, que oculta o conhecimento das relações verdadeiras. Por isso, qualquer filosofia que conceda um estatuto de fundamento à consciência, ao reforçar sua ilusão de autonomia, só pode confirmá-la em seu desconhecimento quanto às estruturas, quanto àquilo que realmente a precede e a condiciona. Tais estruturas não podem ser “vivenciadas”, captadas na experiência imediata, estando, portanto, aquém da esfera da consciência.

3- Antecedentes do estruturalismo

Em um colóquio que organizou sobre o uso e sentido da palavra estrutura, Roger Bastide¹⁰ aponta o desenvolvimento da psicologia da Gestalt e a elaboração da teoria matemática dos grupos como fatores que teriam contribuído de maneira decisiva para o surgimento da noção de estrutura. Como acreditamos que o entendimento dessas posições teóricas pode ser de grande utilidade para compreendermos o conceito, julgamos oportuno empreender uma exposição sucinta das mesmas, sem nunca perder de vista o alvo visado - a saber, destacar a relevância dessas formulações para o posterior advento do estruturalismo. Assim, as exposições seguintes objetivarão, investigando o solo a partir do qual floresceu posteriormente o estruturalismo, tornar mais claras algumas das diretrizes do método.

A psicologia da Gestalt surgiu no início do século XX como uma reação contra a psicologia clássica, cuja orientação fundamental, estabelecida por Wundt e Titchener, era a de encontrar os elementos mentais, isto é, os dados mais simples, irreduzíveis a qualquer novo esforço de análise, que entrariam na constituição dos estados de consciência. Desse modo, a totalidade do processo consciente era concebida classicamente como resultando de uma soma de elementos. Tais átomos de consciência constituiriam realidades psicológicas autônomas, independentes, separadas, sendo detentoras de propriedades intrínsecas, cada um destes fragmentos isolados contribuindo com suas qualidades próprias para a construção do todo. Dessa forma, as propriedades do todo resultavam da mera adição das propriedades dos elementos que o constituíam. Como os elementos preexistem ao todo, podemos afirmar que, segundo a hipótese clássica, de algum modo as características do todo se encontram na dependência das características dos seus átomos constituintes.

A Gestalt opõe-se precisamente à consideração do processo perceptivo como produto de uma mera adição de elementos previamente constituídos. Há no todo propriedades que não resultam da soma das propriedades de suas partes. Na verdade, sequer podemos falar das partes de uma totalidade como se formassem uma realidade

¹⁰ Informação extraída do artigo de COELHO, E. P. “Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos” in *Estruturalismo: antologia de textos teóricos* (org. COELHO, E. P.). Lisboa, Portugália Editora, 1967.

psicológica independente, já que tais partes só adquirem propriedades quando inseridas num certo contexto. Ou seja, as partes de um todo não possuem propriedades intrínsecas, mas sim extrínsecas. “Uma parte, num certo todo, é algo distinto dessa parte isolada ou em outro todo, por causa das propriedades que deve ao seu lugar e à sua função em cada um deles.” (GUILLAUME, 1966, p.12) As partes não possuem qualidades quando examinadas isoladamente, só adquirindo valor e função quando consideradas no interior de certo conjunto. Conseqüentemente, a psicologia da forma afirma a existência de uma subordinação da parte ao todo.

Dessa subordinação da parte ao todo, poderíamos concluir que a forma seria totalmente independente de suas partes, constituindo uma espécie de realidade transcendente, que do exterior organizaria seus conteúdos, permanecendo, entretanto, completamente indiferente a eles? Admitir isso seria tratar o gestaltismo como um formalismo, o que não é o caso. A forma não se define por oposição a uma matéria que lhe é estranha, ela nada mais é do que a interdependência das partes de um conjunto. Por exemplo, ao alterarmos a nota de uma melodia, podemos produzir outra melodia, cujas qualidades formais seriam diferentes. Seria absurdo, neste caso, dizermos que a alteração de uma parte não teve conseqüências na percepção do todo. Ou seja, é claro que a forma não é indiferente aos conteúdos, já que a percepção da melodia *foi alterada* ao mudarmos uma de suas notas. Só que o que está em jogo no debate com a psicologia clássica é saber se o impacto produzido no todo foi proporcional ou não à magnitude da alteração das partes. Ora, o que a Gestalt verifica é precisamente que grandes alterações (por exemplo, nas transposições de tons, quando modificamos todas as notas de uma melodia) podem conservar intactas as propriedades do todo (continuamos a escutar a mesma melodia), ao passo que uma pequena alteração (modificação de uma única nota) pode acarretar mudanças drásticas na percepção total (mudança da melodia). Daí a afirmação: o todo é diferente da soma de suas partes.

De que modo esta reflexão pode nos ajudar a entender o estruturalismo? Em um artigo histórico sobre o estruturalismo, Jean Pouillon assim o define:

“Por oposição ao atomismo, que isola termos cujo conjunto é formado simplesmente por justaposição, consiste ele

[o estruturalismo] em procurar as relações que dão aos termos que elas unem um “valor de posição” num conjunto organizado, em apreender conjuntos que a sua articulação torna significantes. O estruturalismo implica, portanto, duas idéias: a de totalidade e a de interdependência” (POUILLON, 1966, p.6).

Podemos reconhecer, na descrição do estruturalismo fornecida por Pouillon, pelo menos dois princípios gestaltistas:

a)A idéia gestaltista de que os termos não possuem propriedades intrínsecas encontra-se enunciada na expressão “valor de posição”. Isso quer dizer que somente podemos conhecer o valor de um termo a partir da articulação interna de um conjunto, dentro do qual o termo em questão assume uma função determinada. *Um termo somente pode possuir um “valor de posição”, portanto esse valor é extrínseco.*

b)A idéia de que o todo, embora não se reduza a uma soma de suas partes, também não é algo exterior e completamente autônomo em relação às partes, encontra-se enunciada na noção de “interdependência” dos termos. A interdependência será uma noção capital para o estruturalismo, já que servirá para diferenciá-lo de um puro formalismo. Isso quer dizer que a estrutura não seria algo completamente indiferente aos termos, uma fôrma que paira acima dos seus conteúdos e à qual estes seriam obrigados a se adequar. Mas a estrutura também não se reduz ao conteúdo (se fosse este o caso, recairíamos na hipótese atomista). Tal posição será mais bem desenvolvida por Claude Lévi-Strauss num artigo famoso, em que se preocupa em distinguir estruturalismo e formalismo (LÉVI-STRAUSS, 1960, p. 121): “A forma se define por oposição a uma matéria que lhe é estranha; mas a estrutura não tem conteúdo distinto - ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real.” Ou seja, a estrutura nem é indiferente aos conteúdos, nem idêntica a eles.

Conforme afirmamos anteriormente, a teoria matemática dos grupos também desempenhou um importante papel no advento do conceito de estrutura. Em seu livro “O pensamento científico moderno” (ULLMO, 1967), Jean Ullmo nos adverte que o sentido em que se usa a palavra estrutura em ciência só pode ser inteiramente esclarecido caso recorramos à teoria dos grupos (ULLMO, 1967, p. 119). Segundo o autor, para que um conjunto de operações forme um grupo, é necessário atender aos seguintes quesitos:

1)As operações, ao incidirem sobre certos elementos, devem transformá-los em elementos de mesma natureza.

2)Quando aplicamos sucessivamente duas ou mais operações do grupo a certos elementos, tais operações devem ser suscetíveis de serem anuladas de um só golpe, por uma operação que pertença ainda ao grupo. Isso quer dizer que, por mais longe que se vá nas transformações impostas aos elementos, por múltiplas que tenham sido as operações aplicadas sobre eles, tais modificações devem poder ser canceladas de uma só vez, por uma operação que faz parte do grupo. Por maiores que tenham sido as mudanças, deve ser possível retornar ao ponto de partida através de uma única operação, anulando assim as alterações que haviam sido promovidas por sucessivas operações. “Quaisquer que sejam as operações do grupo efetuadas, pode voltar-se ao ponto de partida, repor os elementos no estado que haviam sido tomados inicialmente, por uma operação do mesmo grupo” (ULLMO, 1966, p.312).

3)As operações devem ter sido definidas de modo exaustivo e completo, ou seja, quando aplicamos um número qualquer de operações sobre os elementos do grupo, a operação que anula as transformações deve fazer parte do conjunto de operações. Isto é, a operação inversa deve ser ainda uma operação do conjunto.

Se as modificações produzidas pelas operações do grupo podem sempre ser destruídas por uma operação inversa, que retorna ao ponto de partida, segue-se que o grupo comporta a *reversibilidade*, ou seja, a possibilidade de desfazer as transformações que ele mesmo produziu. Ora, se por maiores que tenham sido as mudanças, pode-se sempre revertê-las, algo deve ter permanecido idêntico ao longo das variações. É o que chamamos de *invariante* do grupo. A partir daí, podemos afirmar que um grupo é caracterizado por seus invariantes, de tal modo que ele só pode ser constituído por operações que respeitam o invariante. Se as alterações que as operações produzem podem regredir ao início, é que as operações preservam os invariantes.

Ullmo fornece alguns exemplos simples, a fim de ilustrar este ponto. Seja a operação que consiste na transposição da escrita musical. Uma seqüência de transposições pode ser anulada por uma só transposição de regresso. O que as operações de transposição deixam invariantes são os intervalos entre as notas.

Até mesmo para identificarmos os objetos do mundo externo, usamos um critério de grupo. Com efeito, como construímos o mundo dos objetos? Raciocinemos: quando mudamos a posição de nosso corpo, modificamos as imagens que experimentamos. Ora, se as imagens se alteram conforme nossa movimentação, o que nos previne do erro de supor que elas dependem de nós, que temos domínio sobre elas? O simples fato de que, ao regressar à posição inicial, voltamos a encontrar as mesmas imagens! Daí, concluímos que as modificações voluntárias formam um grupo, sendo as operações nossos próprios movimentos e os invariantes, os objetos sólidos.

O que caracteriza o grupo, em cada um dos exemplos? Independentes dos objetos (elementos ou grupos de elementos) sobre os quais fizemos incidir as operações do grupo, o que confere a propriedade de grupo são as operações que mantêm constantes os invariantes. Se considerarmos as operações do grupo, independentemente dos elementos sobre os quais se aplica (portanto fazendo abstração de objetos particulares), chegamos ao que se denomina *estrutura* de um grupo abstrato.

Quando as operações incidirem sobre elementos concretos, dizemos que estamos diante de uma *realização* do grupo abstrato. É importante notar que um mesmo grupo abstrato pode possuir várias realizações, as operações podendo recair sobre espécies de elementos totalmente diferentes. Neste caso, mesmo que sejam realizações de natureza distinta, afirmamos que sua estrutura é comum, tratando-se então de grupos concretos *isomorfos*.

A idéia importante aqui em jogo é a seguinte. Conforme o pensamento clássico, a identidade de um grupo deveria ser buscada numa propriedade que seria comum a todos os seus objetos. Já o que a estrutura coloca em cena é a idéia de que a identidade não pode ser encontrada nos conteúdos de cada manifestação em particular, já que cada manifestação difere completamente de uma outra qualquer. Por exemplo, no caso da melodia, ao cabo de uma transposição produz-se um conjunto de notas totalmente diferente do conjunto inicial. O invariante, então, não poderia ser buscado no que existe de comum nas diferentes manifestações. O critério de identidade torna-se a reversibilidade, isto é, o fato de as transformações do grupo poderem ser desfeitas: pois só assim podemos concluir que algo permaneceu o mesmo, ao longo das variações. Isso

que permanece o mesmo não seria uma propriedade essencial, mas sim uma *relação*. Aqui, não se trata de um *invariante substancial*, mas de uma *invariância de relações*. Conforme diz Ullmo:

“Uma estrutura é um conjunto de relações consideradas como características entre elementos cuja identidade e a própria natureza são até certo ponto indiferentes e que podem, por consequência, ser trocados, substituídos por outros elementos análogos ou diferentes, sem que a estrutura seja alterada” (ULLMO, 1966, p.119).

Ou seja, nos perderíamos caso quiséssemos encontrar a estrutura nos elementos, já que estes poderiam ser outros do que são. A estrutura nada mais é que as relações entre os elementos. As relações mantêm-se as mesmas, a despeito das diferenças de conteúdo originadas pelas operações do grupo. Assim, voltando ao nosso exemplo, uma melodia é uma estrutura porque as relações entre as notas conservam-se as mesmas para um grupo de operações (as transposições).

A noção matemática de estrutura começa a ganhar prestígio dentro de outras disciplinas nos anos 30, impulsionada pelo sucesso da psicologia da Gestalt; e será precisamente neste sentido matemático que o estruturalismo vai utilizar o termo.

4- A fonologia, núcleo racional do estruturalismo

No artigo “A análise estrutural em lingüística e antropologia” (LÉVI-STRAUSS, 1967), procurando dimensionar o impacto provocado pelo nascimento da fonologia estrutural nas ciências sociais, Lévi-Strauss equipara-o a uma verdadeira revolução, estando a disciplina criada por Trubetzkoy destinada a desempenhar o papel de guia para um remodelamento de conjunto destas ciências. Segundo o autor, a posição privilegiada ocupada pela fonologia em relação às outras ciências sociais dever-se-ia ao fato de ser, até então, a única que teria logrado obter um conhecimento preciso e objetivo dos fenômenos sob sua investigação (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.45). Tal êxito parecia até pouco antes reservado exclusivamente às ciências “naturais”, estando as humanidades limitadas a escolher entre duas alternativas pouco promissoras: uma filosofia da consciência que desprezava e olhava com desdém qualquer tentativa de explicação positiva do homem ou uma ciência incipiente que tentava uma imitação ingênua da Física. Nesse cenário desolador, é fácil estimarmos as esperanças que os avanços

metodológicos e técnicos da fonologia suscitarão em pesquisadores de outras áreas, que buscarão se inspirar em seu exemplo. Cabe-nos então indagar em que teriam consistido tais progressos, razão pela qual traçaremos um breve panorama das pesquisas fonológicas da época, valendo-nos em grande parte das *Seis lições sobre o som e o sentido* de Roman Jakobson. (JAKOBSON, 1977).

Os sons da fala apresentam-se como uma massa contínua, fluida, amorfa, de tal maneira que uma primeira tarefa da fonologia seria a de precisar como se operam recortes nesta seqüência sonora indiferenciada, como esta matéria indistinta sofrerá segmentações, subdivisões, ganhando afinal justamente o aspecto de cadeia, isto é, de uma articulação de unidades. Ora, a fonologia só pôde começar quando aceitou que a delimitação das unidades da seqüência falada depende de os sons serem examinados à luz das funções que cumprem dentro da linguagem. Não é o dado acústico considerado em si mesmo, não é o som considerado como uma positividade existindo por si mesma, que nos permitirá subdividir a cadeia da fala em unidades distintas, mas sim o som enquanto possui um valor na comunicação. Qualquer decomposição do dado acústico que não leve em consideração a função significativa acabará se perdendo: pois, se é verdade que dois sons apresentam sempre semelhanças e diferenças entre si, o critério para decidir se estas variações serão ou não consideradas relevantes pela língua não pode ser extraída dos próprios sons. Sem recorrer às funções que tais sons cumprem na língua, não podemos decidir se estamos diante de duas unidades distintas (caso em que as diferenças entre os sons seriam reputadas pertinentes) ou de uma mesma unidade (caso em que as semelhanças entre os sons seriam reputadas mais importantes do que suas diferenças). Por exemplo, *r* e *l* constituem duas unidades distintas para o português, ao passo que para o coreano são variantes de uma mesma unidade. Ou ainda, como atesta uma experiência muito familiar para os aprendizes de uma língua estrangeira, diferenças fônicas perceptíveis para certo povo podem ser completamente imperceptíveis para outro. Isso não quer dizer de maneira nenhuma que o segundo povo seja surdo, mas sim que a segmentação da massa fônica depende da utilização que a língua faz desses sons.

Caberá então à fonologia a tarefa de descobrir os fonemas, que são as menores unidades lingüísticas possíveis. Bem, se aceitamos que o fonema não pode ser

considerado como um fato acústico bruto, existindo em si e por si, como podemos chegar a detectá-lo? Como saberíamos reconhecê-lo, se é inútil extrair da mera materialidade sonora o critério de distinção? A resposta da fonologia estrutural é que, se quisermos isolar os fonemas, não deveremos jamais tomá-los isoladamente: o fonema só pode ser circunscrito a partir da *relação* que estabelece com outros fonemas da língua. O fonema não poderá ser delimitado se nos ativermos à observação de suas qualidades intrínsecas, de suas propriedades positivas, mas somente a partir da relação que estabelece com outros fonemas. Encontramos aqui um pressuposto metodológico essencial ao estruturalismo, que já havíamos entrevisto na exposição sobre a psicologia da Gestalt: a recusa de tratar os termos como entidades positivas e a busca de considerá-los na sua dependência em relação a outros termos. Por isso, Jean Claude Milner (MILNER, 1996, p.76) pôde afirmar que o estruturalismo lingüístico é um método, se não de *eliminação* do sensível – o que seria impossível, já que a língua não pode prescindir da matéria fônica - ao menos de sua *redução* – já que o fonema também não coincide com o puro som. Com isso começamos a entender melhor as perspectivas animadoras que tal método abrirá para as ciências humanas: pois o que está em jogo é a esperança de finalmente se obter uma formalização do campo. Voltaremos a este ponto mais tarde.

Os fonemas seriam entidades cuja materialidade em si não importa, só podendo ser determinados a partir das relações que estabelecem com outros fonemas da língua. Jakobson acrescenta que esta relação é uma relação de oposição. O que significa isto? Oposição é aqui tomada no sentido lógico, em que dois termos encontram-se ligados um ao outro de tal modo que um evoca imediatamente o outro (JAKOBSON, 1977, p.66). Por exemplo, alto/baixo, grande/pequeno, branco/preto, etc. Isto posto, Jakobson propõe examinarmos dois fonemas: *a* e *u*. (JAKOBSON, 1977, p.68/69) Em que sentido seria possível dizer que *a* se opõe a *u*? Alto se opõe a baixo, grande se opõe a pequeno, mas não faz nenhum sentido dizer que *a* se opõe logicamente a *u*!

A solução do problema proposto é que a oposição não pode ser buscada meramente na diferença bruta entre os sons. A oposição diz respeito a certos *aspectos* da diferença entre os sons, aspectos estes considerados relevantes por um sistema

fonológico determinado; e é esta *oposição de aspectos* que exerce papel na constituição do fonema. Jakobson dá um exemplo muito esclarecedor: na língua turca, existem três oposições vocálicas fundamentais: I) abertura e fechamento, II) caráter posterior ou anterior, III) arredondamento e não arredondamento. Assim, o fonema *i* do turco é uma entidade que possui três elementos diferenciais: fechado, anterior, não arredondado. Ao tratar o fonema, não como um dado positivo, mas como um feixe de elementos diferenciais, o fonólogo só faz confirmar a orientação anti-substancialista que guia o método. Então, no exemplo supracitado, *u* e *a* diferem entre si não por suas qualidades intrínsecas, mas porque, embora compartilhando dois aspectos, se opõem em relação a um terceiro (arredondado/não arredondado). Com isto também se esclarece em que sentido a relação entre *u* e *a* é uma relação *lógica*: porque eles se diferenciam conforme a oposição arredondado/não arredondado. Ao descrever o material sonoro, a fonologia terminará por obter um quadro onde reúne as 12 oposições binárias, das quais poderiam ser deduzidas todas as línguas do mundo (JAKOBSON, 1956/1963, p. 128-129) Esses resultados deixam ver claramente a ambição universalista do método, a tentativa de encontrar leis gerais.

Neste ponto, já reunimos subsídios suficientes para entender porque “mais do que um modelo lingüístico, o que vai constituir o *núcleo racional do estruturalismo*, o modelo dos modelos, é a *fonologia estrutural* [grifos meus]” (DOSSE, 1993, p.80). A importância do método ultrapassa a fronteira de sua terra natal precisamente por acenar com a chance de repetir, no domínio dos estudos humanos, sucesso comparável ao que a Física havia logrado alcançar no conhecimento do real. Com a fonologia, o abismo que existia entre o nível de objetivação das ciências físico-químicas e das ciências sociais parecia prestes a desaparecer, um horizonte promissor se abria: a possibilidade de o novo método proporcionar uma *formalização* de objetos outrora reputados rebeldes ao conhecimento científico. Formalização cuja pretensão era responder ao Ideal de ciência através de uma dupla operação: a) despojar os fenômenos de suas qualidades sensíveis e b) encontrar leis gerais permitindo deduzi-los.

a) Despojar os fenômenos de suas qualidades sensíveis: aqui, a Física assume o papel de referência maior, já que seu nascimento foi marcado por uma ruptura

epistemológica com o passado aristotélico, para quem os seres seriam substâncias, suportes de qualidades consideradas absolutas (pesado, quente, colorido seriam propriedades intrínsecas, atribuíveis aos corpos em si mesmos). A atividade científica moderna se constituirá justamente pelo abandono do sensível, reputado agora um obstáculo epistemológico. Dessa forma, “pesado”, “quente” e “colorido” constituem apenas nosso modo particular (porque humano) de experimentar os objetos, que não coincide com o real tal como construído pela Física; portanto, não seria possível atribuir tais qualidades “às coisas mesmas”. Doravante, a ciência não menciona mais uma qualidade como “quente”: ela constrói o termômetro e um ser designado “temperatura”, suscetível de variar em graus, dos quais certa faixa é subjetivamente experimentada como quente. O sensível é então relegado ao estatuto de mera aparência, sendo o real traduzível em diferenças de quantidade.

Como a fonologia se insere nesta empreitada de redução do sensível? Conforme mostramos anteriormente, tal desígnio é reconhecível no tratamento dispensado ao fonema, agora não mais concebido como um dado sensível bruto, uma realidade detentora de propriedades positivas; mas como uma entidade que só é capaz de existir em relação a outras entidades. Evidentemente, seria equivocado falar em eliminação completa do sensível (por não podermos abstrair do estudo da língua a matéria acústica), mas pelo menos se trata de um sensível depurado, desrealizado, dessubstancializado. O fonema “não é nem idêntico ao som, nem exterior ao som, mas estando necessariamente presente no som, é-lhe inerente e sobrepõe-se a ele” (JAKOBSON, 1977, p.71). Parafraseando Lacan, o fonema é “algo no som mais do que o som”.

b) Encontrar leis gerais que permitam explicar os fenômenos. Para além da diversidade empírica das línguas, a pretensão da lingüística será a de atingir invariantes, encontrar as regras que precedem e condicionam qualquer ato de fala. Basta recordar, a título de ilustração, que a fonologia julgou haver encontrado as 12 oposições binárias fundamentais capazes de explicar qualquer sistema fonológico, real ou possível. Tais resultados sugeriam que, pela primeira vez, uma ciência social teria conseguido formular relações necessárias e equiparar-se às ciências naturais, encontrando a regularidade ali onde a experiência comum julgava reinar apenas a dispersão e a multiplicidade.

Agora se torna mais fácil compreender que a ascensão meteórica da fonologia estrutural - alçada ainda recém-nascida ao patamar de ciência modelo em relação à qual as demais deviam se orientar - aconteceu precisamente graças à perspectiva de formalização dos fenômenos aberta por sua investigação. Tal feito adquire uma feição ainda mais impressionante quando avaliamos o estado em que se encontravam os estudos sobre o homem, ainda bastante embaraçados no asfixiante dilema naturalismo x humanismo. Asfixiante porque a adesão à primeira alternativa do dilema (naturalismo) gerava uma situação paradoxal em que, quanto mais o cientista atendia às exigências de quantificação e objetividade, mais sacrificava a singularidade de seu objeto de estudo. Já a escolha da segunda alternativa (humanismo) parecia condenar seus seguidores, eternos apólogos da liberdade, a jamais explicarem satisfatoriamente as regularidades que encontramos no mundo sócio-histórico. O estruturalismo parecerá então fornecer a chave que soluciona o problema.

O que até agora pretendemos mostrar foi porque a fonologia estava destinada a ocupar o lugar de guia para outras, identificando na busca de formalização a razão de sua celebridade. Contudo, se mencionar a busca de leis gerais e a redução do sensível é importante para entendermos o sucesso do método, isto não basta para caracterizá-lo em sua originalidade, fornecendo sua diferença específica. É preciso ainda ressaltar de que modo e através de quais procedimentos a fonologia se arranjou para chegar a essa formalização, já que é no caminho que traçou para chegar a esses resultados que reside a peculiaridade do método estrutural.

Em um artigo-programa comentado por Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.48), Trubetzkoy reduz o método fonológico a quatro procedimentos fundamentais: (a) passagem do estudo dos fenômenos lingüísticos conscientes para sua infra-estrutura inconsciente, (b) recusa de tratar os termos como entidades independentes, considerando em vez disso as relações entre os termos, (c) introdução da noção de sistema, e (d) descoberta de leis gerais.

Acreditamo-nos dispensados de comentar o quarto item - não por julgá-lo irrelevante, mas porque o foco de nosso interesse deslocou-se para a demarcação da *especificidade* do método, do modo particular através do qual pensa realizar a busca de

leis gerais. Começemos então pelo primeiro item. Os atos de fala se realizam segundo regras, conforme as quais nós operamos, mas cuja formulação desconhecemos. Embora tais regras precedam e condicionem os atos de fala, sendo uma condição *sine qua non* para sua existência, elas não estão disponíveis à consciência do falante. Basta mencionarmos que toda a complexa operação de diferenciação responsável pela determinação do fonema não se passa num nível consciente. A delimitação do fonema supõe seu ingresso em diversos pares de oposição a outros fonemas, sem que a consciência sequer suspeite estar lidando com um feixe de elementos diferenciais. Também não passa pela consciência que as combinações entre os fonemas de uma língua obedecem a regras. Em suma, a atividade lingüística funciona de modo autônomo, sem que necessitemos recorrer a conceitos como vontade, reflexão ou conscientização para explicar sua eficácia.

O segundo e o terceiro item estão na verdade interligados. Pois o que define um conjunto como um sistema é exatamente o fato de que as propriedades positivas dos termos, os elementos tomados em sua materialidade bruta são qualificados como desprezíveis, passando a determinação de suas propriedades a depender da relação que estabelecem com outros termos do sistema. Essas relações estabelecem-se, é claro, segundo regras (que no caso dos sistemas fonológicos são oposições binárias).

5- O paradigma lingüístico

Saussure julgava ser possível abordar os fatos lingüísticos segundo dois pontos de vista distintos: a) diacrônico, que relaciona os fenômenos a outros que o antecederam no tempo, b) sincrônico, que examina *as relações entre fenômenos existentes ao mesmo tempo num dado momento*, presente ou passado. A tese nova introduzida por Saussure é a de que a lingüística somente conseguiria realizar sua pretensão à cientificidade caso desprezasse a abordagem diacrônica da língua, privilegiando em vez disso um estudo sincrônico da mesma. Por que valorizar a sincronia, a investigação dos fatos lingüísticos coexistentes? Os estudos diacrônicos - cuja preocupação era historiar os elementos da língua, visando explicar como os termos atuais derivaram dos antigos - buscavam estabelecer uma causa capaz de tornar inteligíveis as transformações das palavras. No entanto, segundo Saussure, como tais causas atuam de modo contingente e assistemático

não são capazes de oferecer ao lingüista a oportunidade de descobrir leis gerais. No exemplo dado no *Curso de lingüística geral* (SAUSSURE, 1998, p.109), se a palavra francesa *poutre*, originalmente “égua”, recebeu depois o significado de “peça de madeira, viga”, tal mudança aconteceu devido a causas particulares, sendo manifestação de um fato isolado, um caso fortuito entre tantos outros que a história das línguas registra. As transformações na língua acontecem graças ao concurso de fatores acidentais, sem que seja possível deduzir tais causas de um único princípio explicativo. É claro que não seria ilegítimo procurar identificar os fatores que teriam provocado as alterações do sistema da língua; contudo os estudos diacrônicos invariavelmente esbarrariam em uma limitação, já que as tentativas de se isolar uma lei presidindo as modificações estaria votada ao fracasso: “(...) não se fala de lei senão quando um conjunto de fatos obedece à mesma regra, e, malgrado certas aparências contrárias, os acontecimentos diacrônicos têm sempre caráter acidental e particular [grifo meu]” (SAUSSURE, 1998, p.109) Mais adiante: “os fatos diacrônicos são particulares; a modificação de um sistema se faz pela ação de acontecimentos que não apenas lhe são estranhos, como também isolados, sem formar sistema entre si”. Dessa maneira, a preocupação com os fatos diacrônicos não seria compatível com um projeto de formalização, único caminho que, sob o ponto de vista estruturalista, garantiria à lingüística a aquisição de um estatuto epistemológico comparável ao das ciências da natureza.

Outra razão para o desinteresse pela abordagem sincrônica é a inutilidade de se estabelecer filiações das palavras, perseguindo as matrizes das quais derivariam. Pois o antigo sentido de uma palavra em nada importa para a determinação do seu significado atual. A proveniência da palavra, o fato de que no passado aquela seqüência de sons esteve associada a certa idéia, em nada pode nos ajudar a esclarecer como a este som chegou a fixar-se o significado que tem hoje em dia. As palavras não “memorizam” seu sentido passado, não o carregam como a uma herança que se somaria ao sentido atual. Num exemplo dado por Castelar de Carvalho (CARVALHO, 1997, p.91), o substantivo “romaria”, que originalmente significava “peregrinação a Roma para ver o papa”, hoje é utilizado para designar qualquer tipo de peregrinação religiosa. Ou seja, ao conhecermos

o que uma palavra “originalmente” queria dizer, nem por isso nos colocamos em melhores condições para compreender seu significado atual, ou para prever sua evolução futura. A própria idéia de originalidade é descartada, uma vez que, não sendo possível estabelecer qualquer influência de um termo sobre o outro, o sentido de um termo passa a ser apreendido tão somente a partir do uso que os falantes, aqui e agora, fazem dele.

Se o significado de um termo não se encontra na dependência de termos antigos, é única e exclusivamente a partir do exame de um *estado da língua* que nos tornamos capazes de fixar um significado ao significante. O significado somente se constitui na relação de um termo com outros termos coexistentes. Um signo entra em relação com outros signos, sem os quais não poderia ter seu conteúdo determinado. O que interessa ao lingüista são então as *relações* que vigoram em determinado momento entre os elementos da língua, e não de que modo cada um deles surgiu. Isso significa que a língua constitui um *sistema*, isto é, um conjunto cujas “partes podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica” (SAUSSURE, 1998, p.102), tal interdependência das partes sendo atribuível justamente à existência de leis próprias ao sistema.

Se um sistema se define pela solidariedade entre suas partes, é lícito supor que, uma vez ocorrendo a modificação de um termo qualquer, tal variação acarretará repercussões no sistema como um todo, alterando a situação das outras partes. Adaptando um pouco o exemplo dado por Saussure (SAUSSURE, 1998, p.100), imaginemos que um dos planetas que giram ao redor do Sol colidisse com um asteroide, sofrendo dessa forma uma alteração nas suas dimensões físicas. Este evento produziria conseqüências de grande alcance para o conjunto do Sistema Solar, que seria então levado a encontrar um novo estado de equilíbrio, diferente do primitivo. Ora, admitir que a intervenção de um fator isolado possa gerar efeitos para o sistema como um todo não seria restituir a importância da abordagem diacrônica? Não teríamos aí a prova de que as causas das modificações introduzidas em elementos particulares dos sistemas são importantes para a compreensão dos mesmos? Para evitarmos a confusão, é necessário distinguir duas questões que se encontram aí misturadas. É evidente que, se um sistema define-se justamente pela interdependência de suas partes, alterações provocadas em

qualquer um de seus pontos tornam-se suscetíveis de produzir impactos globais. Contudo, é importantíssimo sustentar que “*a modificação não recai sobre a ordenação, e sim sobre os elementos ordenados* [grifo meu]” (SAUSSURE, 1998, p.100). Ou seja, as mudanças podem até afetar a configuração do sistema, mas não são passíveis de incidir sobre suas leis. Dessa forma, os acontecimentos históricos, embora relevantes para explicar as alterações sofridas por um elemento isolado, não nos tornam capazes de prever que efeitos a alteração desse elemento acarreta para o sistema como um todo, já que as conseqüências geradas dependerão das *leis* do sistema. No caso considerado, o asteróide pode ser responsável pela variação das dimensões do planeta, mas as conseqüências que tal transformação acarretará para o Sistema Solar como um todo dependerão das leis internas ao sistema. Não devemos então confundir duas questões: é verdadeiro afirmar que a passagem de um estado a outro é sempre motivada pela interferência de algum fator externo; mas falso dizer que tal fator seja responsável direto pela nova organização atingida pelo sistema, já que as conseqüências produzidas dependerão antes das leis que o regem.

É oportuno ressaltar neste ponto a extrema afinidade entre esse modo de pensar e a teoria dos grupos. Temos aqui uma multiplicidade de estados sincrônicos, cuja variação nunca é tão grande a ponto de violar as propriedades do grupo. Em outras palavras, as transformações de um estado ao outro preservam intactos os invariantes do grupo, no caso, as *relações* que determinam o valor dos termos.

Tais observações são úteis também para não confundirmos os *estados da língua* com os *invariantes*, as regras universais que condicionam a existência de qualquer língua. Os estados são fortuitos, suscetíveis de modificação, aparecimento e desaparecimento; já as leis permanecem constantes. As leis seriam justamente aquilo que permanece invariável no transcurso das transformações, sendo os estados - para usar termos tomados de empréstimo à matemática - um conjunto de valores específicos assumidos pela função. Isso não significa, entretanto, minimizar a importância dos estados de língua, pois

“seria absurdo desenhar um panorama dos Alpes
focalizando-o simultaneamente de vários picos do Jura; um

panorama deve ser focalizado de um só ponto. O mesmo vale para a língua: não podemos descrevê-la nem fixar normas para o seu uso sem nos colocarmos num estado determinado. {grifo meu}” (SAUSSURE, 1998, p.97).

Ou seja, embora os estados de língua sejam mutantes, variáveis, somente nos posicionando em algum desses estados temos chance de apreender o que permanece o mesmo em qualquer estado.

Abriremos esta seção com a recomendação saussuriana segundo a qual a adoção do ponto de vista sincrônico seria a única via aberta a uma Lingüística que desejasse realizar a pretensão à cientificidade. A afirmação, que naquele momento pareceu um tanto dogmática, ganhou agora sua justificativa: a predileção concedida à sincronia deve-se justamente ao fato de que os estados de língua são os únicos a oferecerem um caráter de sistema, constituindo um conjunto onde há interdependência dos termos segundo relações. E será precisamente o estabelecimento dessas relações que se mantêm constantes que caberá à ciência investigar, atendendo assim a uma das exigências do artigo-programa onde Trubetzkoy fixou os procedimentos essenciais do método estrutural. Segue-se assim a via da *formalização* aberta pela fonologia.

Afinal de contas, como recortar as fronteiras de um estado de língua? “Estado” deve aqui ser entendido como um intervalo de tempo no interior do qual as modificações que porventura ocorrerem podem ser consideradas desprezíveis, havendo, portanto, certa estabilidade das significações admitidas. Portanto, a ênfase no sincrônico não implica a inexistência do fator temporal, mas sim indica um limite dentro do qual a variável tempo não foi suscetível de provocar modificações relevantes no sistema.

Qualquer estado de língua (sincrônico) supõe sempre a existência de dois eixos:

1) um eixo diacrônico¹¹ - baseia-se no caráter linear do signo lingüístico, no fato de que é impossível pronunciar dois elementos ao mesmo tempo. Assim, na cadeia da fala os termos se sucedem uns aos outros linearmente.

¹¹ Como, segundo a explicação que demos acima, o privilégio da sincronia não implica a negação do tempo, esperamos haver desfeito qualquer possibilidade de o leitor ficar embaraçado com a (aparentemente) curiosa afirmação de que a “sincronia comporta um eixo diacrônico” (Cf. CARVALHO, 1997, p.109).

2) Um eixo sincrônico- baseia-se nas relações dos termos presentes na cadeia da fala com aqueles que foram excluídos por estes.

Qual importância da menção aos dois eixos? A compreensão da resposta depende de nos desfazermos de uma idéia habitual, segundo a qual o signo seria uma realidade lingüística isolada, composta de duas faces (significante e significado) cuja vinculação teria sido fixada de uma vez por todas. O equívoco aqui consiste em supor que o signo lingüístico existe previamente, como um elemento dado de antemão, que só depois entraria em relação com outros signos. Ora, o que a lingüística mostra é que o signo não existe como um fato bruto, positivo, constituindo antes o produto final de certas operações que o determinam como signo. Em outras palavras, *não existe signo fora de um sistema lingüístico*. Como diz Saussure:

“(...) é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de certo som com certo conceito. Defini-lo assim seria isolá-lo do sistema do qual faz parte; seria acreditar que é possível começar pelos termos e construir o sistema fazendo a soma deles, quando, pelo contrário, cumpre partir da totalidade solidária para obter, por análise, os elementos que encerra” (SAUSSURE, 1998, p.132).

Para ilustrar a não existência prévia do signo, Saussure recorre a uma ficção, onde concebe pensamento e fala a princípio como duas massas amorfas, fluidas, contínuas, sem delimitação determinada. Para que se constitua a função significativa, é necessário que se operem recortes, onde certas seqüências sonoras passem a corresponder a uma idéia. É Saussure quem diz:

“Considerada em si própria, ela [a cadeia fônica] é apenas uma linha, uma tira contínua, na qual o ouvido não percebe nenhuma divisão suficiente e precisa: para isso, cumpre apelar para as significações. Quando ouvimos uma língua desconhecida, somos incapazes de dizer como a seqüência de sons deve ser analisada; é que essa análise se torna impossível se levarmos em conta apenas o aspecto fônico do fenômeno lingüístico. Mas quando sabemos que significado e que papel cumpre atribuir a cada parte da seqüência, vemos então tais partes se desprenderem umas das outras, e a fita amorfa partir-se em fragmentos; ora, essa análise nada tem de material” (SAUSSURE, 1998, p.120).

Ou seja, não há como diferenciar, no fluxo contínuo dos sons da fala, elementos discretos, sem o recurso ao significado que corresponde a determinada porção sonora. O contrário também é verdadeiro: sem o auxílio dos sons jamais seríamos capazes de distinguir uma idéia da outra. Não existem idéias prévias à constituição da língua. A noção habitual, segundo a qual a fala seria um mero instrumento para exprimir os conceitos, peca por desconhecer que o pensamento sem o som seria uma nebulosa indiferenciada. Para que o signo se constitua, será preciso então o recorte simultâneo das duas “nebulosas” (som e sentido), em virtude do qual se operariam divisões das massas informes em subunidades, que passariam então a se corresponder: uma porção fônica e um sentido, reciprocamente um sentido e um som.

Como se operam os recortes, a partir dos quais se realiza a correlação do som ao sentido? Em outras palavras, como acontece a *delimitação* do signo lingüístico? Partindo da hipótese estrutural segundo a qual as relações determinam os termos, conclui-se que os signos somente poderão ser determinados a partir da sua relação com outros signos da língua. As relações entre termos lingüísticos se desenvolvem em dois eixos distintos, cada um dos quais é gerador de certos valores: o eixo sincrônico e o diacrônico. O primeiro ordena a relação entre um elemento X determinado e os elementos ausentes na cadeia da fala, o segundo ordena a relação entre X e os elementos presentes nesta mesma cadeia. Explicitemo-los.¹²

1) Eixo sincrônico - Cada termo escolhido para figurar numa frase é selecionado em detrimento de uma multiplicidade de termos que, embora suscetíveis de também figurar naquele contexto, encontram-se, entretanto, excluídos dele. A eleição só pode ocorrer dentro de certos campos pré-determinados, onde os termos encontram-se ligados entre si por diferentes graus de similaridade semântica (que vão desde a equivalência da sinonímia até a antonímia) ou fônica. A seleção se dá então entre termos alternativos,

¹² Ao expor os dois eixos da língua, Saussure adota em algumas passagens uma terminologia abertamente psicologizante, tratando as duas ordens como correspondendo a operações que se passam na mente de um falante particular. Isto é, a nosso ver, contrário à inspiração fundamental do método, tal como formulada por Trubetzkoy a respeito do fonema: “O fonema é uma entidade lingüística e não psicológica”. Por isso nos vemos no direito de alternar as observações de Saussure com as Roman Jakobson, mais fiel às vezes à orientação anti-psicologizante.

equivalentes ao escolhido em algum aspecto e diferentes em outro. Tais termos encontram-se associados no código da língua por sua afinidade.

Como se formam esses campos semânticos¹³? Por relações de oposição que se instauram entre os termos. Segundo Saussure, “no interior de uma mesma língua as palavras que exprimem idéias vizinhas se limitam reciprocamente” (SAUSSURE, 1998, p.135). Assim, as palavras “furtar” e “roubar” só têm valor em português por sua oposição recíproca; caso a palavra “furtar” não existisse, todo seu conteúdo iria para a vizinha. Por conseguinte, tais oposições são constitutivas do conteúdo assumido pelas palavras; sem considerar a rede de oposições em que ingressa uma palavra, jamais poderíamos apreender seu sentido.

Agora ousemos colocar uma questão embaraçosa. Anteriormente, vimos como Jakobson conferiu à noção de “oposição” um sentido lógico. Ora, é fácil identificar a oposição em pares como claro/escuro, quente/frio, mas em que sentido estamos autorizados a supor que há uma relação de oposição entre furtar/roubar? Não estaríamos aqui simplesmente diante de uma mera diferença, e não de uma oposição (caso particular da diferença)?

Para esclarecer este ponto, recorramos a um elucidativo exemplo de Jakobson. (JAKOBSON, 1969, p.65) Na língua russa, as palavras *syr* e *tvorogu* designam ambas “alimento feito de coágulo espremido” (o que na língua portuguesa pode ser aproximadamente traduzido como queijo), sua diferença residindo em um aspecto específico: pois um alimento só se chama *syr* caso leve fermento em sua composição. A oposição *syr/tvorogu* pode então ser reduzida ao par de oposição presença/ausência de fermento. Ou seja, se a língua distingue termos aparentemente sinônimos tais como “roubar” e “furtar”, sempre deve ser possível encontrar um aspecto segundo o qual eles diferem por oposição – no exemplo analisado, a subtração do objeto pode ter sido testemunhada/ não-testemunhada pela vítima, respectivamente. Assim, o método estrutural busca estabelecer “as diferenças que não sejam alteridades puras, mas que indicam a relação comum segundo a qual elas se definem”. (POUILLON, 1966, p.8)

¹³ Privilegiaremos aqui a afinidade semântica, e não a fônica.

O que se disse das palavras aplica-se a qualquer termo da língua, como as categorias gramaticais. Assim, Jakobson pode tomar a frase “*The man killed the bull*” (JAKOBSON, 1969, p.88), e tentar distinguir os pares de oposição que determinam o conteúdo de *killed*:

- a) passado x não passado- *killed* contraposto a *kills*
- b) perfeito x não perfeito- *killed* contraposto a *had killed*
- c) progressivo x não progressivo- *killed* contraposto a *was killing*
- d) potencial x não potencial- *killed* contraposto a *would kill*

Em suma, os termos da língua não são portadores de qualidades intrínsecas, só adquirindo conteúdos positivos a partir das redes de oposição nas quais ingressam. Ou seja, as relações de oposição determinam o *valor* dos termos.

A noção de valor torna perfeitamente pensável que termos pertencentes a línguas diferentes, cujo significado seja considerado idêntico, não possuam, entretanto, o mesmo valor. No célebre exemplo saussuriano, o português “carneiro” pode ser traduzido para o inglês tanto por *sheep* quanto por *mutton*, mas não possui o mesmo valor que estes últimos. Ao designar a carne de carneiro preparada e servida à mesa, o inglês prefere *mutton* a *sheep*, enquanto no Brasil usa-se indiferenciadamente o termo “carneiro” em qualquer situação. Ou seja, o valor de “carneiro” é diferente do de *sheep* ou *mutton*, já que estes últimos entram numa relação de oposição a mais que o primeiro. Uma vez que os termos da língua só têm seu conteúdo determinado graças às oposições que estabelecem uns com os outros, quanto maior o número de oposições em que ingressa um termo, mais preciso se torna seu conteúdo - o que naturalmente modifica seu valor.

2) Eixo diacrônico - baseia-se no princípio da linearidade do significante, no fato de que é impossível pronunciar dois elementos ao mesmo tempo. Assim, na cadeia da fala os termos se sucedem uns aos outros linearmente. Agora, é claro que os termos não podem se arranjar de maneira desorganizada e caótica, sob pena de nada mais podermos comunicar. A combinação dos elementos da língua não se dá aleatoriamente, obedecendo antes a uma regra. Como qualquer coisa não pode ligar-se a qualquer outra, caberá à língua determinar quais ligações serão reconhecidas como pertinentes e quais serão descartadas como inválidas. Saussure chama de contrastivas as relações entre os

elementos presentes na cadeia da fala. O contraste ocorre entre unidades do mesmo nível, isto é, um fonema contrasta com outros fonemas, um morfema contrasta com outros morfemas e um termo oracional contrasta com outros, formando-se, assim, o contexto lingüístico.

Para que ocorra delimitação do signo lingüístico, é necessário que a cadeia da fala seja então interpretada a partir dos dois eixos de referência, sincrônico e diacrônico. Para determinar o valor de um termo devemos relacioná-lo, tanto aos elementos presentes na cadeia da fala, quanto aos termos ausentes. Assim, nas palavras *menin-a* e *a-moral*, a delimitação do termo a depende simultaneamente das coordenadas: contexto E pares de oposição em que a é suscetível de entrar. Conforme o contexto, a pode designar o gênero feminino ou significar negação. Para saber se estamos lidando com o par de oposição feminino/masculino (a x o) ou com a oposição negação/afirmação (a x ausência de a), é necessário um contexto permitindo decidir qual a família paradigmática selecionada. Sem o conhecimento simultâneo do código e do contexto seria impossível delimitar o signo lingüístico.

Resumindo, o método estrutural define cada elemento pela sua relação com outros elementos. Isto quer dizer que o signo não existe como uma realidade autônoma e isolada, portadora de propriedades intrínsecas que a definiriam como tal. O signo somente adquire suas propriedades a partir das relações em que entra com outros signos. Na verdade, sequer há signos previamente a estas relações, já que, como vimos, sem a intervenção dupla das relações opositivas e contrastivas não há delimitação de unidades lingüísticas. Os signos não podem ser tratados como entidades independentes, mas somente como determinados por relações. Com isso, aparece claramente mais uma característica do chamado método estrutural: *a recusa de considerar termos como entidades independentes e a busca de torná-los inteligíveis a partir das relações que os determinam.*

Por último, cumpre mencionar uma terceira característica que define o método estrutural em lingüística, a saber, o caráter inconsciente das regras da língua. Tais regras exibem a propriedade de constranger o falante, já que a fala só cumpre a função comunicativa uma vez respeitadas as leis do sistema. O indivíduo segue a regra sem

saber formulá-la de modo explícito, ele simplesmente as utiliza sem ter consciência delas. Embora o falante consiga selecionar e combinar as unidades lingüísticas de modo competente, ele desconhece conscientemente as regras que condicionaram o sucesso desta operação.

6- A estrutura como uma extensão do princípio do determinismo

Um estudioso como José Guilherme Merquior pôde afirmar que o método estrutural rompe com o que o autor chama de “postura anti-cientificista”, o velho costume de definir as ciências sociais em contraposição às ciências “duras” (MERQUIOR, 1991, p.17). O estruturalismo representa então um movimento cuja pretensão é estender a atividade científica moderna a territórios tradicionalmente considerados intocáveis por ela.¹⁴ O projeto de alcançar no domínio dos estudos sobre o homem um nível de objetivação comparável ao de uma ciência como a Física esclarece-se ainda mais quando verificamos as afinidades entre a estrutura e o conceito científico de função. Vejamos.

Na Física, desde que chegemos a analisar as variáveis que compõem um fenômeno, a relação entre tais variáveis se deixa exprimir de maneira precisa pelo conceito de função. A função é uma relação entre grandezas, onde um termo varia conforme o outro varia. Contudo, por maiores que sejam as modificações dos valores dos termos, existe algo que permanece constante – a saber, a relação entre eles. Tal relação se mantém invariante, independentemente das alterações dos valores assumidos pelas variáveis. Isto quer dizer que certos valores nas dimensões de um fenômeno variam em função de certos outros, segundo uma regra expressa matematicamente. As modificações de um termo dependem das modificações do valor do outro termo, não se tratando, portanto, de termos isolados. A função é, então, uma relação de dependência mútua entre as variáveis: o valor de x é função de y , assim como o valor de y é função de x . Há uma solidariedade entre os termos, obedecendo a uma fórmula matemática.

¹⁴ Quando falamos “tradicionalmente”, referimo-nos obviamente à tradição européia, onde a resistência imposta aos projetos de objetivação do “espírito” era considerável. O mesmo não se pode dizer, por exemplo, dos Estados Unidos, que dentro de sua orientação pragmática serviu como solo fértil para o crescimento de uma disciplina como o behaviorismo, em que o corte de qualquer ligação do homem a uma transcendência dispensa comentários.

Os pontos de contato com a noção de estrutura são notáveis. Com a exceção da quantificação dos termos sob investigação - possibilidade afastada pela própria natureza do objeto de estudo da lingüística - o método estrutural compartilha com o conceito de função dois aspectos fundamentais:

1) a existência de uma interdependência entre os elementos – Conforme explicamos, o método estrutural parte do princípio segundo o qual certos fenômenos possuem o caráter de sistema. Em um sistema, as partes encontram-se de tal forma relacionadas que a modificação de uma delas acarreta a modificação de todas as outras. Podemos aqui estabelecer um paralelo com a função, já que esta também se caracteriza pela existência de uma solidariedade entre os termos, de tal modo que a variação de um deles é correlata da variação do outro.

2) a existência de leis segundo as quais se estabelece a dependência entre os termos – Sabemos que, em um sistema, por mais que uma variação introduzida em uma de suas partes acarrete variações da situação das outras partes, permanecerão, contudo, respeitados os invariantes, as leis do sistema. O mesmo acontece com a função, já que nela também as variáveis se relacionam segundo uma regra constante.

Em suma, o conceito de função e o de estrutura convergem quanto a duas características interligadas, a saber, *a afirmação da existência de uma dependência recíproca entre os elementos e de leis segundo as quais se estabelece esta dependência*. Acreditamos então que o estruturalismo seja um projeto de encontrar relações homólogas a funções, mas num terreno por definição hostil à quantificação. A estrutura seria uma tentativa de inventar uma “função” própria ao campo do que não é mensurável.

Além disso, o que alimenta o sonho estruturalista de equiparar-se às ciências naturais é o (parcial) despojamento das qualidades sensíveis conseguido pelo método, como o demonstra esta passagem em que Saussure comenta a formação do plural alemão *Nacht : Nächte*:

“(…) cada um dos dois termos confrontados no fato gramatical está constituído por todo um jogo de oposições dentro do sistema; tomados isoladamente, nem *Nacht*, nem *Nächte* são nada; logo, tudo é oposição. Dito de outro modo,

pode-se expressar Nacht:Nächte por uma fórmula algébrica a/b onde a e b não são termos simples, mas resultam cada um de um conjunto de relações. A língua é, por assim dizer, uma álgebra que teria somente termos complexos.(grifo meu)” (SAUSSURE, 1998, p.141)

A redução de cada elemento da língua a um ponto de convergência de um conjunto de relações, dá lugar a uma algebrização. Por isso, Milner pôde ver na empresa lingüística um projeto de extensão da matematização: “ela [a matematização] deve ser doravante entendida num sentido novo: que não se trata mais da medida, *stricto sensu*, mas de uma literalização e de uma dissolução não quantitativa do qualitativo.” (MILNER, 1996, p.75) Daí o autor falar em galileísmo ampliado, já que implicaria uma extensão tanto do objeto como do método da ciência moderna. Extensão de objeto, uma vez que seriam anexados ao domínio da ciência objetos humanos, sociais e culturais. Extensão de método, uma vez que, mesmo descartando a quantificação, o estruturalismo procura manter-se dentro da perspectiva de matematização, captando o sensível em letras.

7- A transposição do modelo lingüístico para outros campos do saber

Recapitemos as diretrizes fundamentais do método estrutural, tal como propostas por Trubetzkoy:

- a) procurar regras gerais válidas para todos os sistemas fonológicos
- b) analisar relações entre termos, em vez de considerá-los isoladamente.
- c) passar do estudo dos fenômenos lingüísticos conscientes para o estudo de sua infra-estrutura inconsciente.

Obedecendo a orientação deste programa básico, caberá a Lévi-Strauss o pioneirismo na tarefa de transpor o método originado na lingüística para um outro campo de saber, a etnologia. A importação do modelo deve, no entanto, apresentar as credenciais de sua legitimidade. Em que está a etnologia autorizada a utilizar o novo método? Ruwet responde:

“O homem, contrariamente ao animal, se define pela função simbólica, e é possível pensar a cultura como um conjunto de sistemas simbólicos – linguagem, parentesco, mito, arte, economia etc. - que estabelecem a comunicação entre os homens em diferentes níveis. Desse ponto de vista, como a

linguagem é, ao mesmo tempo, o mais perfeito, o mais importante –porque a base de todos os outros- e o mais bem conhecido de todos esses sistemas, é natural que a lingüística forneça um primeiro modelo a uma teoria antropológica geral. Aqui é, pois, da analogia dos objetos de estudo que se conclui a analogia de métodos”. (RUWET, 1968, p.78)

Ao afirmar que a função dos diferentes sistemas simbólicos é a de assegurar a comunicação entre os homens, Ruwet está assinalando o papel central que tem na antropologia estrutural o conceito de troca. Com efeito, segundo a célebre formulação de Lévi-Strauss, os grupos humanos intercambiam palavras, bens e mulheres, estando os sistemas simbólicos destinados a garantir a circulação dos três. Contudo, a palavra ocupa uma situação excepcional em relação aos demais objetos, já que, ao mesmo tempo em que ela é um objeto a ser trocado, ela é também a própria condição da existência das trocas. A linguagem não é então um sistema simbólico como outro qualquer, mas a condição de possibilidade dos sistemas simbólicos. Sem linguagem, não haveria mito, parentesco, arte, etc. Ora, se a linguagem é o sistema simbólico por excelência, é natural concluir que um método que tenha se revelado eficaz na investigação da língua possa ser estendido a outros sistemas simbólicos. Sendo a linguagem a base de todos os outros sistemas, torna-se razoável supor a existência de uma analogia de objetos entre lingüística e antropologia.

Contudo, não é suficiente constatar a posição privilegiada da linguagem em relação aos outros sistemas simbólicos para que se encontre automaticamente assegurada a validade da transposição do método da lingüística para a etnologia, a defesa da possibilidade de tal importação permanecendo verbal e vazia enquanto não mostrar sua operatividade. Em outras palavras, a analogia não pode ser apenas afirmada, ela deve ser provada. Por mais promissora que possa parecer, a postulação da analogia envolve uma incerteza, como muito bem assinalou Lévi-Strauss que, no prefácio redigido para as *Seis lições sobre o som e o sentido* de Jakobson, fez questão de assinalar o risco da empreitada, lembrando o quanto o mito, embora resultando da língua, constitui uma ordem à parte devido aos princípios que o regem.

Na verdade, o que autoriza a analogia é que, tal como a linguagem, o mito oferece de fato um caráter de sistema. Afinal de contas, o mito é composto de entidades

opositivas e relativas análogas aos fonemas: os *mitemas*. Estes resultam sem dúvida da língua, mas não são redutíveis às palavras ou frases. Embora constituídos por frases, os mitemas não podem ser inferidos a partir do sentido das frases.

“As unidades elementares do discurso mítico consistem, é certo, de palavras ou frases, mas que nesta utilização em particular e sem querer levar mais longe a analogia, seriam antes da ordem do fonema, como unidades desprovidas de significação própria, mas que permitem produzir significações num sistema em que elas se opõem entre si, e pelo próprio fato desta oposição” (LÉVI-STRAUSS, 1977, p.15).

Lévi-Strauss termina por demonstrar a existência de uma correspondência de ordem *formal* entre as entidades lingüísticas e as que a análise dos mitos revela, já que ambas não podem ser consideradas como dados positivos, mas como construídas por relações de oposição. É esta correspondência que credencia a referida transposição do modelo.

Tal como a lingüística verifica que, da infinidade de sons que o aparelho vocal de uma criança pode articular, somente uma pequena parte será aproveitada pelo sistema da língua, a etnologia se depara com situação semelhante, já que a diversidade das atitudes possíveis no domínio das relações intersubjetivas também é a princípio infinita, desempenhando o grupo social um papel análogo ao da língua, o de reter apenas algumas destas atitudes como aceitáveis. O etnólogo perguntará então quais as razões dessa escolha, e quais as leis de sua combinação.

O equívoco a ser evitado é o de achar que, para resolver o problema, basta consultar o que as pessoas têm a dizer sobre seus pensamentos, condutas e sentimentos. O etnólogo não pode correr o risco de edificar sua ciência sobre as representações da consciência comum. A consciência não é transparente a si mesma, residindo o real determinante das nossas ações fora de nós. Por isso Lévi-Strauss critica o sujeito fenomenológico, já que a concessão de um privilégio gnoseológico à experiência imediata estorva a investigação das estruturas. O vivido deve ser abandonado, para que possamos ter acesso às relações reais. As regras que organizam a cultura seriam elaboradas no estágio de pensamento inconsciente.

A estrutura, cuja atuação produz efeitos na realidade, não é, entretanto, *parte* desta mesma realidade, mas sim sua *condição*. Obviamente, a condição de constituição de um conjunto não pode figurar como elemento do conjunto. Por esta razão, metáforas excessivamente visuais, tais como imaginar a relação da estrutura com a realidade semelhante à da planta com o edifício, ou à do esqueleto com o corpo, não servem de apoio para nosso entendimento, uma vez que pecam por tomar a estrutura como uma coisa entre outras.

A estrutura jamais poderia então ser localizada na realidade concreta. Não pode ser obtida por abstração do dado, como se fosse uma mera reprodução das relações sociais. Se a estrutura não é uma realidade, também não se pode afirmar que seja uma idealidade, uma forma que do exterior organizasse uma matéria totalmente indiferente a ela. A estrutura nem é uma forma anterior que se definiria em contraposição aos conteúdos, nem o próprio conteúdo apreendido enquanto positividade dada. Afinal de contas, o que é a estrutura?

A estrutura não é uma natureza comum a todas as culturas, mas as regras que condicionam as *transformações* de uma cultura à outra. O critério de identidade não deve ser procurado em uma suposta semelhança entre as culturas. Estas últimas devem ser tratadas como estados que, embora diferentes entre si, preservam uma identidade de *relação* entre seus termos. A estrutura será então a regra das variações, o que permanece invariável no decurso das transformações.

“A estruturalidade aparece como o sistema de leis que regem as transformações possíveis de um conjunto, e essas transformações tanto se podem realizar no espaço (sincronicamente) como no tempo (diacronicamente). A estruturalidade é, por conseguinte, acrônica. [grifo do autor]” (COELHO, 1967, p.33/34).

Apesar de as configurações particulares assumidas pelas diferentes culturas serem extremamente variáveis, haveria uma regularidade nestas modificações. Recorrendo à teoria dos grupos, a estrutura seriam relações entre termos que se mantêm as mesmas, a despeito das variações dos termos particulares¹⁵. Cada variante do grupo

¹⁵ Estes “termos” poderiam ser também *outras relações*, caso em que a estrutura seria uma regra de variação das relações, e não mais dos termos.

respeita então estes invariantes: “(..) não se deve esquecer que, embora subjacente à organização, a estrutura a ultrapassa, uma vez que faz da organização uma variante cujas transformações ela explica, e foi por isso que principiei por definir a estrutura como uma sintaxe” (POUILLON, 1966, p.13) O invariante é justamente o fator que garante a operação de reversibilidade, isto é, de tradução recíproca entre as variantes do grupo.

Se a estrutura é a sintaxe que circunscreve as variações de um conjunto, podemos concluir que nem todas as transformações estão autorizadas: umas serão possíveis, outras previamente excluídas, interditas como impossíveis (pois as variações não podem ser de tal ordem que violem a regra do conjunto). Trata-se aqui de uma *restrição lógica das possibilidades*.

Sequer podemos afirmar que a totalidade dos casos autorizados pela estrutura irá se realizar. A história apenas manifestará algumas das configurações previstas pela estrutura. Existem transformações que, embora dedutíveis da estrutura, jamais chegarão a se concretizar. O real torna-se, portanto, um caso particular do possível. Trata-se aqui de uma *restrição factual das possibilidades*. Como diz Eduardo Prado Coelho: “não é a história que excede as estruturas, mas as estruturas que excedem a história. A história não é abertura ao possível, mas limitação e travagem desse possível” (COELHO, 1967, p.34).

Tal como a lingüística estrutural colocou em segundo plano o estudo dos fatores responsáveis pelas modificações das línguas, a etnologia também confere um estatuto secundário à investigação das razões das transformações das culturas. Não importa saber como foi possível a passagem de um “estado de cultura” ao outro, mas sim poder deduzir qualquer estado de uma lei geral, capaz de contemplar a possibilidade dessa ou daquela organização particular.

Que conseqüências a introdução do referido aparato conceitual acarretará para a problemática filosófica do sujeito? Os indivíduos, reduzidos a meros termos de um sistema cujos princípios de organização desconhecem, têm seu “valor” e suas características determinados por sua posição em relação a outros termos. Contudo, por

incluir entre seus efeitos sua própria ausência, a estrutura termina por permitir ao homem conceber-se equivocadamente como um agente, como detentor do real motivo de seus comportamentos. O desconhecimento do determinismo estrutural leva o homem a apreender-se erroneamente como responsável pelas significações do seu mundo. Justamente por serem regras inconscientes, desconhecidas por aqueles mesmos que sofrem sua atuação; precisamente por consistirem em algo que jamais se torna visível, as estruturas autorizam a abertura de um espaço de representações, no interior do qual os indivíduos supõem falsamente sua própria liberdade e autonomia. A consciência será então desalojada da posição de fundamento que lhe fora outorgada pelos filósofos, tornando-se doravante o lugar da ilusão e da ideologia. Devido à defesa de um verdadeiro determinismo estrutural, o estruturalismo será levado a proclamar com orgulho a morte do sujeito.

Parte II: A importância do método estrutural para a psicanálise

1- Introdução

No capítulo anterior mostramos que Lacan não partilha da ambição freudiana de inscrever a psicanálise nas ciências da natureza, uma vez que a consequência inevitável da adesão a uma interpretação naturalista do psíquico precipitaria o sujeito psicanalítico na desresponsabilização. Estribado na referência à fenomenologia, à filosofia heideggeriana e ao existencialismo, a preocupação maior de Lacan naquele momento era desvencilhar a prática analítica de uma falsa promessa de objetivação que nem atendia às exigências epistemológicas mínimas de cientificidade, nem permitia uma condução da *práxis* compatível com a posição de um sujeito que coloca em questão a si próprio. O valor da afirmação do sujeito como doador de sentido só pode ser corretamente avaliado se articulada à tripla negação da qual Lacan queria escapar – negação da liberdade, da responsabilidade e da verdade.

A referência ulterior ao estruturalismo já deve ser entendida a partir de um novo âmbito de preocupações: a questão agora não é mais livrar-se de um reducionismo organicista do psíquico, mas procurar encontrar um lugar para a psicanálise no mundo científico. O movimento em direção ao estruturalismo se realiza a partir do momento em que a lingüística acena com a objetividade supostamente conquistada no estudo da

língua. Julgando inaceitável a omissão da psicanálise diante de um acontecimento dessa magnitude, a saber, “o fato de a linguagem ter efetivamente conquistado, na experiência, seu *status* de objeto científico” (LACAN, 1957/1998, p.497) - sobretudo quando lembramos ser a fala o instrumento e o meio de trabalho do clínico -, Lacan buscará aliar-se ao programa estruturalista. Este constituirá um novo referencial de análise, alimentando a esperança da abertura de uma outra chave de inteligibilidade para os problemas humanos. A proposta seria salvaguardar o compromisso com a cientificidade, sem incorrer em limitações tais como as da psicologia experimental, cujo fracasso era duplo ao desfigurar seu objeto sem com isso elevar-se ao patamar da objetividade.

Neste ponto, haveria o “retorno a Freud” finalmente coincido com o desígnio explícito do pai da psicanálise, levando ao pé da letra o programa científico que este havia estabelecido para a disciplina que criara? Pois mesmo se admitirmos que o estruturalismo não se identifica pura e simplesmente a um naturalismo, nem por isso ele deixa de constituir uma tentativa de galileísmo ampliado, como diz Milner. Estaria então Lacan regredindo à posição teórica contra a qual seu ensino insurgiu-se inicialmente com tanta veemência?

A resposta a esta questão não poderá ser dada a não ser no final deste capítulo, permanecendo no horizonte de nossa investigação. Contudo, podemos antecipar alguns pontos da discussão. Seguindo os princípios do método estrutural, o sujeito deve ser entendido como um termo despojado de propriedades intrínsecas, suas características sendo-lhe concedidas somente a partir da relação que estabelece com os outros termos de um sistema. O sujeito aqui seria reduzido a uma variável, sua posição sendo suscetível de modificar-se a partir da mudança da situação de outros termos. Na verdade, a própria menção ao termo sujeito torna-se problemática nesse contexto, acabando por se declarar por fim a morte do sujeito. Caso Lacan endosse integralmente tal tese, a resposta à pergunta inicial - a saber, se haveria ou não um retorno ao projeto freudiano de cientificidade - será positiva, concedendo-nos o direito de afirmar, se não a cientificidade da psicanálise, ao menos a sua pretensão à cientificidade. *O problema é que isto significaria excluir da psicanálise qualquer consideração da relação do sujeito com sua fala.*

Ora, a afirmação acima é retórica, pois sabemos que Lacan jamais cessou de lembrar aos analistas que a psicanálise é uma clínica do sujeito. Só que isto nos coloca um novo problema: pois não devemos nos contentar em repetir mecanicamente o lema de que “na psicanálise, a estrutura comporta um sujeito”, na esperança de que o hábito de pronunciá-lo nos dê a impressão de que faz sentido. É preciso dizer que, tomada literalmente, a expressão “estrutura com sujeito” é à primeira vista uma entidade tão consistente como falar em uma “mulher com pênis”! Por isso, não podemos nos esquivar de examinar se esta é uma expressão que deve ser descartada como verbal e vazia ou se, do contrário, há alguma perspectiva segundo a qual possa vir a ter valor.

A estratégia da exposição será primeiramente a de, assumindo a hipótese estruturalista, seguir à risca as conseqüências de sua adoção como modelo de estudo do psiquismo. Contudo, procuraremos preservar a tensão do problema colocado no parágrafo anterior, mostrando os pontos de resistência, as opacidades, as formulações lacanianas que não se acomodam bem a este referencial. O saldo deste percurso deverá ser positivo, o que significa fornecer uma resposta à questão de saber se a aliança da psicanálise com o estruturalismo representa ou não a tentativa lacaniana de encontrar um determinismo do psíquico.

2- Da fenomenologia-existencial ao estruturalismo

Numa primeira fase de seu ensino, que denominamos “fenomenológica”, Lacan estabelece em definitivo que a preocupação da psicanálise nada tem a ver com o mundo dos fatos, entendidos como realidades acessíveis à observação. Os fatos em si mesmos não importam na clínica, mas sim o *sentido* que tais fatos vieram a assumir para o sujeito. Os problemas de que se queixa um sujeito jamais poderiam ser atribuídos a uma objetividade qualquer que o embarça, que se lhe impõe do exterior. A questão do sujeito só pode ser compreendida se nos prontificarmos a tratá-la segundo um outro nível de análise, a saber, a partir da *interpretação* conferida pelo sujeito aos seus pensamentos, comportamentos e sentimentos.

Os fatos devem ser interpretados porque em si mesmos são indiferentes valorativamente, não carregando consigo qualquer orientação prévia que se imponha a nós. Para que os fatos venham a sair da sua indiferença e adquirir sentido, é necessária

uma ação psíquica que os retire de sua indeterminação valorativa inicial. O sujeito é então convocado a comparecer diante deste hiato, deste vácuo primitivo de sentido, com um ato de doação de sentido. Isto significa situar o sujeito como instância livre, capaz de dar sentido ao que lhe acontece. Daí a famosa frase: “Tudo depende do sentido que você dá a isso”.

A fase estruturalista do ensino de Lacan institui uma nova concepção de significado, o qual seria derivado, não mais de um ato originário, que partiria de uma instância livre, mas sim de um processo que se desenrola objetivamente e determina tanto a significação, quanto a ausência da mesma. Já não se apreende mais aqui o sujeito como mestre e senhor da significação, como princípio explicativo da organização de seu mundo. Demitido do antigo posto de doador de sentido, desalojado de seu privilégio de intérprete livre dos acontecimentos, o sujeito encontra-se assujeitado à estrutura. Correlativamente, o significado ou sua falta tornam-se subordinados às leis da estrutura.

Encontramo-nos aqui diante de um sujeito esvaziado de qualidades intrínsecas, cujas propriedades dependem da posição que este “ser” reduzido a um termo ocupa em relação a outros termos. O sujeito é então praticamente identificável a uma variável de uma função. Como diz Lacan:

“A entrada em funcionamento do sistema simbólico em seu mais radical, mais absoluto emprego, acaba abolindo tão completamente a ação do indivíduo, que elimina, da mesma feita, sua relação trágica com o mundo. (...) Em meio à marcha das coisas, ao funcionamento da razão, o sujeito se acha desde o início da jogada, não sendo mais do que um peão, impelido para dentro deste sistema, e excluído de toda participação que seja propriamente dramática e, por conseguinte, trágica, na realização da verdade”. (LACAN, 1954-1955/1985, p.200/201)

Ao enfatizar a existência de leis estruturais às quais o sujeito encontra-se submetido, a despeito da sua vontade individual, Lacan não pode, contudo, contentar-se em mencionar estas relações objetivas. Pois, diferentemente da Física, qualquer estudo sobre o homem tem como peculiaridade investigar objetos que constituem pontos de vista sobre o mundo, e que possuem algum tipo de representação da situação em que se encontram. A existência de leis objetivas e necessárias não nos autoriza a desconhecer as relações singulares que cada sujeito mantém com estas mesmas leis e com o significado

objetivo de suas condutas. Sobretudo na clínica é necessário lidar com esta outra dimensão que não pode ser desprezada, a saber, *a experiência ordinária em que o ego se apreende como o centro das significações de seu mundo*. Daí Lacan ver-se obrigado a recorrer a um conceito mediador como o de alienação. A alienação significa que, apreendendo-se falsamente como agente, quando na verdade é “agido” por uma estrutura que o ultrapassa, o sujeito encontra-se imerso na cegueira imaginária.

É interessante observar que justamente porque a estrutura inclui entre seus efeitos a sua própria ausência e a sua não visibilidade na clara evidência da cena, ela autoriza a abertura de um espaço de representações imaginárias, do “estruturado enquanto vivido”. Em outras palavras, apesar de as leis estruturais subordinarem o sujeito, elas são ignoradas por ele – que por isso mesmo passará a se tomar como fonte dos efeitos produzidos pela estrutura. Note-se que ocorreu nesse caso uma duplicação, inexistente nos objetos naturais - os quais, apesar de serem também regidos por leis, nem experimentam nem deixam de experimentar sua subordinação a elas. Logo, opera-se um desdobramento em duas dimensões: o ego que, entorpecido pelo desconhecimento imaginário, supõe ser senhor em sua própria casa, e o sujeito, condicionado pela estrutura.

3- *A instância da letra no inconsciente*

Embora a ascendência do estruturalismo no ensino de Lacan já possa ser identificada em textos como “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise” (LACAN, 1953/1998), tais menções desempenhavam ainda um papel secundário, ofuscadas que estavam pela referência maior à fenomenologia - o que impedia uma adesão mais radical ao novo método. A intervenção maciça das teses estruturalistas nos escritos lacanianos encontra um exemplar paradigmático somente mais tarde, com *A instância da letra no inconsciente* (LACAN, 1957/1998), razão pela qual teceremos alguns comentários sobre passagens do texto relevantes para o problema de que estamos tratando. Quando julgarmos oportuno, mesclaremos passagens de outros textos da mesma época que possam esclarecer os pontos abordados.

Lacan jamais cansou de lembrar aos analistas a verdade freqüentemente esquecida de que a experiência psicanalítica se passa no registro da fala. De fato, desde

suas primeiras intervenções Freud assinalava que uma característica notável do sintoma analítico é a possibilidade de sua dissolução mediante verbalização, o que Anna O. exprimira muito bem ao designar o novo tratamento como uma *talking cure*. Ora, se o sintoma demonstra ceder uma vez que se o decifra, estamos autorizados a fazer o raciocínio contrário, concluindo então que o sintoma é uma mensagem cifrada. Descartado o caso de a interpretação ser completamente arbitrária, deve então haver leis de decifração permitindo passar do conteúdo manifesto ao latente. Com isso, alcança-se um novo patamar: pois já não se está mais simplesmente perguntando qual a mensagem contida no sintoma, e sim quais as *regras* que condicionam a decodificação da mensagem.

A genialidade de Freud residiria, segundo Lacan, menos na afirmação de que o sintoma quer dizer algo, do que na descoberta das regras de sua tradução. Freud se encontraria numa posição semelhante ao de um criptanalista, um lingüista que decifra uma língua desconhecida, cuja tarefa é encontrar o *código* que permite o entendimento das mensagens. “O que ele [Freud] faz? Pega o livro de um paranóico [Schreber] (...) e dele nos dá uma decifração champollionesca, ele o decifra como se decifram hieróglifos” (LACAN, 1955-1956/2002, p.19). E ainda: “(...) tudo se passa como se Freud traduzisse uma língua estrangeira, e mesmo a reconstituísse recortando-a”. (*Idem*, p.20)

Estas considerações nos capacitam a entender a distinção entre linguagem e fala, com a qual Lacan abre *Instância da letra*: “Nosso título deixa claro que, para-além dessa fala, é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente”. (LACAN, 1957/1998, p.498) A linguagem excede a fala, já que inclui as leis que precedem e condicionam as mensagens faladas pelo inconsciente. O sucesso de Freud consistiu justamente no isolamento das leis que regem o funcionamento do inconsciente e que comandam a articulação entre os significantes. Assim, a psicanálise consistiria em um “estudo exato das ligações próprias ao significante”. (LACAN, 1957/1998, p.500)

Introduzimos sub-repticiamente o conceito lacaniano de significante. Para explicá-lo, recorreremos a Freud. O passo inaugural da pesquisa freudiana foi o de supor

que sonhos, sintomas histéricos e atos falhos, fenômenos outrora considerados desprovidos de significação, eram portadores de uma mensagem. A primeira operação clínica foi perguntar, a propósito de ocorrências psíquicas de que a consciência não se reconhece como autora, “o que isso quer dizer?”, assinalando-as com o colofão da significação (LACAN, 1964/1988, p. 47). Aí onde um “isso” era, deve haver a intenção de dizer algo. O que nos dá uma primeira lição sobre a noção psicanalítica do significante: há significante toda vez que se indaga “o que isso quer dizer?”, toda vez que o significado ficar em estado de questão. O significante é uma operação que se traduz precisamente pela suspensão da significação. O significante seria *barreira de resistência à significação*.

Contudo, não basta definir o significante como uma incógnita, cujo significado é enigmático. Pois, a indagação “o que isso quer dizer?” não pode ser confundida com a simples pesquisa de sinônimos, com a busca do significado de palavras. O acento deve recair, na pergunta, sobre o verbo “querer”: a pergunta supõe a presença de um desejo, e a possibilidade de acesso à verdade do desejo.

Até aqui, por razões didáticas temos raciocinado como se o significante fosse uma entidade isolada, uma unidade autônoma à qual seria perguntado “o que isso quer dizer?” Adotamos tal artifício porque queríamos enfatizar o fato de o significante impor uma barreira de resistência à significação. Contudo, é errôneo tomar o significante no singular, *pois o encontramos sempre já articulado a outro*. O significante sempre remete a outro significante. “Ora, a estrutura do significante está, como se diz comumente, em ele ser articulado”. (LACAN, 1957, p.504).

Em que sentido Lacan está usando o termo estrutura na passagem acima? A estrutura aqui deve ser entendida justamente como as leis que regem a articulação entre os significantes, os modos segundo os quais eles se combinam. Conforme Lacan, existem dois tipos de ligação entre os significantes, duas maneiras segundo as quais vai se estabelecer o laço entre eles: metáfora e metonímia. A relação metafórica entre os significantes produz um *efeito de significação*, a relação metonímica entre os significantes produz um *efeito de falta de significação*. Eis porque Lacan pretende empreender “um estudo exato das ligações próprias ao significante, e da amplitude da

função destas na gênese do significado” (LACAN, 1957/1998, p.500). Se as ligações entre os significantes exercem uma função na gênese do significado, isto se dá conforme duas modalidades, sendo uma responsável pela presença do significado (metáfora), outra por sua ausência (metonímia).

4- A metáfora

Lacan inspirou-se parcialmente na lingüística ao elaborar a operação metafórica, razão pela qual recorreremos às formulações dessa disciplina. Na seção sobre lingüística, aprendemos que o ato de fala exige dois tipos de operações realizadas pelo indivíduo: a seleção dos termos entre as múltiplas alternativas oferecidas pelo código, e sua combinação em unidades maiores. A seleção intervém retendo um termo e descartando os demais, semelhantes ao termo escolhido sob um aspecto e diferentes quanto a outros aspectos. Por exemplo, digo casa, em vez de dizer cabana, choupana, mansão, etc. Estes termos formariam o que Hjelmslev chama de uma família paradigmática, já que são termos suscetíveis de se substituir mutuamente. A escolha incide, então, sobre sub-regiões do código, sobre campos restritos dentro do mesmo. Como diz Jakobson, “num grupo de substituição os signos estão ligados entre si por diferentes graus de similaridade, que oscilam entre a equivalência dos sinônimos e o fundo comum (*common core*) dos antônimos”. (JAKOBSON, 1969, p.40)

Em que consiste a operação metafórica? A novidade da metáfora consiste justamente em criar uma semelhança entre dois termos até então pertencentes a campos semânticos distintos. Por exemplo, em “A mulher é uma flor”, há metáfora porque alguém, mostrando uma propriedade comum entre os dois termos (por exemplo, a delicadeza de ambos), conseguiu torná-los suscetíveis de se substituírem, fazendo com que um migrasse para a família paradigmática do outro.

Lacan valorizará justamente a idéia de que a metáfora *torna os elementos suscetíveis de figurar num mesmo grupo de substituição*. A seguir, partindo da clássica formulação freudiana segundo a qual o sintoma é um substituto do recaiado, Lacan reinterpretará o sintoma como metáfora, já que o apreende como a substituição de um significante por outro. É como se o significante do sintoma viesse no lugar de outro significante que foi recaiado. Por isso, Lacan escreve a metáfora assim:

S

S

Segundo a lingüística, o critério autorizando a substituição de um termo por outro seria a existência de uma *similaridade* entre eles. No caso examinado anteriormente, observamos que “mulher” e “flor” possuíam como característica comum a delicadeza de ambas. Note-se que a similaridade é *produzida* pela operação metafórica, não existindo previamente a esta. A metáfora é uma inovação do paradigma precisamente por tornar semelhantes dois termos cuja aproximação nunca havia sido feita antes. Desse modo, embora seja condição da operação metafórica, a similaridade não preexiste à mesma, podendo ser verificada apenas *a posteriori*. A metáfora é um ato de criação justamente por propor a existência de uma semelhança ali onde não se suspeitava sua existência.

Reencontramos este mesmo raciocínio no uso lacaniano da metáfora. A similaridade entre os significantes não preexiste como uma propriedade intrínseca dos mesmos, sendo antes um *resultado* da operação metafórica. O psiquismo não aproxima o que é semelhante, mas torna semelhante o que aproxima. Se há semelhança, só *a posteriori* pode ser detectada. Consultemos por exemplo o caso Emmy, a paciente de Freud que se queixa de ter medo de entrar em lojas. Este medo encontra-se associado a uma cena de seu passado recente, em que, ao entrar numa loja, Emmy entrou em pânico ao supor que os vendedores riam de suas roupas. Tal recordação remete a uma segunda, ainda mais antiga, segundo a qual Emmy ainda criança deixara-se acariciar sob a roupa pelo funcionário de uma loja de doces, o qual demonstrou com um sorriso estar deliciado com a situação. Bem, sabemos como Freud enfatiza os pontos de contato entre as duas lembranças, que tornaram a primeira apta a representar a segunda: a presença de vendedores, o sorriso masculino, as roupas. A ênfase nos pontos de convergência serviu para Freud mostrar que a ligação entre as duas cenas não era *aleatória*, o que não significa que tal ligação fosse *previsível*. Se uma cena é repetição da outra, isto somente pôde ser constatado através do discurso do sujeito, a partir do qual se produziu a aproximação entre os dois acontecimentos. *Os pontos de contato, a similaridade, não existem nas coisas mesmas, mas somente no interior de uma trama discursiva em que a aproximação foi gerada.*

A partir destas considerações fica mais fácil entender porque a operação metafórica é responsável pela produção do efeito de significação. Tomemos o exemplo dos sintomas: ao surgirem, constituem um elemento que transtorna o sujeito, irrompendo em seu cotidiano como algo que não faz sentido. O benefício terapêutico na análise virá, sobretudo, quando o sujeito puder associar aquele significante a outro, produzindo-se a partir daí um efeito de significação. No caso Emmy, o efeito de significação acontece justamente quando a paciente de Freud finalmente pôde associar o pavor que tinha ao entrar em lojas com o medo do outro sexo. Desse modo, o significante do sintoma ocupava o lugar do significante recalcado, constituindo por isso um substituto do mesmo.

Embora tenha sido possível até agora estabelecer uma aproximação entre a metáfora na lingüística e na psicanálise, não devemos deixar de ressaltar suas diferenças. Lacan acaba fazendo uma apropriação muito particular da noção de metáfora (e também da metonímia, o que comentaremos depois), conforme afirmam Nancy & Labarthe:

“Na apresentação desses dois tropos feita por Lacan, notar-se-á, de início, aquilo que se pode designar ou como uma certa mistura entre a taxionomia da retórica clássica, de um lado, e a análise jakobsoniana dos dois aspectos da linguagem, do outro, ou mesmo como um uso figurado, no discurso de Lacan, dos termos metonímia e metáfora. Tanto um como outro, veremos, não se mantêm aqui numa acepção retórica estrita, nem mesmo facilmente definível” (NANCY & LABARTHE, 1991, p.80).

Um indício do quão particular é o manejo lacaniano das duas noções é fornecido por uma simples consulta à gramática: ao passo que ali metáfora e metonímia representam apenas figuras de palavras (entre outras aliás, como catacrese, sinestesia e perífrase), em Lacan elas são alçadas ao patamar de leis fundamentais da linguagem! Portanto, devemos pensar em qual sentido as metáfora lingüística e psicanalítica se distanciam.

A nosso ver, o principal diferencial no uso da metáfora pela psicanálise consiste na postulação do caráter inconsciente da ligação entre os significantes, ausente na metáfora literária. Em outras palavras, enquanto no discurso do analisando a relação de equivalência entre os significantes encontra-se recalcada, o mesmo não vale para a

metáfora lingüística. Inclusive é precisamente o fato de a similaridade entre os significantes ser desconhecida pelo sujeito o que sustenta (ao menos em parte) o sintoma. Este perseverará enquanto a ligação entre os dois significantes não for restituída, ou seja, enquanto o efeito de significação não se produzir. Uma vez que a ligação seja restabelecida, o sintoma se dissolverá¹⁶. Portanto, no sintoma há metáfora - portanto há efeito de criação de significação -, mas este efeito encontra-se recalcado.

5- *A metonímia*

Na seção sobre lingüística, aprendemos que a cadeia da fala se desenrola num eixo diacrônico, caracterizado pela concatenação de unidades sucessivas. Existe uma relação de contigüidade unindo os constituintes de um contexto. A metonímia é uma figura de discurso que relewa sobretudo da existência dessas relações de contigüidade entre os elementos da fala. Analisemos um exemplo simples, “Gosto de ler Castro Alves”. Obviamente, não é Castro Alves o que gostamos de ler, mas sim sua obra. Portanto, um signo (Castro Alves) que aparece ordinariamente em contigüidade com outro signo (obra) pôde ser utilizado no lugar deste último. Houve elisão de um termo na frase, que foi substituído por outro, normalmente contíguo ao termo ausente. Segundo Jakobson, na metonímia ocorreria a “projeção da linha de um contexto habitual sobre a linha de substituição e seleção” (JAKOBSON, 1969, p.49), ou seja, em vez de a escolha do falante recair sobre um grupo de termos *similares* ao termo procurado, incide sobre um grupo de termos *contíguos* a ele. Tanto é que as lesões que afetam a capacidade de selecionar unidades lingüísticas implicam numa espécie de compensação, em que o doente tentará suprir o déficit recorrendo aos termos contíguos àquele inutilmente invocado. O exemplo já clássico de Jakobson é o de um tipo de afasia em que o paciente sofre este prejuízo da capacidade de seleção: enquanto um indivíduo normal escolhe termos dentro de um mesmo grupo de substituição, o afásico recorrerá a termos adjacentes ao procurado, empregando, por exemplo, garfo no lugar de faca, ou fumaça no lugar de cachimbo. Logo, diferentemente da metáfora, cuja condição é que haja uma equivalência entre os termos, a condição da metonímia é a contigüidade entre os termos.

¹⁶ A validade destas afirmações está obviamente restrita aos sintomas particulares, não se tratando aqui do sintoma com o qual o sujeito deve se identificar no fim de análise.

Na metonímia o fato de um termo ter ocupado o lugar do outro nem por isso os torna equivalentes. Seria falso dizer que os termos passarão a pertencer a uma mesma família paradigmática, tornando-se suscetíveis de substituir-se mutuamente. Tanto não há equivalência que o termo preterido, embora não compareça na frase, não deixa, entretanto, de ser solicitado, sob pena de a frase não fazer sentido. Sobre esta afinidade da metonímia com o não-sentido, comenta Joel Dör:

“(...) esta figura de estilo [a metonímia] apresenta-se sempre como um não-sentido aparente (não “se está num divã”, faz-se uma análise sobre um divã). Em outras palavras, uma operação de pensamento é sempre necessária para apreender o sentido da expressão metonímica, restabelecendo as conexões entre S e S’”. (DÖR, 1991, p.49)

Enquanto na metáfora temos a criação de alguma equivalência entre os termos, na metonímia está vedada esta possibilidade, os termos permanecendo irremediavelmente não-equivalentes. A ligação entre os termos não se dá pela via do seu *sentido*, pela sua pertinência a uma mesma sub-região do código, mas prioritariamente pela via do *não-sentido* da contigüidade.

Uma bela ilustração deste ponto é fornecida por Jakobson, ao relatar um experimento que consistia na apresentação de uma palavra a crianças, às quais era em seguida solicitado associar livremente a partir do estímulo. Um grupo de respostas dadas diante do nome “choupana” consistia em conexões por similaridade: casinha, palácio, toca, antro. Outro grupo de respostas privilegiou conexões por contigüidade: queimou, pobreza, palha. É inevitável a sensação de que as crianças metafóricas *mantiveram-se no mesmo tema*, enquanto as metonímicas *deslizaram para temas adjacentes*. É como se as ligações metafóricas se dessem pela via do sentido, e as metonímicas não.

No uso que fará da noção de metonímia, Lacan valorizará precisamente o seu aspecto de não-sentido. A metonímia será elevada ao *status* de operação constitutiva da linguagem e sua definição alargada: trata-se de ligações entre significantes cujo efeito é a produção de um não-sentido, tal como escrito na fórmula:

$$S \text{ — } S' = - (s)$$

Indicando que a ligação entre os significantes produziu subtração do sentido. A metonímia na verdade é a expressão mais pura da característica fundamental do significante, a de ser barreira que resiste ao surgimento da significação. A metonímia assinala o infinito deslizamento do significado, sua não fixação definitiva a qualquer significante. Nada pode estancar a movimentação da significação.

6- Discussão: A importância do estruturalismo para a psicanálise

Embora em um primeiro momento Lacan tenha combatido leituras naturalizantes da psicanálise, reivindicando a pertinência da clínica ao registro do sentido, não podemos reduzir seu esforço teórico à recondução da psicanálise das ciências da natureza para as ciências do espírito. Embora importante, o estabelecimento do domínio do sentido como o registro de tratamento próprio aos problemas analíticos não foi suficiente, já que, como diz Miller, “a ambição de Lacan é o contrário da demissão que faz pensar que, desde que se ingresse no registro do sentido, abandona-se o da ciência.” (MILLER, 1987-1988, p.198) Se em um primeiro momento o sentido foi concebido como um domínio subtraído à legalidade natural, no interior do qual reinaria um sujeito livre, posteriormente seu estatuto de exceção será negado e seu território anexado ao império do determinismo. Assim, se num primeiro momento o registro do sentido foi entendido como aquilo que restou intocado pela operação de objetivação realizada pela ciência moderna, posteriormente Lacan compreende que é injustificável preservar tal lugar de exceção. A aliança lacaniana com o estruturalismo visará então a *subordinação do sentido às leis da linguagem*. Se Lacan pretende empreender um “estudo exato das ligações próprias do significante e da amplitude da função destas na gênese do significado [grifo meu]” (LACAN, 1957, p.500), é por supor que as modalidades de ligação entre os significantes podem gerar tanto o significado (como no caso da metáfora) como sua ausência (como no caso da metonímia).

Há duas razões para recusar a hipótese de um sujeito livre e doador de sentido. Uma primeira razão seria sua *incompatibilidade com a descoberta do inconsciente*. Conforme mostramos através do ato obsessivo da paciente de Freud anteriormente mencionado, pôde-se verificar como uma formação do inconsciente pôde condensar propósitos, não só múltiplos, mas também espantosamente *contraditórios*. O ato

obsessivo pôde funcionar como uma espécie de “continente neutro” para diversas atitudes libidinais, um único significante abrigando uma multidão de desejos diferentes e contraditórios.

Um belo exemplo deste poder do significante de condensar desejos incompatíveis são as possíveis interpretações para a cena final de *Casablanca*, filme de Michael Curtiz, tal como escrito por Žižek. (ŽIZEK, 1996, p.197) O filme termina com o personagem de Humphrey Bogart permanecendo em Casablanca, deixando partir com seu marido-herói a personagem de Ingrid Bergman. De acordo com uma primeira leitura, o personagem de Bogart seria um herói, que sacrifica seu prazer privado por uma Causa política que ele considera maior. Uma segunda leitura vê em Bogart um covarde, cujo ato evitou a decepção que comportaria a realização do desejo. Ele teria vislumbrado que, ao escolher a mulher, de qualquer maneira não teria conseguido ser feliz como gostaria, de tal maneira que preferiu manter intacto seu sonho de amor a confrontar-se com a ausência da relação sexual. Uma terceira leitura descreve o ato de Bogart simplesmente como uma crueldade para com a mulher, uma vingança por ela havê-lo abandonado em Paris, anos atrás. Ora, seria equivocados acreditarmos dever decidir entre estes desejos incompatíveis, demandando qual a verdadeira significação do gesto do personagem, quais as verdadeiras razões por trás de seus atos. “É em que reside o êxito paradoxal da simbolização: um único gesto significante ocupa o lugar da pesquisa vã da ‘verdadeira significação’ (do significado último)”. (ŽIZEK, 1996, p.197)

Por que Žižek usa a expressão “êxito paradoxal”? Se o significante possibilita fazer uma formação de compromisso entre desejos irreconciliáveis, se o gesto de simbolização é bem sucedido, o que há de paradoxal nisso? Toda a questão é que a possibilidade de a consciência exercer a função de unificar esta multiplicidade de significações encontra-se embargada. Com a descoberta do inconsciente, a consciência encontra-se estruturalmente descentrada, por não poder fazer convergir propósitos divergentes. Tais desejos irreconciliáveis somente podem ser colocados juntos, fazer conjunto, sob pena de se sacrificar a noção de um sujeito unitário. Portanto, o inconsciente não é compatível com um ato de doação de sentido.

Além disso, a clássica análise efetuada por Michel Foucault em “A arqueologia do saber” (FOUCAULT, 2004, p.14) mostra como as teorias do sentido ainda reivindicam a primazia da consciência, ao supor que esta teria êxito em dominar e reduzir a dispersão introduzida pelos acontecimentos, ligando-os a um princípio único de coesão.

“A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta, a promessa de que o sujeito poderá um dia - sob a forma da consciência histórica-, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada”. (FOUCAULT, 2004, p.14)

Ora, não poderíamos reconhecer nesta descrição foucaultiana o próprio Lacan, que em “Função e Campo” considera a tarefa maior do tratamento analítico a historicização, ou seja, a interpretação das contingências passadas como preparação necessária do porvir? A historicização não supõe justamente que o sujeito seja um operador de continuidade, subordinando o disperso e o contingente a um princípio único de coesão? É precisamente por se dar conta de que a doação de sentido supõe ainda a hegemonia da consciência que Lacan procurará posteriormente se libertar daquela noção, pensando o inconsciente freudiano através de novos conceitos. Daí a importância da tentativa de inclusão da psicanálise na Ciência moderna.

A segunda razão para a recusa da hipótese do sujeito doador de sentido está ligada ao advento da ciência moderna. Para esclarecer melhor este ponto, é preciso apresentar sucintamente algumas consequências do surgimento da ciência. Enquanto o homem aristotélico acreditava existir num mundo hierarquizado, que prescrevia aos seres lugares naturais, e que por isso mesmo era capaz de oferecer uma referência segura para a ação, o homem da era científica depara-se com um universo esvaziado de qualquer valor e cujo silêncio eterno nada ensina quanto ao problema crucial de como nos conduzirmos na vida. Solitário e perdido após a destruição do Cosmos operada pelo pensamento objetivo, o homem buscará reencontrar o fundamento e a certeza em si mesmo. Como diz Koyré sobre o declínio do mundo aristotélico:

“(…) nesse Cosmo todas as coisas têm seu lugar (determinado segundo seu grau de valor) e estão todas animadas de uma tendência para o procurarem e nele repousarem. Descobrir essas tendências naturais, é do que a física se ocupa. Além disso – para o cristão pelo menos, se não para o filósofo - esse Cosmo, de que a terra forma o centro, está todo construído para o homem. É para ele que o Sol se levanta e que giram os planetas e os céus. E é Deus, fim último e primeiro motor, o cume da escala hierárquica, que insufla a vida, o movimento ao Cosmo”. (KOYRÉ, 1992, p.46/47)

A seguir, sobre a tentativa posterior de a filosofia reencontrar no sujeito a garantia:

(…) O nascimento da ciência cartesiana é, sem dúvida, uma vitória decisiva do espírito. É, todavia, uma vitória trágica: neste mundo infinito da ciência nova já não há lugar nem para o homem nem para Deus. Do mesmo modo, já não é no Mundo – esse silêncio eterno dos espaços infinitos- mas na alma que precisamos procurar Deus. É no estudo da alma que a filosofia vai doravante basear-se”. (KOYRÉ, 1992, p.46/47)

A marca característica da modernidade inaugurada por Descartes consiste precisamente nessa virada em direção ao sujeito em busca de um fundamento. A partir deste momento, a subjetividade será concebida como uma região ontológica separada, porque não submetida à legalidade natural. Ela não está incluída na realidade física, constituindo antes a própria condição de constituição da realidade. Tal diretriz imprimirá sua marca em todo o idealismo moderno, sendo as “teorias do sentido” (fenomenologia e existencialismo) autênticos representantes desse projeto.

Apesar de uma anuência inicial com a hipótese de um sujeito doador de sentido, posteriormente Lacan a declara, não só incompatível com o inconsciente freudiano (primeira razão para descartar a hipótese), mas também *incompatível com o pensamento científico moderno*. Nesse contexto, podemos entender a filiação lacaniana ao estruturalismo como uma tentativa de submeter a esfera do sentido a um estudo científico.

É claro que, conforme Lacan, a captura do sentido nas malhas do pensamento determinista não poderia ser feita a qualquer preço, por isso tinha sido preciso esperar dezenas de anos desde a aparição da psicanálise para que surgisse enfim um método, o

estruturalismo, capaz de incluí-la sem degradar seus princípios. Galileísmo ampliado, como diz Milner, em que não há quantificação propriamente dita, mas a busca de uma dissolução não quantitativa do qualitativo. Assim, o recurso ao estruturalismo pode ser compreendido como uma tentativa de extensão do espírito científico até campos anteriormente considerados rebeldes a este tipo de abordagem. Entendemos que é nesta mesma direção que vai a leitura feita por J. A. Miller em seu seminário *Cause et consentement* (1987-1988) ao dizer que o propósito de Lacan em “Instância da letra” teria sido o de *levar a relação de função a variável para o campo do sentido*, estendendo o pensamento científico a uma área de atuação outrora considerada incompatível com ele.

Parte III: A não-relação entre psicanálise e estruturalismo

Uma vez que a invenção da psicanálise colocou em relevo o fato de o sintoma psíquico ser modificável através da fala, nenhum de seus praticantes tem o direito de ignorar a homogeneidade encontrada entre sintoma e linguagem. O esforço lacaniano em sublinhar a pertinência da clínica ao campo da fala e da linguagem foi então uma das razões que o levaram a se interessar pela lingüística. Some-se a isso a preocupação em assegurar a validade científica da descoberta freudiana, apelando para uma disciplina que, embora exterior à psicanálise, poderia oferecer respaldo para suas afirmações, por haver supostamente conquistado a objetividade no estudo da linguagem. Ao lado dessas duas podíamos ainda alegar uma terceira razão, decorrente do interesse quase automático que o estruturalismo deveria despertar em alguém que, como Lacan, havia sido um admirador da doutrina fenomenológico-existencial. Pois, sendo o estruturalismo um movimento de crítica em relação àquela doutrina, era natural esperar que o novo método encontrasse em Lacan uma audiência privilegiada.

Para uma posição que, como a lacaniana, enfatizou de tal modo a importância da linguagem como condição do inconsciente, indo por isso mesmo buscar nas regras da linguagem os princípios que fundamentam a descoberta freudiana, o interesse pelo estruturalismo tornava-se um imperativo. Era preciso passar obrigatoriamente pelo estruturalismo, até mesmo para poder atravessá-lo mais tarde.

No entanto, admitimos a existência de uma série de formulações lacanianas que, embora contemporâneas a sua fase estruturalista, mostram-se inassimiláveis a esse referencial de análise. Poderíamos condensar essas dificuldades em três pontos.

A primeira dificuldade incide sobre a tentativa lacianiana de fazer ingressar na estrutura um elemento que ela não pode acomodar: o sujeito. Antecipando o resultado da discussão, demonstraremos que, tomando como ponto de partida a aplicação do determinismo à região da significação, a conseqüência lógica inevitável da hipótese será a morte do sujeito. Pois transformar o sujeito num termo desprovido de características positivas, suas propriedades podendo ser determinadas somente a partir da relação que estabelece com outros termos, equivale a destituí-lo também do poder de responder pelo que faz e diz. Portanto, querer introduzir o sujeito na estrutura é reunir artificialmente termos incompatíveis.

A segunda dificuldade incide sobre a utilização simultânea de dois tipos de inteligibilidade distintos por Lacan. Ao lado da introdução do modo de explicação estrutural - que, como se sabe, pretende combater o princípio de causalidade -, vemos subsistir nos textos lacanianos esquemas similares aos causais. É o que queremos mostrar a propósito da noção de cadeia significativa, empregada em psicanálise num sentido tão distante do inicialmente concebido pelo estruturalismo, que acabou por abandonar sua pátria de origem.

A terceira dificuldade residiria na concessão do estatuto de leis às fórmulas da metáfora e da metonímia. Veremos que, caso levemos a sério esse postulado, chegaremos à conclusão de que não é possível designá-las como leis (pelo menos não no sentido da ciência).

O que faremos a seguir será então um exame da inserção de Lacan no programa estrutural sob o ângulo da *não-relação*. Desse modo, mais do que pensarmos os pontos de coincidência entre os dois projetos, nossa investigação acentuará os pontos em que a convergência não se produziu. Contudo, o encontro faltoso entre Lacan e o estruturalismo não deve ser lido de modo depreciativo, como se representasse uma impotência da psicanálise em tornar-se finalmente digna do método estrutural. Se a dita fase estruturalista enfrenta impasses e dificuldades, isso não se deve a um insuficiente

estruturalismo por parte de Lacan; mas sim ao fato de que as ferramentas conceituais disponibilizadas pelo método foram inadequadas para tratar do campo de problemas com os quais a psicanálise lida.

1- A incompatibilidade entre sujeito e estrutura

“Do sujeito enfim em questão” (LACAN, 1966a/1998, p. 229). A famosa frase, que encabeça o prefácio de “Função e campo” (LACAN, 1953/1998), resume bem as intenções deste último texto: convidar a pensar o sujeito, numa época em que parte significativa do movimento analítico, inspirada pelo ideal de tornar a psicanálise uma ciência da natureza, tendia a considerar o sujeito um objeto - tomando-o, por exemplo, como mero efeito de suas experiências passadas. Lacan quer lembrar que o sujeito ficaria despossuído de seu estatuto se o clínico pretendesse tratá-lo como um produto passivo das circunstâncias objetivas. Colocar em relevo o analisando como alguém que faz parte do problema do qual se queixa, que de modo algum é exterior ao seu sintoma, exercendo antes um papel ativo na desordem que tanto deplora, torna-se então um princípio essencial a ser defendido por Lacan.

Dentro desse contexto, fica fácil entender que o movimento fenomenológico-existencial tenha exercido sobre Lacan uma sedução tão grande. Afinal de contas, ninguém mais do que aqueles autores defenderam com tanta veemência a posição do sujeito como uma instância que doa sentido ao que lhe acontece, não podendo por isso mesmo ser reduzido a uma vítima passiva do ambiente. O sujeito estava enfim em questão porque era tratado como alguém que, ao conceder sentido à sua vida, podia ser responsabilizado por seus atos.

Apesar dos aspectos positivos, a extensão de conceitos da corrente fenomenológico-existencial para a psicanálise levou a dificuldades incontornáveis, que devem ser creditadas à sua impotência em dar conta do inconsciente. Pois como um sujeito, concebido como intérprete dos acontecimentos, poderia desconhecer um sentido que foi ele mesmo quem deu? Partindo do princípio de que o sujeito seria capaz de atribuir valor aos fatos, resta enigmático saber como uma instância que doa sentido poderia não ser consciente desse mesmo sentido. Ao supor que a produção de significação pelo sujeito poderia exceder a capacidade de sua apreensão pela consciência

em um momento dado, a leitura fenomenológico-existencial da psicanálise termina por transformar o inconsciente em um duplo da consciência.

A noção de inconsciente fica parecendo aqui um elemento destacado, que destoa do resto do conjunto, porque foi forçada a ingressar num referencial que não suportava pensá-la. Entendemos que, ao dirigir-se posteriormente ao estruturalismo, Lacan pretende conceitualizar de modo mais adequado o inconsciente, livrando-se definitivamente de qualquer resquício de consciencialismo. O inconsciente passa a ser concebido como um conjunto de regras que antecede até mesmo o nosso nascimento, e que organiza as nossas maneiras de agir, pensar e sentir. É como se o estruturalismo permitisse libertar definitivamente a psicanálise do mito de um inconsciente profundo, deslocando-o do interior da mente para o lado de fora, para o domínio das leis da linguagem.

No entanto, ainda que o recurso ao estruturalismo tenha aberto uma via para pensar o conceito de inconsciente de modo mais conveniente, não podemos dizer o mesmo em relação ao conceito de sujeito. A tese que pretendemos demonstrar a seguir é a de que não é possível introduzir o sujeito na estrutura. Podemos então resumir a discussão anterior da seguinte forma: a fase fenomenológica abriu uma via para pensar o sujeito, todavia deixando na sombra o inconsciente. Já a fase estruturalista abriu uma via para pensar o inconsciente, todavia deixando na sombra o sujeito. Vejamos por que.

O estruturalismo pode ser considerado uma figura da ciência por estar em continuidade com o programa de encontrar um determinismo dos fenômenos. Mesmo não tendo a pretensão de quantificar os fatos sob sua investigação, o conceito de estrutura reedita o determinismo, ao afirmar que as relações determinam os termos. Transpor esse modelo ao campo da psicanálise equivale a transformar o sujeito num termo sem qualidades positivas, suas características sendo determinadas a partir da posição que ocupa em relação aos outros termos do sistema. A esse sujeito assujeitado restariam duas vias: ou imergir na alienação imaginária, ilusoriamente transitando da posição de espectador à de agente; ou aceder à sua submissão ao significante. Como diz Žižek:

“O problema dessa segunda etapa [estruturalista] é que, nela, o sujeito – como sujeito do significante, irreduzível ao eu imaginário - é no fundo impensável: de um lado temos o eu imaginário, lugar da cegueira e do desconhecimento, ou seja, o eixo a-a'; de outro, um sujeito totalmente assujeitado à estrutura, alienado sem resto e, nesse sentido, dessubjetivado. (...) O sujeito que se libertasse totalmente do eixo a-a' e que se realizasse totalmente no Outro, consumando sua realização simbólica, um sujeito sem eu, sem cegueira imaginária, seria de pronto radicalmente dessubjetivado, reduzido a um momento no funcionamento da máquina simbólica, da 'estrutura sem sujeito'" (ZIZEK, 1991, p.77).

O dilema é asfíxiante: ou o sujeito apreende-se falsamente como senhor e cai no engodo imaginário, ou se aceita como assujeitado à estrutura. Seria mais apropriado dizer, como Zizek, que não há sujeito propriamente dito, já que a estrutura não prescreve um lugar para alguém que possa ser afetado pelo sentido ou pelo não-sentido produzidos.

Seria possível replicar, defendendo que a grande novidade do tratamento psicanalítico consistiria justamente em propor ao sujeito que se responsabilize por aquilo que o determina. A estratégia da cura seria então, não apelar para a liberdade do sujeito, mas sim para a sua submissão a uma determinação que o ultrapassa, e pela qual ele deve responder.

Embora consideremos essa proposta correta num certo nível, tentaremos nesse momento protegê-la contra um equívoco possível. A armadilha que devemos evitar aqui é a de considerar o termo 'determinismo' no sentido estrito, científico, do termo, pois tal assimilação seria prejudicial para a clínica. A fim de analisar os riscos que esse tipo de leitura acarreta, procederemos do seguinte modo: assumiremos por um instante a hipótese de que os atos psíquicos são determinados (no sentido estrito do termo), extraindo as conseqüências clínicas desse ponto de partida.

Conforme a proposta que estamos examinando, a novidade da psicanálise seria afirmar a possibilidade de o sujeito responder por aquilo que o determina (no sentido científico do termo). Desenvolvamos então esse raciocínio. Caso admitamos que nossos atos psíquicos são determinados, isso significa dizer que nós somos constrangidos, obrigados a agir de certo modo, estando para nós vedada qualquer possibilidade de

escolha. Segundo a posição em exame, subsistiria, entretanto, pelo menos um dos nossos atos que não seria determinado: o ato de responder por aquilo que nos impeliu a agir. Nesse ponto residiria a única margem de liberdade aberta para nós: escolher responder pelas leis estruturais que nos submetem, ou então eximir-se de qualquer responsabilidade por elas, representando aqui as duas únicas possibilidades de ato. No primeiro caso teríamos um sujeito que se aceita como um mero peão do jogo simbólico; no segundo, alguém que escolhe imergir na cegueira imaginária.

Da tese acima, podemos depreender que o princípio do determinismo seria capaz de determinar todos os nossos atos, menos o próprio ato de responder por eles. Estaríamos aqui lidando então com uma espécie de determinismo facultativo, que seria capaz de comandar todas as nossas “escolhas”, menos uma: a de responder, ou de não responder, pelo que fizemos - única possibilidade de ação realmente delegada ao sujeito. Ora, essa é para nós uma hipótese inaceitável, pois, se o referido princípio fosse capaz de reger todos os nossos atos, por que ele deixaria de fora alguns deles? E por que o ato deixado de fora seria justamente o de responsabilizar-se? A introdução dessa cláusula suspensiva do determinismo é arbitrária, pois não haveria como garantir e justificar a existência de um ato que estivesse em posição de exceção em relação aos outros, o único que não estaria assujeitado às leis deterministas. Devemos então concluir que, uma vez adotada a tese do determinismo psíquico, a idéia de que tal determinismo possa comportar exceções é uma absurdidade. Ou acatamos integralmente a tese do determinismo, e aceitamos como consequência a exclusão do sujeito; ou rejeitamos a idéia de determinismo. Afirmar o meio-termo seria reunir duas hipóteses incompatíveis.

Sabemos que nossas conclusões parecem um tanto ingênuas, admitimos estar sendo mais realistas que o rei, levando muito a sério uma posição que talvez nem esteja usando a noção de determinismo num sentido muito preciso. No entanto, dizer que um termo está sendo empregado metaforicamente não pode servir como pretexto para que não se esclareça seu sentido, sob pena de que ele acabe virando um asilo para a nossa ignorância. Além disso, o que está em jogo não é só uma discussão epistemológica, mas também clínica, já que a posição em exame, ao conceder uma consistência exagerada à lei simbólica, como se fosse um dado positivo em relação ao qual o sujeito deve se

resignar, acaba levando o paciente a uma dívida simbólica impagável e a uma culpa insuportável.

Em síntese, se aceitamos, como fizemos, que a estrutura constitui uma extensão do princípio do determinismo, adaptada a fenômenos não quantificáveis, somos obrigados a concluir pela eliminação do sujeito da estrutura. Lembrando o raciocínio que já havíamos desenvolvido no capítulo dois, a tentativa de fazer o psíquico entrar em relações de determinação acarretará como consequência uma tripla negação: da responsabilidade, da verdade e da liberdade. A nosso ver, a tripla negação não é evitada quando se recorre a uma modalidade nova de determinismo, ainda que este seja de um tipo não quantitativo, portanto supostamente mais afeito ao estudo dos assuntos humanos. O estruturalismo acarreta então inevitavelmente a forclusão do sujeito.

Neste ponto, corremos o risco de nos tornarmos objeto de uma irada censura, pois parece que estamos afirmando que o Lacan estruturalista negligenciou completamente o sujeito. Ora, uma vez que o próprio Lacan jamais se cansou de lembrar aos analistas o quanto era importante em qualquer tratamento a consideração da posição do sujeito, da maneira pela qual este responde por aquilo que faz e diz, não estaríamos agindo de má-fé, ao usar contra Lacan uma arma com a qual ele mesmo nos municiou? Poder-se-ia pensar que nós o criticamos por um pecado que foi ele próprio quem nos advertiu para não cometer. Se fosse assim, nós estaríamos de fato sendo, além de imprecisos, sobretudo injustos, ao acusar Lacan de praticar um crime que sem ele talvez fôssemos os primeiros a cometer, o de excluir o sujeito.

Gostaríamos de deixar claro que não estamos de modo algum dizendo que Lacan tenha desprezado o sujeito em qualquer fase que seja, *mas sim que os instrumentos conceituais do qual dispunha na época e que tomou de empréstimo ao estruturalismo, se possibilitaram ao autor conferir credibilidade à atividade analítica, não permitiram, entretanto, conceitualizar de modo adequado o sujeito*. O método estrutural só pode funcionar bem sob pena de sacrificar teoricamente o sujeito. Quando Lévi-Strauss critica Lacan por ter reintroduzido o sujeito, não se trata aí de uma mera divergência de opiniões, pois o que antropólogo reclama é que Lacan seja coerente com a posição teórica que assumira, cuja exigência lógica é de fato a morte do sujeito.

No entanto, embora reconheçamos que Lévi-Strauss tem razão ao defender a incompatibilidade entre sujeito e estrutura, nós não partilhamos da sua posição de enunciação - a de criticar a insuficiente adesão de Lacan à estrutura. Longe de reivindicarmos que Lacan faça um esforço a mais para finalmente fazer Um com o método estrutural, queremos saudar a não-relação entre os dois como algo positivo. Pois, se a divergência entre ambos pôde acontecer, foi devido à prioridade concedida por Lacan ao pensamento da clínica, o que acabou levando-o a conclusões que transbordavam os limites estritos do estruturalismo. Ao tentar pensar a psicanálise com conceitos importados de outra teoria, Lacan fez formulações que pareciam obscuras ou confusas, mas que tinham como ponto de mira sempre a experiência analítica. Lacan não coloca a psicanálise a serviço do estruturalismo, mas antes o estruturalismo a serviço da psicanálise. E, ao fazê-lo, acabou pondo em xeque o próprio referencial de análise que escolhera. Na verdade, consideramos que o método estrutural, tendo inicialmente servido como fundamentação sobre a qual a psicanálise pretendia se apoiar, acabou sendo posto à prova por ela.

2- A cadeia significativa é uma cadeia causal

Um dos princípios-chave da lingüística estrutural é que os termos da língua não têm um significado intrínseco, a determinação do seu conteúdo tornando-se possível apenas a partir da sua relação a outros termos. Isso quer dizer que um elemento da língua jamais pode existir isoladamente, mas sempre numa relação a outro elemento. Já que cada um dos termos não possui características próprias, as propriedades irão surgir apenas na oposição que se estabelece de um ao outro. Recordando o exemplo dado por nós, o par roubar/furtar, vimos como existe um aspecto em relação ao qual elas diferem por oposição, pois a subtração do objeto pode ter sido testemunhada/não testemunhada pela vítima.

Note-se que o valor de cada um dos termos será determinado de modo simultâneo, de tal modo que o conteúdo de um não poderia ser conhecido independentemente do conteúdo do outro. Há uma relação entre os dois, tal que um não é sem o outro. De modo geral, podemos dizer que a noção de sistema implica a existência de uma interdependência entre os elementos, cujos valores são determinados a

partir da posição que cada um ocupa no todo. Por conseguinte, qualquer modificação em uma parte do conjunto impõe alterações sobre as outras partes. Esse caráter de interdependência entre as partes nos autorizou a aproximar os conceitos de sistema e função.

Por outro lado, essa mesma interdependência será o que nos autoriza a distinguir as idéias de sistema e de causalidade. Basta recordarmos a explicação do capítulo um: a causa seria aquilo de que um efeito depende para vir a ser, não fazendo sentido inverter o raciocínio e afirmar que o efeito pode gerar a causa. Desse modo, a relação de causa a efeito exclui a possibilidade de uma interdependência entre os termos, traduzindo antes uma dependência unidirecional.

À luz do que foi exposto, vamos agora examinar em que sentido Lacan utiliza a noção de cadeia significante. Sabemos que o significante é definido como vazio, desprovido de significado, seu conteúdo sendo determinado unicamente através da sua articulação a outro significante. Formulação que pode ser resumida na cadeia $S1 \rightarrow S2$, exprimindo a impossibilidade de considerar o significante de forma isolada: o significante só pode ter seu valor determinado a partir de outro. Até agora, essa descrição parece plenamente compatível com o princípio do binarismo professado pela lingüística estrutural. Contudo, tal assimilação é equivocada, pois a ordem de relações encontradas por Lacan não possui o caráter de reciprocidade, típico das relações entre os termos de um sistema. Na cadeia significante lacaniana, o Outro significante exercerá sozinho o papel ativo, da instância que vai ser responsável pela atribuição de um sentido ao primeiro significante, sem ser ela mesma significada por nada. Operando como causa de significação, sem que ele mesmo esteja incluído no “sistema” que vem de fora organizar, o Outro significante ocupará, portanto, uma posição de exceção, sendo por isso mesmo denominado por Lacan significante-mestre. Isso quer dizer que a cadeia significante é orientada, enquanto o sistema não comporta qualquer tipo de orientação. Podemos então afirmar que na cadeia significante não existe uma relação de reciprocidade entre os termos, mas sim uma dependência unilateral, o que a torna mais próxima de uma cadeia causal.

Devemos ser cautelosos ao comparar a cadeia significativa com uma cadeia causal, pois não ousaríamos afirmar a existência de uma identidade entre as duas. A razão que nos impede de assimilar uma a outra é o caráter *a posteriori* da atribuição de sentido realizada pelo significante-mestre, distinta obviamente da temporalidade linear da relação entre causa e efeito. Contudo, apesar dessa diferença, há um aspecto comum às duas: a concessão de um caráter privilegiado a um dos pólos da relação, que passa a funcionar como condição da qual depende o outro. Tal privilégio jamais poderia ocorrer num sistema, pois este se caracteriza pela reciprocidade e interdependência entre suas partes.

Conclui-se então que, embora aparentemente Lacan tenha retirado a noção de cadeia significativa da lingüística, diríamos que ele se apropria dela de modo tão particular que acabou transformando-a num elemento que não se harmoniza bem com a sua referência ao estruturalismo. Pois uma estrutura não pode comportar relações de dependência unilateral, ela repele qualquer tipo de polarização. Um termo que faz parte da estrutura não poderia desempenhar sozinho o papel de estruturante. É o que resume Milner, numa inspirada passagem:

“A ordem significativa desenvolve-se como uma cadeia e qualquer cadeia traz as marcas específicas da sua formalidade: vacilação de elemento, efeito de uma propriedade singular do significante, que, ao mesmo tempo elemento e ordem, só pode ser um através do outro”. (MILNER, 1966, p. 77)

Que um elemento da bateria significativa possa ser colocado em posição de exceção, identificando-se à própria ordem significativa, é algo que o estruturalismo não poderia admitir.

Outro modo de colocar o problema é o que faz Zizek ao observar que, enquanto num sistema as propriedades dos termos serão fixadas sincronicamente, em psicanálise as propriedades dos termos serão fixadas diacronicamente. Isto porque o Outro significativo, ocupando o lugar do ponto de basta, do significante responsável pela fixação do significado aos outros significantes, só age *a posteriori*.

“Poderíamos dizer que o ponto de basta representa, ocupa o lugar do grande Outro, do código sincrônico, na cadeia significativa diacrônica: esse é um paradoxo propriamente

lacaniano, no qual uma estrutura sincrônica paradigmática só existe na medida em que é encarnada no Um, num elemento singular e excepcional” (ZIZEK, 1992, p. 102).

O paradoxo reside aqui na afirmação de que um termo que se apresenta somente na diacronia possa ocupar o lugar do sistema sincrônico. Tal proposição é também algo que o estruturalismo não pode admitir.

3- Metáfora e metonímia não são leis verdadeiras

Numa seção anterior do trabalho havíamos apresentado a tese de Miller, segundo a qual as fórmulas da metáfora e da metonímia traduziriam uma tentativa de trazer a função para o campo do sentido. Devemos desdobrar agora aquela afirmação em dois níveis distintos. Pois, descrição fidedigna da pretensão de Lacan na época, tal afirmação não exprime, contudo, os resultados efetivamente encontrados por ele. Dessa forma, embora a submissão do sentido a fórmulas tenha sido o ideal animando “A Instância da letra”, acreditamos que o que de fato realizou-se foi algo muito diferente do que o inicialmente previsto pelo programa.

Quando uma ciência como a Física torna o real inteligível através de funções, a consequência é a possibilidade de estabelecer previsões. Como diz Ullmo: “Há lei natural sempre que há previsão possível; há previsão sempre que há paralelismo entre as variações de certas grandezas físicas e as variações dos valores de certos símbolos matemáticos (...)” (ULLMO, 1967, p.61). Transpondo o mesmo raciocínio para o campo da psicanálise, poderíamos nos perguntar se as leis da metáfora e da metonímia nos franqueiam a possibilidade de fazer previsões. Sabemos que a resposta só pode ser não, já que os algoritmos da Instância da letra não autorizam qualquer cálculo. Eles não permitem a previsão de quais encadeamentos significantes a associação-livre produzirá. As seqüências de significantes somente poderão ser conhecidas através do discurso do analisando, e jamais através de qualquer fórmula permitindo antecipar o que será dito. Aliás, reside aí uma das marcas características do tratamento analítico, o fato de que o analista nunca pode prejulgar a quais outras idéias estará ligado certo elemento presente na fala do paciente. Como consequência, as famosas leis do processo primário descobertas por Freud não podem ser identificadas a funções verdadeiras.

O que os algoritmos de Instância da letra circunscrevem é que o trabalho de interpretação produz uma seqüência onde os termos não se ligam de modo arbitrário ou aleatório, sua concatenação obedecendo a regras que são as da linguagem. A associação livre não é livre de fato, pois os significantes emitidos se encadeiam segundo uma lógica. Assinalar que existem critérios presidindo as combinações entre os significantes é sem dúvida um empreendimento cujo valor é enorme, já que a demonstração de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem nos previne de confundi-lo com algo instintual ou orgânico. Mas, independentemente do valor desses resultados, nós nos recusamos a ver aí a prova da consumação do projeto de colocar a função no campo do sentido.

É importante esclarecer que o próprio estruturalismo, embora não tenha compromisso com a previsão – entendida aqui no sentido de precisão numérica -, jamais abdicou da necessidade de fornecer uma *antecipação* da experiência. O conhecimento das regras estruturais deve conceder-nos o poder de ultrapassar o que a experiência nos dá, através da dedução de fenômenos que ainda não foram observados. A partir de um número limitado de casos, deve ser possível construir um modelo, a partir do qual serão deduzidos os outros casos. O que o modelo evita é justamente o recenseamento da totalidade dos casos, permitindo a antecipação de casos que não chegaram a ser observados. É o que comenta Lévi-Strauss na passagem a seguir, onde se defende dos seus críticos, que o censuravam por haver estudado apenas uma amostra do conjunto dos mitos sul-americanos: “A sintaxe, para se manifestar, não espera que uma série teoricamente ilimitada de acontecimentos possa ser recenseada, pois consiste no corpo de regras que presidem a sua produção” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 15/16). A partir de um número finito de fenômenos, chega-se a uma sintaxe, que permitirá derivar os outros fenômenos. A estrutura dispensa um inventário exaustivo de acontecimentos justamente por permitir uma antecipação dos mesmos.

Só que os algoritmos da metáfora e da metonímia não permitem tal antecipação. Podemos no máximo dizer que constituem uma escrita formal, desprovida de conteúdos, mas sem que possamos deduzir de modo algum que conteúdos seriam estes. O que se pode prever é somente que os significantes sempre se ligarão segundo os critérios de

similaridade (metáfora) e contiguidade (metonímia), sem que saibamos deduzir a partir daí quais seqüências de idéias serão produzidas. Portanto, não é possível dizer que a combinatória significativa seja uma autêntica relação de determinação – nem mesmo no sentido do estruturalismo.

É claro que, num certo sentido, o inconsciente freudiano parece ter colocado em jogo uma espécie de “determinismo”. Sob certo ponto de vista, as combinações entre os significantes têm o ar de funcionarem sozinhas, posto que ocorrem sem que o sujeito possa dominar conscientemente a passagem de uma à outra. Um belo exemplo disso é o caso freudiano do Homem dos ratos, onde vemos um sujeito embaraçado por um significante (*Ratten*), que se impõe de modo obsessivo de uma forma enigmática para ele. Ao longo da narrativa freudiana, vemos que o significante se encontra ligado a diversos outros: ligação de homofonia entre *ratten* (ratos) e *raten* (traduzível por “pagamento”; no caso tanto o pagamento de uma dívida contraída pelo paciente com uma funcionária do correio, quanto o de uma dívida de jogo contraída pelo pai), *ratten* e *spielratte* (literalmente, “rato-de-jogo”, expressão coloquial para jogador), entre *ratten* e *heiraten* (casar)... (FREUD, 1909/1996, p. 186-187). Equivalência metafórica entre o rato, ser que morde as pessoas e é punido cruelmente por tê-lo feito, e o próprio paciente, que na infância foi castigado por haver mordido a babá (FREUD, 1909/1996, p. 180). Ligação metonímica entre o pensamento “tantos ratos, tantos florins” e a prostituição... Sem dúvida, podemos mostrar que estas ligações respeitam a lógica do significante. No entanto, por mais “automáticas” que concebamos estas ligações, *não há aqui determinismo propriamente dito*. Basta pensarmos que haveria muitas outras ligações que seriam possíveis, e que respeitariam da mesma forma a lógica do significante, mas que não foram feitas por aquele sujeito particular. Entre as múltiplas possibilidades de articulação entre os significantes, somente algumas se realizam, as outras serão descartadas. Nem todas as combinações logicamente concebíveis se concretizam, somente algumas delas. A psicanálise não vai atribuir isso a um acaso, mas ver aí o índice de uma *eleição* por parte do sujeito. E, como sabemos, onde há escolha não há automatismo.

Outro ponto que merece ser enfatizado é que, ao tratar as ligações entre significantes como um automatismo que funciona sozinho, esquecemos que o próprio de um automatismo é correr às cegas, sem qualquer direção privilegiada, sem qualquer finalidade. A idéia de que certos eventos têm seu curso determinado implica a de ausência de um *telos* que os orienta. Ora, como não ver que essa formulação mostra-se contrária ao pensamento psicanalítico, pois tudo o que Freud defende é a idéia de que as combinações significantes obedecem a uma orientação, a de proporcionar um *ganho de prazer*? Isso significa dizer que a ligação entre os significantes respeita algo mais que apenas as regras da linguagem: a exigência de satisfação. Como diz C. Soler, num texto em que comenta justamente um dos textos mais “estruturalistas” de Lacan, o seminário sobre “A carta roubada”:

“De fato, no processo primário, no que Freud chamava “processo primário”, que descreve o trabalho do inconsciente, há um duplo aspecto. Existe o aspecto ‘encadeamento das representações’, que “A interpretação dos sonhos” descreve até a saciedade. Há um aspecto ‘encadeamento das representações’ que, por nossa parte, traduzimos como ‘substituição significante’. Mas na descrição freudiana do processo primário há outro aspecto: é que as substituições significantes estão orientadas. Estão orientadas, têm uma finalidade dada pela exigência de satisfação, que no princípio Freud denominou princípio do prazer e depois, num segundo momento, além do prazer. Ao entrar na questão, Lacan [no texto sobre “A carta roubada”] privilegia a primeira vertente do processo primário, sua vertente de ‘substituição significante’. E deixa de lado, um pouco na surdina, a questão da exigência de satisfação. Ele faz isso com o objetivo de inteligibilidade [grifo meu]” (SOLER, 2004, p. 32).

Assim, o estabelecimento das leis da metáfora e da metonímia faz completa abstração da dimensão pulsional. Tais fórmulas somente podem exibir a aparência de leis, ao preço do sacrifício da vertente dinâmico-econômica da obra freudiana. A condição para que as consideremos como leis é a exclusão daquilo mesmo que as causa.

Diversos caminhos nos levam então à mesma conclusão: não existe determinismo psíquico, no sentido científico do termo. Portanto, a psicanálise renunciou à pretensão de fazer o psiquismo entrar em relações de tipo determinista, quer se as conceba quantitativamente, quer qualitativamente. Se quisermos manter o uso do termo

determinismo, só poderemos fazê-lo advertidos que saímos do terreno da ciência para ingressar no da ética. Este será um dos problemas que nos aguardam no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 - O objeto a, causa do psiquismo

O estruturalismo constituiu uma tentativa de conquistar novos territórios para a ciência, anexando ao seu império domínios tradicionalmente considerados avessos à quantificação: a linguagem e a cultura. O interessante na estratégia estrutural consistiu justamente em aceitar a impossibilidade de quantificar a experiência humana, mas sem renunciar ao ideal de fazer ciência. Seu alvo continuará sendo colocar o real em fórmulas, encontrando uma função própria ao campo da significação. Uma função cujas variáveis não fossem quantidades, mas que ainda assim guardassem entre si uma relação de interdependência e de reciprocidade. O projeto de encontrar uma função do campo da significação pode ser resumido no conceito de sistema: uma totalidade em que os termos só assumem características em virtude de sua relação com os outros termos.

O exame da fase estruturalista do pensamento lacaniano levou-nos à conclusão de que a adoção do princípio do determinismo, mesmo em sua versão ampliada, acarretaria como consequência a impossibilidade de conceituar o sujeito, obrigando então a psicanálise a renunciar à utilização de tal princípio. Isso significa abrir mão de qualquer pretensão da psicanálise à cientificidade e a pensar a experiência clínica como impossível de ser objetivada.

Dentro desse contexto, em que o projeto de encontrar um determinismo do campo do sentido é abandonado, assume particular relevância o fato de Lacan retomar uma noção cujo emprego foi há muito tempo banido da Física, a noção de causa. Alguns poderiam achar espantoso o fato de Lacan reabilitar um termo associado à pré-história da ciência, tentando restabelecer o direito de usá-lo no interior da psicanálise. Afinal de contas, um hipotético crítico da psicanálise poderia identificar no percurso de Lacan um retrocesso, já que este, inicialmente possuindo o ambicioso projeto de encontrar relações de tipo *funcional* no campo do psíquico, acabou logo em seguida abdicando de sua pretensão, substituindo-a pelo projeto mais modesto de encontrar relações de tipo *causal*. Ora, abrir mão da referência ao estruturalismo, recorrendo a uma noção que não tem mais direito de cidade na ciência contemporânea (pelo menos não nas mais avançadas), não equivaleria a uma confissão de que a psicanálise estaria dando um passo atrás, fundamentando-se em um conceito cujo valor cognitivo é questionável?

Na verdade, o problema montado pelo nosso hipotético crítico da psicanálise está mal colocado. O equívoco reside na pressuposição de que Lacan estaria querendo empregar a noção de causa a fim de dar conta de um campo de problemas *ônticos*. Se fosse assim, substituir a busca da função pela busca da causa seria realmente dar um passo atrás, transformando a psicanálise uma parenta pobre das outras ciências. Mas não é nada disso: o que autoriza Lacan a empregar a noção de causa é sua reintrodução na clínica como um campo de problemas *éticos*.

Embora a noção de causa não tenha a precisão que se espera de um conceito objetivo, a avaliação negativa da causa refere-se única e exclusivamente ao ponto de vista da ciência. Ou seja, a causalidade é uma noção inadequada somente se quisermos aplicá-la à investigação dos fatos. “Não é a primeira vez, nem será a última, que eu terei que apontar que, se a função da causalidade se mantém após dois séculos de apreensão crítica, é bem porque ela está num lugar outro do que aquele onde se a refuta.” (LACAN, 1962-1963/2004, p.92).¹⁷ A noção de causa sobrevive por não estar ali onde a tradição quis ora colocá-la, ora expulsá-la, mas por estar num domínio diferente: a ética.

Obviamente, tratar a causa como uma noção ética nos obriga a pensar qual seria a sua nova definição. Sabe-se que no lugar da causa Lacan colocará o pequeno *a*, objeto do desejo. A colocação de uma letra na posição de causa deve já servir para nos advertir o quanto Lacan está fazendo um uso muito particular e original da noção outrora tão debatida pelos filósofos modernos. A modificação de sentido operada sobre a noção abre uma série de interrogações que nós pretendemos responder ao longo deste capítulo.

Parte I: A angústia, via régia para o objeto causa do desejo

1- Introdução

Nesta parte do nosso trabalho, recorreremos em grande parte às formulações do *Seminário 10 - A angústia* (LACAN, 1962-1963/2004), seguindo a orientação de Lacan segundo a qual “a angústia é a única tradução subjetiva do objeto *a*” (LACAN, 1962-1963/2004, p.119). A angústia parece desempenhar o papel de uma via-régia para o objeto causa do desejo, constituindo uma via de acesso que nos permite delimitar sua

¹⁷ Todas as traduções do *Seminário 10* que aparecem no trabalho foram feitas por mim.

função. “A manifestação mais retumbante do objeto *a*, o sinal de sua intervenção, é a angústia” (LACAN, 1962-1963/2004, p.102). É que o sujeito tende normalmente a se iludir, confundindo o objeto causa do desejo com aquilo que é demandado. Na angústia, algo de diferente se passa na relação do sujeito ao *a*, de tal modo que aquilo que normalmente está ausente do campo escópico, ou ainda, como diz Lacan, que está atrás do desejo, passa para a frente, tornando-se presente. Por isso, a angústia permite recortar o que é do objeto.

Outra razão que nos levou a escolher o *Seminário 10* foi a articulação proposta por Lacan entre a angústia e a noção de causalidade: “Se há uma dimensão onde nós devemos buscar a verdadeira função, o verdadeiro peso, o sentido da manutenção da função da causa, é na direção da abertura da angústia.” (LACAN, 1962-1963/2004, p.92). A angústia nos ajudará a então a elucidar em que contexto a causalidade pode ser empregada de modo legítimo.

Como a angústia aparece no *Seminário 10* como sinal da intervenção do desejo do Outro, julgamos indispensável utilizar como fio condutor da nossa investigação o conceito de desejo do Outro. Com isso nós visamos, não só abrir um caminho de acesso até à angústia, mas principalmente circunscrever como a relação do sujeito ao objeto que causa seu desejo é sempre mediada pelo Outro.

2- O desejo é o desejo do Outro

Segundo uma noção corrente, o desejo seria uma espécie de impulso cujo ponto de partida seria o indivíduo, algo que, nascido no interior, se projetaria em direção aos objetos externos. A versão filosófica, portanto mais sofisticada, desse pensamento habitual, é a tese da fenomenologia husserliana, segundo a qual o desejo é um modo da intencionalidade da consciência. O que significa situá-lo como um ato em que a consciência se lança em direção aos objetos. Um ato cujo ponto de partida é o sujeito.

O próprio Freud dá margem a isso, ao enfatizar que a atração sexual não provém das propriedades efetivas dos objetos, sua fonte residindo antes numa tendência. A partir daí, um vício de raciocínio nos faz dar um passo a mais, transformando esta tendência em algo existindo dentro de um sujeito, ponto de partida dos investimentos libidinais.

Isso está presente até mesmo no vocabulário que corriqueiramente escutamos no meio analítico, quando se diz que o sujeito deseja, o sujeito investiu, desinvestiu...

A novidade introduzida pela psicanálise será precisamente a de pensar a relação entre o sujeito e os objetos existentes na realidade como sendo uma relação mediatizada, como uma relação dependente de algo ainda mais fundamental: a saber, da instância do Outro. O desejo necessita do Outro para se constituir enquanto tal, o que exprime a clássica tese lacaniana segundo a qual “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1962-63/ 2004, p. 32).

O que quer dizer o desejo do Outro? Essa noção pode ser entendida basicamente de 3 maneiras diferentes, conforme seja lida de acordo com cada um dos 3 registros isolados por Lacan: imaginário, simbólico, real.

3- O desejo do outro na dimensão imaginária

No sentido imaginário, dizer que o desejo é desejo do outro alude ao fato de que o sujeito não possui uma identidade, sendo necessário então que ele se ampare em algo situado fora de si mesmo, modelando-se à imagem e semelhança de um pequeno outro. Identificando-se a essa imagem, o sujeito poderá doravante extrair certa orientação para sua conduta. O outro servirá como um ponto de apoio, de que o sujeito vai se servir para saber como deve agir, pensar e sentir. Destituído de identidade, desprovido de uma forma, o sujeito vai se escorar em algo que ele supõe ser mais consistente do que ele, na imagem de um outro que o fascina justamente por aparentar a unidade que lhe falta: “A fascinação é absolutamente essencial para o fenômeno da constituição do eu. É na qualidade de fascinada que a diversidade descoordenada, incoerente, da despedaçagem primitiva adquire sua unidade” (LACAN, 1954-55/1985, p. 70).

Ao afirmar que o desejo é o desejo do outro, a psicanálise ressalta que, mais do que qualquer objeto positivamente buscado na realidade, o que nos interessa é o objeto enquanto sendo alvo do querer do outro. “Eu quero o que o outro quer” querendo dizer “eu quero *porque* é o outro quem quer”. O que me faz falta é aquilo que falta ao outro.

Todo o problema é que, ao tomar como guia de sua própria ação as ações de seus semelhantes, aquilo que o eu deseja acaba sendo idêntico ao que os outros desejam. A convergência de rotas acabará em colisão, ou seja, desejar o que desejam os outros trará

como conseqüência inescapável a agressividade típica do registro imaginário. É o que ilustra Lacan na passagem abaixo, onde compara o eu e o outro a máquinas:

“Na medida em que a unidade da primeira máquina estiver pendente da unidade da outra, que a outra lhe fornecer o modelo e a própria forma de sua unidade, aquilo para o que se dirigir a primeira dependerá sempre daquilo para o que se dirigir a outra. Disto vai resultar esta situação de impasse própria à constituição do objeto humano. (...) Isto não quer dizer que uma consciência não possa conceber uma outra consciência, mas sim que um eu, inteiramente pendente da unidade de um outro eu, é estritamente incompatível com ele no plano do desejo. Um objeto temido, desejado, é ele ou eu quem o terá, tem de ser de um ou de outro. E quando é o outro que o tem é porque ele me pertence [grifo meu]” (LACAN, 1954-55/1985, p. 71).

O registro imaginário leva então a um impasse insolúvel. Devo destruir meu adversário, pois nossa coexistência é impossível: ou eu ou ele deterá a posse do objeto, jamais os dois simultaneamente. Ao mesmo tempo, não devo destruir meu adversário, pois sem ele não há suporte identificatório possível para mim.

O eixo imaginário é chamado também eixo da semelhança. Não se conclua disso, como poderia fazer crer nossa descrição inicial, que o eu e os diversos outros sejam completamente idênticos, como se o imaginário fosse completamente homogêneo. A semelhança não residiria em uma suposta identidade dos objetos, mas sim no fato de haver uma *medida comum* permitindo sua comparação. Os juízos de comparação são típicos deste registro: ser o aluno mais inteligente da classe, ser mais bonito do que Fulano, ou tão generoso quanto Sicrano, são todos julgamentos em que o valor do eu só pode ser aquilatado na relação que ele estabelece com os outros. O valor é sempre fálico, na medida em que o falo é aquilo que medimos com o outro. O imaginário comporta então que todos se situem enquanto objetos comparáveis uns com os outros, distribuíveis segundo uma escala. Desse modo, a semelhança no eixo imaginário não significa uma perfeita uniformidade dos objetos (já que tal eixo comporta diferenças de grau), mas apenas que os objetos podem ser colocados numa mesma série.

4- O desejo do Outro na dimensão simbólica

4.1. O Outro como ordem simbólica

Uma condição prévia para a comparação é selecionar no objeto uma característica específica a ser examinada (a beleza, a inteligência, etc.), desprezando como indiferentes todas as outras propriedades deste objeto. É necessário eleger no objeto um traço a ser avaliado, em detrimento de outros traços possíveis. Faz-se necessário então um ponto de vista que permita estipular o quesito a ser avaliado, uma perspectiva que estabelece alguma qualidade como importante, descartando outras. Pois, até mesmo para que o sujeito possa situar-se como mais bonito ou mais feio que alguém, é necessário que este traço significativo (beleza) tenha sido colocado em destaque por algum ponto de vista. A possibilidade de fazer comparações exige, portanto, um referencial de avaliação que elege um traço como relevante.

Um traço significativo isolado por si só não quer dizer nada, é preciso um segundo significativo para que o traço em questão ganhe sentido. Conseqüentemente, o papel do referencial de avaliação não será somente o de selecionar o traço a ser comparado, mas principalmente o de fornecer uma interpretação deste traço. Ou seja, são necessárias balizas que permitam dar alguma interpretação a este significativo (por exemplo, o padrão global de beleza, o padrão punk, etc.), fixando ao significativo algum significado.

Tal referencial de avaliação será denominado por Lacan registro simbólico. É ao Outro simbólico que caberá a função de oferecer as coordenadas a partir das quais o imaginário se estruturará. A tal ponto que o imaginário não poderá mais ser considerado um registro autônomo, sua constituição dependendo da existência do lugar do Outro. É preciso um desvio pelo lugar do Outro para que este me devolva uma imagem qualquer. De tal modo que o verdadeiro espelho é o Outro, uma vez que este constitui o ponto de vista a partir do qual posso ver alguma coisa. Evocando o estágio do espelho, Lacan diz que

“Se nós nos esforçamos por assumir o conteúdo da experiência da criança e de reconstruir o sentido desse momento, nós diremos que, por esse movimento de mutação da cabeça, que se volta para o adulto convocando seu assentimento, depois retorna na direção da imagem, a criança parece demandar àquele que a porta, e que representa aqui o grande Outro, homologar o valor desta imagem.” (LACAN, 1962-63/2004, p. 42).

Temos aqui uma definição preciosa da função do Outro simbólico: a de homologar o valor das imagens. O Outro constituirá então uma perspectiva a partir da qual: um traço será selecionado; a este traço será concedida uma interpretação determinada; e então será homologado o valor das imagens.

Uma outra maneira de apreendermos a função do Outro simbólico é recorrendo às primeiras formulações lacanianas, em que o Outro é apresentado como prévio ao sujeito. O sujeito ao vir ao mundo já encontra o Outro como uma ordem dada, uma organização que pré-existe ao seu nascimento. O Outro constitui uma ordem na medida em que circunscreve uma série de lugares, cabendo aos sujeitos ocupar este espaço no qual está previamente inscrito. Ao preencher tais lugares os sujeitos assumirão características específicas. Ao Outro caberá então desempenhar um papel fundamental na constituição do sujeito.

Se essas primeiras elaborações lacanianas a respeito do Outro simbólico parecem hoje um tanto exageradas, ao supor um Outro quase completo, devemos contextualizá-las a fim de resgatar seu valor. Pois Lacan está falando para uma platéia de analistas que freqüentemente esqueciam até que ponto a alteridade era importante na constituição do sujeito. Embora a intuição sobre o primado do Outro esteja presente em Freud, convenhamos que não foi explicitamente conceituada por ele, a tal ponto dos pós-freudianos freqüentemente negligenciarem essa dimensão em sua teorização. Necessitando sensibilizar os analistas para o assunto, Lacan adotou inicialmente uma postura radical, defendendo com tanta veemência a hegemonia do Outro que este às vezes se afigura quase como completo.

4.2. O simbólico: diferença entre psicanálise e estruturalismo

Se Lacan tivesse encerrado sua teorização neste ponto, não teria se afastado significativamente do estruturalismo. No entanto, algo deve ser acrescentado a essa versão inicial do Outro simbólico para que esta se torne mais verdadeira, mais compatível com a experiência clínica. Ou melhor, algo deve antes ser *subtraído* dessa versão inicial. Pois, ainda que o sujeito encontre o simbólico como uma organização que o antecede, a passagem do sujeito pelo campo do Outro não se dá sem resto. O Outro

simbólico não forma um conjunto completo, é um Outro ao qual falta alguma coisa, em suma, um Outro *desejante*.

Ao levar em consideração o desejo, a psicanálise termina se distanciando radicalmente do estruturalismo. As diferenças entre as duas posições são muito bem exploradas em uma passagem do livro de Henri Rey-Flaud, *El elogio de la nada* (REY-FLAUD, 2000), onde o autor mostra como os esquemas estruturais que o antropólogo reconstrói se referem a formações sociais tão homogêneas que nos colocam diante de um Outro completo, logo não desejante:

“Assim, aquelas sociedades nas quais o lugar dos indivíduos se encontra determinado, às vezes várias gerações antes de seu nascimento, demonstrariam a eficácia impecável de uma exigência simbólica paradoxal. (...) Estaríamos tentados a concluir que os indivíduos se deslocam pela cadeia com a única função de serem os suportes de um símbolo fálico “petrificado”, e seu único destino seria a morte que Freud consigna ao sujeito do simbólico em *Além do princípio do prazer*. (...) Desse modo, a ordem que os etnólogos descobrem –marcada pela exclusão da falta- se apresenta como o reverso da ordem que sustenta a cadeia do desejo [grifo meu]” (REY-FLAUD, 2000, p. 67).

A operação do estruturalismo é construir uma ordem mortificante, de onde qualquer desejo se encontra excluído, e em que os indivíduos encontram-se engessados nos papéis que ocupam. Mesmo que porventura venha a acontecer uma mudança nessa ordem inicial, nem assim o estruturalismo renunciaria a explicar tal mudança. É o que vimos no terceiro capítulo, ao comentarmos a concepção estrutural da história: as transformações históricas são consideradas como possibilidades já previstas na estrutura, o real representando apenas um caso particular do possível.

Esse “excesso de ordem” que o estruturalista encontra no mundo (que em termos psicanalíticos poderíamos traduzir como a atribuição pelo estruturalista de um caráter completo ao Outro) foi claramente censurado por Lacan no terceiro capítulo do *Seminário 10* (LACAN, 1962-63, 2004, p.39-54). Segundo ele, a etnologia estrutural de Lévi-Strauss teria restituído “sob uma forma moderna, a permanência, a perpetuidade, a eternidade do cosmismo da realidade do objeto” (LACAN, 1962-63, 2004, p.49). Obviamente, classificar como cosmismo um empreendimento cujas pretensões

científicas são inegáveis não representa nenhum elogio, sobretudo quando lembramos que a palavra “cosmo” remete à física aristotélica, segundo a qual existiria uma hierarquia dos seres, cada uma das coisas ocupando seu lugar natural. O cosmismo residiria aqui na concepção de um mundo super-organizado onde não há falhas, onde tudo se encontra no lugar adequado, porque daí se extirpou qualquer desejo. Enquanto a operação do estruturalismo será construir uma rede simbólica onde não há falta, e onde conseqüentemente nem o sujeito nem o Outro contam como desejantes, a operação psicanalítica será, ao contrário, a de forçar a entrada de uma falta, que passará a circular pela estrutura.

4.3. A incompletude do Outro

Admitindo que o Outro não é completo, que é um Outro a quem falta alguma coisa, temos agora condições de entender o sentido simbólico da afirmação de que o desejo é o desejo do Outro. Partindo do princípio que o desejo é uma falta, diremos que o objeto que falta ao sujeito é o desejo do Outro. O desejo do sujeito - ou seja, aquilo que falta ao sujeito - é de suscitar a falta no Outro. Aquilo que falta ao sujeito é que algo falte ao Outro. O que faz falta ao sujeito é que uma falha atravesse o Outro, e para produzir isso o sujeito se oferece como causa do desejo do Outro, como aquele que cava um buraco no Outro e o torna desejante.

É necessário então ao sujeito responder à pergunta sobre o que quer o Outro, para poder a partir daí constituir-se como desejante. Somente respondendo a questão do que falta ao Outro poderá o sujeito situar sua própria falta, conseguindo com isso uma orientação para a sua própria vida. Segundo Diana Rabinovich (RABINOVICH, 2005, p. 73), a consulta ao grafo do desejo permite identificar quatro termos destinados a responder à indagação “O que o Outro quer de mim?” de modo a obturar esta falta: o fantasma fundamental, a significação do Outro, o eu, e o significante do Ideal. Os quatro termos não têm todos a mesma importância hierárquica (como no caso do fantasma fundamental, mais importante que os outros), nem sequer pertencem ao mesmo registro, apesar disso acreditamos que se trata de diferentes versões do fantasma (imaginária, simbólica, real). Assim, para efeito de simplificação, denominaremos globalmente os quatro termos de variantes do fantasma.

O fantasma em suas diversas versões será sempre uma tentativa de situar o sujeito em relação ao desejo do Outro, uma vez que ele permite ao sujeito conceber-se como aquilo que falta ao Outro. Desse modo o sujeito pode receber uma direção para a sua vida, já que agora ele sabe o que deve fazer para tentar cativar o desejo do Outro (ser um aluno que trabalha bem, um marido que não trai sua esposa, uma mulher que sai sempre de cabeça erguida, um João-ninguém que vencerá na vida etc.).

Entretanto, a causa do desejo do Outro não pode ser aquilo que o Outro pede, pois senão teríamos que imaginar que o desejo do Outro poderia de fato ser atendido, ou seja, completamente satisfeito! Quando o sujeito se oferece como aquilo que falta ao Outro, não devemos imaginar que está ao alcance do sujeito satisfazer completamente o desejo do Outro. A satisfação é sempre parcial, deixando escapar um resto, necessário para o relançamento do desejo. O único modo então de o sujeito se enganchar ao Outro é tentando coincidir com aquilo que escapa à sua satisfação. Por isso, quando o sujeito se oferece ao Outro, não é para preencher inteiramente a falta no Outro, mas antes para cavar essa falta. O sujeito quer exercer a função daquilo que alimenta a falta no Outro, devendo para isso preservar a insatisfação do Outro. Afinal de contas, a reprodução da falta no Outro é que garante a reprodução da falta no sujeito. O sujeito procura então reavivar a falta no Outro. Essa insatisfação do Outro não é de um objeto qualquer, mas de algo que só o sujeito pode ofertar.

Resumindo: dizer que o desejo é o desejo do Outro significa que o sujeito se oferece, não como aquele que completa totalmente o Outro, pondo fim à sua falta, mas sim como aquele que constantemente suscita a falta no Outro - condição básica para que a própria falta do sujeito se reproduza.

4.4. O objeto causa não é o objeto-meta

A função do objeto deve conseqüentemente ser desdobrada em duas vertentes na psicanálise: há o objeto-meta, que promete satisfazer completamente o desejo (nos exemplos citados, tirar boas notas, só sair com a própria mulher, conseguir uma promoção na empresa e um carro do ano, etc.). Mas justamente esse objeto que supostamente satisfaria o desejo não é idêntico ao objeto que o causa: “quanto mais o

homem se aproxima, cerne, afaga isso que ele acredita ser o objeto de seu desejo, mais ele se desvia, se extravai dele.” (LACAN, 1962-63, 2004, p. 52).

Temos então: o objeto-meta, e o objeto-causa. Como apreender o que seria o objeto *a*, causa do desejo? Segundo Lacan, ele não é da ordem do observável, não é um dado que pertença à realidade empírica. O objeto *a* só pode ser apreendido pela via do significante, já que ele é precisamente um resto que resiste à operação de simbolização.

A clínica está repleta de casos que ilustram esta tese. Um deles seria o da bela açougueira, paciente de Freud que, durante a sessão de análise, conta um sonho no qual ela renunciava à aspiração de dar um jantar, supostamente contradizendo a teoria freudiana de que os sonhos realizam desejos. Assistimos aqui a uma manobra em que a histérica visa causar o desejo do Outro, apresentando um sonho que não poderia ser decifrado pelas teses freudianas, escapando dessa maneira à apreensão pelo significante. Seguindo a mesma linha de raciocínio, quando estudamos o que nos mantém na investigação não é o saber que efetivamente obtemos, e que podemos acumular; mas antes de mais nada aquilo que ainda não sabemos e que permanece irreduzível ao esforço intelectual. Do mesmo modo, podemos dizer que uma mulher atrai um homem na medida em que algo nela se apresenta como não adestrável nem domesticável. Em suma, o desejo se dirige para aquilo que aparece como irreduzível ao significante.

4. 5. A relação entre significante e objeto a

Vale a pena nos determos mais neste ponto e esclarecer qual seria exatamente a relação entre o significante e o objeto *a*. O equívoco que devemos evitar cometer aqui é o de assimilar o que escapa ao significante a um em-si, a uma realidade pré-simbólica localizada fora da apreensão do pensamento. Para esclarecer isso melhor, retomemos algumas observações.

Conforme vimos, o Outro constitui um ponto de vista a partir do qual o mundo ganha sentido para o sujeito, uma espécie de sistema de pensamento graças ao qual o sujeito pode compreender a realidade. Contudo, não existe um sistema de pensamento inteiramente acabado, sem lacunas, integralmente coerente. Dentro das coordenadas de avaliação fornecidas pelo Outro subsistirão pontos de incompreensão. Todavia, esse incompreensível não deve ser hipostasiado em entidade positiva, pois o encontro com

algo ininteligível é sempre *relativo* a um determinado sistema de pensamento. Não podemos falar de algo em si mesmo ininteligível, pois alguma coisa só pode aparecer como um problema para certo ponto de vista. Em outras palavras, o pensamento não pode tratar o que constitui problema para ele como se fosse algo separável dele mesmo: um problema é solidário do pensamento que o colocou, formando os dois um par indissociável. Isso que não se pode nem agregar ao sistema atual de pensamento (por consistir num problema que ele não pode solucionar), nem tampouco excluir dele (já que um problema é sempre relativo a um pensamento específico), está em situação de *exclusão interna* a este pensamento.

Uma das formas do problema aparecer é o surgimento de duas linhas de pensamento mutuamente excludentes, violando assim o princípio da não-contradição (é o que Freud chama conflito). Uma outra forma, ainda mais fundamental, é a colocação em questão dos fundamentos daquele sistema de pensamento, é o pedido de uma justificativa da validade daquele pensamento, invocação que permanece sem resposta satisfatória. De um modo ou de outro, temos o surgimento de uma dificuldade engendrada pela própria atividade pensante. Uma dificuldade que nem pode ser assimilada ao sistema, nem tampouco expelida dele. Não convém então substancializar tal dificuldade tratando-a como um exterior, um fora do simbólico, que resiste a ser capturado em suas garras.

O que se apresenta como impasse na simbolização é o que Lacan chama objeto *a*, resto que colocará em movimento o desejo. O objeto *a* é, ao mesmo tempo, a areia que emperra o funcionamento azeitado da máquina simbólica, e também o que impele a máquina a se movimentar. O objeto *a* é simultaneamente o que constitui um obstáculo para o pensamento, e o que aciona o trabalho psíquico de tentar dar conta dele.

A fim de suscitar a falta no Outro, o sujeito procura colocar-se na posição de causa do desejo do Outro. O paradoxal é que o sujeito só poderá tentar ocupar o lugar daquilo que escapa ao significante *pela via do significante*. A fim de cercar a causa e fisgar o desejo do Outro, só resta ao sujeito buscar fazê-lo através do significante.

O sujeito vai tentando cativar o desejo do Outro de diversas maneiras. A mais óbvia é assumindo uma imagem valorizada pelo Outro, um eu ideal encontrando-se em

situação de excepcionalidade em relação aos outros. Distinguir-se de todos os outros elementos de uma série (sendo a mais bonita da escola, por exemplo) não passa de uma tentativa desajeitada de ocupar a função do *a*, do que escapa ao significante. Desajeitada por motivos óbvios: pois ser o melhor da série é ainda estar em uma série, ou seja, é ainda depender do significante (e não escapar dele).

Uma outra estratégia é obter excepcionalidade ingressando numa nova série, mantendo a de origem, fazendo-se cisne no meio dos patos. O que não resolve o problema: pois um cisne no meio dos patos ainda é um cisne, ele pertence a alguma família, não é algo inclassificável. De qualquer modo, a estratégia traduz a tentativa de se colocar como o que escapa ao significante.

A mais extrema das manobras seria o contar-se como uma pura diferença em relação ao significante. O sujeito aí se declara como falta-a-ser, como diferença não exprimível em termos de significante, como se ele não pudesse ser contado como tal no campo do significante. É o que quer dizer a queixa “Não há lugar para mim no mundo”. Contudo, o fato de o sujeito ter que se dirigir ao Outro para declarar sua diferença em relação a este já mostra a falência desse projeto: pois

“o que se requer do Outro é que reconheça, que autentifique, que certifique esta diferença, que a chame de alguma maneira: que seja uma diferença nomeada. A escritura $S \rightarrow S1$ permitiu a Lacan indicar a exigência da falta a ser de encontrar o significante mestre e, também, de comandá-lo. O neurótico se recusa encarniçadamente a abandonar esta exigência até o final da análise” (MILLER, 1998, p.99).

Ou seja, apesar de sua diferença em relação ao Outro, o neurótico não deixa de pedir ao Outro que ratifique tal diferença, e que, portanto, a inclua em seu campo. “Na medida em que a falta a ser é diferença, o sujeito pede para ser como os outros” (MILLER, 1998, p.99).

Dissemos que o sujeito só pode tentar se colocar na posição do que escapa ao significante servindo-se dele. Isto não significa de modo algum que o objeto *a* não tenha nada a fazer nesse contexto. O que estamos dizendo apenas é que a situação “normal” do desejo é a confusão entre o objeto meta e o objeto causa. Há uma ilusão estrutural que torna o sujeito inteiramente cego para a função do *a*. “O *a*, suporte do desejo no

fantasma, não é visível no que constitui para o homem a imagem de seu desejo”. (LACAN, 1962-63, 2004). Mesmo não sendo visível, é imprescindível supomos a presença do objeto dando estofa à imagem ou ao significante, pois sem o objeto não haveria como explicar o caráter excepcional dos mesmos. Para ilustrar, vamos recorrer ao famoso verso “As aves que aqui gorjeiam não gorjeiam como lá”: as aves brasileiras são colocadas em posição de exceção (valem mais do que as outras), no entanto o seu caráter precioso só se sustenta graças a algo que está ausente, algo na ave mais do que a ave. O que torna as aves brasileiras tão diferentes não pode ser isolado simplesmente através de um apelo a suas propriedades positivas. Podemos descrever as propriedades que pertencem a uma ave - ela é colorida, tem penas, etc. -, mas o valor que ela tem para nós não pode ser situado como uma propriedade observável entre outras. O valor das aves não pode ser contado como uma propriedade objetiva delas. Brincando com a famosa frase de Locke, diríamos que o objeto *a* seria um não-sei-quê por trás das qualidades, um nada que sustenta o desejo.

No entanto, o destino do sujeito é “fazer-se de ave” para atrair o olhar do Outro, tomando o objeto-meta como objeto causa. Por isso, “o mal-entendido estrutural persiste: o ser falante continuará buscando um acesso ao objeto de seu desejo, para-além de seu sexo biológico, através do $i'(a)$ ” (RABINOVICH, 2005, p.76). O mal-entendido não é sem conseqüências, pois:

“Todo neurótico, estruturalmente – não porque decida fazê-lo desse modo, é algo que vem a ser assim, não é que ele decida que seja assim - acredita que o amam por seus ouropéis, quando na verdade o amam pelo nada que é. (...) Por esse caminho, o neurótico vive se dando golpes, pois, quanto mais tenta responder ao que acredita que o Outro lhe demanda, mais patadas recebe. E quando se esquece disso, sem saber que o faz, recebe uma declaração de amor. Acaso o que poderíamos qualificar de psicopatologia da vida amorosa cotidiana nos ensina outra coisa?” (RABINOVICH, 2005, p.76).

A obsessão e a histeria poderiam aqui ser distinguidas pelo tipo de mal-entendido do qual cada qual será vítima. O obsessivo procurará desesperadamente atender a demanda do Outro, fazendo tudo o que lhe pedem. Daí então ser muito comum o sujeito seguir à risca as exigências que lhe fizeram - emagrecer, parar de beber, mudar de

emprego - para depois se ver surpreendido pelo súbito desinteresse de seu parceiro. Já o engano histórico é o contrário, pois ela quer recusar a imagem e ser amada pelo que ela “é realmente”. Por isso, ficará decepcionada ao saber que o parceiro a admirava por seu belo traseiro, por exemplo. Assim, os dois equívocos são diametralmente opostos: enquanto o obsessivo sustenta a crença na importância do objeto-meta, desconsiderando o *a*, a histórica quer se apoiar apenas em *a*, recusando como desprezíveis os objetos-meta. O primeiro acredita na demanda, a segunda acredita que o *a* pode lhe dar uma consistência para além do significante.

5- *O desejo do Outro na dimensão real*

5.1. *Introdução*

O objeto *a* ocupa uma função muito particular nas diferentes versões do fantasma, a de dar consistência à imagem. No entanto, na medida em que o objeto encontra-se ocultado pela imagem, sua função torna-se desconhecida pelo sujeito. Há apenas uma circunstância em que o objeto passa a exercer uma função nova, momento em que, em vez do nada que suscita a falta no Outro, aparece no lugar do nada “*alguma coisa* - entendam por isso *não importa o quê* [grifo da edição]” (LACAN, 1962-63, 2004, p. 53). Essa circunstância é a angústia.

Para ter acesso ao novo papel desempenhado pelo *a*, é preciso correlativamente mobilizar uma nova dimensão do desejo do Outro, para-além do simbólico: o desejo do Outro entendido como real. A angústia seria precisamente um afeto que sinaliza a emergência do desejo do Outro entendido como algo real.

Explicamos anteriormente que o Outro simbólico atua como uma espécie de ponto de vista a partir do qual o mundo ganha sentido para o sujeito, o horizonte a partir do qual o sujeito pode compreender a realidade. O Outro oferece uma chave de interpretação possibilitando que as coisas possam ser avaliadas. Mesmo fornecendo uma leitura global da realidade, a perspectiva constituída pelo Outro não chega a ser totalizadora, uma vez que reconhece elementos ininteligíveis dentro de seu “horizonte da compreensão”. Mas, como vimos, essa impossibilidade de totalização era a própria condição para que o desejo pudesse sobreviver, tratando-se por conseguinte de um Outro

incompleto, de um Outro a quem falta alguma coisa, em suma, de um Outro desejan-te (no sentido simbólico).

Afirmar que o Outro oferece uma grade de leitura a partir da qual a realidade ganha sentido implica em admitir que jamais nos encontramos diante de fatos brutos. A realidade tal como existiria anteriormente ao ingresso no simbólico está definitivamente perdida, de tal modo que nosso acesso à realidade é sempre já mediatizado pela instância do Outro. Nosso acesso à experiência nunca pode ser intuitivo, direto, havendo sempre a mediação de um ponto de vista permitindo decifrar os eventos. Ora, afirmar que a realidade sempre resulta de uma interpretação implica em distanciar-se das “coisas mesmas”, em situar o Outro dentro da dimensão da ficção simbólica. Por isso, entendemos que era um seguimento natural à obra de Lacan perguntar-se: há algum real da ficção? Em outras palavras, há algum ponto de certeza em relação ao Outro, algum ponto que não seja objeto de interpretação? A resposta não pode ser dada em termos de significantes, mas sim em termos de afetos - do único que não engana, a angústia.

Em que condições o sujeito entra em angústia? Ao contrário do que o senso comum poderia supor, o que angustia não é o encontro com alguma coisa que constitui uma exceção à norma. “Eu vos faria simplesmente observar que é bem possível que se produzam coisas no sentido da anomalia, e que não é isso que nos angustia” (LACAN, 1962-63, 2004, p. 53). Inclusive podemos afirmar, a partir da descoberta freudiana, que a anomalia não só não angustia, como pode mesmo chegar a causar o desejo... Mas, “se subitamente toda norma vem a faltar, quer dizer tanto o que faz a anomalia como o que faz a falta, se de repente isso não falta, é neste momento que começa a angústia” (LACAN, 1962-63, 2004, p. 53). A angústia é suscitada, não quando a norma é violada, mas sim quando a própria norma vem a faltar, quando está ausente a própria regra que permitiria distribuir os objetos em normais ou anômalos. Sabemos pelas formulações anteriores de Lacan que o Outro era o nome dessa instância responsável pela regra. Assim, temos aqui uma pista para começar a apreender a angústia: a angústia ocorre quando o Outro se apresenta como desregrado, quando ele não obedece a qualquer norma concebível ou representável. A conseqüência da falta da regra será que o que antes era claro e distinto torna-se obscuro e confuso, em termos freudianos, *unheimlich*.

Vimos que o Outro simbólico operava como agente da norma na medida em que era incompleto, em que era portador de uma falta. O Outro simbólico era um Outro incompleto, a quem faltava alguma coisa. Esta falta era necessária para que o sujeito, procurando causar uma falta no Outro, pudesse correlativamente situar a sua própria falta. Na angústia, alguma coisa se passa no Outro, de tal modo que a sua falta vem a faltar, provocando correlativamente o não relançamento do desejo do sujeito. Desse modo, o que angustia não é a falta de algo, mas a ausência da falta. O que angustia “é sempre o *isso não falta*” (LACAN, 1962-63, p. 67).

A angústia ocorre quando desaparecem as coordenadas simbólicas que possibilitavam ao sujeito situar-se, apreender-se como algo cuja existência pode ser testemunhada por um ponto de vista qualquer. É como se o sujeito estivesse dentro do campo visual do Outro, sem que saiba de que ponto de vista é olhado. O olhar vazio e fixo de um morto ilustra esse Outro irrepresentável: a perspectiva do Outro se opacifica, e essa impossibilidade de representar o Outro será vivida conseqüentemente como uma abolição de si mesmo. É como se a estrutura da doação retroativa de sentido operada pelo Outro ficasse momentaneamente interrompida, como se fôssemos objeto de um olhar que não retorna para nós qualquer mensagem, acarretando, por conseguinte, o desaparecimento do sujeito enquanto entidade simbólica.

Para melhor compreendermos a diferença entre o Outro simbólico e o Outro real, consideramos útil recorrer a alguns elementos de matemática e de lógica, particularmente a diferença entre sistemas incompletos e inconsistentes.

5. 2. Sistemas incompletos e sistemas inconsistentes

De acordo com a lógica clássica, uma proposição qualquer pode exibir um e apenas um destes dois valores: ou verdadeiro, ou falso. Como a hipótese de um terceiro valor qualquer se encontra rejeitada, denominou-se tal regra de princípio do terceiro excluído. Qual seria o terceiro valor excluído? A proposição não poderia ser simultaneamente V e F, pois neste caso estaríamos diante de uma contradição. A proposição não poderia ser nem V, nem F, pois neste caso seu valor seria indecível.

Para que uma teoria dedutiva seja formalmente válida, é preciso que ela seja livre de contradições, isto é, seja coerente. Um sistema coerente seria aquele onde, qualquer

que seja a proposição p formulável nos termos da teoria, não se pode demonstrar simultaneamente p e $\neg p$ (ROUGIER, 1955, p. 48). Um sistema sem contradições será chamado um sistema *consistente*. Inversamente, serão designados *inconsistentes* os sistemas nos quais está presente a contradição.

Os sistemas inconsistentes comportam paradoxos. Assim seriam denominados conjuntos de afirmações em que cada uma, considerada isoladamente, não é em si mesma auto-contraditória, mas que uma vez colocadas juntas tornam-se incompatíveis (KUBRUSLY, 2005). Um exemplo simples de paradoxo é o seguinte:

A afirmação abaixo é verdadeira

A afirmação acima é falsa

Cada uma das afirmações, tomadas individualmente, não é contraditória, mas sua junção engendra um paradoxo. Se a primeira é verdadeira, a segunda é falsa, logo a primeira é falsa! Ou seja, a existência de paradoxos acaba trazendo para dentro do sistema a contradição que o princípio do terceiro excluído queria banir, transformando-o, portanto, num sistema inconsistente.

Antes de prosseguirmos, caberia esclarecer o que está aqui sendo chamado de sistema. Um sistema é uma teoria dedutiva formalizada, cuja estrutura é formada por 4 componentes (NAGEL & NEWMAN, 1973, p. 46):

- 1) o seu *vocabulário* – corresponde ao catálogo completo dos signos a serem utilizados no cálculo
- 2) as *regras de formação* – estipulam quais das combinações de signos serão consideradas aceitáveis, ou seja, serão tomadas como autênticas *fórmulas*, dotadas de sentido formal. As regras de formação automaticamente excluem como desprovidas de sentido outras seqüências de signos, que deverão ser rejeitadas como estranhas ao sistema. Por exemplo, em lógica proposicional o signo de implicação nunca pode estar situado entre dois objetos, de tal modo que não faria sentido afirmarmos algo como “a lua implica o astro”: tal combinação de signos deve então ser descartada como ilegítima. O signo de implicação somente pode conectar duas proposições, como em “o homem é racional \rightarrow o homem é dotado de inteligência” (ROUGIER, 1955, p. 265).

- 3) os *axiomas* – são as fórmulas primeiras, que servem como fundamentos para o sistema inteiro.
- 4) as *regras de transformação* – são regras de inferência, que permitem deduzir fórmulas derivadas a partir dos axiomas. Tais fórmulas derivadas serão chamadas de *teoremas* do sistema.

É importante notar que o fato de uma determinada combinação de signos possuir sentido formal (estando de acordo com as regras de formação do sistema) não significa necessariamente que ela seja um teorema do sistema. Pois para ser um teorema, é preciso ainda que tal fórmula seja considerada verdadeira, podendo ser deduzida como tal dos axiomas. Caso ela seja demonstrada falsa, não será um teorema do sistema.

Um sistema é dito *decidível* quando existe, no seu interior, um procedimento permitindo decidir se cada uma das fórmulas (isto é, combinações legítimas de signos) é verdadeira ou falsa. Desse modo, o sistema seria capaz de decidir, dentro do universo das fórmulas, quais seriam as verdadeiras e quais seriam as falsas. Se um sistema é decidível, isto significa que basta apelar para seus axiomas e para suas regras de inferência para concluir se certa fórmula é ou não um teorema do sistema (ROUGIER, 1955, p. 102). Caso concluamos que a fórmula p é V, enquanto $não-p$ é F, temos um sistema consistente. Caso concluamos que p e $não-p$ são simultaneamente V, teremos uma contradição, portanto um sistema inconsistente.

Caso um sistema não tenha competência para avaliar a veracidade ou falsidade de certa fórmula, ele será chamado um sistema indecidível. A fórmula em questão infringiria a regra do terceiro excluído, já que ela seria nem V, nem F. Sabe-se que na matemática há grande número de proposições deste tipo, cujo valor de verdade não se consegue decidir (NAGEL & NEWMAN, 1973, p. 56-57). Vide o caso famoso das paralelas euclidianas: seu valor é indecidível dentro da geometria euclidiana, pois é impossível deduzi-la, ou deduzir sua negação, partindo dos axiomas do sistema. Do mesmo modo, há diversas outras hipóteses na matemática cujo valor de verdade não pode ser decidido dentro do sistema considerado. Apesar desses contratemplos, a matemática tradicional tinha a esperança de solucionar o problema encontrando, no

futuro, novos axiomas que, uma vez adicionados ao sistema, permitiriam a dedução daqueles teoremas. Ou seja, acreditava-se que seria possível completar o sistema, através do acréscimo de novos postulados.

Foi precisamente esta esperança que ruiu com o teorema de Godel: este conseguiu provar que, mesmo que os axiomas da aritmética fossem aumentados indefinidamente, “haverá sempre o surgimento de ulteriores verdades aritméticas que não são formalmente deriváveis do conjunto aumentado” (NAGEL & NEWMAN, 1973, p. 57). Ou seja, por mais que se acrescentem mais postulados ao sistema, não será possível evitar o aparecimento de novos indecidíveis. Ora, se por mais que estendamos o sistema, não conseguimos nos prevenir do surgimento dos indecidíveis, devemos concluir que tais sistemas são *essencialmente* indecidíveis. Isto é, persistem nele proposições que são nem V, nem F. Mesmo que tentemos remover a indecidibilidade, através do acréscimo de novos axiomas, só estaríamos recuando o problema.

Quando são convocados novos axiomas a fim de decidir o valor de uma proposição, o sistema original será considerado um sistema *incompleto*. A incompletude significa que o valor de verdade das proposições daquele sistema estará sendo decidido por um sistema de potência superior. O sistema incompleto é então aquele cujos axiomas não são suficientes para gerar todas as verdades exprimíveis no sistema, sendo necessário o acréscimo de novos axiomas a fim de demonstrá-las. “O sistema assim ampliado estará curado da mazela a ele infligida pelo surgimento do indecidível, mas não estará livre de modo algum, e este é um ponto fundamental na prova de Godel, do aparecimento de novos indecidíveis” (KUBRUSLY, 2005).

As conclusões principais de Godel têm então duas faces (NAGEL & NEWMAN, 1973, p. 56). Em primeiro lugar ele provou que é impossível demonstrar a consistência de um sistema tal como o todo da aritmética. Ou seja, não se pode garantir que se trata de um sistema consistente, do qual a contradição está ausente. Só será possível mostrar a consistência desse sistema, apelando para um sistema mais forte. No entanto, tal vitória será ilusória: pois nada garante que o novo sistema estará igualmente livre de contradições. Concluindo: é possível demonstrar a não-contradição de um domínio

restrito, mas não se pode garantir que o domínio ampliado esteja a salvo de novas contradições.

5. 3. *Incompletude e inconsistência na psicanálise*

Ao dizer que o Outro é incompleto, Lacan o assimila a um sistema que não é capaz de opinar sobre o valor de verdade de todas as suas proposições, as quais serão por isso mesmo declaradas indecidíveis. A verdade dessas proposições só poderia ser decidida com a ajuda de ferramentas meta-sistemáticas (o “Outro do Outro”), graças às quais seria possível resguardar pontualmente a “consistência”. Obviamente, ao mobilizar um fiador da consistência do sistema, o problema original foi apenas adiado: pois nada garante que o novo sistema esteja livre do aparecimento de indecidíveis, ou mesmo de inconsistências.

Para ilustrarmos este esquema, apelaremos para a crença religiosa. A qualquer momento, um crente fervorosamente empenhado em cumprir os mandatos divinos pode deparar-se com um sofrimento e uma miséria intoleráveis. É possível que ele então se veja diante de uma inconsistência: “Deus é bom, mas quer o mal de seus filhos” – mas deixemos por enquanto de lado essa hipótese. A outra hipótese é tratar isso que não é solucionável pelo entendimento atual do crente, não como um paradoxo, mas sim como algo cujo valor, embora atualmente não decidível, poderá ser conhecido *a posteriori*, a partir da perspectiva do Juízo Final. A crença se assemelharia então a um sistema incompleto, onde o valor de algumas de suas proposições será decidido com ajuda externa. Ao mesmo tempo em que a crença admite a existência de um problema colocado para o sistema (o padecimento incompreensível aqui e agora), as razões para a desordem serão esclarecidas no futuro, pois a resposta para o problema já existe no Outro. A crença, “procedendo assim, reproduz a estrutura da linguagem, que dá fé, a cada vez que falamos, tanto do Outro barrado como do Outro não barrado” (REY-FLAUD, 2000, p. 53). É como se, reconhecendo o surgimento de uma barra no Outro, sob a forma de um paradoxo (Deus quer o bem de seus filhos, mas o mal se abateu sobre eles), o sistema escapasse da inconsistência se declarando incompetente para decidir o valor de algumas proposições. Em seguida, seria convocado um “Outro do Outro”, uma espécie de meta-sistema a partir do qual o paradoxo seria abolido (Deus conferindo

sentido às provações terrenas) e a inconsistência do Outro evitada. O preço que se paga para escapar da inconsistência seria a incompletude, o fato de que o sentido da desordem só poderá ser conhecido graças ao acréscimo de algo exterior ao sistema. Obviamente, convocar o “Outro do Outro” pode até garantir a consistência de uma parte do sistema, mas nada garante que este Outro aumentado estará livre de incoerências. Isso levou Lacan a dizer que “Não há Outro do Outro” (LACAN, 1972-73, p. 109).

Já o Outro na angústia seria da ordem de um sistema inconsistente. Para nos mantermos dentro da problemática da crença religiosa, a nosso ver expressiva da relação mais fundamental do sujeito à linguagem, recordemos o caso que representa por excelência uma situação angustiante, o sacrifício de Abraão. Deus prometera a Abraão um filho temporão. Mesmo idosa, sua esposa Sara dá à luz Isaac, “aquele que ri”. Contudo, o mesmo Deus que salvara Abraão de ter uma existência estéril acabou convocando-o a imolar seu filho querido. Em um livro sobre Kierkegaard, autor que analisou exaustivamente o episódio do sacrifício de Abraão (ainda que à luz da filosofia existencial), Charles Le Blanc comenta que:

“Uma coisa é contá-la [a história de Abraão] e dizer: Abraão é o pai da fé; outra coisa bem diferente é atrelar o jumento e fazer a viagem de três dias rumo ao monte Moriá. Porque, durante esse périplo, o viajante é assaltado por dúvidas, repete incessantemente para si mesmo os termos da mensagem do Senhor, experimenta-lhe a verdade. Pergunta-se se enlouqueceu e, quando a sombra da montanha fatídica o recobre, parece congelá-lo até a alma” (LE BLANC, 2003, p.72).

Esta passagem foi escolhida por tentar transmitir a angústia de Abraão. Pois ao decidir sacrificar o filho Abraão não está em paz, completamente seguro de que Deus lhe pediu para fazer um bem. Segundo um referencial psicanalítico, a angústia de Abraão traduz o encontro com o desejo do Outro real, de um Deus afetado pela contradição, por querer simultaneamente o bem e o mal a seus filhos. Sobre o caráter angustiante do Deus judaico, Zizek analisa:

“Este estranho Deus que exclui a dimensão do Sagrado (...) é simplesmente o sinal insuportável do desejo do Outro, do abismo, do vazio no Outro, que a presença do sagrado vem precisamente ocultar. Os judeus permanecem nesse enigma do desejo do Outro, nesse ponto traumático do puro “*Che vuoi?*”

que provoca uma angústia insuportável, na medida em que não pode ser simbolizado, “domesticado” pelo sacrifício ou pela devoção amorosa” (ZIZEK, 1992, p.113).

Decidir levar o filho até o monte Moriá e ter a coragem de sacrificá-lo é já uma tentativa de apaziguar o enigma do desejo do Outro, de sair da angústia insuportável gerada pelo pedido incoerente de Deus, se seguimos a tese lacaniana segundo a qual “agir, é arrancar da angústia sua certeza. Agir, é operar uma transferência da angústia” (LACAN, 1962-63, p. 93).

Gostaríamos de examinar dois casos verídicos, mencionados por Slavoj Zizek em seu livro *Subversions du sujet* (ZIZEK, 1999, p. 67), que a nosso ver ilustram de modo exemplar a interpretação que defendemos, a saber, a de que a angústia testemunha a emergência do Outro inconsistente. O primeiro é um episódio vivido pelo famoso pintor Edward Munch, que em 1893 se apaixona por uma bela jovem, a qual se ligará intensamente a ele. Temeroso de que tal laço perturbasse sua atividade criativa, Munch a abandona. Em uma noite de tempestade, Munch é acordado subitamente por um mensageiro, que lhe diz que a amada estaria agonizando, à beira da morte. Desesperado, o artista sai à procura da moça, encontrando-a deitada em seu quarto, a cama rodeada por velas. Quando ele se aproxima, a moça levanta e desata de rir. Revoltado com a simulação, Munch decide sair imediatamente. Nesse momento, a moça pega um revólver e ameaça se suicidar. Certo de que se tratava de uma farsa, o pintor tenta desviar a arma, no que é surpreendido pelo estampido de um tiro que fere a sua mão. Desse modo, o que parecia ser verídico (a doença da amada) não passava de um embuste, no entanto o que parecia ser uma fraude (a amada sacar o revólver) revelou-se perigosamente mortal. A nosso ver, o caso mostra o angustiante encontro de um sujeito com um Outro contraditório e incoerente: “O que causou (...) tal mal-estar, é a impossibilidade de discernir, atrás da máscara, um sujeito consistente que as houvesse manipulado: atrás das múltiplas camadas de máscara, não há nada, ou, pelo menos, nada senão a matéria informe e viscosa da substância da vida” (ZIZEK, 1999, p. 67).

O outro exemplo é o de um milionário que, ao contrário da reivindicação habitual, segundo a qual queremos ser amados “pelo que nós somos”, declarava só se relacionar com mulheres interessadas no seu dinheiro. Entendemos aqui que o dinheiro

atua como um regulador na ligação deste sujeito às mulheres, constituindo um modo de o sujeito controlar o desejo do Outro, mantendo uma “distância ótima” em relação a ele: quanto mais dinheiro ganhar, mais “amado” o milionário será; ao passo que, se ele perder tudo, pode estar certo de que as mulheres partirão imediatamente. O dinheiro desempenha a função de moeda de troca com o Outro, amansando seu desejo, fazendo com que ingresse numa relação de proporcionalidade. Não há surpresas, não há sustos, não há angústia. A estratégia do milionário demonstra *a contrario* a nossa tese - de que a angústia emergiria como sinal de uma inconsistência do Outro -, pois a maneira mais segura de evitar a angústia é de fato ligar-se a alguém “coerente”, que demanda ao sujeito algo que este “sabe” o que é (supostamente).¹⁸

O angustiante é que o sujeito não possa formular um saber – nem *a posteriori* – permitindo localizar o que o torna desejável para o Outro. O desejo do Outro real apresenta-se como problemático justamente por não obedecer a uma regra estabelecida, a qual permitiria delimitar quais fatores determinam a aproximação ou o afastamento desse Outro em relação ao sujeito. Na ausência de tal regra, o sujeito está exposto a uma demanda caprichosa, que não obedece a condições, conseqüentemente ele se encontra impossibilitado de controlar a aparição/desaparição do Outro. Não existindo uma moeda de troca que possa domesticar o desejo do Outro, o sujeito passa a ficar entregue sem mediação a seu insondável querer. “O sujeito experimenta ali exatamente o ponto em que está desamparado enquanto objeto diante do desejo do Outro, encontrando-se, usando uma metáfora, nas mãos de, à mercê do desejo do Outro” (RABINOVICH, 2005, p. 94).

A ausência de referenciais simbólicos permitindo ao sujeito se situar é uma condição necessária da angústia, mas não esgota a questão. Pois é ainda preciso lembrar que este Outro desregrado e inconsistente se apresenta como querendo algo do sujeito.

Recorreremos a alguns exemplos de angústia dados no seminário por Lacan. Um deles é o da mãe que, obsedada em cuidar do filho, fica o tempo inteiro limpando a criança, sem deixar que nada falte a ela.

¹⁸ Obviamente, nada impede que o sujeito em questão seja surpreendido...

“O que há de mais angustiante para a criança é justamente quando a relação sobre a qual ela se institui, da falta que a faz desejo, é perturbada, e ela será perturbada ao máximo quando não há possibilidade de falta, quando a mãe está o tempo inteiro no seu pé, e especialmente limpando seu ânus, modelo da demanda, de uma demanda que não poderia se extinguir” (LACAN, 1962-63, p. 67).

Seria possível identificar nessa demanda da mãe - que se manifesta como uma exigência constante, não dialetizável, insensível ao “sim” ou “não” do outro e exprimindo-se de modo intransigente - precisamente o que a psicanálise define como sendo uma *exigência de gozo*. A criança aqui se vê tomada como objeto do gozo materno. Mais adiante, comentando a angústia do pesadelo, Lacan menciona explicitamente o termo gozo do Outro: “A angústia do pesadelo é experimentada, para falar propriamente, como aquela do gozo do Outro. O incubo ou sucubo, este ser que pesa com todo seu peso opaco de gozo estranho sobre vosso peito, que vos esmaga sob seu gozo” (LACAN, 1962-63, p. 76).

Contudo, seria um equívoco assimilarmos prontamente o desejo do Outro (no sentido real) ao gozo do Outro. Sobretudo porque há satisfações no Outro que não são angustiantes, que nós podemos perfeitamente “compreender”, já que aparecem articuladas às finalidades cotidianas, àquilo que a maioria busca com sendo um Bem. Em termos freudianos, satisfações submetidas à regulação do princípio do prazer, do que constitui a felicidade para a maioria. A angústia surgirá apenas quando emergir uma satisfação no Outro que contraria qualquer razoabilidade, excluindo toda “compreensão”. O gozo do Outro só constituirá problema na medida em que entrar em contradição com o saber que o sujeito supõe ao Outro, levando o sujeito a interrogar: “O que o Outro quer?” Portanto, o desejo do Outro será o gozo do Outro colocado em posição de enigma. O próprio Lacan esclarece: “a primeira coisa que aparece (...) no pesadelo vivido, é que esse ser que pesa por seu gozo é também um ser questionador, e mesmo, que se manifesta nessa dimensão desenvolvida da questão que se chama o enigma” (LACAN, 1962-63, p. 76).

Esse desejo do Outro real, que aparece como uma exigência insensata, incondicional, que não respeita qualquer regra, corresponde exatamente ao conceito

freudiano de pulsão. A pulsão seria uma pressão constante justamente por ser uma demanda “inegociável”, que não entra em uma dialética com o Outro. A equivalência entre o desejo do Outro real e a pulsão é proposta por Žižek na passagem a seguir: “o desejo estruturado pela fantasia é uma defesa contra o desejo do Outro, contra esse desejo “puro” e transfantástico (isto é, a pulsão de morte em sua forma pura)” (ŽIZEK, 1992, p. 116). Uma vez que a fantasia é uma interpretação do desejo do Outro, ela já é uma tentativa de evitar o angustiante encontro com o desejo do Outro para-além da fantasia, a exigência pulsional.

Essa satisfação além do princípio do prazer não pode ser simbolizada, sua presença no campo do Outro podendo ser detectada apenas pelos buracos e falhas na consistência desse campo. Falta um significante para designar esse gozo, por isso o único significante possível para ele é o significante da falta de significante, o matema S de A barrado. Este é o “matema que escreve a inconsistência do Outro, isto é, que indica uma contradição irreduzível de, a um só tempo, afirmar a falta de um significante e negar essa falta ao escrever como significante exatamente esse significante que falta” (FREIRE, 1996, p. 30).

5.4. *A angústia revela a falta de autonomia do sujeito*

Correlativamente à emergência do desejo do Outro como real, o que aconteceria do lado sujeito? A angústia “nos faz aparecer como objeto, ao revelar a não-autonomia do sujeito” (LACAN, 1962-63, p. 60). A citação fornece duas indicações importantes: na angústia, o sujeito passa a ocupar a posição de objeto; e a posição de objeto equivale à ausência de autonomia. Poderíamos fazer o raciocínio inverso, afirmando que a posição de sujeito equivale à presença de autonomia? Não, uma vez que o sujeito do inconsciente não sabe o que faz, o sentido de suas ações sendo *a posteriori* decidido pela sua inscrição no campo do Outro. De qualquer modo, não resta menos verdade que a posição de sujeito e a posição de objeto sejam diferentes. Para melhor situar a diferença, procederemos a um esclarecimento dos conceitos em jogo.

A psicanálise mostra como o sujeito, no momento em que age, desconhece o sentido da sua ação, sendo o valor de seus atos conhecido apenas posteriormente, através de suas conseqüências, de sua inscrição no campo do Outro. Na relação do sujeito ao

Outro, o saber vem sempre depois, na posteridade, portanto tarde demais. Contudo, apesar de não deter inicialmente o sentido das suas ações, o sujeito do inconsciente define-se justamente pela possibilidade de se responsabilizar por algo que não fez; ou melhor, por alguma coisa que só retroativamente saberá que fez. O sujeito pode ser assimilado a uma instância capaz de responder pelo que “terá feito”.

O que está em ação aqui é um mecanismo de suposição retroativa de saber onde, embora só tomando conhecimento do sentido das suas ações *a posteriori*, o sujeito atribui a si mesmo a posse desse saber no passado. Acaso a frase clássica que se escuta nos consultórios, “Eu não devia ter feito isso”, não exprime com perfeição como um saber que vem sempre tarde demais pode ser transferido para o momento precedente, como se estivesse anteriormente disponível para o sujeito? Assegurando para si mesmo a posse de um saber, ainda que tal saber passe a existir só-depois, o sujeito encontra um meio de se responsabilizar. Evidentemente, não estamos falando de um saber qualquer, mas de um saber acerca do desejo do Outro. Embora de fato adquirido pelo sujeito apenas na posteridade, tal saber já se encontrava de direito inscrito no Outro.

Note-se que, para evitar a angústia, não é necessário (nem possível) o sujeito saber o que o Outro quer, mas apenas supor que o Outro sabe o que quer. A suposição de que o Outro sabe o que quer implica a suposição de que o sujeito pode também saber o quer, ou seja, a unidade hipotética de um funciona como “garantia” da unidade do outro. É esse quadro que se inverte na angústia: o mecanismo de atribuição de unidade ao Outro entra em pane, pois as intenções do Outro se mostram incompatíveis entre si, a síntese dessas intenções em um querer unificado aparecendo como impossível. Não podendo presumir que o Outro constitui uma unidade, que ele sabe o que quer, o sujeito se vê impedido de responder. O mecanismo de suposição de saber ao Outro se encontra pontualmente colocado em suspenso, conseqüentemente não haverá possibilidade de o sujeito vir a responsabilizar-se por um saber qualquer. A transferência é posta em xeque, o Outro aparecendo como inconsistente, como uma ausência de unidade, como acéfalo: ele não sabe o que quer, logo não sei quem sou.

Estamos agora em condições de diferenciar de modo mais claro a posição de sujeito e a de objeto. Embora o sujeito não possa ser caracterizado como uma instância

autônoma, a possibilidade de se responsabilizar pela interpretação do Outro está aberta para ele. Já a posição de objeto elimina a possibilidade de responder por uma interpretação qualquer, atestando por isso mesmo uma destituição subjetiva.

Sob a pressão dessa exigência incondicional proveniente do Outro, o sujeito é transladado para a posição de objeto. Este objeto é nada mais nada menos que seu próprio corpo: “É seu próprio corpo, o que lhe é mais próximo e, simultaneamente, o mais distante, porque é seu corpo unicamente pelo ângulo do que é para as “intenções” do Outro” (RABINOVICH, 2005, p. 94). Porque Rabinovich nos diz que o nosso corpo é ao mesmo tempo próximo e distante de nós? Num certo sentido, o corpo próprio está próximo de nós por ser o corpo enquanto é sede das nossas experiências. Num segundo sentido, o corpo próprio está distante de nós porque seu usufruto não é controlado por nós, na medida em que o Outro pode se apoderar dele a seu bel-prazer. O Outro pode gozar de nosso corpo, sem que saibamos localizar exatamente sob qual ângulo esta satisfação é pensável. O sinal de angústia se dá diante de um Outro que consome o sujeito como objeto de seu gozo, não restando ao último qualquer recurso capaz de domar o Outro, de torná-lo dócil a um dispositivo onde se pudesse capturar seu desejo através do significante. O que alarma então na angústia é o aspecto intransigente da demanda do Outro, o fato de eu não poder controlar suas idas e vindas significando que estou diante de um Outro caprichoso e arbitrário.

Quando dizemos que o Outro goza do sujeito, ou que o sujeito goza do Outro, o equívoco que devemos evitar é achar que há nesse ponto uma comunicação, como se um pudesse saber do gozo do Outro. Importa aqui precisarmos que não há comunicação entre os gozos, “o gozo não circula de um corpo para o outro” (RABINOVICH, 2005, p. 84), o que significa que não é dado ao sujeito ter acesso ao que seria a satisfação *efetiva* do Outro, nem ao Outro ter acesso à satisfação efetiva do sujeito. Desse modo, o gozo do Outro é da ordem de uma *suposição*. Zizek chega a denominar de *sujeito-suposto-gozar*. esse Outro como “suporte de um gozo ilimitado, insuportável, traumatizante” (ZIZEK, 1991, p. 148). O autor ilustra com a clássica análise freudiana do obsessivo que, atribuindo a uma mulher de má-reputação um gozo transbordante e auto-destrutivo, tentará a seguir salvá-la desse “mal”. O que deve ser enfatizado aqui é o caráter

hipotético da satisfação atribuída à mulher em questão, já que não é possível termos um acesso direto à satisfação do Outro. O gozo do Outro não é algo objetivo, cuja “existência” independe do sujeito. A satisfação do Outro só é pensável como um limite em relação à própria perspectiva sob a qual o sujeito se abriga; considerada fora de qualquer ponto de vista, “em-si” mesma, ela não é nada.

Se considerarmos o gozo do Outro como uma suposição, correspondendo ao limite da perspectiva simbólica sob a qual nos abrigamos, como poderemos harmonizar essa afirmação com a que fizemos anteriormente, a de que o gozo do Outro tem a ver com o desejo do Outro real? Pois como algo que é real pode ter o estatuto de uma suposição? A dificuldade pode ser sanada caso nos lembremos da pergunta que anima a pesquisa freudiana: há algum real inerente à ficção simbólica? A psicanálise se pergunta, não pelo real enquanto independe de qualquer ponto de vista, mas pelo real relativo a certa perspectiva simbólica. Diana Rabinovich faz um raciocínio semelhante, apenas substituindo o termo “perspectiva” por “fantasia”, na passagem a seguir:

“(…) por um lado, a fantasia oculta o desejo do Outro, mas, por outro, sem esse anteparo tampouco se pode ter alguma idéia desse desejo do Outro que está em jogo para o sujeito, isto é, que a fantasia ao mesmo tempo oculta e revela. É um passo obrigatório para chegar ao desejo do Outro. Não posso circuitar esse anteparo que me permite ter certa idéia do que há do outro lado” (RABINOVICH, 2005, p. 106).

Ou seja, só pela mediação da fantasia temos acesso ao desejo do Outro real. Este constituirá justamente aquilo que a fantasia, por excluir de seu campo, acaba por isso mesmo delimitando. Não é possível prescindir dessa mediação e ter um contato intuitivo, direto, com que o Outro é em si mesmo.

É necessário esclarecer que a expressão gozo do Outro pode ser entendida sob duas formas. Como adjunto adnominal, é o Outro quem goza do sujeito. Como complemento nominal, o Outro se torna objeto de gozo do sujeito. Embora até agora tenhamos centrado nossa análise no primeiro sentido da expressão, a validade do que dissemos pode ser estendida para o segundo. O sujeito pode também tomar o Outro como alvo de uma exigência cega e não dialetizável, a ponto de se surpreender com uma satisfação que não respeita qualquer lei formulável. Nesse momento, o sujeito aparece

como um estrangeiro para si mesmo: “Essa alteridade que me escapa e me escandaliza é de uma estranha proximidade de mim mesmo. (...) Uma estranheza inteiramente íntima – *Unheimlichkeit*, dizia Freud -, que nos surpreende em certos atos que não reconhecemos... mas que são nossos” (JULIEN, 1996, p. 52). Um exemplo trabalhado por Phillipe Julien é o dos sujeitos que, agindo em nome do Bem, acabam se deparando com a sua própria “maldade”, para logo em seguida evitar reconhecê-la: é que “não posso reconhecer esse gozo: desconhecimento oportuno, que desde sempre nos sustenta na inquisição, na cruzada, na militância, no amor desvairado, para denunciar, em nome da boa causa, essa recusa do Outro a querer este bem que quero para ele.” (JULIEN, 1996, p. 47). Em resumo, o sujeito pode tornar-se um estrangeiro para si mesmo, ao deparar-se com seu próprio gozo – gozo até então desconhecido para ele.

Parte II- O verdadeiro estatuto do objeto *a*

1- O caráter ético da causalidade psíquica

No primeiro capítulo, explicamos como a filosofia moderna acreditou que a causa seria o padrão de inteligibilidade adotado pela ciência. O alvo da explicação causal seria estabelecer uma ligação entre fatos, entidades acessíveis a algum tipo de observação. O laço causal afirmaria a existência de uma dependência entre fenômenos heterogêneos, de tal maneira que um só poderia ocorrer caso o outro também ocorresse.

Vimos a seguir como a noção foi banida das investigações da ciência contemporânea, tendo sido inteiramente substituída pela de função matemática. O que nem por isso fez com que deixasse de frequentar o vocabulário de alguns filósofos que, ciosos em assegurar seu poder de legislar sobre a atividade científica, se esforçam para formar dela uma imagem compatível com suas pretensões.

O próprio Lacan chama a atenção para a persistência da causalidade na mentalidade filosófica – não, certamente, com um interesse epistemológico, tampouco por querer empreender, tal como Bachelard, uma psicanálise da filosofia, visando desfazer seus preconceitos sobre a natureza da ciência. Para Lacan, a persistência da noção é sintomática, a resistência que os homens exibem em abrir mão dela devendo ser tomada como portadora de alguma verdade. Desse modo, embora concordando com a crítica epistemológica, que não concede ao princípio de causalidade nenhum lugar

relevante nas ciências matematizadas, Lacan crê ser possível defender sua validade em outro domínio. O registro próprio em que se emprega legitimamente a causa não é a ciência, mas a clínica. Em outras palavras, seu alcance não incide sobre o terreno dos fatos (ôntico), mas sim sobre o terreno dos valores (ético). Evidentemente, ao ser transferida para uma outra ordem de problemas, a noção de causa experimentará uma redefinição. Por isso, antes de prosseguirmos nossa análise, é preciso descartar de saída a hipótese de que a utilização do termo pela psicanálise refere-se a uma causa ôntica, factual.

No primeiro capítulo, havíamos explicado que a noção de causa tem sua origem na experiência cotidiana em que o sujeito se apreende como capaz de promover modificações no ambiente a seu redor. Eu tenho vontade de desligar a luz, então estico o braço e aciono o interruptor. Logo, concluo que a luz apagada é um efeito da minha ação. A causa será assimilada a um agente que tem o poder de produzir alterações no mundo. O efeito será aquilo que sofreu a ação. A relação de causa e efeito comporta então uma assimetria, sob a forma da polarização ativo/passivo.

Subseqüentemente, o sujeito ampliará o alcance do raciocínio causal, passando a incluir a possibilidade de elementos não-humanos figurarem como agentes. Desse modo, digo corriqueiramente que, por exemplo, a bactéria foi o agente que causou a infecção. No entanto, a noção de causa, mesmo quando aplicada aos fenômenos naturais, não deixa de ter raízes antropomórficas, já que sua origem é a experiência consciente que o sujeito tem de si mesmo como agente de uma vontade.

Ora, o que Freud teria revelado não foi justamente a possibilidade de o sujeito se experimentar, não como o *agente*, centro de iniciativas capaz de promover ações, mas sim como o *paciente*, aquele que sofre a ação de uma causa desconhecida? A problemática enunciada por termos como “causa” e congêneres partiu da própria experiência clínica, isto é, da escuta do discurso da histérica. Desde o início do tratamento, o sujeito declarava-se portador de um sofrimento que fazia objeção ao controle da vontade, aparecendo por isso mesmo como uma imposição vinda do exterior, como efeito de uma causa que o constrangia. Como o sujeito não consegue furtar-se ao sofrimento através de uma decisão racional, tomava-o como uma espécie de fatalidade

que não podia transpor (o que é muitas vezes traduzido em expressões como “é mais forte do que eu”, “não consigo me controlar”). Desde o início do tratamento, há um mal-estar que escapa ao alcance do livre-arbítrio, parecendo o efeito indesejável de uma causa que obriga o sujeito a agir.

Vimos como o princípio de causalidade tem origem na experiência habitual em que produzimos modificações no meio ambiente, como quando usamos o nosso braço para mover objetos. A causa é o agente, o efeito é o paciente. O surpreendente é que o mesmo braço que serviu para apagar a luz, fazendo com que eu me apreenda como causa, possa subitamente parar de responder ao meu comando, afetado por uma paralisia histérica; não me deixando então outra saída senão me conceber como efeito. Como explica Lacan, nesta passagem do *Seminário X*:

“O que adiantarei, sempre para lhes fazer sentir o de que se trata na ordem da causa, será o quê? No final das contas, meu braço – mas meu braço enquanto eu o isolo, considerando-o como tal, como o intermediário entre minha vontade e meu ato. Se me detenho em sua função, é na medida em que ele encontra-se, por um instante, isolado, e que ele quer a todo preço que eu o recupere por algum viés. É preciso conseqüentemente que eu modifique o fato de que, se ele é instrumento, ele não é, contudo, tão livre assim. É preciso me premunir, se posso dizer, contra o fato, não imediatamente de sua amputação, mas de seu não-controle, contra o fato de que um outro possa se apoderar dele, que eu possa me tornar o braço direito ou o braço esquerdo de um outro, ou simplesmente contra o fato de que eu possa – como um guarda-chuva comum, como esses coletes que, parece-me, se encontrava ainda há alguns anos em abundância – esquecê-lo no metrô” (LACAN, 1962-63, p. 250/ 251).

O que Freud vai descobrir de novo é um campo em que o sujeito não pode se apreender como senhor em sua própria casa, encontrando-se destituído do poder de modificar a situação a seu bel-prazer: a sexualidade. O sujeito não seria um centro de iniciativas capaz de causar o próprio desejo, o desejo seria antes causado por algo que ele não controla, o objeto *a*.

Relendo a fenomenologia-existencial à luz das formulações atuais, diríamos que a finalidade expressa de um projeto existencial nunca é idêntica àquilo que o causa. A causa reside antes no que este projeto, pela sua existência mesma, produz como seu

mais-além. Trata-se de uma causa justamente porque isso que escapa ao projeto é algo que o sujeito não controla, não domina, que está fora de seu alcance manipular. O sujeito pode acender e apagar a luz, mas não está a seu alcance modificar o fato de que o projeto engendrará algo que está em exclusão interna a ele. O sujeito pode ser ativo em muitos sentidos, pode se entregar aos afazeres os mais variados, mas há pelo menos um ponto em relação ao qual ele é passivo, a saber, o fato de que qualquer atividade sua produzirá um resíduo. E será Isso que o colocará de novo em atividade, causando seu desejo.

2- As diferenças entre causalidade psíquica e causalidade física

Neste ponto de nossa investigação, nós estabeleceremos uma diferenciação entre as causalidades física e psíquica. Gostaríamos antes de advertir que, ao empregar o termo “causalidade física”, não estamos de modo algum voltando atrás e ignorando que a Física contemporânea não trabalha com causas. Estamos apenas mostrando que, mesmo quando se acredita erroneamente que a causalidade seja o tipo de explicação característico dos fenômenos naturais, sua aplicação ao campo dos fatos prescinde do apelo a noções de valor. O que já não acontece quando se utiliza a causa em psicanálise. Pois, ao contrário da concepção ôntica de causa, a noção de causa em jogo no discurso dos analisandos encontra-se indissolivelmente ligada a valores.

Começemos pelo exame da noção ôntica de causalidade, mostrando que ela não comporta juízos de valor. Seja a afirmação de que um planeta causou o desvio de curso de um asteróide. Aqui, não se pode dizer que o asteróide foi constringido a mudar de percurso, que sofreu uma imposição a se deslocar para outro lugar, ou que foi obrigado a sair de seu rumo. Pois todas estas metáforas supõem uma afirmação de valor, a saber, o asteróide possui uma direção correta. Quando, na verdade, o tal planeta fez apenas com que o asteróide fosse por outra direção, nem pior nem melhor que a primeira, apenas outra. Uma causa pode determinar a direção tomada por um corpo, mas não pode constringê-lo, pelo simples motivo que o constringimento supõe um critério de valor, inconveniente para estudar a natureza.

No caso da clínica, o sujeito neurótico pergunta sobre a causa quando ocorre algum desengonço no seu modo de funcionar cotidiano. “Só existe causa para o que manca” (LACAN, 1988, p.27): o sujeito só indaga pela causa quando as coisas não vão

bem para ele, quando algo contraria suas expectativas. A palavra causa aparecerá então ligada a uma *fatalidade*, a algo que *constrange* o sujeito, uma *imposição*, uma *obrigação*. Tais termos sugerem que a “causa” impediu o sujeito de caminhar na direção que deveria, logo supõe a existência de uma finalidade, julgada superior, que não foi alcançada. É que demonstram queixas do tipo “Eu sempre o amei, e agora que ele decidiu ficar comigo descubro que não o suporto. Qual a causa disso?” O sujeito se depara com algo que põe em xeque o que ele considerava como um bem. Afinal de contas, o sujeito só pode sofrer uma imposição, um constrangimento, uma obstaculização, se sua tendência era dirigir-se a outro rumo, considerado preferível. Alguém só pode ser constrangido e obrigado, quando algo evitou que atingisse um fim julgado melhor. A causa é então “Isso” que me impede de alcançar o meu próprio Bem.

O uso da noção de causa pelo sujeito encontra-se nitidamente ligada a valores. O interessante é que a psicanálise endossará esse uso ético que o neurótico faz da causa, mas introduzindo um a mais. Pois, para a psicanálise, a causa vem testemunhar o fracasso do sujeito, não em obter aquilo que para ele é um valor, mas sim em *formular com exatidão qual seria este valor*. A causa dá nome ao fato de o sujeito jamais conseguir alcançar uma representação adequada do que vale efetivamente para ele, de tal modo que o que ele pensava ser o fim da sua ação é sempre muito diferente do que a provocou de fato. O desencontro pode ser assinalado no nível mais básico, o da distinção demanda e desejo: o sujeito demanda algo, mas o que ele pediu não coincide com o que mobiliza seu desejo. O desencontro se instala num nível ainda mais fundamental, sob a forma do par desejo e gozo: o sujeito deseja algo, mas o que ele deseja não coincide com aquilo que o satisfaz realmente. Portanto, se a causa em psicanálise está ligada a valores, é na medida em que ela nomeia o fracasso do sujeito em dizer o que vale para ele. É por isso que só há causa para o que manca: a mancada aqui consistindo na impossibilidade de o sujeito localizar com exatidão onde está o seu bem mais precioso, o que vale efetivamente para ele.

A discussão acima nos levou a diferenciar a causalidade física e a causalidade psíquica pelo viés da ética: enquanto a primeira não está intrinsecamente associada a valores, a segunda encontra-se indissolivelmente ligada a eles. Ao lado deste, existe

ainda outro modo de distinguir os dois tipos de causalidade. Quando estamos nos referindo ao mundo físico, causa e efeito constituem fenômenos acessíveis a algum tipo de observação, portanto entidades passíveis de uma descrição de suas propriedades efetivas. Já no campo psíquico a causa não poderia ser isolada em termos de uma descrição positiva das suas propriedades, razão pela qual Lacan designou-o pela letra *a*. O objeto *a* não existe na realidade física, não consistindo num corpo material entre outros.

O objeto *a* é um algo a mais que não pode ser isolado em termos de propriedades positivas dos objetos, *simplesmente porque depende do sujeito para existir*. Lembremos como, no “Poema do exílio”, as aves brasileiras apareciam com um quê a mais que as tornava especiais. Este “quê” a mais não é da ordem do observável, um americano, por exemplo, poderia não ser sensível aos encantos das nossas aves. Isso que as torna tão especiais depende de um ponto de vista particular, sendo portanto algo psíquico, e não físico.

As observações acima podem servir para desfazer algumas confusões. Quando se lê nos jornais ou se escuta nos programas de variedades que, por exemplo, certo comportamento é causado por hormônios, existe a pretensão de isolar um fato objetivo capaz de produzir o efeito. Ora, se a causa é orgânica, seria a princípio imaginável sua supressão através de uma intervenção, ela também orgânica. Uma vez detectada a causa, nasce evidentemente a esperança de poder removê-la através de um método objetivo. Afinal de contas, cessada a causa, cessa o efeito... Contrária a esse encaminhamento, a psicanálise sabe que o sintoma psíquico não pode ser modificado através de uma intervenção no mundo dos fatos. A causa de que a psicanálise trata não pode ser delimitada no registro da objetividade, *posto que ela é inseparável da posição assumida pelo sujeito*. A causa em psicanálise não é destacável da perspectiva assumida pelo analisando, sendo antes solidária da mesma. *Eis então a diferença entre causalidade física e psíquica: a primeira não depende do sujeito para existir, ao passo que a segunda depende do sujeito*.

Note-se que dizer que a causa depende do sujeito para existir não significa dizer que é o sujeito quem cria a causa: “Não sou, no entanto, causa de mim mesmo”

(LACAN, 1965-1966/1998, p. 879). O objeto *a* depende da perspectiva a partir da qual o sujeito avalia o mundo, precisamente na medida em que escapa a esta perspectiva. O objeto *a* está condicionado a um ponto de vista, justamente por constituir o que se encontra fora do seu horizonte da compreensão. O objeto *a* é um corpo estranho que não pode ser assimilado às coordenadas de avaliação oferecidas pelo Outro, nem tampouco excluído dela, coexistindo com ela como seu resto ineliminável. Não se trata de um resto em-si, mas de um resto para-nós. Ou melhor, para-o-Outro. Por isso, o objeto *a* é o verdadeiro “Outro do Outro”, a verdadeira alteridade no campo do Outro, coexistindo como êxtimo a este campo: “Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, esta prova e única garantia, no final das contas, da alteridade do Outro, é o objeto *a*” (LACAN, 1963-64/2004, p. 37).

3- A causa do desejo e o problema da responsabilidade

As observações acima acarretam para a teoria analítica um novo posicionamento a respeito do problema da responsabilidade. Vimos como o *a* é engendrado pela própria simbolização, na medida em que é o rochedo sobre o qual qualquer perspectiva fracassa. Não sendo possível dizer que o sujeito tenha causado o *a*, já que não foi ele quem o criou, não resta menos que ele deve ser responsabilizado por aquilo que o causa. Pois algo só pode aparecer como não absorvível para certa posição por ser já uma conseqüência da mesma. Sendo algo que excede certo ponto de partida adotado, o objeto *a* manifesta por isso mesmo sua dependência em relação a esse ponto de partida. Como o *a* não existe em si mesmo, somente como limite relativo à posição adotada pelo sujeito, este deverá então responder por “isso” que é heterogêneo a ele próprio. Este é o ponto “a que Freud os convida, sob o apelo do *Wo es war, soll Ich werden*, que retraduzo, mais uma vez, para acentuá-lo aqui: lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir”(LACAN, 1965-1966/1998, p. 878).

Caso o *a* fosse completamente exterior a certa perspectiva, não faria sentido responsabilizar o sujeito por algo completamente alheio a ele. Se o *a* fosse completamente interior a uma perspectiva, até faria sentido responsabilizar o sujeito - pois este iria responder por algo que foi ele próprio quem causou-, mas não seria possível atribuir o qualificativo de inconsciente a esse sujeito. Enquanto que, ao afirmar

o caráter êxtimo do *a* em relação a uma perspectiva, a teoria analítica consegue afirmar a possibilidade de conceber *um sujeito responsável por aquilo que o causa*.

Não devemos deixar de sublinhar o caráter surpreendente dessa afirmação, principalmente quando lembramos como a causa encontra-se normalmente associada à suspensão do sujeito responsável. Esta é uma discussão muito presente num campo como o do Direito, onde é essencial saber distinguir se um sujeito pode ser responsabilizado ou não por sua conduta. Quando se considera que os indivíduos cometeram um delito devido a um fator orgânico que os impeliu à ação, automaticamente se os declara irresponsáveis. Pois agir causalmente parece implicar que toda escolha foi interdita.

No entanto, o princípio que norteia o tratamento analítico é o de “um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade” (LACAN, 1965-1966/1998, p. 879). Lacan assinala o caráter paradoxal da sua afirmação, uma vez que esta reúne dois termos aparentemente incompatíveis, “imperativo” e “causalidade”. Por que seriam incompatíveis? A causa, entendida no sentido objetivo, é sinônimo de desresponsabilização. Ao dizermos que uma ação encontra-se na dependência de um fato anterior, que pressiona o indivíduo a comportar-se de certa maneira, concluímos que não restou a ele qualquer escolha. Se não houve escolha, o indivíduo não pode ser responsabilizado pelo que fez. Já o imperativo, sendo uma regra de ação, implica responsabilização. Pois só faz sentido estipular uma regra se estivermos lidando com um ser capaz de escolher. A regra só pode se dirigir a um sujeito ao qual estão facultadas diversas possibilidades de ação. A obediência à regra supõe que, entre as infinitas possibilidades de ação franqueadas aos indivíduos, somente uma deverá ser seguida. Note-se que a regra *deve ser* seguida, o que não significa que ela será seguida *de fato*, já que a regra *pode* não ser seguida. Não há nenhum constrangimento natural obrigando os sujeitos a obedecerem às regras. Por isso, é um aparente contra-senso uma regra que ordena a assunção da causalidade.

Só podemos entender como a psicanálise pôde afirmar que a causa não desresponsabiliza apelando para a distinção entre os dois sentidos do termo causalidade. Se partirmos do pressuposto de que a conduta do indivíduo foi deflagrada por uma causa

orgânica, portanto factual, seremos de fato obrigados a eximi-lo de responsabilidade. Já o objeto *a*, não representando uma causa física, e sim psíquica, deixa margem à atribuição de responsabilidade ao sujeito. O sujeito é responsável por aquilo que o causa na medida em que a causa não pertence ao registro objetivo, sendo antes o que há de êxtimo ao registro subjetivo.

Uma outra maneira de abordarmos a conjunção entre causa e responsabilidade é tomando a via da relação entre o sujeito e o Outro. Sabe-se que, antes mesmo de seu nascimento, o sujeito já se encontra inscrito no campo do Outro, através da série das falas que antecipam qual será seu lugar no mundo: brasileiro, negro, classe média, filho da família Tal, etc. O fato de o sujeito só poder se constituir enquanto tal passando pelos significantes do Outro corresponde ao que Lacan denominou alienação. A perspectiva a partir da qual o sujeito avalia o mundo não é algo que ele próprio formou, mas sim uma matriz a partir da qual ele *foi formado*. A alienação significa que o sujeito nasceu da perspectiva do Outro, só a partir do Outro o mundo pôde aparecer dotado de uma organização mínima para ele. Ao contrário da concepção filosófica segundo a qual o sujeito seria uma instância capaz de julgar autonomamente, a psicanálise afirma que nossos critérios de julgamento provêm do Outro. O sujeito não seria uma instância livre para interpretar o sentido, pois participa de uma escolha forçada, mediante a qual os critérios de interpretação sempre virão do Outro.

No entanto, o ponto de vista que o Outro nos lega não forma um bloco homogêneo, a rede simbólica é uma trama perpassada por furos. De todos esses furos, virtualmente presentes no campo do Outro, o sujeito se alojará em algum. Não existe então a possibilidade de uma alienação total ao significante, justamente porque a ordem significante é atravessada por falhas, deixando para o sujeito a possibilidade de eleger a falha por onde ele vai entrar. Há uma margem para o sujeito, que é aberta pelos próprios buracos da trama simbólica. O sujeito poderá ser reconhecido precisamente como uma operação interrogativa no Outro, incidindo sobre as fissuras existentes em uma ordem dada.

Isso não quer dizer que a bateria significante possua *a priori* vazios, cabendo ao sujeito posteriormente se encaixar nestes vazios. Os limites do simbólico, embora de

direito pré-existam ao sujeito, só podem ser de fato identificados retroativamente, depois da entrada do sujeito nessa ordem. Ao herdar o saber do Outro, o sujeito detectará os limites desse saber apenas *a posteriori*. A possibilidade de escolha para cada um de nós incidirá então, não sobre qual discurso irá nos anteceder, mas sobre qual ponto de falha do discurso irá animar nosso desejo.

À luz desses desenvolvimentos, conseguimos entender porque Lacan espera com seus escritos “levar o leitor a uma conseqüência em que ele precise colocar algo de si” (LACAN, 1966b/ 1998). O sujeito coloca algo de seu, não quando encontra respostas prontas no Outro, mas quando consegue endereçar uma pergunta ao Outro, circunscrevendo o buraco por onde ele vai entrar. Se dermos o mesmo texto para vários sujeitos distintos, cada um será desafiado por uma dificuldade diferente. O texto sendo por hipótese o mesmo para todos os sujeitos, o diferencial se estabelecerá justamente nas lacunas específicas que causarão cada sujeito. Resumindo a discussão, se os limites da simbolização constituem a causa do desejo (objeto *a*); e se esses limites não são previamente dados, só podendo ser posteriormente detectados com a colaboração do sujeito; logo o sujeito deve ser responsabilizado por aquilo que o causa.

4- O significante como causa material

Na discussão anterior, introduzimos sub-repticiamente o significante como sendo, ao lado do objeto *a*, a outra causa do sujeito. Em *A ciência e a verdade* (LACAN, 1965/ 1998), Lacan afirma explicitamente o caráter causal do significante. Recorrendo ao clássico esquema aristotélico das quatro causas, Lacan interpreta o significante como causa material. Esta é a sentença que nós pretendemos esclarecer nesta seção do trabalho.

A causa denominada por Aristóteles de formal coincide com a essência, a definição da coisa. Ela traduz uma tendência que cada coisa tem de agir conforme sua natureza própria, tendo em vista a manutenção ou o progresso do seu ser. Por exemplo, o corpo doente exibe uma tendência a recuperar seu lugar natural, a saúde. Já a causa eficiente seria um fator externo, que “atua como uma espécie de mediador ou catalisador permitindo à causalidade interna [formal] operar” (MALHERBE, 1994, p. 11) Por exemplo, se dermos um remédio ao corpo doente podemos esperar que fique sadio mais

rapidamente. O remédio seria a causa eficiente. Há ainda a causa final, que seria aquilo em virtude do qual um ser existe. Por exemplo, um vaso é feito para enfeitar a sala. Por último, a causa material, que seria aquilo de que a coisa é formada. No exemplo, o bronze que compõe o vaso.

Chama a atenção o fato de as três primeiras causas já suporem todas elas a possibilidade de uma natureza organizada. Somente uma delas, a causa material, poderia existir independentemente de qualquer organização. Nossa interpretação encontra respaldo em Blanché, para quem “em face da matéria, causa passiva, as três causas ativas se reduzem geralmente a uma única, (...) a essência intemporal” (BLANCHÉ, 1975, p. 53). Poderíamos então reduzir as três causas ativas à causa formal, considerando a causa material como algo irreduzível a um princípio de ordenação. É o que afirma Hamelin, para quem “todas as causas se reduzem à forma e à matéria...O motor e o fim não fazem senão um com a forma”(HAMELIN, 1920, p. 274-275).

Nossa hipótese é a de que, ao tratar o significante como causa material, Lacan está valorizando justamente esse caráter da matéria de se mostrar irreduzível a um princípio de organização qualquer. “A matéria é esse substrato mínimo, indeterminado, sem predicativo, pólo receptivo dos constrangimentos onde as outras causas vêm se acoplar. Isto vale para Aristóteles e sem dúvida para a psicanálise, já que a causa material, no sentido literal, também aí se define pela ausência de determinação” (FREIRE, 1996, p. 31).

Afirmar que o significante é causa material devido ao seu caráter de indeterminação pode causar estranheza ao leitor. Afinal, todos já nos habituamos a entender o significante principalmente como agente de determinação, por fornecer ao sujeito os trilhos por onde ele deve caminhar. Esse sujeito ao nascer recebe um banho de linguagem, e é pela via do significante que serão fornecidas certas balizas para a sua conduta, certa orientação permitindo que ele saiba como se conduzir na vida. Tal leitura, apesar de correta, exige, no entanto, uma complementação fundamental; caso contrário, não entenderíamos porque o sujeito não se deixa integrar completamente ao campo do Outro.

O sujeito ao nascer já encontra uma série de falas que o antecedem, e é em relação a esse discurso do Outro que o sujeito vai se constituir. O significante, de certa forma, fornece de fato ao sujeito alguma direção: ele será doravante um membro de certa família, uma mulher honesta, um homem corajoso, etc. Contudo, isso não nos autoriza de modo algum a dizer que o significante confere ao sujeito uma identidade. Pois não é dado a ninguém saber como se comportar para ser um digno membro da sua família, como agir para ser uma mulher honesta, ou que regras seguir a fim de se tornar corajoso. Quando a um sujeito é designado certo lugar na rede simbólica, não devemos então nos ater a conceber tal lugar como uma casa na qual o sujeito vai confortavelmente se instalar, mas sim como um caminho no qual ele vai se perder. Uma vez que somos feitos de significante, nunca seremos senhores em nossa própria casa.. Portanto, mais do que conceder um *ser* ao sujeito, o significante opera antes de mais nada um *esvaziamento de ser*.

O que se transmite através dos significantes do Outro é, mais do que um saber, antes um *não-saber*. Mais do que um conhecimento a respeito do que realmente somos, nós herdamos do Outro uma ignorância fundamental. Nesciência que buscaremos remediar de várias formas. Um dos paliativos é tentarmos “preencher” o buraco aberto pelo significante, recorrendo a alguma interpretação do mesmo. De tal modo que, por exemplo, o homem que se diz honesto definirá a honestidade como “nunca mentir”. Solução que funcionará bem, até o momento em que ele tiver de mentir para salvar um amigo. Aí, então, o honesto rapaz se verá em apuros... Porque então ele já não saberá dizer com a ingênua tranqüilidade de outrora qual a definição de honestidade. É então que o significante que comandava sua vida torna-se enigmático, seu significado ficando em suspenso. Aqui, o significante assumirá a sua forma mais fundamental, a de ser barreira de resistência à significação (LACAN, 1957/1998, p. 500). E é por engendrar, não um ser, mas, sobretudo uma falta-de-ser, que o significante será tomado como agente de indeterminação. A analogia entre significante e causa material encontra então nesse ponto sua justificativa.

A nosso ver, não é gratuito que Lacan, a fim de fundamentar o caráter material do significante, defina-o “como agindo, antes de mais nada, como separado de sua

significação” (LACAN, 1965/ 1998, p. 890). Pois quando tomamos o significante separado de sua função representacional, temos a oportunidade de apreender de modo ainda mais puro a sua propriedade mais fundamental, a de ser agente de indeterminação. O significante separado de sua função de representar torna-se o correlato por excelência do sujeito esvaziado de ser. Já quando acoplamos o S1 ao S2, estamos tentando devolver o “ser” ao sujeito, tirando esse sujeito da indeterminação através da concessão de um significado ao significante (no exemplo dado mais acima, interpretando a honestidade como o dever de nunca mentir). Não que o S2 consiga de fato preencher em definitivo o vazio de S1, mas convenhamos que, quando a função representacional do significante está em primeiro plano (como é o caso do par S1- S2), sua função de indeterminação fica um tanto ocultada, tornando-se de difícil apreensão... Por isso o significante agindo separado de sua significação é que se presta mais a ser considerado como agente de indeterminação, tornando-se apto a receber a designação de causa material.

Parte III - Em que sentido é possível afirmar que o *a* é um objeto

1- O objeto na ciência e na psicanálise

O termo objeto é retirado da relação de conhecimento, fazendo a psicanálise um uso metafórico do mesmo. Com a finalidade de dar um sentido a essa noção, recorreremos às elaborações da epistemologia acerca do estatuto do objeto na atividade científica, para só então procuramos fornecer uma interpretação do sentido de sua utilização pela psicanálise.

O objeto científico não é uma realidade existindo em si e por si, sendo antes resultado de uma construção pela ciência. O objeto não é algo cuja existência possa ser postulada previamente ao processo de conhecimento, mas sim o resultado de uma laboriosa elaboração. Ele não constitui um dado que se impõe independentemente da atividade científica, como se fosse seu ponto de partida; mas antes o ponto ao qual a ciência chega ao final de um trabalhoso percurso.

Nesse esforço de construção do objeto, o itinerário seguido pelo cientista deverá proceder por eliminação progressiva dos elementos subjetivos. Expliquemos melhor. Suponhamos que um dado se apresente para nós. Se, variando as condições de observação, novos dados surgirem, isso significa que estamos diante de meras

aparências, cuja existência depende da posição de observação assumida por nós. Tais dados, gerados diretamente pelas modificações da posição do observador, receberiam por isso mesmo o estatuto de subjetivos.

Inversamente, o índice de objetividade de um conhecimento consistirá precisamente na independência de certo resultado em relação à variação das condições de observação. O cientista está seguro de ter alcançado a objetividade quando consegue atingir consistentemente um mesmo resultado, independentemente dos meios utilizados para estabelecê-lo. Como diz Blanché:

“Se o melhor índice de objetividade de um conhecimento reside, para o cientista, na convergência dos resultados obtidos por métodos diferentes, é porque esta concordância mesma, quando não se pode racionalmente atribuí-la ao acaso, testemunha que os resultados não dependem dos procedimentos múltiplos e diversos pelos quais foi atingido” (BLANCHÉ, 1948, p. 133).

A constância em relação aos pontos de vista será o sinal permitindo ao cientista identificar o objeto. O objeto só poderá ser reconhecido pelo cientista através de uma constante deformação das condições iniciais da experiência, que serão incessantemente transformadas a fim de se atingir um invariante, algo que permanecerá o mesmo ao longo de todas essas transformações.

É interessante notar que se chega ao invariante, não abrindo mão de qualquer perspectiva de observação, mas sim procurando o que permanece inalterável no decurso das variações de posição. Eis em que reside a diferença entre o objeto científico e a coisa em si filosófica: enquanto o primeiro é construído pela multiplicação das condições, através das quais se chega ao constante, o segundo seria algo que supostamente não dependeria de condições, sendo, portanto, absoluto.

Já estamos agora prontos para entender que a construção do objeto se apóia na noção de grupo de transformações: “o grupo constitui o critério de objetividade por excelência”(ULLMO, 1967, p. 328). Conforme expusemos anteriormente, um grupo de transformações forma uma série de conjuntos que, embora possuindo “conteúdos” diferentes entre si, preservam uma identidade de relações. Tal identidade seria reconhecida através da reversibilidade, ou seja, do fato de que, por mais longe as

alterações sofridas pelo conjunto primitivo tenham ido, as modificações poderem ser anuladas por uma operação de regresso. A reversibilidade sinalizaria a presença de uma relação que se manteve invariável ao longo das transformações.

O objeto só poderá ser construído através da multiplicação das posições do observador: “aqui ainda, nós atingimos os objetos através das mudanças, o que permanece por meio do que se modifica” (ULLMO, 1967, p. 331). Só através das mudanças é que podemos atingir as relações que permanecem. Segundo Jean Ullmo, o critério de grupo está presente até mesmo num nível tão elementar quanto o da construção dos objetos sólidos na experiência cotidiana.¹⁹ Mudando a atitude de seu corpo, o indivíduo experimenta uma modificação das suas sensações. Como é capaz de modificá-las conforme queira, bastando para isso deslocar o seu corpo, o indivíduo conclui corretamente que a existência das sensações depende da posição do observador, sendo por isso declaradas subjetivas. Contudo, ao mesmo tempo em que o indivíduo pode mudá-las à vontade, é obrigado a reconhecer certo caráter de permanência, manifestando-se pelo fato de que ele sempre poderá voltar a encontrar as mesmas através de um ato voluntário de retorno ao ponto de partida. Esta permanência leva o indivíduo a concluir pela existência de algo que não depende de si próprio.

Em síntese, embora a multiplicação das condições de observação dê origem a uma série de dados distintos entre si, é possível isolar um invariante, algo que não é afetado pelas transformações, e que será chamado de realidade objetiva.

A atividade científica moderna criou então a possibilidade de se traçar uma linha de separação entre o que é objetivo e o que é subjetivo: “o que caracteriza essencialmente a física tal como nós a conhecemos é a separação definitiva que ela estabelece entre a realidade verdadeira e as aparências ‘subjetivas’” (GURWITSCH, 1935, p. 167). O subjetivo passará a ser descartado pela ciência como o domínio do que é variável, do que permanece irredutivelmente prisioneiro de uma posição específica qualquer. O subjetivo será o terreno daquilo que se encontra vinculado diretamente a

¹⁹ Embora cientes de que o objeto da experiência cotidiana não seja científico, acrescentamos o exemplo por ser simples e didático.

particularidades de todo tipo, desde a constituição biológica de nossa espécie (nossas sensações, por exemplo) até os valores do grupo social:

“À luz das ciências físicas, todo o aspecto fenomenal do mundo: as qualidades consideradas secundárias, os caracteres de valor de todas as espécies, os momentos teleológicos que ele parece conter, etc., não constituem nada de real; com esses fatos está-se em presença de uma contribuição que se deve à subjetividade humana, e que o homem, graças à sua constituição psico-fisiológica, projeta sobre um universo que é de uma outra natureza” (GURWITSCH, 1935, p. 167).

Esta região que a ciência recortou como subjetiva será doravante identificada como sendo o *mundo psíquico*.

O percurso que fizemos pela ciência ajuda-nos a olhar sob outra luz a investigação freudiana, levando-nos a resgatar a originalidade da sua pergunta. Pois, sendo o subjetivo o que será descartado pela ciência como o domínio daquilo que é variável, atrelado a particularidades de todo o tipo, a vitalidade da obra freudiana reside no seguinte questionamento: *podéramos isolar algo de invariável no próprio território do subjetivo?* Ou, para usar termos freudianos, *existiria algo de real no psíquico?*

Se o *a* deve ser denominado o objeto da psicanálise é precisamente por constituir o invariante psíquico que estamos procurando. Isso não o transforma em hipótese alguma em objeto de ciência - o próprio Lacan admite estar fazendo um uso metafórico de um termo importado do domínio do conhecimento: “... designar este pequeno *a* pelo termo de objeto é fazer um uso metafórico da palavra, tomando-a de empréstimo à relação sujeito – objeto, de onde o termo objeto se constitui” (LACAN, 1962-63, p. 102-103). No entanto, como qualquer metáfora, isola um traço pertinente aos dois termos em questão, que é, no caso em exame, a invariância. Vejamos a seguir em que medida é legítima essa aproximação.

Quando o *a* exerce a função de causa de desejo, onde podemos localizar a invariância? À primeira vista a objetividade parece difícil de identificar no registro do desejo, uma vez que a situação normal do desejo é o deslizamento metonímico infinito, o relançamento incessante ao longo da cadeia significante. O desejo constitui precisamente um impulso que não se satisfaz inteiramente com nenhum objeto da

realidade, que se engancha indefinidamente no que há de irreduzível o significante. O desejo se define como uma falta que, por ser impossível de ser preenchida, não pode se contentar com qualquer objeto empírico. Por estar submetido a um regime de incessante variação, o registro do desejo parece ser o mais avesso a qualquer tentativa de encontrar um invariante.

Ora, a resposta que procuramos já se encontra na descrição: pois, o que essa incessante movimentação do desejo permite circunscrever como invariável é precisamente que nenhum objeto pode obturar a falta que o constitui. Isso só pode acontecer porque o desejo é falta de nada. Se o desejo jamais pode ser inteiramente satisfeito por qualquer objeto empírico, é porque o único ponto que não varia em todos os seus deslizamentos é sua ligação a algo que é nada. Lacan fará equivaler esse nada à insistência de algo irreduzível ao significante, resto que causa o desejo. O retorno permanente disso que é heterogêneo ao significante sendo o que precisamente autoriza a recortá-lo como objeto. No lugar desse objeto que o deslocamento significante permite delimitar como ausente, Lacan colocará uma letra.

Já quando o *a* desempenha a função de mais-gozar, como circunscrever seu caráter invariante? Na angústia, o sujeito se encontra confrontado com a demanda de um Outro que se apresenta implacável, incapaz de se curvar a qualquer sensatez, de recuar diante de uma barganha. Por essa demanda apresentar um caráter não dialetizável, intransigente e avesso a qualquer interpretação, fomos levado a identificá-la à própria exigência pulsional. O sujeito aqui não pode mais supor que domina as condições para a emergência/desaparecimento dessa demanda e, graças à impossibilidade em responder por isso que o Outro quer dele, o sujeito vai para a posição de objeto.

Quando dizemos que a exigência pulsional não respeita condições, isso não significa de modo algum que tal demanda não possa falecer. Ela é sem dúvida tão contingente como qualquer investimento pulsional. Mas justamente por não respeitar condições está fora de nosso alcance controlá-la. Para usar termos freudianos, embora a exigência pulsional seja contingente, por incidir sobre um objeto qualquer, a esta contingência inicial segue-se uma fixação (*Fixierung*). E o angustiante será o sujeito apreender-se como alvo de uma fixação libidinal.

A *Fixierung* traduz a invariância que vínhamos procurando no campo do gozo. Esta invariância pode ser isolada através do aspecto “indestrutível” de um investimento avesso a qualquer interpretação. Num estado particularmente favorável para a emergência da angústia como a paixão, por exemplo, o sujeito se encontra espantado com a sua própria incapacidade de se desvencilhar de alguém, que, no entanto muitas vezes violou todas as suas condições de amor. Por ser apanhado por uma demanda intransigente do Outro, o sujeito vai para a posição de objeto. Neste caso, seria impossível formular as condições que fariam com que ele se ligasse ou se desligasse do Outro. Por isso que, parafraseando Leibniz, o objeto é o que permanece o mesmo em todos os mundos possíveis. Independentemente do que faça ou diga, o sujeito será alvo dessa demanda desrazoável do Outro (ou então o Outro será tomado como alvo). Inversamente, podemos supor que a ausência dessa fixação libidinal seria algo desangustiante. É o que mostra Lacan a propósito de Don Juan, personagem segundo ele incapaz de provocar a angústia nas mulheres, justamente porque sua libido não se encontra fixada a nenhuma em particular:

“Mas o desejo tem tão pouco a fazer no caso que, quando passa o *odore di femmina*, ele é incapaz de se aperceber que é Dona Elvira, de quem ele se fartou ao máximo, que acaba de atravessar a cena. É preciso dizer, ele não é um personagem angustiante para a mulher. Quando acontece de a mulher se sentir verdadeiramente objeto no centro de um desejo, é aí, acreditem, que ela foge verdadeiramente” (LACAN, 1962-63/2004, p. 225).

A repetição será o conceito que permite unificar a dupla função do objeto, pois é através desse conceito fundamental que ambas as funções serão recortadas. É a repetição de uma demanda incondicional incidindo sobre o corpo que permite delimitar o primeiro invariante: o *a* como mais-gozar. É a repetição de uma falta que permite delimitar o segundo invariante: o *a* como causa de desejo.

2- O objeto *a* em sua dupla função: causa de desejo e mais-gozar

O esquema que montamos a fim de explicar como o objeto *a* funciona como causa de desejo necessita de uma complementação, que o torne mais dinâmico. Pois não basta afirmar que o *a* constitui o resto que escapa à simbolização, é preciso ainda levar

em conta que esse resto causará um movimento para tentar integrá-lo ao simbólico. Apresentando-se a princípio como o que é rebelde à ordem simbólica, o objeto deflagrará justamente por isso um esforço no sentido de sua reabsorção. O *a* acionará o desejo na medida em que este constituirá um impulso visando capturá-lo para o interior do sistema. Esforço infinito, já que, tal como o paradoxo de Zenão, quanto mais o sujeito se aproximar do objeto, mais este se furtará, restando sempre um excedente irreduzível ao significante.

O objeto *a* imporá por conseguinte uma exigência de trabalho ao aparato anímico. Na tentativa de fisgar o objeto para o interior das malhas da rede simbólica, o sujeito gastará energia. Na incessante atividade para tentar anular o constante desencontro com o objeto, algo é liberado como produto, a saber, o gasto de energia com o próprio percurso. Esta energia que se desprende do esforço para metabolizar o resto chama-se mais-gozar. Trata-se do gozo produzido precisamente pela tentativa de fazer ingressar no significante o que se apresenta como irreduzível a ele. O fracasso da tentativa sendo aquilo que a sustenta, o gozo será obtido nesse girar em torno do objeto. Adaptando o verso de uma música de Caetano Veloso, que nos lembra “a estrada que seu caminhar já desenhou”, diríamos que o caminhar na tentativa de absorver o *a* deixa como desenho atrás de si a satisfação pulsional. Em suma, a tentativa (desejo) de anular o resto deixará atrás de si um produto (mais-gozar).

A fim de testar este esquema, discutiremos o filme *Alguém tem que ceder*, com Jack Nicholson e Diane Keaton. A fita conta a estória de um homem de meia-idade, mulherengo, disposto a jamais namorar uma mulher da idade dele, somente moças bem mais jovens, até conhecer uma escritora de peças de teatro (vivida por Keaton). Graças a um incidente, os dois são obrigados a conviver alguns dias na mesma casa e acabam se apaixonando um pelo outro. Contudo, a personagem de Nicholson não consegue se desapegar da vida de solteiro, acabando por renunciar à amada. Esta posteriormente se envolve com um médico, muitos anos mais moço que ela (Keanu Reeves), que parece reunir todas as qualidades que ela almeja num homem: ele é uma companhia tão sensível e agradável como Nicholson, com a vantagem de não ter medo de um compromisso

sério. Só que, neste ínterim, Nicholson atravessa o seu tempo para compreender, ao término do qual decidirá ficar com Keaton. No fim da fita, os dois reatam.

O filme despertou a ira de um crítico da revista virtual *Contracampo*, que atacou a atitude da personagem de Diane Keaton no filme: em vez de ficar com o personagem de Keanu Reeves, consubstanciação dos seus sonhos, preferiu casar-se com um homem que, apesar de ter qualidades, mostrava-se rebelde ao laço conjugal. Ora, o esquema da psicanálise permite dar conta de uma escolha tão “criticável”. Pois, uma vez que representava a consumação do sonho feminino, a exigência de trabalho ao psíquico demandada pelo personagem de Keanu Reeves à protagonista seria muito menor que a que seria demandada pelo imperfeito Nicholson. É que o valor libidinal de um objeto é proporcional ao dispêndio de energia necessário à sua obtenção, em suma, ao *quantum* de mais-gozar extraído do processo. Enquanto Reeves aparecia (para aquela mulher, é claro) como algo da ordem do realizado, não requerendo esforço algum para sua obtenção, Nicholson encarnava algo da ordem do não realizado, e conseqüentemente proporcionaria uma quota de gozo maior.

O esquema anterior - em que descrevemos o repetido esforço do sujeito em incluir o objeto *a*, ao mesmo tempo em que neste circuito mesmo ele encontra satisfação -, permaneceria formal e vazio se desconhecêssemos o papel desempenhado pelo fantasma nesse processo. Toda essa atividade do sujeito só se torna possível no interior de um quadro fantasmático. É que o fantasma tem a função de oferecer as coordenadas permitindo dar certa orientação para o desejo. Uma vez que os investimentos libidinais podem se dirigir virtualmente a qualquer objeto, o fantasma permitirá fornecer uma direção a essa libido em princípio cega.

O fantasma desempenhará o papel de oferecer um esquema, permitindo ao sujeito realizar uma seleção entre os objetos existentes na realidade empírica. Alguns objetos empíricos estarão automaticamente descartados, por estarem fora da janela do fantasma, do enquadramento graças ao qual um objeto pode aparecer como desejável. Outros ingressam no interior do quadro, e é somente a um desses que o sujeito poderá se ligar. Desse modo, o fantasma atua como um mediador entre o desejo e os objetos positivamente dados na realidade externa.

Para entender a função do fantasma, não devemos pensar que ele se limita a oferecer um objeto-meta para o desejo. Até porque a meta é apenas um chamariz, não é ela que causa o desejo. O que causa o desejo será, não a meta, mas tudo aquilo que permitir o relançamento do desejo. E o desejo será relançado precisamente por um resíduo que resiste à significantização. O desejo desliza metonimicamente graças ao objeto *a*, que coincide com o limite da simbolização. O fantasma inaugurará então um campo no interior do qual o sujeito irá continuamente desencontrar-se com o objeto *a*, abrindo um caminho onde ele vai mais se perder do que se encontrar.

Analisemos agora como o fantasma se relaciona com a pulsão. O fantasma constitui uma cena que representa a relação sexual como realizada. Essa propriedade está presente em qualquer fantasma, a de constituir uma promessa de gozo. Não de um gozo qualquer, mas de um gozo completo, absoluto, um gozo que nos faria plenos. Tal satisfação poderia ser atribuída pelo sujeito tanto ao passado quanto ao futuro.

Embora Lacan nos lembre que esse gozo que nos faria felizes e completos está interdito para o sujeito da linguagem, é preciso esclarecer que a inexistência de uma satisfação total não significa que não haja satisfação alguma. Há um gozo que vem em suplência à ausência da relação sexual. Em relação a esse gozo, o fantasma exercerá o papel de tela encobridora. Desse modo, se a função mais evidente desempenhada pelo fantasma é a de prometer um gozo pleno, não devemos nos cegar para sua outra função, que a primeira trabalha precisamente para mascarar. Pois, ao mesmo tempo em que faz supor a existência de uma satisfação total, o fantasma tem por efeito ocultar o real da satisfação pulsional (mais-gozar).

Para entendermos a função de velamento do gozo exercida pelo fantasma, recapitulemos uma tese que apresentamos anteriormente. Vimos o quanto é angustiante para um sujeito apreender-se como alvo de uma demanda pulsional proveniente do Outro. Do mesmo modo é angustiante quando o sujeito se dá conta do quanto ele próprio tomou o Outro como objeto de seu gozo. Ora, é justamente esse encontro traumático com o real do gozo pulsional - ponto comum a ambos os casos - que a cobertura fantasmática busca evitar. O fantasma, cena que representa a relação sexual, consistirá precisamente em uma tela permitindo encobrir a satisfação real. A função de velamento

do fantasma pode ser detectada nas falas mais cotidianas, quando nós, por exemplo, permanecemos em uma situação de sofrimento intolerável em nome da relação sexual, suposta tanto ao passado (“tenho a esperança que nosso namoro volte a ser tão bom quanto era no início”) quanto ao futuro (“um dia ele vai se transformar no que eu quero”). Fantasma que às vezes sofre um abalo, e é então que para o sujeito se desvela um gozo até então desconhecido, manifestando-se como um apego insensato que *não pode ser justificado razoavelmente por nenhum motivo*. É o que os analisandos vêm testemunhar com falas do tipo “não consigo me desligar dessa pessoa, ela mostrou não ser nada do que eu queria, mas mesmo assim eu não consigo deixar de querê-la...”. Nesse investimento que não pode ser explicado por nada podemos isolar a exigência pulsional.

Eis que emerge a dimensão da pulsão, de uma exigência que não pode ser justificada por qualquer razão, pois ela se fixou ao que há em ti mais do que tu, à alteridade no seio do Outro, o objeto *a*. Por isso os melhores exemplos permitindo circunscrever a heterogeneidade do *a* em relação ao significante são justamente aquelas situações em que nos deparamos com um apego que excede qualquer justificativa: quando o objeto, por exemplo, mostra ser o contrário do que dizíamos querer e, ainda assim, nós persistimos aderidos a um estúpido mais-gozar.

Resumindo, o fantasma então preenche dupla função. Uma delas é oferecer um modelo permitindo ao sujeito saber a quais objetos da realidade empírica o desejo poderá se ligar. Ao mesmo tempo em que atua como um mediador, graças ao qual um objeto empírico qualquer pode se tornar desejável, o fantasma atuará também como uma tela permitindo ocultar a satisfação encontrada no constante desencontro com o objeto-causa do desejo. Parafraseando a famosa frase de John Lennon, segundo o qual “A vida é o que acontece enquanto nós fazemos planos”, diríamos que a satisfação é o que acontece enquanto nós desejamos.

Considerações finais

Ao final de nosso percurso, chegamos à conclusão que, embora não desempenhe mais qualquer papel significativo nas ciências matematizadas, a noção de causa encontra na psicanálise seu domínio próprio de validade. A psicanálise defende então a existência de uma dupla causalidade atuando na vida psíquica: o significante e o objeto *a*. Obviamente, o conceito de causalidade receberá em nosso campo uma definição própria, compatível com a proposta de tratar um sujeito cujo estatuto é ético. A seguir, sintetizaremos as etapas percorridas até chegar a essa conclusão. Respeitando a escansão da obra lacaniana em três momentos, faremos um resumo do que foi tratado em cada fase.

1. O sujeito como causa de significação

No esforço de pensar a experiência clínica, Lacan foi levado a se perguntar qual o domínio de validade dos enunciados analíticos. A via clássica que se apresentava aos que pretendiam realizar um estudo sobre homem era seguir uma das duas orientações: ou considerá-lo um organismo, passível de ser investigado como objeto de uma ciência natural; ou tratá-lo como um ser capaz de produzir sentido, suscetível de ser estudado por uma ciência de tipo interpretativo. Diante desse dilema, Lacan toma partido: ele decidirá inicialmente situar a psicanálise como uma pesquisa de tipo hermenêutico, em que se busca o sentido latente por trás do conteúdo manifesto dos sonhos, sintomas e atos falhos.

A premissa dessa abordagem é a de que os fatos pouco importam, quando considerados em si mesmos; o que tem relevância é o sentido atribuído a tais fatos por um sujeito particular. Quando o paciente relata os acontecimentos que o marcaram, o analista deve se preocupar em localizar qual a posição assumida pelo sujeito diante deles. O tratamento analítico não se interessa pelo registro da objetividade, pois o que interessa é saber de que forma o sujeito avaliou o que lhe ocorreu.

Se desde essa época Lacan defende que a psicanálise leve em consideração o sujeito - definido aqui como uma instância que faz avaliações -, ele conseqüentemente deverá repelir qualquer posição que pretenda isolar na realidade objetiva o fator responsável por essa avaliação. Decorre disso uma nítida disposição para combater toda

forma de naturalização do psíquico; pois, a partir do momento em que os naturalistas pretendem detectar um fato orgânico, capaz de explicar porque o indivíduo age, pensa e sente de certa forma, automaticamente excluem do debate a posição do sujeito.

Essa discussão nos parece mais atual do que nunca, sobretudo quando se discute se o futuro da psicanálise não estaria ameaçado pelos avanços da bioquímica. De fato, a indústria farmacêutica se mostrou capaz de produzir medicamentos extremamente diversificados, cobrindo um amplo leque de síndromes e transtornos, e que prometem uma eficácia cada vez maior, gerando a esperança de que os males psíquicos possam um dia ser debelados através da ingestão de uma simples pílula... Ora, o grande mérito das teses fenomenológico-existenciais é permitir prevenir essa má-colocação da questão. Desde a primeira fase de seu ensino, Lacan sabe que a psicanálise não será substituída por nenhum tratamento que vise uma intervenção puramente orgânica, por um motivo simples: o sintoma do qual ela trata não pertence ao campo objetivo, pois é inseparável da posição do sujeito, da avaliação que o sujeito faz sobre si mesmo e sobre sua vida. É o que vem testemunhar um paciente que, entrevistado por um programa de televisão a respeito dos efeitos da droga Prozac, respondeu que o remédio o deixava feliz, mas que mesmo assim ele estava triste por ter conseguido sua felicidade de forma tão artificial... Esse depoimento é para nós esclarecedor, pois nos dá oportunidade de conferir como a posição do sujeito é ineliminável da clínica. Querer explicar o sujeito através de sua vinculação a fatos orgânicos significa na verdade despossuí-lo de seu estatuto. Acreditamos que essa é então a lição positiva da referência de Lacan ao movimento fenomenológico-existencial: a irredutibilidade da posição do sujeito ao nível dos fatos.

Embora seja elogiável a ênfase dada à posição do sujeito, é preciso lembrar que o sujeito nessa fase é concebido como causa de sentido. Portanto, o sintagma “posição do sujeito” aparece pela primeira vez num quadro cuja premissa implícita é a de que o sujeito seria aquele que dá a ‘última palavra’, exercendo o papel de ponto de basta da significação.²⁰ O sujeito parece aqui poder adotar uma distância externa em relação ao significante, enunciando seu sentido. É como se ao sujeito ainda fosse reservado o lugar

²⁰ Dado que Lacan acabou reformulando amplamente sua teoria, conclui-se que a noção de ‘posição do sujeito’ deverá posteriormente ser redefinida, a partir de sua inserção numa nova articulação conceitual.

de mestre da significação. Se o sujeito é a causa do sentido do significante, isso nos autoriza a concluir que o sentido seria anterior ao significante. O significante teria a função de expressar o sentido.

Posteriormente, quando entrar em cena a tese lacaniana de que o significante é causa material, já não haverá mais a menor chance de o sujeito ser definido como uma instância de doação de sentido, independente do significante. O sujeito não pode adotar uma distância exterior em relação ao significante, enunciando seu sentido. Caso ele tente fazê-lo, caso ele tente dar o sentido do sentido, ele só poderá... enunciar ainda mais significantes! O sujeito não consegue alcançar a posição de mestre da significação, daquele que sabe o que diz. Cada vez que ele tenta falar algo, precisa depois acrescentar explicações, e depois explicar as explicações, e assim indefinidamente...

O sujeito seria unitário caso ele pudesse afirmar algo, e ao mesmo tempo autenticar como verdadeira a sua afirmação. O sujeito seria uma unidade caso ele julgasse algo verdadeiro, e simultaneamente reconhecesse como verdadeiro o seu julgamento. Ora, a possibilidade que a tese do significante embarga é, não a do primeiro passo (julgar algo verdadeiro), mas sim a do segundo (assegurar a verdade do julgamento). Não podemos dizer que “Te amo”, e ao mesmo tempo garantirmos a validade da nossa afirmação... Isso se dá porque “nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo” (LACAN, 1965-1966/ 1998, p. 882). O sujeito diz algo que ele não sabe muito bem o que é, o que o levará a tentar remediar sua ignorância apelando para outro significante... que só fará repetir sua ignorância inicial.

O significante impede então que o sujeito seja concebido como uma instância que doa sentido, posicionada como mestre da significação. Ao mesmo tempo, a tese do significante como causa material tem a vantagem de não reduzir o sujeito a um efeito passivo de causas históricas e sociais. Pois, ao contrário das teses causalistas habituais, segundo as quais a causa produz como efeito uma modalidade de ser qualquer, o que o significante provoca como efeito é antes uma *falta-a-ser*.

2. A significação subordinada às leis estruturais

A referência lacaniana ao estruturalismo incorpora algo da fase anterior – a saber, a convicção de que haveria uma disjunção intransponível entre o domínio dos fatos e o domínio do sentido. Todavia, haverá uma diferença fundamental de encaminhamento: pois para o estruturalismo o sentido não seria mais considerado um campo hostil à precisão e ao rigor, como se fosse uma fortaleza situada fora do alcance do princípio do determinismo. A esfera semântica não estaria subtraída a qualquer legalidade, constituindo antes um domínio suscetível ele também de obedecer a leis.

Que não se pense que há aqui um recuo de Lacan em direção ao naturalismo, pois ele jamais abandonará a tese de que o mundo do sentido não pode ser confundido com o mundo natural. Lacan vai tentar encontrar leis do sentido, sim, mas leis *imanes* ao campo do sentido. Ou seja, se é verdade que Lacan quis fazer o domínio semântico entrar numa relação funcional, não foi de modo algum com o intuito de encontrar uma determinação do mental pelo físico – esse projeto ele recusou definitivamente, desde a primeira fase de sua obra -, mas sim de estabelecer leis *internas* à ordem simbólica.

A importância do estruturalismo para a psicanálise foi enorme, já que o novo método permitiu pensar de outra maneira a relação entre sujeito e linguagem. Enquanto o pressuposto implícito da fase fenomenológico-existencial era o de que o significante possuía a função de exprimir o significado, a referência ao estruturalismo permitiu combater a idéia de que o sujeito seria uma entidade autônoma e independente, que usa a linguagem como instrumento para manifestar o que pensa. Saussure tenta mostrar a falsidade desse ponto de vista, ao lembrar que as idéias seriam reduzidas a uma massa amorfa, caso fossem separadas das palavras. Preocupados em tirar conseqüências das teses do lingüista genebrino, seus seguidores assumirão que o laço entre linguagem e pensamento é tão íntimo que “qualquer alteração no plano da linguagem se repercute no mais íntimo da nossa interpretação do mundo” (COELHO, 1967, p. 21).

Como a linguagem não desempenha no movimento estrutural a função de uma mera ferramenta para transmitir um pensamento, ela assumirá doravante um caráter formador. Haveria um primado da linguagem, posto que ela constituirá o horizonte que limita o nosso entendimento do mundo. Torna-se então possível pensar um sujeito que nasce, não previamente à linguagem, mas sim *a partir* dela. O sujeito não é mais uma

causa de significação, constituindo antes um efeito da linguagem. Logo, podemos dizer que a concepção estrutural da linguagem é mais adequada para pensar o inconsciente do que a concepção fenomenológico-existencial.

Outro benefício trazido pela adesão ao novo método foi o de fornecer uma melhor fundamentação à hipótese freudiana de que a associação livre não é aleatória, pois permitiu esclarecer que tais associações obedecem a um critério lingüístico, a saber, a similaridade e a contiguidade entre os termos da língua. A seqüência de idéias que o paciente produz numa sessão de análise não é arbitrária, ela segue regras que são as da linguagem. Daí deriva a famosa tese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

Por maiores que tenham sido os benefícios que a referência ao estruturalismo trouxe para a psicanálise, não podemos ignorar as dificuldades que acarretou. A idéia de um determinismo estrutural, que comanda nossos modos de agir, pensar e sentir, não deixando fora nenhum de nossos passos, leva na verdade à exclusão do sujeito – entendido aqui como alguém capaz de responder pelo que faz. Pois se existem leis governando nossa conduta, encontra-se embargada a possibilidade de haver qualquer participação nossa no processo. Por isso, o próprio Lacan dirá mais tarde que “fica rejeitado para fora do campo da estrutura aquilo que em outra gramática se chamaria de seu assentimento”(LACAN, 1965/ 1998, p. 876).

De certa forma, o método estrutural ameaçava eliminar o que a fase fenomenológica tinha de positivo – a saber, a ênfase na posição do sujeito. Com isso, não queremos dizer que o Lacan estruturalista desconhecesse a importância do sujeito, mas apenas que o instrumental conceitual que então mobilizou levava logicamente à morte do sujeito. Todo o problema será então pensar um ponto de equilíbrio entre as duas primeiras fases, dando razão simultaneamente à fase fenomenológica, quando esta afirmava a importância de considerar a posição do sujeito; e à fase estruturalista, quando esta afirmava a importância de pensar de modo adequado o inconsciente. A solução só virá na terceira fase, com a conceituação do objeto *a*.

3. O objeto *a* como a causalidade psíquica

Apesar de a noção de causalidade já não contribuir mais de forma relevante para a pesquisa das ciências mais avançadas, tendo há muito tempo cedido a primazia para o pensamento funcional, Lacan acreditou poder reservar um domínio dentro do qual o uso da causa poderia conservar seu sentido. Embora insuficiente para dar conta do registro dos fatos, a causa deveria ser mobilizada para dar conta de um campo de problemas éticos.

Tal afirmação pode parecer surpreendente, uma vez que se costuma identificar a causa justamente ao que impede a atribuição de responsabilidade ao sujeito, e, portanto, a afirmação de seu estatuto ético. Contudo, ao afirmar que o sujeito é responsável por aquilo que o causa, Lacan de modo algum assimila tal causa a um fato positivo. Se a causa fosse da ordem de um fenômeno orgânico ou ambiental, realmente estaria excluída qualquer possibilidade de um consentimento pelo sujeito, que seria então considerado incapaz de responder por seus atos. No entanto, a causa em psicanálise pertence a um registro bem diferente: longe de ser um fato objetivo, cuja existência independe do sujeito para existir, o *a* constituiria antes algo que depende do sujeito.

O que significa afirmar que o *a* não é sem o sujeito? Obviamente, não queremos com isso dizer que o *a* é criado pelo sujeito. O *a* diz respeito ao registro subjetivo por depender da perspectiva assumida pelo sujeito, ainda que seja justamente o que escapa a tal perspectiva. O *a*, rochedo contra o qual qualquer simbolização fracassa, retira toda sua solidez de certo ponto de vista, em relação ao qual ele pode aparecer como um excedente. Esse excedente não é algo que existe em si mesmo, mas sim um limite imanente a certo modo de pensar, um resíduo que é correlato desse pensamento mesmo. Ao representar o obstáculo contra o qual se choca uma perspectiva específica, o *a* constitui ao mesmo tempo algo que não é sem essa perspectiva, já que constitui seu limite inerente. Trata-se aqui de um limite que não é absoluto, mas sim relativo a uma rede simbólica determinada. Fora de sua captura pelas malhas do simbólico, o *a* se desvaneceria inteiramente, pois ele em si não é nada.

Apesar de depender de um referencial de análise qualquer para existir, o objeto *a* jamais poderá ser assimilado a esse referencial, permanecendo como um corpo estranho, um rochedo não-integrável ao simbólico. A partir do momento em que um sujeito

assume certo ponto de vista, haverá inevitavelmente um resíduo, a presença de algo não articulável no interior mesmo desse ponto de vista. O *a* será chamado de causa precisamente por designar algo cuja produção não está sob nosso controle, e neste aspecto nossa ligação a ele é de passividade.

Apresentando-se a princípio como o que é heterogêneo ao significante, o objeto causará um esforço no sentido de sua reintegração. O *a* constituirá por isso mesmo uma exigência de trabalho ao aparelho psíquico, que visará capturar o objeto para seu interior. Esforço vão, o sujeito estando então fadado a um infinito desencontro com o objeto de seu desejo. O desejo será então uma falta que nada poderá preencher. Ou melhor, o desejo será falta de um objeto que é *nada*.

Nesse constante desencontro com o objeto de seu desejo, o sujeito acaba encontrando algo, que é ao mesmo tempo mais e menos do que ele buscava. No próprio esforço que realiza a fim de reabsorver o *a*, o sujeito encontrará uma satisfação – só que esta jamais será idêntica à que ele pretendia, sendo provável que ela seja sentida como um desprazer pela consciência. Trata-se da satisfação produzida precisamente pela tentativa de fazer ingressar no significante o que se apresenta como irreduzível a ele. O fracasso da tentativa sendo aquilo que a sustenta, o gozo será obtido nesse girar em torno do objeto.

A psicanálise pretende explorar um campo em que o sujeito se experimenta, não como o agente, centro de iniciativas capaz de promover ações; mas sim como o paciente, aquele que sofre a ação de uma causa desconhecida: o campo da sexualidade. Segundo Lacan, o sujeito é efeito de uma dupla causação: pelo significante, e pelo objeto *a*.

Embora o sujeito seja de fato um efeito, é necessário que ele se responsabilize por aquilo que o causa. Por isso, o tratamento analítico não pode ter como objetivo corroborar a queixa, muitas vezes escutada, de que o sujeito estaria sendo constrangido por uma causalidade exterior que o atormenta, e com a qual ele não teria qualquer relação. A estratégia da psicanálise será justamente oposta a qualquer desresponsabilização: pois se há algo do qual o sujeito não pode se eximir, alegando ter sido vitimado por uma fatalidade que o constrangeu, é o campo do desejo e do gozo.

Assim, longe da irresponsabilidade que acarretaria uma posição causalista qualquer, a psicanálise visa com o conceito de causa pensar um sujeito que é responsável por algo que, no entanto, ele não domina. Se isso é verdade, a direção do tratamento deve ser promover o bem-dizer da causa: a passagem da causa como constrangimento à causa como consentimento.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, A. C. “A causa da psicanálise”, dissertação de mestrado apresentada ao PPG em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.

ALQUIÉ, F. “L’idée de causalité de Descartes à Kant”, in *Histoire de la philosophie: idées, doctrines. Volume 4: Les lumières (XVIII siècle)*, (org. CHÂTELET, F.), Paris, Hachette, 1999.

ALTHUSSER, L. “Freud e Lacan”, in *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa, Portugália Editora, 1964/1967.

ARRIVÉ, M. *Linguística e psicanálise*. São Paulo, EDUSP, 2001.

ARON, R. “La critique de la raison historique (Dilthey)”, in *La philosophie critique de l’histoire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

BLANCHÉ, R. *La notion de fait psychique*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1935.

_____. *La science physique et la réalité - réalisme, positivisme, mathématisme*, Paris, P.U.F., 1948.

_____. *L’induction scientifique et les lois naturelles*. Paris, PUF, 1975.

BERNARD, M. “A psicologia”, in *A História da Filosofia das Ciências Humanas* (org. CHÂTELET, F.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1977.

CASSIRER, E. *Filosofia do Iluminismo*, Campinas, Editora da Unicamp, 1997.

CHÂTELET, F. *Logos e praxis*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

ENGEL, P. *Philosophie et psychologie*. Paris, Gallimard, 1996.

EY, H. “Les limites de la psychiatrie: le problème de la psychogenèse”, in BONNAFÉ, Lucien, EY, Henri, FOLLIN, Sven, LACAN, Jacques & ROUART, Julien, *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, Paris, Desclée de Brouwer & cie., 1943/1950.

CARVALHO, C. *Para compreender Saussure*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.

COELHO, E. P. “Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos”, in COELHO, E. P. (org). *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa, Portugália Editora, 1967.

DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Selected Works, vol.1, Princeton, Princeton University Press, 1883/1989.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como uma linguagem*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.

DOSSE, F. *História do estruturalismo: O campo do signo (1)*. São Paulo, Editora Ensaio, 1993.

FICHANT, M. “A epistemologia na França”, in *História da filosofia: idéias, doutrinas* (org. CHÂTELET, F.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1974.

FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga, Livraria Cruz, 1959.

FREUD, S. (1909) “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, in *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1996, vol. X

_____. (1914) “Recordar, repetir e elaborar”, in *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969, v. XII

_____. (1917[1916-17]b) “Conferência XVII: o sentido dos sintomas”, in *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976, v. XVI.

_____. (1917 [1916-17]a) “Conferência XVIII: Fixação em traumas - o inconsciente”, in *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976, v. XVI.

_____. (1920) “Além do princípio do prazer”, in *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1996, vol. XVIII

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.

FREIRE, A. B. “Weltanschauung: ciência, magia e religião”, in FREIRE, A. B., FERNANDES, F. L. e SOUSA, N. S., *A ciência e a verdade: um comentário*. Rio de Janeiro, Revinter, 1996.

GRONDIN, J. *Hermenêutica: introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968.

GUILLAUME, P. *Psicologia da forma*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966.

GURWITSCH, A. (1935) “Développement historique de la gestalt-psychologie”, in *Thalès*, ano 2, 1935, p. 167-176.

HAMELIN, O. *Le système d'Aristote*. Paris, Felix Alcan, 1920.

HARTMANN, H. (1958) “Comments on the scientific aspects of psychoanalysis”, in *Essays on ego psychology*. New York, International Universities Press, 1976.

_____. (1959) “Psychoanalysis as a scientific theory”, in *op. cit.*

_____. *Psicologia do ego e o problema da adaptação*. Rio de Janeiro, Biblioteca Universal Popular, 1968.

JAKOBSON, R. “Phonologie et phonétique”, in *Essais de linguistique générale (I)*. Paris, Seuil, 1956/1963.

_____. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Moraes Editores, 1977.

JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

KOJÈVE, A. *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Paris, Librairie Generale Française, 1990.

KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa, Ed. Presença, 1992.

KUBRUSLY, R. “Uma viagem informal ao teorema de Godel ou (o preço da matemática é o eterno matemático)”. Disponível em <http://www.dmm.im.ufrj.br/projeto/diversos/godel.html>. (Acessado em 12/12/2005).

LACAN, J. “Formulações sobre a causalidade psíquica”, in *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1946/1998.

_____. “Função e Campo da Fala e da Linguagem”, in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953/1998.

_____. “O seminário sobre *A carta roubada*”, in *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1956/1998

_____. “A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud”, in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1957/1998.

_____. “A ciência e a verdade”, in *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1965-1966/1998.

_____. “Do sujeito enfim em questão”, in *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1966a/1998.

_____. “Abertura”, in *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1966b/1998.

_____. *O seminário: livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1954-1955/1985..

_____. *O seminário: livro 3. As psicoses*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1955-1956/ 2002.

_____. *Le séminaire: livre 10. L'angoisse*. Paris, Seuil, 1962-1963/2004.

_____. *O seminário: livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1964/1985.

_____. *O seminário: livro 17. O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1969-1970/1992.

_____. *O seminário: livro 20. Mais, ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1972-1973/1985.

LE BLANC, C. *Kierkegaard*. São Paulo, Estação Liberdade, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques: Le cru et le cuit*. Paris, Librairie Plon, 1964.

_____. *Antropologia estrutural*. SP: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo, Tempo Brasileiro, 1993.

_____. “Prefácio” in JAKOBSON, R. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Moraes Editores, 1977.

MALHERBE, M. *Qu'est-ce que la causalité?* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

MERQUIOR, J. G. *De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1991.

MEZAN, R. *A trama dos conceitos*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1998.

MILLER, J.A. *Percurso de Lacan: Uma Introdução*. Rio de Janeiro, JZE, 1982.

_____. *Cause et consentement*. Seminário inédito, 1988.

_____. *Matemas I*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

_____. *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

_____. *Los signos del goce*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

_____. “Os seis paradigmas do gozo”, in *Opção lacaniana*. 26/27. São Paulo, Edições Eolia, abril 2000, p. 87-105.

_____. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

MILNER, J.C. “Le point du significatif” in *Cahiers pour l'analyse*. n. 3, 05/1966, p. 73-82.

_____. *A Obra Clara*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MONZANI, L.R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas, Ed. Unicamp, 1989.

NAGEL, E. & NEWMAN, J. *Prova de Godel*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

NANCY, J. L. & LABARTHE, P. L. *O título da letra*. São Paulo, Escuta, 1991.

POUILLON, J. “Uma tentativa de definição”, in *Estruturalismo: antologia de textos teóricos* (org. COELHO, E. P.), Lisboa, Portugália Editora, 1966/1967.

RABINOVICH, D. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

_____. *A angústia e o desejo do Outro*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud Editora, 2005.

REY-FLAUD, H. *El elogio de la nada*. Buenos Aires, Paidós, 2000.

- RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- ROUGIER, L. *Traité de la connaissance*. Paris, Gauthier-Villars, 1955.
- RUSSELL, B. *Misticismo e lógica*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957.
- _____. *Misticismo e lógica*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.
- RUWET, N. “Lingüística e ciências do homem”, in *O estruturalismo de Lévi-Strauss* (org. COSTA LIMA, L.), Petrópolis, Ed. Vozes, 1968.
- SARTRE, J. P. *O ser e o nada*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1997.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo, Cultrix, 1998.
- SOLER, C. *La repetición en la experiencia analítica*. Buenos Aires, Manantial, 2004.
- TORT, M. “De l’interprétation, ou la machine hermeneutique”, in *Les temps modernes*, 237/239. Paris, fev. e mar. 1966.
- ULLMO, J. *O pensamento científico moderno*. Coimbra, Coimbra Editora, 1967.
- XIRAU, J. *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- ZIZEK, S. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- _____. *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro, JZE, 1992.
- _____. *Essai sur Schelling: le reste que n`éclot jamais*. Paris, L’Harmattan, 1996.
- _____. *Suversions du sujet: psychanalyse, philosophie, politique*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)