



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

José Filipe Duarte Pereirinha

**A Problemática do Sujeito
à Luz da Teoria de Jacques Lacan**

Janeiro de 2009



Universidade do Minho

Instituto de Letras e Ciências Humanas

José Filipe Duarte Pereirinha

**A Problemática do Sujeito
à Luz da Teoria de Jacques Lacan**

Tese de Doutoramento
Filosofia Moderna e Contemporânea

Trabalho efectuado sob a orientação do
Professor Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Janeiro de 2009

DECLARAÇÃO

Nome: JOSÉ FILIPE DUARTE PEREIRINHA

Endereço Electrónico: filipe.pereirinha@gmail.com **Telefone:** 938 267 111

N.º do Bilhete de Identidade: 7859976

Título da Tese de Doutoramento:

A Problemática do Sujeito à Luz da Teoria de Jacques Lacan

Orientador:

Professor Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Ano de conclusão: 2009

Designação do Doutoramento:

Filosofia Moderna e Contemporânea

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO INTEGRAL DESTA TESE, APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO,
MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE.

Universidade do Minho, / /

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À Mabel

Ao meu filho, João

AGRADECIMENTOS

Por mais que possa considerar-se uma tese como um trabalho em grande parte solitário, ela não seria possível sem a disponibilidade, o incentivo e apoio constantes de um sem número de outras pessoas. É para elas que vai o meu sentido e sincero agradecimento. Naturalmente, na hora de agradecer, é impossível referir todos aqueles que contribuíram, de um modo ou de outro, directa ou indirectamente, para a efectuação de um trabalho como este. Limitamo-nos, por isso, a mencionar algumas delas.

Agradeço, antes de mais, ao orientador da presente tese, Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, por ter acreditado, desde o princípio, que ela poderia ser levada a bom porto. A sua disponibilidade foi uma constante. A simpatia e o entusiasmo por si manifestados ficarão para sempre gravados em mim. Atento e claro nas indicações fornecidas, ele soube ao mesmo tempo manter a sobriedade, propiciadora de uma investigação que se pretende essencialmente autónoma. Por tudo isso, o meu profundo e reconhecido obrigado.

Ao amigo José Manuel Rodrigues Alves, a quem devo a ponte que se ergueu, inicialmente, entre mim e o orientador da presente tese. É a prova de que a chama da amizade se mantém viva mesmo quando o espaço físico cava alguma distância entre nós.

Ao José Martinho, por ser, em grande medida, a causa primeira do meu interesse pela psicanálise e, em particular, por Lacan. A ele devo o rigor e a constância que procurei colocar, ao longo dos anos, na leitura dos escritos e seminários deste último. Agradeço-lhe também algumas observações e reparos que tão gentilmente partilhou comigo.

À Alexandra Lúcio, pela amizade e ajuda preciosa, em particular na tradução do “resumo” em francês.

À amiga Selma Calasans, cuja simpatia e constante incentivo me deixarão eternamente reconhecido.

Ao amigo Fernando Cavaco, pelo entusiasmo, estima e sentido crítico.

Ao amigo Francisco Alves, a quem devo o exemplo de serenidade que se impõe nos momentos difíceis.

Ao Carlos e à Isabel, a quem ficarei eternamente grato pela sua generosidade. Sem ela, tudo seria mais difícil, se não mesmo impossível. Eles têm um lugar reservado no meu coração.

A todos os outros, amigos e colegas, a quem devo palavras e gestos de incentivo, o meu profundo e sincero obrigado.

“A finalidade do meu ensino seria justamente fazer psicanalistas à altura desta função que se chama o sujeito, pois é evidente que é só a partir deste ponto de vista que se vê bem aquilo de que se trata na psicanálise.”

« La fin de mon enseignement, eh bien, serait de faire des psychanalystes à la hauteur de cette fonction qui s'appelle le sujet, parce qu'il s'avère qu'il n'y a qu'à partir de ce point de vue qu'on voit bien ce dont il s'agit dans la psychanalyse ».

(Jacques Lacan, *Mon Enseignement*)

◆◆◆

“(...) precisamente no ponto em que deveria como filósofo confrontar-se com o tropeço do sujeito (...)”.

« (...) au point même où l'on devrait comme philosophe se confronter à l'achoppement du sujet (...) ».

(Jacques Lacan, *Autres Écrits*)

RESUMO

A PROBLEMÁTICA DO SUJEITO À LUZ DA TEORIA DE JACQUES LACAN

Propomos, com a nossa investigação, uma abordagem da problemática do sujeito à luz da teoria de Jacques Lacan. O tema do sujeito está hoje, aparentemente, desacreditado. Com efeito, se o triunfo do capitalismo e da ciência produziu novos impasses, sintomas e modalidades de gozo, não parece ter gerado – nem ter capacidade de gerar – um novo sujeito, mesmo se contribuiu para a emergência de novas formas de subjectividade e subjectivação ligadas a tais modalidades de gozo.

Por outro lado, o velho sujeito fundador, uno e autónomo, foi entretanto desqualificado por toda uma série de críticas e desconstruções. A ciência avança por si própria sem necessidade de uma fundamentação subjectiva (contrariamente ao que pensavam Descartes, Kant ou mesmo Husserl) e o gozo consumista, instigado pelo capitalismo, empurra a modernidade para o seu próprio estertor, pós ou hipermoderno (Lipovetsky). Um dos paradoxos ligados a semelhante estado de coisas, na era da globalização, é que, ao mesmo tempo que predomina um discurso promotor do elo e coesão entre as pessoas, os povos e as instituições, assiste-se cada vez mais, de forma imparável e sistemática, à destruição maciça dos velhos laços sociais, com toda a série de novos sintomas e impasses que uma tal situação tende a gerar, tanto a nível individual como colectivo.

Neste contexto, que significado pode ter hoje a promoção psicanalítica do termo sujeito, levada a cabo em particular por Lacan desde o início do seu ensino? Antes de mais, importa distinguir o sujeito da psicanálise relativamente ao *Eu* da filosofia ou da psicologia tradicionais. A *subversão* lacaniana do sujeito implica um apagamento, um esvaziamento, um eclipse - à maneira de um “quadrado negro sobre fundo branco” (Malevitch) - de toda a “subjectividade” vulgar, filosófica ou psicológica. É nessa justa medida que ele pode equivaler, paradoxalmente, segundo Lacan, ao “sujeito da ciência”: um sujeito *sem qualidades* (Musil), vazio de todo o conteúdo substancial, psicológico ou metafísico, apenas *suportado* pelos significantes que o representam e dividem irremediavelmente.

Porém, ao contrário da ciência, que se afirma como um *conhecimento sem sujeito* (Popper), Lacan estabelece como finalidade do seu ensino formar psicanalistas à altura da função do sujeito. É este sujeito *singular*, falado e falante, que é convidado, numa época como a nossa, dominada por estranhos imperativos, a *bem dizer* o seu modo sintomático de gozo, para que uma nova forma de *subjectivação* do sintoma possa advir. Eis onde a problemática do sujeito confina e se revela devedora de uma *ética da psicanálise*.

RÉSUMÉ

LA PROBLÉMATIQUE DU SUJET À LA LUMIÈRE DE JACQUES LACAN

Avec notre recherche, nous nous proposons d'aborder la problématique du sujet à la lumière de la théorie de Jacques Lacan. Le thème du sujet est de nos jours, apparemment, discrédité. Si le triomphe du capitalisme et de la science a produit de nouvelles impasses, symptômes et modalités de jouissance, il ne semble pas avoir été capable d'engendrer – voire même de ne pas avoir cette capacité – un nouveau sujet, même si cela a contribué à l'émergence de nouvelles formes de subjectivité et subjectivation liées à de telles modalités de jouissance.

D'un autre côté, et dans ces entrefaits, le vieux sujet fondateur, un et autonome, a été disqualifié par toute une série de critiques et de déconstructions. La science avance de son propre chef sans le besoin d'un fondement subjectif (contrairement à ce que pensaient Descartes, Kant et même Husserl) et la jouissance de consommation, incitée par le capitalisme, pousse la modernité vers son propre rôle, post ou hypermoderne (Lipovetsky). Un des paradoxes liés à cet état de choses, à l'époque de la globalisation, c'est que, en même temps que prédomine un discours instigateur du lien et de la cohésion entre les personnes, les peuples et les institutions, nous assistons de plus en plus, de façon imparable et systématique, à la destruction massive des vieux liens sociaux, avec toute la série de nouveaux symptômes et impasses qu'une telle situation tend à engendrer, aussi bien à un niveau individuel que collectif.

Dans ce contexte et de nos jours, que peut bien vouloir dire la promotion psychanalytique du terme de sujet, en particulier celle menée par Lacan depuis le début de son enseignement? Avant toute chose, il importe de distinguer le sujet de la psychanalyse par rapport au *Moi* de la philosophie ou de la psychologie traditionnels. La *subversion* lacanienne du sujet implique un effacement, un vidage, une éclipse – à la façon d'un « carré noir sur fond blanc » (Malevitch) – de toute « subjectivité » vulgaire, philosophique ou psychologique. C'est dans cette juste mesure qu'il peut être l'équivalent,

paradoxalement et selon Lacan, du « sujet de la science » : un sujet *sans qualités* (Musil), vide de tout contenu substantiel, psychologique ou métaphysique, supporté seulement par les signifiants qui le représentent et le divisent irrémédiablement.

Néanmoins, au contraire de la science qui s'affirme comme une *connaissance sans sujet* (Popper), Lacan établit comme finalité de son enseignement former des psychanalystes à la hauteur de la fonction du sujet. C'est ce sujet *singulier*, parlé et parlant, qui est invité à une époque comme la nôtre, dominée par d'étranges impératifs, à *bien dire* son mode symptomatique de jouissance, pour qu'une nouvelle forme de *subjectivation* du symptôme puisse surgir. Voilà où la problématique du sujet confine et se révèle débitrice d'une *éthique de la psychanalyse*.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
PARTE I.....	12
DA QUESTÃO DO SUJEITO AO SUJEITO DA QUESTÃO	12
Capítulo primeiro	13
A questão do sujeito.....	13
Capítulo segundo.....	29
O sujeito da questão	29
Capítulo terceiro.....	40
Um novo sujeito?	40
PARTE II.....	51
UM RETORNO A DESCARTES	51
Capítulo primeiro	52
Um sintoma chamado Descartes	52
Capítulo segundo.....	57
Paradoxos “cartesianos” de Lacan	57
Capítulo terceiro.....	68
Variações em torno de uma fórmula	68
PARTE III	89
O SUJEITO NO CAMPO DA FALA E DA LINGUAGEM.....	89
Capítulo primeiro	90
A revolução copernicana do sujeito.....	90
Capítulo segundo.....	99
A “viragem linguística”	99
Capítulo terceiro.....	127
De um Outro ao outro.....	127

Capítulo quarto	138
O significante ou a letra	138
PARTE IV	157
O SUJEITO E O GOZO	157
Capítulo primeiro	158
A questão do gozo.....	158
Capítulo segundo.....	166
O problema da satisfação.....	166
Capítulo terceiro.....	179
Paradigmas do gozo	179
Capítulo quarto	190
Gozo e sexuação.....	190
Capítulo quinto.....	207
Um sujeito paradoxal	207
Capítulo sexto.....	228
Os suportes do sujeito.....	228
PARTE V	239
UMA QUESTÃO ÉTICA	239
Capítulo primeiro	240
Ética do desejo ou ética do bem-dizer?	240
Capítulo segundo.....	248
Devir-sujeito	248
CONCLUSÃO.....	253
BIBLIOGRAFIA GERAL.....	258

INTRODUÇÃO

“Da nossa experiência da análise, a subjectividade é ineliminável.”¹

A *modernidade* fez coincidir, por um momento – a que poderíamos chamar o *momento cartesiano*² –, dois processos ou exigências que não são necessariamente compatíveis entre si, como ficou posteriormente claro: a “subjectivação”, por um lado, e a “racionalização”, por outro³.

De tal forma é assim, que no momento em que se dá a famigerada “crise da razão” (a que poderíamos chamar, igualmente, crise da modernidade), esta parece significar o mesmo que “crise do sujeito”. Como dizia Michel Meyer, a este respeito, “a crise da razão não é senão uma crise do sujeito”⁴.

Porém, a modernidade era habitada por uma antinomia, contradição ou “fractura” internas que tenderam a acentuar-se ao longo do tempo, em vez de desaparecerem. Como reconheceu Alain Touraine, a modernidade define-se por uma “separação crescente entre o mundo objectivo, criado pela razão de acordo com as leis da natureza, e o mundo da subjectividade (...)”⁵.

Deste modo, com a expansão da modernidade, e sobretudo com a sua “crise” (desencadeamento e manifestação dessa fractura interna e latente), ambos os processos ou exigências atrás referidos, isto é, a *subjectivação* e a *racionalização*, ganham uma autonomia recíproca. O que acontece, então, a cada um destes processos ou exigências?

¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*. Paris: Éditions du Seuil, 1998, p. 104.

² Evidentemente, Descartes funciona aqui de modo emblemático, como paradigma ou representante de uma certa *direcção* ou *tendência* do pensamento ocidental que tem em Kant e Husserl, para referir apenas dois nomes dos mais representativos, a sua continuação e aprofundamento. Cf. PORGE, Erik, SOULEZ, Antonia (dir.), *Le Moment Cartésien de la Psychanalyse – Lacan, Descartes, le Sujet*. Paris: Éditions Arcanes, 1996.

³ Retomamos aqui dois termos de Alain Touraine. Cf. TOURAINE, Alain, *Crítica da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, S/d.

⁴ Cf. MEYER, Michel, *A problematologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991, p. 124.

⁵ Cf. TOURAINE, Alain, *op.cit.*, pp. 12-13.

Quebrado o elo inicial que parecia mantê-los ligados, a *subjectivação* entra em declínio, ou, em alternativa, torna-se cada vez mais “irracional”. O recrudescimento, nos últimos anos, de teorias e práticas que pareciam ter caído em desuso ou estar ultrapassadas graças ao suposto triunfo do “espírito científico”⁶, constitui um bom exemplo de um tal fenómeno. Tudo parece servir, hoje, em termos discursivos, para alimentar a ilusão de que o *Eu* pode ser mestre de si mesmo, condutor da sua vida e do seu pleno desenvolvimento pessoal e subjectivo⁷.

Ao mesmo tempo, porém, este fenómeno dá que pensar: não será ele, no seu exagero irracionalista, uma resposta à crise do processo ou exigência de *subjectivação*, numa época de triunfo generalizado e planetário do discurso da ciência?

Com efeito, ao mesmo tempo que se dá a “crise”, “morte” ou “desfundamentação” do sujeito⁸ (causa e consequência de toda uma série de críticas e *desconstruções*), o processo ou exigência de racionalização torna-se cada vez mais sinónimo de objectividade e objectivação científica. De tal modo que, no limite, a “razão” tende a confundir-se com a ciência, sendo esta, cada vez mais, uma *ciência sem sujeito cognoscente*⁹.

De ora em diante, a ciência torna-se no único e exclusivo critério ou modelo de racionalidade. De tal forma que todas as práticas e teorias, mesmo aquelas que parecem mais delirantes e estranhas ao espírito científico¹⁰, pretendem apoiar-se, de um modo ou de outro, na ciência, como uma referência que deveio incontornável. Todos os procedimentos, teorias ou práticas aspiram hoje à cientificidade. A ciência, como lembrava

⁶ Com uma presença maciça nos *media*, na *Internet* ou mesmo na literatura mais ou menos *light*. Não se trataria, neste caso, de uma simples oposição entre o “espírito científico” e o “espírito poético” (segundo a já clássica distinção de Gaston Bachelard), mas de uma espécie de “terceira via” que teria o condão de misturar num mesmo caldo indiferenciado uma série de tendências divergentes, desde fórmulas científicas a crenças retrógradas (Astrologia) ou espiritualidades mais ou menos exóticas... Um exemplo paradigmático (já com uma série de sequelas) é o livro de BYRNE, Rhonda, *The Secret, O Segredo*, Lua de Papel, 2007.

⁷ Cf. LIPOVESTKY, Gilles, *Le Bonheur Paradoxal – Essai sur la société d’hyperconsommation*. Paris : Gallimard, 2006, pp. 13.

⁸ Cf. MEYER, Michel, *A problematologia*, op.cit., pp. 123-129.

⁹ Cf. POPPER, Karl, *La Connaissance Objective*. Paris: Aubier, 1991. Aparentemente, nos últimos anos, as ciências cognitivas, em particular as neurociências (ver, por exemplo, os trabalhos de António Damásio), parecem ter reintroduzido o “sujeito” na ciência; porém, vale a pena perguntar se esse sujeito não constitui uma “denegação” do mesmo. Como diz Lacan, numa passagem dos *Escritos*, “o sujeito que acredita poder ter acesso a si mesmo é apenas objecto” (Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 832).

¹⁰ Veja-se o caso, por exemplo, da mediática *Cientologia*. Cf. HUBBARD, L. Ron, *Dianética – A Ciência Moderna da Saúde Mental*. Dianética, 2002.

Heidegger já em 1953, participa em todas as formas de organização da vida moderna: a indústria, a actividade económica, o ensino, a política, a guerra, as publicações, etc.¹¹

O próprio Freud, já em finais do século XIX, tentou fazer reconhecer a psicanálise como uma ciência, procurando integrá-la no quadro das ciências naturais¹². Também a filosofia não escapou à atracção da ciência, a tal ponto que Husserl, por exemplo, quando pensou refundá-la em bases seguras, lhe chamou “ciência de rigor”¹³. Desde há alguns anos, foi a própria educação que abandonou, como inoperante, o modelo pedagógico tradicional, baseado na relação mestre-discípulo¹⁴, para aderir definitivamente ao paradigma científico, o que está bem patente na expressão “ciências da educação”. Também na exigência de tudo submeter à avaliação, “um fenómeno essencial dos tempos que correm” – como dizia Jean-Claude Milner em 2004¹⁵ – se nota o poder do discurso da ciência ou, mais claramente, neste caso, da “pseudo-ciência”¹⁶.

Cada vez mais a ciência é chamada a intervir nos domínios reservados tradicionalmente à política ou à ética. Antes de tomar certas decisões importantes, é da palavra do “especialista” que se espera um esclarecimento “científico” sobre a questão. Aliás – como reconhecia Heidegger no texto já citado - o fenómeno da “especialização” faz parte intrínseca da “ciência moderna”¹⁷.

Um outro exemplo é a supressão de categorias ou entidades clínicas que figuravam tradicionalmente nos manuais de Psicologia ou Psiquiatria. É o caso, por exemplo, da famosa *histeria* (a que Freud deveu, supostamente, a invenção da psicanálise), a qual

¹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin, « Science et Méditation », in *Essais et Conférences*. Paris : Gallimard, 2004, pp. 50-51.

¹² Cf. FREUD, Sigmund, “Esquisse d’une psychologie scientifique”, in *La Naissance de la Psychanalyse*. Paris: P.U.F., 2002, p. 315.

¹³ Cf. HUSSERL, Edmund, *A Filosofia Como Ciência de Rigor*. 2ª Ed. Coimbra: Atlântida, 1965.

¹⁴ Cf. STEINER, George, *As Lições dos Mestres*. Lisboa: Gradiva, 2005.

¹⁵ “Un phénomène essentiel des temps qui courent”. Cf. MILLER, Jacques-Alain, MILNER, Jean-Claude, *Voulez-vous Être Évalué ?* Paris: Bernard Grasset, 2004, p. 13.

¹⁶ “A avaliação não é uma ciência, mas um arte da gestão (management). Sob o pretexto de que há medida, que se afere (étalonne), cifra, compara, etc., imagina-se que é científico. Isso não tem nada de científico, e os melhores avaliadores, os mais inteligentes, que vivem o problema (qui sont aux prises avec le problème), sabem perfeitamente que não se trata de uma ciência. Não é porque há cálculo que há ciência.” Cf. MILNER, Jean-Claude, *Voulez-vous Être Évalué ?*, op.cit., p. 41. Vide também GRELET, Stany (dir.), *En Finir Avec L'évaluation : École, Entreprise, Fonction Publique, Recherche, Santé Mentale...*, Vacarme, N° 44, Verão 2008.

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin, « Science et Méditation », in *Essais et Conférences*. Paris : Gallimard, 2004, pp. 65-66.

foi abolida, enquanto estrutura autónoma, do *DSM – IV*¹⁸, restando dela apenas um conjunto disperso de sintomas, distúrbios ou comportamentos¹⁹.

Percebe-se o motivo de uma tal supressão: a histeria sempre foi considerada uma entidade demasiado vaga, flutuante, pouco objectiva, enquanto as histéricas pareciam dadas à mentira, ao fingimento ou à simulação²⁰. Ora, numa clínica que se pretende “científica”, objectiva, padronizada e tendencialmente automatizável – isto é, passível de um tratamento estatístico e informático –, tudo o que implique a presença de um “sujeito” constitui um embaraço, um estorvo, um tropeço. Tal como na ciência, também aqui parece aspirar-se fundamentalmente a uma “clínica sem sujeito”. Uma clínica dos comportamentos, das perturbações ou distúrbios (disorders), passíveis de objectivação e quantificação, e não de “sintomas” que revelem ou façam apelo à presença de um sujeito e careçam, por isso, de uma *subjectivação*. O triunfo, nos últimos anos, das terapias cognitivo-comportamentais (TCC)²¹, constitui a tradução psicológica desta tendência²². Mais do que escutar um sujeito que fala, e se perde na própria fala, trata-se, neste caso, de modificar ou corrigir comportamentos e pensamentos *disfuncionais*.

O exemplo mais recente do triunfo do “discurso da ciência” (discours de la science)²³ é a onda positivista que varre as universidades, o ensino e a educação, designadamente a nível europeu, num “culto imbecil do número” (culte imbécile du chiffre), segundo a expressão de Jacques-Alain Miller²⁴, e que parece implicar o desejo de submeter todos os aspectos da existência humana a uma quantificação “furiosa (forcené)”,

¹⁸ Actualmente o manual de referência da psiquiatria a nível mundial.

¹⁹ Cf. AA.VV, *DSM-IV*. [Em linha]. PsiqWeb – Psiquiatria Geral, Gjballone. Disponível em WWW : http://www.psicologia.com.pt/instrumentos/dsm_cid/dsm.php.

²⁰ Cf. De tal modo que Freud dedica alguns parágrafos do seu “Esboço de uma Psicologia Científica” à “primeira mentira (proton pseudos) histérica”. Cf. FREUD, Sigmund, “Esquisse d’une Psychologie Scientifique”, op.cit., pp. 363-367.

²¹ Cf. ÉRIC, Laurent, *Lost in Cognition*. Éditions Cécile Défaul, 2008.

²² Cf. MILLER, Jacques-Alain, « Une théologie du normal » [Em linha]. Disponível em WWW : <http://www.causefreudienne.net/orientation-lacanienne/orientation-lacanienne/une-theologie-du-normal/>.

²³ Cf. LACAN, Jacques, “Allocution sur l’enseignement”, in *Autres Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001, p. 302.

²⁴ Cf. MILLER, Jacques-Alain, “La méthode du Professeur Monteil », in *Le Nouvel Âne*, Le Magazine International Lacanien, N° 8, Fevereiro 2008, p. 37.

“fetichista” (fêchiste) e sem resto²⁵. É aquilo a que Jacques-Alain Miller, inspirando-se em Heidegger, chamava, em 2004, a “grande cifração (chiffage) do ser”²⁶.

Ao mesmo tempo que isto acontece - e de forma aparentemente contraditória - o “mal-estar”, individual e colectivo, não dá sinal de tréguas, o que se traduz, nomeadamente, num consumo cada vez mais vasto e desenfreado de fármacos, supostamente capazes de resolver a “depressão” que arrisca tornar-se, segundo a Organização Mundial de Saúde, numa das grandes doenças – senão mesmo a doença, por antonomásia – do século XXI²⁷. É uma das consequências, na era da globalização, do triunfo da ciência e do capitalismo: produzem-se cada vez mais “drogas” para cada vez mais “drogadic-tos”²⁸.

Ao retomar, à sua maneira, o projecto de *racionalização* do mundo²⁹, a ciência deixou cair o outro elo da cadeia que estava implícito na modernidade: a *subjectivação*. Uma das consequências, entre outras, foi que o avanço cada vez maior da ciência e da tecnologia não implicou uma concomitante emancipação do sujeito, ou do Homem, segundo o que estava inscrito no programa das Luzes (Aufklärung)³⁰, mesmo se o discurso da “autonomia” (dos indivíduos, das comunidades...) não pára de crescer e invadir todas as esferas³¹. Pelo contrário, na era da globalização em que vivemos, o triunfo

²⁵ Cf. MILLER, Jacques-Alain, « Au Lecteur », in *Le Nouvel Âne*, op.cit., p. 3.

²⁶ Cf. Miller, Jacques-Alain, *Voulez-vous être évalué?* Paris : Bernard Grasset, 2004, p. 65 : «(...) pode dizer-se que a avaliação está em curso desde a emergência do discurso da ciência. A avaliação generalizada (partout), não é um acidente, um avatar, é um momento necessário que faz parte da grande cifração do ser (chiffage de l'être) que começou, pelo menos segundo Heidegger, com Descartes.”

²⁷ Cf. MARTINHO, José, “A doença do século”, in *Ditos III*. Lisboa: Fim de Século, pp. 25-38.

²⁸ Segundo uma expressão que os brasileiros puseram a circular.

²⁹ Até que não reste mais diferença entre o “real” e o “racional”, de acordo com a famosa equação hegeliana, segundo a qual “todo real é racional e todo o racional é real”. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: Vrin, 1989. (Prefácio).

³⁰ Cf. KANT, Immanuel, “Resposta à pergunta ‘O que é o iluminismo?’” [Em linha]. (Tradução de Artur Morão). Disponível em WWW: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf . Um bom exemplo é hoje a coexistência da ciência e da tecnologia mais avançada em países e regimes políticos onde os direitos humanos, por exemplo, não são de modo algum respeitados.

³¹ O trabalho de Alain Ehrenberg tem-se focalizado grandemente no estudo da evolução social que consistiu, segundo ele, na passagem de uma sociedade que se refere à disciplina (interdição, obediência, autoridade, etc., a que Foucault prestara uma grande atenção) para uma sociedade que se encontra sob o primado da autonomia, isto é, a decisão e a acção pessoais, procurando ao mesmo

da ciência, do capitalismo e dos imperativos consumistas a ele ligados, têm vindo a promover, de forma imparável, irreversível e sistemática, a destruição maciça dos velhos laços sociais, com todos os novos sintomas e impasses que tal situação acarreta, tanto individual como colectivamente.

Seria talvez necessário, a fim de superar o impasse em que caímos, tentar um novo “acordo” - como propõe Alain Touraine³² - entre os dois processos ou exigências que temos vindo a referir, isto é, a *racionalização* e a *subjectivação*. Uma outra via, igualmente possível, consistiria em superar o modelo “cartesiano” de racionalidade, dedutiva e proposicional, por uma outra racionalidade, quer esta seja entendida num sentido “problematológico” ou “interrogativo” (segundo a proposta de Michel Meyer³³), “comunicacional” (Habermas³⁴), “retórica” (Perelman³⁵), “pragmática”³⁶, emocional³⁷ ou outra³⁸.

Porém, mais do que recuperar um “acordo” ou elo perdido entre o sujeito e a razão, ou, em alternativa, enveredar por uma outra racionalidade “não cartesiana” (mesmo se esta não deixa de ser uma tarefa necessária e, aliás, já em curso desde há vários anos), seria necessário, talvez, colocar a seguinte questão: por que motivo a racionalidade, na “sua forma mais acabada”³⁹, a cientificidade, não deixa de gerar certos impasses e sintomas? Como que provando que a “cifragem do ser” e da existência tem

tempo analisar as diversas consequências, muitas vezes paradoxais, de tal evolução. Cf. EHRENBEG, Alain, “Depressão, doença da autonomia?” (entrevista concedida a a Michel Botbol). *Ágora (Rio Janeiro)*. [Em linha]. 2004, v. 7, n. 1 [Consult. 10-01-09], pp. 143-153. Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151614982004000100009&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1516-1498. doi: 10.1590/S1516-14982004000100009.>

³² Cf. TOURAINE, Alain, op.cit., pp. 12-13.

³³ Cf. MEYER, Michel, op. cit., pp. 123-127.

³⁴ Mesmo se este autor opõe a “razão comunicacional” à “razão centrada no sujeito”. Cf. HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: publicações Dom Quixote, 1990, pp. 275-307.

³⁵ Cf. PERELMAN, Chaïm, *O Império Retórico*. Porto: Edições Asa, 1993.

³⁶ Cf. MURPHY, John, *O Pragmatismo, de Peirce a Davidson*. Porto: Edições Asa, 1993.

³⁷ Um dos exemplos mais recentes é a tentativa de António Damásio de ligar a emoção à razão, tal como desenvolveremos mais à frente no nosso trabalho.

³⁸ Segundo uma pluralidade de “racionalidades”, para usar a expressão de CARRILHO, Manuel Maria (Cf. *Jogos de Racionalidade*. Porto: Edições Asa, 1994, pp. 81-131.

³⁹ Cf. MEYER, Michel, op.cit., p. 125.

os seus limites e deixa restos, quer estes se chamem objecto⁴⁰ ou sujeito⁴¹, os quais são impossíveis de “cifrar”, isto é, de reduzir completamente a zero.

É interrogando ou questionando, hoje, tais impasses e sintomas (e não calando-os simplesmente com ordens ou fármacos) que se pode resgatar o sujeito. Não porque o sujeito seja equivalente ao sintoma, mas porque o sintoma, segundo a psicanálise, carece de uma *subjectivação*. É o advir de uma tal subjectivação o que se visa, antes de mais, na psicanálise. Eis porque consideramos que ela é incontornável no questionamento que pretendemos efectuar em torno do sujeito.

Se a psicanálise é incontornável quando se trata de interrogar o sujeito, o mesmo acontece com o nome de Lacan. Na verdade, foi este quem verdadeiramente introduziu o termo de sujeito na psicanálise, enquanto conceito específico, uma vez que em Freud aquele não detinha semelhante autonomia conceptual⁴². Mesmo se toda a concepção freudiana do “aparelho psíquico” pressupõe uma certa “divisão subjectiva”⁴³ e, como tal, uma consideração do sujeito, é definitivamente com Lacan que este ganha a sua primazia na psicanálise.

Porém, tanto a psicanálise em geral, como o nome de Lacan em particular, não deixam de constituir aqui um certo paradoxo. Por um lado, a psicanálise contribuiu, com a sua quota-parte, para a crise da *modernidade*, ao instaurar uma “fractura” não apenas entre a “razão” e “o sujeito” (segundo a distinção efectuada por Alain Touraine), mas no coração do próprio do sujeito. Por outro lado, a psicanálise só é possível com o

⁴⁰ De um certo ponto de vista, vivemos hoje imersos num mundo de objectos de consumo (alimentos, drogas, fármacos, gadgets...) *sem sujeito*, Cf. SOLIMANO, Maria Leonor, “Gadget”, in *Scilicet, Les Objets a dans l'expérience analytique*. Association mondiale de psychanalyse. VI^e Congrès. Buenos Aires: École de la Cause Freudienne, 2006, pp. 157-159.

⁴¹ Reconhecível, por exemplo, na “reivindicação” ou na “queixa” que o “discurso da histérica” (discours de l'hystérique), no qual o sujeito ocupa o lugar dominante, pretende formalizar. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la Psychanalyse*. Paris : Seuil, pp. 31-42.

⁴² Cf. LACAN, Jacques, *Mon Enseignement*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, p. 58 : « O fim do meu ensino seria justamente fazer psicanalistas à altura da função que se chama o sujeito (...) [La fin de mon enseignement, eh bien, ce serait de faire des psychanalystes à la hauteur de cette fonction qui s'appelle le sujet ...] ».

⁴³ Um dos últimos artigos de Freud gira precisamente em torno dessa clivagem ou “divisão subjectiva” (Ich Spaltung). Cf. FREUD, Sigmund, “Le clivage du moi dans le processus de défense », in *Résultats, Idées, Problèmes*. 6^e Ed. Paris: P.U.F., 2002, pp. 283-286.

advento da ciência moderna, a mesma que, no limite, suprime o sujeito. Com efeito, não é possível falar de “sujeito” ou mesmo de “subjectividade” – no sentido estrito em que Lacan usa os termos - sem que esteja constituído o domínio da “objectidade” (segundo a expressão de Heidegger), próprio da ciência moderna⁴⁴.

Aliás, para Lacan, a questão é ainda mais complexa. Com efeito, ele não só participa do movimento de “crise da modernidade”, enquanto esta implica igualmente uma “crise”, “desconstrução” ou “eclipse” do sujeito, como até, em certa medida, a acentua e desenvolve até às últimas consequências. Perante isto, como entender que Lacan não abdique do termo, estabelecendo mesmo, como finalidade do seu ensino, formar psicanalistas à altura da função do sujeito?

Na realidade, em muitos dos sintomas contemporâneos, por exemplo as várias formas de “adição”, a anorexia, a bulimia ou “desinserção social”⁴⁵ - para referir apenas alguns dos mais falados - o que parece prevalecer é um défice de sujeito e de subjectivação, por contraponto com um excesso de objecto e de gozo⁴⁶. O que não deixa de colocar um novo desafio ético: como *subjectivar* o sintoma quando parece não haver um sujeito que seja capaz de responder por ele? Ou então: como produzir um sujeito *a vir* (à venir)⁴⁷, onde parece haver apenas gozo e sintoma?

É este *sujeito*, ou esta forma inédita de *subjectivação*, que o triunfo do capitalismo e da ciência, embora produzindo novos impasses, sintomas e modalidades de gozo, não foi capaz de gerar, mesmo se contribuiu para a emergência de novas formas de *subjectividade* ligadas a tais modalidades de gozo. Subjectividade mergulhada numa série de paradoxos – como tentaremos mostrar – e coagida por estranhos imperativos de gozo.

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin, « Science et Méditation », in *Essais et Conférences*. Paris : Gallimard, 2004, pp. 62-65.

⁴⁵ Cf. MILLER, Jacques-Alain, “Clinique et Pragmatique de la désinsertion », *Vers Pipol IV*. Programme International de Psychanalyse appliquée d’Orientation Lacanienne [Em linha]. Champo Freudien. Disponível em WWW: <URL: <http://ri2009.champfreudien.org/index.php?nav=116>>

⁴⁶ Este conceito, de gozo, será objecto de um desenvolvimento pormenorizado na *Parte IV* da nossa investigação.

⁴⁷ Cf. ZIZEK, Slavoj, *A Subjectividade por Vir*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.

Há, no entanto, uma questão prévia que importa colocar: de que sujeito falamos nós aqui? O que significa o termo *sujeito*?

Também deste ponto de vista, Lacan é decisivo. Ele efectua, ao longo do seu ensino, um conjunto de operações em torno do termo sujeito que é necessário ter em conta, sob pena de se cair numa série de confusões conceptuais e terminológicas.

A primeira destas operações consiste em desfazer a confusão entre o “Eu” (vulgar, psicológico, epistemológico, metafísico, transcendental...) e o “sujeito”: este último nasce da “fractura” que o inconsciente provocou naquele. Fractura esta que se trata de resgatar por meio de um “retorno a Descartes”, lido com e a partir de Freud.

A segunda operação consiste em deslocar o acento do “Eu” (isto é, do plano “imaginário”) para o Outro (o plano “simbólico”). Um tal deslocamento implica uma alteração de perspectiva: em vez de um “Eu” supostamente uno, fundador, autónomo e constituinte, da modernidade (Descartes, Kant, Husserl), encontramos-nos perante um “sujeito” dividido, heterónimo - ou *heterotópico*, para usar aqui uma expressão de Lacan⁴⁸ - e constituído pela acção do Outro, quer este seja entendido como um Outro efectivo, de carne e osso, quer, num sentido mais preciso, como a fala e a linguagem ou o conjunto das relações simbólicas, culturalmente estabelecidas, que precedem e condicionam a entrada e o acolhimento de um ser humano no mundo.

Desta mudança de perspectiva resulta, em terceiro lugar, que o coração do sujeito deixe de ser concebido como uma espécie de interioridade por oposição a uma exterioridade – segundo a velha dicotomia entre o sujeito e o objecto, ou seja, o que está dentro e o que está fora, o interior o e exterior, o *Innenwelt* e o *Umwelt*⁴⁹ –, mas antes, segundo um neologismo forjado por Lacan, como uma “extimidade” (extimité)⁵⁰, isto é, uma “exclusão interna”, no sentido em que o sujeito se revela essencialmente no que lhe é mais estranho (como o sintoma, por exemplo) e familiar ao mesmo tempo.

Isso implica, por último, que mais do que para um indivíduo, uma entidade ou uma substância, a problemática do sujeito reenvia para uma questão topológica e, essen-

⁴⁸ « Hétérotopie ». Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 256.

⁴⁹ Cf. LACAN, Jacques, « Le Stade du miroir », in *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 97.

⁵⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, *L'Éthique de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1960, p. 167.

cialmente, ética, como procuraremos mostrar ao longo da nossa investigação. Há que distinguir, por conseguinte, a promoção lacaniana do *sujeito* de toda a “viragem subjectivista” (tournant subjectiviste), contra a qual se insurge, por exemplo, Alain Ehrenberg⁵¹.

A esta série de operações, poderíamos chamar, com Lacan, “subversão do sujeito” (subversion du sujet)⁵². São as etapas de uma tal *subversão* o que nos propomos acompanhar, explicitar e desenvolver ao longo do nosso trabalho. Esperamos, por meio dele, conseguir mostrar igualmente que o questionamento lacaniano e a concomitante subversão do sujeito têm implicações e consequências não apenas de ordem clínica ou epistemológica, mas também ética e política.

É nossa convicção de que a filosofia, por vir, não pode ficar indiferente a este questionamento e às consequências que ele implica, uma vez se trata, também aqui, de uma questão de *cidadania*, no sentido mais lato e global do termo⁵³. Na verdade, ao contrário do que é suposto acontecer na ciência, não há cidadania sem sujeito.

Para finalizar, dividimos a nossa investigação em cinco partes fundamentais: na primeira delas, tentamos delimitar o problema, mostrando a pertinência e actualidade da questão do sujeito, ao mesmo tempo que precisamos o significado do termo e demarcamos o âmbito específico da nossa abordagem relativamente a outras, nomeadamente aquela que nos é hoje oferecida pelas neurociências.

Na segunda parte, empreendemos um “retorno a Descartes” – lido a partir de Freud e Lacan –, procurando auscultar em que medida, e de que modo, a sua “viragem subjectiva” - e não “subjectivista” - conserva actualidade, apesar dos paradoxos que a

⁵¹ Cf. MOLÉNAT, Xavier, « Alain Ehrenberg : contre le « tournant subjectiviste », [Em linha]. Sciences Humaines.com [Consult. 15 Dez. 2008]. Disponível em WWW: <http://www.scienceshumaines.com/-0aalain-ehrenberg--contre-le---tournant-subjectiviste---0a_fr_14679.html>

⁵² Cf. LACAN, Jacques, “Subversion du sujet et dialectique du désir », in *Écrits*, op.cit., pp. 793-827.

⁵³ Que a psicanálise não seja indiferente a esta questão, prova-o o termo que Éric Laurent pôs a circular: “L’analyste citoyen”. Cf. LAURENT, Éric, « L’analyste citoyen », in *Psicoanálisis y salud mental*. Buenos Aires: Ed. Tres Haches, 2003.

mesma implica e do sintoma ou sintomas que ela provocou e continua a provocar no pensamento ocidental.

Na terceira parte, trata-se de situar o sujeito no campo da fala e da linguagem, tentando responder às seguintes questões: em que medida se pode falar de uma “revolução copernicana” do sujeito? De que modo a “viragem linguística” efectuada por Lacan na psicanálise tem consequências, e quais, para a consideração do sujeito? Sendo este constituído no campo do *Outro*, o que sucede quando, no ensino de Lacan, se vai *de um Outro (A) ao outro (a)*? Finalmente, quando falamos de significante – o coração da viragem linguística lacaniana – estamos sobretudo a falar de uma dimensão *fónica, literal* ou de ambas ao mesmo tempo? Independentemente da resposta que é dada a cada uma destas questões em particular, é sempre o sujeito *falado e falante* que está aqui em causa.

Na parte seguinte, damos um novo passo no sentido de articular a questão do sujeito com a questão do gozo. O *gozo*, que convém distinguir tanto do *prazer*, como da *necessidade* ou do *desejo*, aparece aí como a resposta lacaniana ao problema da satisfação herdado de Freud: é um outro nome para aquilo que este nomeou como radicando num *para além do princípio de prazer*. Mostra-se ainda como o gozo é essencialmente plural, implicando diversas modalidades e paradigmas. Tenta ainda responder-se, finalmente, a duas questões: numa época, como a nossa, em que o gozo, segundo as mais diversas e paradoxais modalidades, parece deter a primazia, quais as consequências de um tal fenómeno para o sujeito e respectiva *subjectivação*? Por outro lado, se o sujeito “lacaniano” é essencialmente vazio, des-substancializado, *sem qualidades* (e nessa medida, como dissemos, equivalente ao sujeito da ciência), o que vem dar-lhe ser e consistência, isto é, *suportá-lo* na sua falta-em-ser (*manque-à-être*)?

Finalmente, na última parte do nosso trabalho, procuramos evidenciar o carácter essencialmente ético da problemática do sujeito, querendo com isto significar que ela não remete para uma suposta realidade psicológica ou substancial, mas antes, segundo o termo por nós eleito, para um *dever-sujeito*.

PARTE I
DA QUESTÃO DO SUJEITO AO SUJEITO DA QUESTÃO

A questão do sujeito

Uma série de acontecimentos, mais ou menos recentes⁵⁴, mostram que a questão do sujeito é plena de actualidade, em particular no domínio preferencial em que se movia Lacan: a psicanálise. Para além das dimensões clínica e política da questão, impossíveis de negligenciar, todos estes acontecimentos parecem apontar na mesma

⁵⁴ Sem pretendermos ser exaustivos, façamos um pequeno resumo. Nos últimos anos, uma série de acontecimentos, primeiro em França, depois alastrando a outros países, vieram abalar, por assim dizer, o mundo “psi”, obrigando todos aqueles que se inserem ou identificam, de um modo ou de outro, com este domínio (estão neste caso não apenas psicanalistas, psiquiatras ou psicoterapeutas, mas igualmente filósofos ou escritores de renome, entre outros), a tomar uma posição ao mesmo tempo ética e política. De entre os referidos acontecimentos, destacaria três: a “emenda Accoyer”, que o deputado francês Bernard Accoyer fez votar na Câmara dos Deputados da Assembleia Nacional, em Junho de 2003, e propunha que os médicos e os psicólogos diplomados fossem os únicos a exercer a psicoterapia, o que no fundo implicava uma redução da psicanálise à medicina, contrariamente ao que Freud havia proposto no seu famoso artigo de 1926 sobre a “a psicanálise leiga” (cf. FREUD, Sigmund, *La Question de L'analyse profane*, Paris, Gallimard, 1998) e parecia suprimir, desse modo, o que constitui a especificidade da psicanálise. Em segundo lugar, o “Relatório INSERM” (Institut National de Santé et de Recherche Médicale), sobre a avaliação das psicoterapias, que concluía, nomeadamente, que as Terapias Cognitivo-Comportamentais (TCC) são mais eficazes que as “terapias relacionais”, sendo a psicanálise incluída nestas últimas. Por último, e mais recentemente, o “Livro Negro da Psicanálise” (Éditions Les Arènes: 2005) propunha-se desmistificar a psicanálise, como se de uma “impostura intelectual” e uma “pseudo-ciência” se tratasse. Sobre esta questão, ver, nomeadamente, o artigo de JOURNET, Nicolas “L'affaire du Livre noir” (*Sciences Humaines*, nº 166, Dezembro de 2005, pp. 44-47). O *Livro Negro* aparece aí como o “terceiro acto” de uma série que engloba a “emenda Accoyer” e o “relatório INSERM”. Um bom resumo desta problemática pode ser encontrado no texto de José Martinho, “A nova caça às bruxas” (in *Ditos III - conferências psicanalíticas*. Lisboa: Fim de Século, pp. 87-100). Sob a direcção de Jacques-Alain Miller, foi entretanto publicada uma resposta ao *Livro Negro*, com o título *L'Anti Livre Noir de la Psychanalyse* (Paris: Éditions du Seuil, 2006). Vale a pena referir igualmente o número trinta da revista *La Règle du Jeu*, inteiramente consagrada ao testemunho das mais diversas personalidades (e não só psicanalistas) sobre a experiência singular e o impacto “subjectivo” da psicanálise nas suas vidas (cf. LÉVY, Benard-Henri (dir.) - *La Psychanalyse Contre-Attaque*. Nº 30. Paris: Éditions Grasset, 2006. A prova de que a questão ainda não foi sanada, antes pelo contrário, está bem patente no artigo que Jacques-Alain Miller escreveu para o Jornal francês *Le Point*, em 03/07/2008, no nº1868. Cf. MILLER, Jacques-Alain, *Polémique: mort aux Psys* [Em linha]. Paris: Fórum Psy. Act. 5 de Julho 2008. [Consult. 03 de Novembro 2008]. Disponível em WWW: <<http://forumpsy.blogspot.com/2008/07/polmique-mort-aux-psys.html>>. Jacques-Alain Miller usa, neste artigo, a expressão « techno-psi » (opondo este ao « psi » que provém ou é inspirado pela psicanálise) e descreve-o nos seguintes termos: “ (...) o *techno-psi* não escuta, conta, afere (étalonne), compara. Observa comportamentos, avalia distúrbios (troubles), assinala (repère) déficits. Autonomia, zero: ele obedece a protocolos, faz o que lhe dizem, recolhe dados, entrega-os às equipas de pesquisa. Os aparelhos do Estado estão lá desde os primeiros anos da sua formação, e ele restar-lhe-á submisso ao longo do tempo por meio de avaliações periódicas. A verdade é que o techno-psi não é um psi: é um agente de controlo social total, ele mesmo sob vigilância constante. Eu sei: pensaríamos tratar-se de ficção científica. » Não poderíamos aplicar estas palavras igualmente ao que está a acontecer em Portugal, nomeadamente no domínio da educação?

direcção: há um problema na psicanálise⁵⁵ que tem a ver, nomeadamente, com a “não objectividade” dos seus resultados e procedimentos. É a dimensão epistemológica da questão. Quer se trate de legislar sobre o exercício da psicanálise e de avaliar a eficácia dos seus resultados (dimensão ao mesmo tempo clínica e política⁵⁶) ou de a denunciar como um “falso saber” (dimensão epistemológica), o que parece atrapalhar ou fazer problema é o carácter ineliminável do sujeito e da singularidade – do “caso a caso” – não redutível a uma pura objectividade, nem susceptível de generalização ou tratamento meramente estatístico⁵⁷.

A questão não é inteiramente nova. Karl Popper é um exemplo clássico e paradigmático, se bem que não seja o único, da interpelação da psicanálise em nome de um conhecimento plenamente objectivo, próprio da ciência⁵⁸. Podemos resumir a tese fundamental de Popper do seguinte modo: visto que a psicanálise não é refutável – critério de demarcação, segundo o autor, entre o que é e não é ciência – ela não é científica, contrariamente ao que pretendia Freud, nem objectiva⁵⁹.

Se não é científica nem objectiva, o que é, então, a psicanálise? Uma nova religião? Uma magia? Uma arte? Simples literatura?⁶⁰ Eis algumas das questões a que Lacan não se furta, tendo-lhe até consagrado uma boa parte da lição introdutória do seu *Seminário XI*, dedicado aos *Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*⁶¹. O pró-

⁵⁵ Não significa que seja o único, mas é aquele que nos parece, de momento, estar mais próximo da nossa problemática.

⁵⁶ Jacques-Alain Miller, um dos principais representantes da orientação lacaniana em França, dizia a este propósito, numa entrevista publicada no jornal “Le Point” (22/09/05, n.º1723, p. 80), que “avaliar a psicanálise é reduzir (...) a complexidade da existência humana a um esquema matemático para contentar os administradores da segurança social”.

⁵⁷ Sobre esta questão, ver, nomeadamente, MILLER, Jacques-Alain e MILNER, Jean Claude, *Voulez-vous être évalué ?*, Paris: Bernard Grasset, 2004.

⁵⁸ Cf. POPPER, Karl - *La Connaissance Objective*. Paris. Aubier, 1991. Popper estabelece aqui a diferença entre três mundos: o mundo físico (1), o mundo dos estados de consciência e dos pensamentos subjectivos (2) e o mundo do pensamento objectivo, constituído pelos conteúdos lógicos dos livros, das teorias, etc (3). Trata-se de uma abordagem objectivista do conhecimento que pretende romper definitivamente com o ponto de vista subjectivista tradicional (herdeiro, em particular, de Descartes) e estabelecer um “conhecimento sem sujeito cognoscente”.

⁵⁹ Cf. POPPER, Karl - *La Logique de la Découverte Scientifique*. Paris: Payot, 1984. A psicanálise é colocada ao lado de certas concepções filosóficas (como o marxismo) ou pseudo-científicas (como a astrologia), invalidando, desta forma, a pretensão a toda e qualquer cientificidade da psicanálise.

⁶⁰ Sobre a relação da psicanálise e, em particular de Freud, com a literatura, vide *Les écrivains et la psychanalyse -Magazine littéraire*, n.º 473, mars 2008.

⁶¹LACAN, Jacques (1964) - *Le Séminaire*, Livre XI, *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

prio Freud chegou a nomear a sua importante teoria das pulsões como “a nossa mitologia”⁶². De resto, a acusação de “nova mitologia”⁶³, a propósito da psicanálise, não parou de crescer. Ao mesmo tempo que crescia efectivamente a sua influência no mundo, com o número de psicanalistas e analisandos a aumentar, subiam igualmente de tom as críticas à psicanálise e ao seu carácter pouco ou nada científico⁶⁴.

O que parece estar subjacente a grande parte destas críticas é um certo tipo de argumentação – para não dizer retórica – que consiste mais ou menos no seguinte: em primeiro lugar, supor que a psicanálise é uma ciência; nessa medida, enquanto suposta ciência – e é certo que Freud não cessou de aspirar a tal – a psicanálise deveria obedecer a um determinado critério de cientificidade; visto que tal não acontece, ela não é ciência. Ou seja, resumindo: ou a psicanálise se apresenta como ciência e peca segundo o critério de demarcação popperiano (visto que não é refutável), ou não se apresenta como ciência e, nesse caso, não tem interesse.

Parece ser um tipo de raciocínio bem estruturado e, por isso, válido. No entanto, vale a pena perguntar se não há aqui, subjacente ao que é dito, uma certa premissa – ou um conjunto de premissas – que, embora pressupostas, não estão devidamente explicitadas, perturbando ou fazendo “ruído”, por assim dizer, na validade das conclusões. Poderíamos subdividir em duas as premissas em causa. A primeira diz-nos que só a ciência tem valor de conhecimento⁶⁵. É a tese “cientista”, por excelência⁶⁶. Uma tese

⁶² Cf. FREUD, Sigmund - “La angustia y la vida instintiva” (Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis), in *Obras Completas de Sigmund Freud*. Tomo III. 1ª Edição. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, p. 3154.

⁶³ Veja-se o caso, por exemplo, de Wittgenstein, ainda que ele tivesse mantido para com Freud e a psicanálise uma certa “ambivalência”: ao mesmo tempo que admirava profundamente Freud e alguns dos seus achados, considerava que a psicanálise não passava de uma “mitologia poderosa” ou uma “maneira de pensamento que precisa de ser combatida”. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, “Conversas sobre Freud”, in *Aulas e Conversas*, Lisboa: Cotovia, 1991.

⁶⁴ Nos últimos anos, a psicanálise parece ter vindo a perder terreno para as terapias comportamentais e cognitivas, breves e por isso menos “custosas”; uma outra questão, que deixaremos para já em aberto, consiste em saber se aquilo que se ganha em brevidade e custos não acabará por ter um preço tão ou mais elevado para o sujeito.

⁶⁵ É contra esta ditadura que a ciência exerce sobre todas as outras formas de saber, pretendendo-se o único modelo de racionalidade, que Paul Feyerabend se manifesta. Segundo ele – numa clara controvérsia com Popper – a ciência é uma forma de pensamento entre outros e não existe um critério (único e seguro) que permita distinguir ou demarcar a ciência de pseudo-ciência. Assim sendo, não há razão para privilegiar a ciência em detrimento de outras formas de saber. Cf. FEYERABEND, Paul – *Contra o Método*. Lisboa: Relógio D’Água, 1993. Max Bennett e Peter Hacker, dizem, a este propósito, que a ideia de que “todo o conhecimento e compreensão genuína são científicos é uma crença “moderna primitiva”. Segundo eles, não há nenhuma explicação “única” do mundo, “só há maneiras diferentes de explicar fenómenos diferentes do mundo”. Isto significa que “há formas de explicação e compreensão que não são científicas nem teóricas”. Cf. BENNETT, M.R., HACKER, P.M.S., *Fundamentos Filosóficos da Neurociência*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005, pp. 406-407.

que não é, em si mesma, científica. Não pode provar-se, de forma consistente, no domínio da ciência. Seria preferível, por isso, chamar-lhe, como faz Gérard Pommier, o “fantasma ideológico” da ciência. Não a ciência propriamente dita, mas o seu fantasma ideológico⁶⁷. É a ciência transformada, de alguma forma, numa religião sem Deus. Ou melhor, sendo, ela própria, o deus em falta. Como dizia Lacan num artigo inédito, vindo a lume há algum tempo atrás no *Magazine Littéraire*, “a ciência substitui-se à religião, e ela é de longe mais despótica, obtusa e obscurantista. Há um deus-átomo, um deus-espaço, etc. Se ganha a ciência ou a religião, a psicanálise está acabada.”⁶⁸

A segunda premissa do raciocínio a que aludimos, sustenta que só a ciência da natureza constitui um verdadeiro modelo de ciência. Como tal, as ciências humanas, ou não são verdadeiras ciências, ou são ciências (em sentido fraco) apenas na medida em que se aproximem, o mais possível, dos modelos e métodos usados nas ciências da natureza (sentido forte). Eis o modo de pensar que levou o próprio Freud – ele que pusera em evidência algo que parecia desnaturar por completo a natureza humana – a afirmar, em 1895, que se tratava de “fazer entrar a psicologia⁶⁹ no quadro das ciências naturais”⁷⁰.

A resposta a estas dificuldades poderia consistir em afirmar que a psicanálise não tem pretensões de cientificidade, sem que isso lhe retire qualquer valor. Lacan dizia, em 1964, que ela é, antes de mais, uma *praxis*⁷¹. Porém, que tipo de *praxis* é a psicanálise? Ou – como perguntava o próprio Lacan – o que a funda enquanto *praxis*? Na verdade, há outras práticas, diversas e com valor, como por exemplo a arte. Mas será que a

⁶⁶ « (...) O cientismo, a saber um certo número de artigos de fé que eu não partilho de modo algum. É por exemplo a ideia de que tudo isso representaria um progresso. Progresso em nome de quê? [“le scientisme, à savoir un certain nombre d’articles de foi auxquels je ne participe à aucun degré. C’est par exemple l’idée que tout cela représenterait un progrès. Progrès au nom de quoi ? »]. LACAN, Jacques - *Mon Enseignement*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, pp. 97-98.

⁶⁷ Cf. POMMIER, Gérard - *Comment les Neurosciences Démontrent la Psychanalyse*. Paris. Flammarion, 2004, Cap. V, pp. 319-403.

⁶⁸ LACAN, Jacques, entrevista concedida a Emílio Granzotto, in *La Psychanalyse: nouveaux enjeux, nouvelles pratiques*. Magazine Littéraire, nº 428, Fevereiro 2004, p. 28. No original : « La science se substitue à la religion, et elle est autrement plus despotique, obtuse et obscurantiste. Il y a un dieu-atome, un dieu-espace, etc. Si la science gagne ou la religion, la psychanalyse est fini. »

⁶⁹ Por Psicologia, entenda-se, neste caso, a psicanálise.

⁷⁰ FREUD, Sigmund - « Esquisse d’une Psychologie Scientifique », in *La Naissance de la Psychanalyse*. 8ª edição. Paris: PUF, 2002, p. 315.

⁷¹ LACAN, Jacques – *Le Séminaire*, Livre XI, *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, op.cit., p. 15.

psicanálise é simplesmente uma arte (do bem-dizer ou do bem-fazer)?⁷² Talvez a maior parte dos psicanalistas não estivesse disposto a responder afirmativamente a esta pergunta sem colocar algumas reticências ou sugerir uma ou outra objecção. Eis porque a questão da cientificidade da psicanálise tende a reaparecer de forma recorrente.

Talvez pudesse dizer-se que a psicanálise é a ciência do sujeito. Não seria mal dito, embora uma tal formulação nos obrigasse, desde logo, a perguntar: poderá haver uma ciência do sujeito, no que este remete para uma particularidade ou singularidade radicais? Não só Popper (que liga a ciência ao conhecimento objectivo, sem sujeito cognoscente), mas também Aristóteles (que afirmava não haver ciência do particular) estariam em desacordo com uma tal formulação. É verdade que o grande desenvolvimento sofrido, nos últimos anos, pelas “ciências cognitivas” e pela “neurobiologia”, tem vindo a mostrar que muito do que era tradicionalmente considerado como inabordável pela ciência, pelo facto de pertencer ao domínio da subjectividade, está agora sob a alçada da mesma. Resta saber, porém, se é o mesmo sujeito que está em causa na psicanálise⁷³. Além do mais, ao *objectivar* o sujeito – segundo as exigências do conhecimento objectivo – não se estará a perder a subjectividade do mesmo?⁷⁴

A ser encarada como ciência do sujeito, tratar-se-ia, no fundo, de uma ciência impossível. Dizer impossível – um termo, por excelência, de Lacan – não é apenas a expressão de uma impotência ou de um fracasso, mas também a afirmação de um poder: a psicanálise lida com o que há de mais impossível de suportar no sujeito e na civilização⁷⁵, com aquilo que tende a escapar a toda a tentativa de *imaginarização* ou *simboli-*

⁷² Mesmo se isto tem a sua importância, como veremos, nomeadamente, na última parte do nosso trabalho.

⁷³ Desenvolveremos esta questão, de uma forma mais exaustiva, no capítulo 3 da *Primeira Parte*.

⁷⁴ John Searle equacionou este problema do seguinte modo: “Como inserimos nós a subjectividade dos estados mentais no interior de uma concepção objectiva do mundo real? Parece-me um erro que a definição da realidade tenha de excluir a subjectividade. Se a “ciência” é o nome do conjunto de verdades objectivas e sistemáticas que podemos enunciar acerca do mundo, então a existência da subjectividade é um facto científico objectivo como qualquer outro. (...) A existência da subjectividade é um facto objectivo da Biologia. (...) Se o facto da subjectividade vai contra uma certa definição da “ciência”, então é a definição e não o facto que teremos de abandonar.” SEARLE, John – *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984, pp. 31-32. O problema reside em saber se é como *facto* que a subjectividade do sujeito deve ser abordada ou, sendo tal, se não é, no sentido pleno do termo, um *facto novo* e irreductível a toda a consideração *objectivista*. É esta, como veremos, a posição de Lacan, e também a nossa.

⁷⁵ Jacques-Alain Miller dizia, há algum tempo atrás, que “não há clínica do sujeito sem clínica da civilização” [Pas de clinique du sujet sans clinique de la civilisation]. Cf. MILLER, Jacques-Alain, MILNER, Jean-Claude, *Voulez-vous être évalué ?*, Paris: Bernard Grasset, 2004, p. 68.

zação e, por isso, *real*. O impossível de que aqui se fala é, como dizia Lacan, o que há de mais real⁷⁶.

Ora, o que Lacan tenta mostrar, de diversos modos e em diferentes momentos do seu ensino, é que este *real* do sujeito é, de alguma forma, uma consequência lógica do advento da ciência moderna⁷⁷. Não se trata, pois, essencialmente de saber se a psicanálise é ou não uma ciência, mas antes de saber se aquilo de que se ocupa a psicanálise, o sujeito, é ou não um efeito, um produto ou um resto da própria ciência. A resposta (lacaniana) a esta questão talvez permita situar a psicanálise não dentro ou fora da ciência, mas antes, por assim dizer, na borda ou banda topológica da mesma, como espécie de “território estranho interno”⁷⁸, como Freud gostava de dizer do inconsciente.

Uma questão colateral, mas igualmente pertinente, é por que razão a ciência, que não pára de expandir a sua influência a todos os domínios da vida, não foi capaz de acabar, longe disso, com a influência da religião. Freud, velho optimista das luzes, acreditava que a religião seria, em breve, destronada pelo espírito científico. Porém, como é possível constatar diariamente, nada disso aconteceu. Lacan pensava, contrariamente a Freud, que a verdadeira religião, a romana, acabaria por triunfar, despejando sentido sobre o real cada vez mais insistente e insuportável graças à ciência⁷⁹. Como explicar semelhante paradoxo? Não será porque o manto da “objectividade”, que tende a cobrir o mundo, deixa, apesar de tudo, um “resto”, impossível de eliminar? É como se a religião, ou, melhor dizendo, o *religioso*, nas suas diversas formas e acepções, constituísse uma espécie de “retorno do recalçado” do sujeito excluído da tecno-ciência⁸⁰.

⁷⁶ “Le réel, c’est l’impossible”. LACAN, Jacques (1969-1970), *Le Séminaire*, Livre XVII - *L’envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, p. 143.

⁷⁷ Esta problemática será desenvolvida na segunda parte, dedicada à *subversão* cartesiana, em particular no capítulo 3: *paradoxos cartesianos de Lacan*.

⁷⁸ FREUD, Sigmund - “A Dissecção da Personalidade psíquica”, in *Textos Essenciais de Psicanálise*. Volume III. Mem-Martins: Publicações Europa-América, S/d, p. 69.

⁷⁹ Cf. LACAN, Jacques - *Le Triomphe de la Religion*, Précédé de *Discours aux Catholiques*. Paris: Éditions du Seuil, 2005. Talvez pudéssemos acrescentar, hoje, que não se trata apenas da religião “romana”, mas de uma profusão generalizada de “novas” religiões, seitas e movimentos, como se ao *triumfo da ciência* correspondesse, paradoxalmente, um retorno do religioso.

⁸⁰ A este propósito, não deixa de ser curioso – e ao mesmo tempo paradoxal – o título do último livro de Gonçalo M. Tavares (Cf. *Aprender a rezar na era da técnica*. Lisboa: Caminho, 2007).

Seja como for, este “impossível” de objectivar (não inteiramente científico) que parece retornar na religião e que a psicanálise, ainda que de um modo diverso, se propõe escutar, não deixa os psicanalistas indiferentes e tem causado até, em alguns deles, uma certa apreensão, angústia e mal-estar⁸¹. Como reacção a este cenário, têm-se destacado sobretudo duas posições, mais complementares do que divergentes. Por um lado, há os que tentam demonstrar que num certo sentido, e apesar de tudo, a psicanálise é uma ciência, embora não exactamente como as demais, podendo até encontrar-se nela um esboço de refutabilidade. O pioneiro desta posição é o próprio Freud, não só porque, desde o princípio, procurou integrar a psicanálise no quadro das ciências - em particular das “ciências da natureza”, como dissemos atrás - mas também porque num dos seus artigos de maturidade mais relevantes – “*Construções na Análise*”⁸² – ele acaba por defender que o psicanalista e a psicanálise nem sempre têm razão (contrariamente à perspectiva popperiana) e que, por isso, os seus enunciados são, num certo sentido, passíveis de refutação. Todos aqueles que posteriormente tentaram responder à objecção popperiana, seguem, de um modo ou de outro, este tipo de argumentação. Mas há cada vez mais, por outro lado, aqueles que pensam que mais vale a psicanálise aliar-se à ciência (a neurobiologia, por exemplo), em vez de tentar defender-se das objecções ou demonstrar o seu carácter “científico”, para ganhar um estatuto epistemológico credível⁸³.

Em apoio dos que argumentam neste sentido, está o facto de que nos últimos anos toda uma série de investigações no domínio das neurociências parece vir confirmar, até certo ponto, muitas das afirmações e teorias de Freud, designadamente sobre a importância dos “processos inconscientes” no nosso psiquismo. Fala-se hoje de vários

⁸¹ Num Encontro Internacional sobre Ensino e Investigação da Psicanálise na Universidade (Coimbra, Dezembro de 2004), houve mesmo quem usasse a expressão adleriana “Complexo de Inferioridade” para caracterizar a situação “epistemológica” da psicanálise relativamente às demais ciências, em particular as neurociências, que têm hoje em dia um peso e uma influência assinaláveis, como demonstram, por exemplo, os trabalhos mundialmente reconhecidos do neurobiólogo António Damásio.

⁸² FREUD, Sigmund - “Construcciones en psicoanálisis”, in *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 3365-3373.

⁸³ A “neuropsicanálise” (Cf. Kaplan-Solms, K.& Solms, M. *Clinical studies in neuro-psychoanalysis – Introduction to a depth neuropsychology*. London: Karnac Books, 2000) ou a “psicanálise cognitiva” (Cf. Kandel R, “Biology and the future of Psychoanalysis: a new intellectual frame work for psychiatry revisited”, in *American Journal of Psychiatry*, Abril 1999) são dois exemplos recentes desta linha de pensamento.

“inconscientes”⁸⁴: não apenas o *freudiano*, mas também o *cognitivo* ou o *darwiniano*, por exemplo⁸⁵. Eis uma das razões que tem levado, nos últimos anos, alguns psiquiatras, psicólogos, psicanalistas, etc., a ensaiar uma reaproximação entre estes dois domínios, tradicionalmente de costas voltadas um para o outro. São os casos, por exemplo, de Mark Solms ou Peter Fonagy, mas também de nomes mais próximos do movimento lacaniano, como sejam, por exemplo, Gérard Pommier⁸⁶ ou François Ansermet⁸⁷.

Mas talvez a questão de fundo seja ainda outra. Sacrificando o sujeito, como faz a ciência, não é este que retorna sob formas inéditas, estranhas e até perturbadoras, de que as novas formas de queixa e de sintoma, a nível individual, ou de mal-estar na civilização, a nível colectivo, são uma boa ilustração? O que tem levado, de resto, à profusão e aumento exponencial de toda uma série de práticas, “terapias” e “medicinas” alternativas nos últimos anos. O próprio Damásio, num apêndice final do seu livro, *O Erro de Descartes*, denuncia o que considera “a amputação do conceito de natureza humana com o qual a medicina trabalha”, apesar do extraordinário desenvolvimento, do ponto de vista científico-tecnológico, que ela sofreu nos últimos anos.⁸⁸ A resposta adequada a este fenómeno vai para além do âmbito meramente epistemológico, relativo ao estatuto “científico” da psicanálise, e confina com a ética, no sentido kantiano do termo, pois se trata, antes de mais, de saber o que fazer do sujeito “excluído”, de um modo ou de outro, da ciência.

Jacques-Alain Miller, um dos principais impulsionadores do movimento lacaniano em França e no mundo após a morte de Lacan, salientava, num texto publicado no

⁸⁴ Neste aspecto, fazendo lembrar a própria época de Freud, onde havia já diferentes concepções *pré-freudianas* sobre a importância das “forças” ou dos “instintos” inconscientes” na vida e na acção humanas, se bem que hoje a *pluralização* do inconsciente tenha perdido o carácter vago, “metafísico”, adquirindo uma operacionalidade e um estatuto científico novos; também aqui o “discurso da ciência” (para usar a expressão de Lacan que já referimos atrás) passou a dar cartas.

⁸⁵ Cf. DORTIER, Jean-François - “Nos trois inconscients”, in *Sciences Humaines*, n° 166, Dezembro 2005 pp. 30-33.

⁸⁶ Cf. HODENT-VILLAMAN, Celia, “Psychanalyse et neurosciences: vers une réconciliation ? », in *Sciences Humaines*, N° 166, Décembre 2005 (*De Darwin à l'inconscient cognitif: Nos trois inconscients*), pp. 34-36. Ver, igualmente, Pommier, G., *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Paris: Flammarion, 2004.

⁸⁷ ANSERMET, François e MAGISTRETTI, Pierre - *À Chacun son Cerveau, plasticité neuronale et inconscient*. Paris: Odile Jacob, 2004.

⁸⁸ Cf. DAMÁSIO António, *O Erro de Descartes*. 18 Edição. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998, *Postscriptum*, pp. 259-262.

jornal *Le Monde*, em 30 de Outubro de 2003⁸⁹, que há uma especificidade da psicanálise que faz com que os métodos que tiveram sucesso em epidemiologia ou em cancerologia, por exemplo, encontram obstáculos de estrutura em psicanálise. Isto porque, diferentemente do que acontece com o sintoma médico ou psiquiátrico, o sintoma propriamente analítico não é objectivo (por isso não pode traduzir-se num conjunto de números nem ser apreciado de fora), mas depende do sujeito que o diz e, no próprio movimento do dizer, o vai construindo em análise. Nessa medida, a própria avaliação da cura é devedora, em grande parte, do testemunho do analisando. Como tal, o sujeito, necessariamente excluído da ciência, por imperativos de ordem metodológica, é irreduzível e ineliminável na psicanálise.

Por isso, talvez a questão de fundo, como dizíamos mais atrás, não seja a de saber se a psicanálise é ou não é uma ciência⁹⁰, mas antes se, enquanto prática e modo específico e irreduzível de entender e lidar com o “real”⁹¹, não interpela a própria ciência quanto à “preclusão” (mais do que “recalcamento”) do sujeito⁹² que ela implica. Eis onde a questão do sujeito, mais do que epistemológica, se revela essencialmente ética.

Permanece, contudo, uma questão. Poderíamos formulá-la com recurso aos termos Slavoj Žižek: “por que é que Lacan, apesar de todo o trabalho desconstrutivo reali-

⁸⁹ Miller, Jacques-Alain, “De l’utilité sociale de l’écoute », *Le Monde*, 30 Octobre 2003.

⁹⁰ Tal modo de colocar a questão – bem como a polémica estéril, em nosso entender, emanada da mesma – releva já do “cientismo” vigente, o qual tende a excluir toda a forma de “inteligibilidade” que não seja científica. É a ciência tornada “religião” ou “metafísica”. A este respeito, é interessante o percurso de Fernando Gil, um filósofo que começou por interessar-se pelos procedimentos científicos como “paradigmas” da inteligibilidade do real (por exemplo, a prova) e acaba, em trabalhos mais recentes (cf. GIL Fernando - *Tratado da Evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999; *Modos de Evidência*, op.cit., 1998; *Acentos*, op.cit., 2005), por afirmar a existência de uma “inteligibilidade” específica da filosofia, não inteiramente redutível ao modelo científico.

⁹¹ Sirvo-me aqui de um termo lacaniano a que já fizemos referência e que será progressivamente explicitado ao longo do nosso trabalho.

⁹² Traduzo desta forma o termo “foreclusion” que Lacan forjou, a partir do direito, para o mecanismo psíquico envolvido na psicose. A diferença entre os dois mecanismos, “preclusão” e “recalcamento”, é que o primeiro se aplica à “psicose” (fazendo com que aquilo que é abolido do simbólico retorne no real) enquanto o segundo é um processo essencialmente simbólico que se aplica à “neurose”. Deixo em aberto a questão de saber se alguns dos “efeitos”, cada vez mais imprevisíveis, da Ciência no real, não são reveladores da sua estrutura “psicotizante”.

zado por Heidegger e Derrida, entre outros, mantém o conceito de sujeito?”⁹³ Com efeito, pode parecer intempestivo, se não mesmo anacrónico, retomar a questão do sujeito quando, não apenas científica, mas filosoficamente falando, ela foi desqualificada por toda uma série de autores, nomeadamente contemporâneos, de entre os quais poderíamos destacar - para além dos dois citados por Žizek - Nietzsche, Marx, Foucault, Deleuze, entre outros.

Além do mais, não se dará aqui o caso denunciado por John Searle no seu livro *Mente, Cérebro e Ciência*, a propósito do problema mente-corpo, a saber: falar de um problema do século XX [no nosso caso, século XXI] com um vocabulário fora de moda e próprio do século XVII?⁹⁴ Sabemos o quanto Wittgenstein não cessou de chamar a atenção para os “pseudo-problemas” que nascem do próprio (ab)uso da linguagem⁹⁵.

Abuso de linguagem, sobretudo ao nível daquilo que se designa, por comodidade, de discurso corrente, expressa-se, por exemplo, em frases do género: “é tudo muito subjectivo”. Tratar-se-á, na questão do sujeito, deste tipo de proposições abusivas, como denunciam alguns?⁹⁶

Podemos levar este tipo de raciocínio ainda mais longe e perguntar se não foi o próprio Freud a desqualificar, de uma vez por todas, esta questão, ao subverter o sujeito, tal como ele se apresentava tradicionalmente, como dono e senhor, descobrindo que ele habita (ou é habitado) por “outra cena” que o cliva, assujeita e des-centra. Como conciliar este descrédito geral em relação à questão do sujeito com o crédito que Lacan lhe confere, durante praticamente todo o seu ensino, mesmo se a abordagem da mesma sofreu um devir permanente? Tratar-se-á, simplesmente, de exumar uma problemática há muito enterrada? De levantar um “pseudo-problema”, como diriam Wittgenstein e os seus seguidores?

⁹³ Cf. ŽIZEK, Slavoj - “Toma de partido: uma autoentrevista”, in *Las metástasis del Goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 274.

⁹⁴ SEARLE, John, *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: edições 70, 1984, p. 19.

⁹⁵ Pode dizer-se até que reside aqui um dos elos de ligação entre o *primeiro* e o *segundo* Wittgenstein: uma concepção “terapêutica” da filosofia que procura libertar-nos dos “pseudo-problemas” que ela mesma gera pelo facto de desconhecer a *lógica da linguagem* ou fazer um *uso* indevido da mesma. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig – *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*. 1ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

⁹⁶ Desidério Murcho mostrou, num escrito recente, o quanto de mítico, falacioso e sem fundamento há em frases deste género. Cf. MURCHO, Desidério – *Pensar Outra Vez: Filosofia, Valor e Verdade*. Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições, 2006, pp. 65-75.

Talvez seja necessário, para responder às questões colocadas, começar por saber o que criticam exactamente na tradição subjectivista os autores que pretendem desacreditar a questão do sujeito. O que entendem eles, afinal, por “sujeito”?

Arriscar-nos-íamos a dizer que, de uma forma geral, é o *eu* (autónimo, constituinte, substancial, uno, etc.) o que se pretende desacreditar, tanto do ponto de vista epistemológico, como ontológico ou ético. Assim, resumidamente, Nietzsche propõe a “Vontade de poder”, Heidegger, o “Dasein”, Marx, as “Relações económicas”, Foucault, a “Episteme”, Deleuze, o “Plano de imanência”, Derrida, a “Disseminação” e o próprio Freud, não devemos esquecer-lo, o “Inconsciente” e a “Pulsão”. Deste modo, cada um deles põe em causa e supera, de um modo *sui generis*, o *eu* da tradição filosófica.

Ora, apesar de tudo, o que não deixa de ser paradoxal é que Lacan, ao reaver a questão do sujeito, retome igualmente grande parte das críticas que haviam sido endereçadas ao *eu*. O que permite, desde já, estabelecer uma diferença, decisiva, entre o sujeito e o *eu*⁹⁷. É esta diferença que permite entender e situar adequadamente o tipo de diálogo que Lacan encetou ao longo do seu ensino – com especial relevância durante toda a década de cinquenta – com a filosofia e os filósofos⁹⁸. Não se trata, por assim dizer, de uma simples revisitação do pensamento dos velhos filósofos; pelo contrário, o que Lacan pretende revelar, em cada caso, é uma certa fractura do pensamento consigo mesmo: em Aristóteles – uma companhia frequente de Lacan – destaca-se a diferença entre o sujeito (*hypokeimenon*) e a substância (*ousia*)⁹⁹; em Descartes, sublinha-se a fractura entre o “eu penso” e o “eu sou”¹⁰⁰; contra Hegel, propõe-se um sujeito irremediavelmente dividido, sem conciliação última possível; contra Kant e Husserl, é-nos dito

⁹⁷ Esta diferença será progressivamente explicitada ao longo do trabalho.

⁹⁸ Eis o contexto que serve de fundo ao escrito *subversão do sujeito e dialéctica do desejo*, escrito que traduz a comunicação proferida por Lacan no Congresso de Royaumont, a convite de Jean Wahl, no ano de 1960 (19 a 23 de Setembro) e que começa da seguinte forma: “Uma estrutura é constitutiva da prática a que chamamos psicanálise. Esta estrutura não pode ser indiferente a um público como este, que se supõe filosoficamente informado” [Une structure est constituante de la praxis qu’on appelle la psychanalyse. Cette structure ne saurait être indifférente à une audience comme celle-ci, supposée être philosophiquement avertie]. Cf. LACAN, Jacques (1966) – “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien », in *Écrits*. Paris: Seuil, p. 793.

⁹⁹ Voltaremos, mais à frente, a esta questão.

¹⁰⁰ Este tema será desenvolvido, em particular, na *parte II* deste trabalho.

que o sujeito, mais do que “constituente” (transcendental), é um “efeito do significante”¹⁰¹.

Não se trata, por isso, num tempo em que a ciência expande o seu império por toda a parte, relegando para um estatuto marginal tudo aquilo que parece não obedecer aos seus critérios mais estritos, de salvar o *eu* (psicológico) do naufrágio¹⁰²; pelo contrário, o que está essencialmente em causa, na subversão lacaniana do sujeito, é mostrar que o próprio sujeito do inconsciente é uma consequência lógica do discurso da ciência¹⁰³. Freud só pode inventar o inconsciente e criar a psicanálise após o advento do discurso da ciência¹⁰⁴. Eis o que afasta, desde logo, a consideração lacaniana do sujeito de toda a abordagem psicologista do mesmo¹⁰⁵.

Restam ainda, pelo menos, duas questões. Uma delas consiste em saber se a questão do sujeito é uma questão lacaniana ou freudiana. Numa conferência datada de 20 de Abril de 1968, o próprio Lacan colocava, embora como se ela proviesse do lugar do outro, a questão da seguinte forma: “por que haveis achado necessário meter o sujeito neste assunto? Onde é que há em Freud traço do sujeito?”¹⁰⁶

A segunda questão, no seguimento da anterior, consiste em saber se esta é uma questão filosófica ou psicanalítica.

¹⁰¹ “O sujeito é o que eu defino no sentido estrito como efeito do significante” [“Le sujet est ce que je définis au sens strict comme effet du signifiant”]. LACAN, Jacques - *Mon Enseignement*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, p. 100.

¹⁰² Contrariamente ao que parece acontecer com toda uma série de propostas “terapêuticas” actuais, que dizem apostar no pleno desenvolvimento pessoal, na auto-ajuda e na livre e plena expressão das potencialidades do *eu*. Eis um tema que nos últimos tempos invadiu maciçamente o domínio dos *media*, bem como de muita da literatura que se publica por esse mundo fora.

¹⁰³ Tentaremos esclarecer este paradoxo na segunda parte do nosso trabalho.

¹⁰⁴ Como dizia Lacan, em 1975: “A psicanálise não nasceu num momento qualquer da história. Ela nasceu correlativamente a um passo decisivo, a um certo progresso do discurso da ciência” [“la psychanalyse n’est pas venue à n’importe quel moment historique, elle est venue corrélativement à un pas capital, à une certaine avancée du discours de la science.”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Triomphe de la Religion – précédé de Discours aux Catholiques*. Paris. Seuil, 2005, p. 80-81.

¹⁰⁵ Parece-nos ser ainda no horizonte desta abordagem *psicologista* do sujeito (sujeito=eu) que Baudrillard situa a psicanálise (e não sem razão, em muitos casos), ao sustentar que esta manteria a “ilusão pejorativa de uma unidade perdida do sujeito”. Cf. BAUDRILLARD, Jean - *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D’Água, 1991, p. 139.

¹⁰⁶ LACAN, Jacques - *Mon Enseignement*, op.cit., p. 98. [« Pourquoi avez-vous trouvé nécessaire de mettre dans le coup le sujet ? Où y a-t-il trace dans Freud du sujet ? »].

Parece-nos que há uma implicação entre as duas questões e, por isso, responder a uma é também, de alguma forma, responder à outra. Com efeito, a questão do sujeito não é apenas herdeira de Freud e da psicanálise, mas antes de um certo ambiente teórico e de uma “tonalidade afetiva”, por assim dizer, de cariz eminentemente filosófico, onde mergulha o Lacan dos primórdios. Tal como este começa por revisitar Freud a partir do estruturalismo e da linguística moderna (onde se incluem nomes como Saussure, Lévi-Strauss, Jakobson, entre outros), também a “questão do sujeito” é embebida ou originada a partir de “fora”, em particular do contexto filosófico da época¹⁰⁷.

Não obstante, é igualmente verdade, por outro lado, que Lacan não se limita a reproduzir o que disseram os filósofos sobre a questão do sujeito, mas “subverte” o modo como ela fora até aí abordada, segundo as exigências próprias da teoria e da prática psicanalíticas. Se é a filosofia que ajuda ou permite a Lacan nomear a questão, dando-lhe um conceito¹⁰⁸ que não existia propriamente em Freud – pelo menos enquanto conceito fundamental, específico e autónomo –, também é certo que é em Freud que se encontra a matéria ou a substância do mesmo¹⁰⁹. É por isso descabido, e até ocioso, discutir até que ponto a questão do sujeito é lacaniana ou freudiana, filosófica ou psicanalítica. Sendo lacaniana, ela é também freudiana, pois toda a problemática do sujeito estava já nos textos de Freud, embora fosse necessário que Lacan a tivesse resgatado, fazendo um convite à releitura dos mesmos; por outro lado, sendo filosófica, ela é também psicanalítica, na medida em que o conceito serve aqui, essencialmente, para iluminar, dar conta de uma experiência que é a de Freud e da psicanálise. E sobretudo porque se trata, no fim de contas, de subverter a questão do sujeito, tal como ela foi equacionada pela tradição filosófica, a partir da viragem, tanto ao nível prático como teórico, iniciada por Freud e continuada por Lacan¹¹⁰.

¹⁰⁷ Eis uma das razões que faz com que Lacan *enderece* o texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo* a um “público filosoficamente informado” (Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 793).

¹⁰⁸ Sobre o conceito de sujeito, é já clássico o trabalho de Bertrand Ogilvie, onde se mostra, por exemplo, que a formação do mesmo é anterior aos anos cinquenta, início do que é conhecido como o “verdadeiro ensino” de Lacan. Cf. OGILVIE, Bertrand - *Le Sujet*. Paris: PUF, 1987.

¹⁰⁹ Cf. LACAN, Jacques – *Mon Enseignement*, op.cit., p. 98 e sgs.

¹¹⁰ “Que o sujeito tenha sobrevivido ao longo da tradição filosófica é demonstrativo, se podemos dizer, de um verdadeiro comportamento de fracasso do pensamento. Não é essa a razão para não o abandonar, este termo de sujeito, no momento em que se trata enfim de lhe *mudar* o uso?” [“Que le sujet ait survécue à la tradition philosophique est démonstratif, si l’on peut dire, d’une véri-

Sobre o tipo de relação de Lacan com a filosofia e os filósofos, já muito se escreveu. Poderíamos dizer, sintetizando, que a sua posição vacila entre duas posturas. Por um lado, considera que a filosofia está do lado do “discurso do amo” (*discours du maître*)¹¹¹ e, como tal, é o avesso da psicanálise. Nesse sentido, ele declara-se “antifilósofo”, na justa medida em que a filosofia (enquanto metafísica) se apresenta como um saber que se pretende totalizador sobre o ser e sobre o mundo. Como Freud já havia sublinhado¹¹², e Lacan não deixou de reafirmar, psicanálise não é uma “concepção do mundo” (*Weltanschauung*)¹¹³. Por outro lado, e igualmente relevante, é o “diálogo” que Lacan não cessou de manter com os grandes filósofos do passado e do presente¹¹⁴. Finalmente, nos últimos anos do seu ensino (anos 70), ele chegou mesmo a afirmar, a propósito da sua “teoria dos nós”¹¹⁵, que aquilo era “filosofia”.¹¹⁶

Hoje, a questão poderia colocar-se *a contrario sensu*: não só como é que a abordagem filosófica sobre o sujeito, anterior a Lacan, influenciou a reflexão deste último, mas como é que a “subversão do sujeito”, proposta e empreendida por este, não pode deixar de “subverter”, isto é, de ter implicações na própria filosofia. Depois de Lacan (e de Freud) é impossível falar do “sujeito” como se aqueles não tivessem existido. Quan-

table conduite d'échec de la pensée. N'est-ce pas là la raison pour ne pas le quitter, ce terme de sujet, au moment où il s'agit enfin d'en faire tourner l'usage ? ». LACAN, Jacques – *Mon Enseignement*, op.cit., p. 112.

¹¹¹ A teoria lacaniana dos *discursos* será posteriormente abordada.

¹¹² Cf. FREUD, Sigmund, “El problema de la concepcion del universo”, in *Obras Completas*, Tomo III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 3191-3206

¹¹³ “(...) Nenhuma *Weltanschauung*. E mesmo todas as outras *Weltanschauungen*, eu as vomito” [“(…) Aucune *Weltanschauung*. Et même toutes les autres, de *Weltanschauungen*, je les vomis”]. Cf. LACAN, Jacques - *Mon Enseignement*, op.cit., p. 91

¹¹⁴ A tal ponto que Slavoj Žižek, por exemplo, não hesita em dar a Lacan o título de “filósofo transcendental”. “Não é toda a sua obra uma tentativa de responder à questão de saber *como* o desejo é possível?” E o autor chega mesmo a arriscar a hipótese de que aquilo a que se opõe a “antifilosofia” de Lacan é à própria “antifilosofia” de filósofos diversos que procuraram, de um modo ou de outro, “desconstruir”, o corpus filosófico clássico (a metafísica, o logocentrismo, etc.). Assim sendo, a prática teórica de Lacan, segundo Žižek, teria mais a ver com uma espécie de “*retorno à filosofia*”. Cf. ŽIZEK, Slavoj - *Subversions du Sujet: psychanalyse, philosophie et politique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 15.

¹¹⁵ Voltaremos a esta questão na *Parte IV* do nosso trabalho.

¹¹⁶ Jean-Paul DOLLÉ, num artigo incluído num dossiê que a revista *Magazine Littéraire* dedicou à Psicanálise (“Subvertir l’empérialisme de la conscience”, in *La Psychanalyse – nouveaux enjeux, nouvelles pratiques*, nº 428, Fevereiro de 2004, p. 37), relembra algumas das etapas deste “diálogo” de Lacan com a filosofia. Sobre este tema, é já clássico o livro de Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1984. Merecem igualmente destaque, para citar apenas dois exemplos mais recentes, BIAGLI-CHAI, Francesca; RELIER, Annick (dir.), “Des philosophes à l’envers”, in *Horizon – Numéro Hors-Série*: École de la Cause Freudienne, Janeiro de 2004 e MILLER, Jacques-Alain [et al.], “Philosophes de Lacan”, in *Quarto – Revue de Psychanalyse*, nº 64: Agalma – Seuil, Inverno 1998. Por último, não podíamos deixar de referir o nº 4 da revista *Dispar* (Buenos Aires: Grama Ediciones, 2003), integralmente dedicada às relações entre a psicanálise e a filosofia.

do se trata de pensar o sujeito “em termos novos”¹¹⁷ – e do seu carácter ineliminável – é impossível fazer de conta que Lacan não existiu e que fez da “questão do sujeito” um “nó” essencial do seu ensino.

Mas será a questão do sujeito um “falso problema”? Não se trataria, neste caso, simplesmente de excluí-lo, como faz o “discurso da ciência”, mas de lhe negar a própria “existência” ou legitimidade.

Sobre esta questão, dos “falsos problemas”, temos, pelo menos, duas grandes perspectivas que se confrontam:¹¹⁸ por um lado, a daqueles para quem, em última análise, não há problemas. Todo o problema seria um “falso problema”, uma espécie de “nevoeiro” que se trata de dissipar, através, por exemplo, de uma mudança de perspectiva ou ponto de vista. Os “falsos problemas” resultariam de um pensamento errado ou deficiente do sujeito que é preciso corrigir corrigir (cognitivismo)¹¹⁹, ou de um mau “uso” da linguagem ou das regras da lógica (Wittgenstein, entre outros)¹²⁰. Deste ponto de vista, a própria filosofia teria por vocação essencial curar-nos dos pseudo-problemas que ela própria engendra. Por outro lado, a daqueles que, pelo contrário, consideram que há problemas enquanto problemas, reais, impossíveis de eliminar, e que toda a “solução” é provisória e passageira¹²¹. Haveria, neste caso, uma espécie de “incurável” do

¹¹⁷ Luc Ferry, num artigo intitulado “Modernidade e Sujeito” (cf. *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa: Publicações D. Quixote, 1991, pp. 235-241) coloca o nome de Lacan em série com Heidegger, Derrida, Barthes, Althusser, Foucault, enquanto promotores, de um modo ou de outro, da crise e/ou desconstrução da ideia de “sujeito”. Pelo contrário, o autor, sem desconsiderar a importância histórica e crítica dessa “crise” da subjectividade clássica (cartesiana), não deixa de reafirmar a importância de admitir um “mínimo irreduzível de subjectividade” e apontar para a necessidade de “*depois dessa crítica e não só contra ela, (...) pensar em novos termos a questão do sujeito, mas também de dela extrair algumas consequências práticas quanto à questão decisiva da democratização das sociedades liberais*”. Ou seja: trata-se de pensar a questão do sujeito não apenas do ponto de vista “científico” ou epistemológico, mas também político e ético. É nesse sentido que a *questão do sujeito* confina com as Luzes e a Modernidade. Na época “pós-moderna” em que vivemos será que a questão é ainda pertinente? Independentemente da resposta que se der a esta questão, uma coisa é certa: quando de trata de pensar, “em termos novos”, a *questão do sujeito*, o nome de Lacan é incontornável.

¹¹⁸ Jacques-Alain Miller, no seu seminário de 2004-2005, *Les Pièces Détachées* (inédito) faz referência, *en passant*, a essas duas perspectivas. Cf. MILLER, Jacques-Alain - *La Cause Freudienne - Nouvelle Revue de psychanalyse*, nº 60. Navarin Éditeur: Junho 2005, pp. 162-163.

¹¹⁹ BECK, A.T., RUSH, A.J., SHAW, B.F., EMERY, G., *Cognitive Therapy of Depression*. New York: The Guilford Press, 1979.

¹²⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig – *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*. 1ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987

¹²¹ Deleuze, por exemplo, sobretudo nas primeiras obras, como *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, não cessou de sublinhar esta “consistência” própria do problema enquanto problema. Também o escritor Eduardo Agualusa partilha desta posição, ao afir-

problema enquanto *problema*, a que, mais do que suprimir, se trataria de dar consistência e dignidade próprias¹²².

Parece-nos ser esta também, em grande medida, a posição de Lacan¹²³. Para ele, a questão do sujeito é não só legítima como crucial. Para nós, ela é, além do mais, uma questão actual e pertinente, pelas diversas razões que atrás enunciámos.

mar (Revista “Pública”, nº 480, de 7 de Julho de 2005, p. 10) que “para todos os momentos há uma pergunta certa e as perguntas são sempre mais importantes do que as respostas”.

¹²² “(...) o questionamento é realmente o princípio do próprio pensamento, o princípio filosófico por excelência.” Cf. MEYER, Michel, *A Problematologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991, p. 15.

¹²³ Mesmo se ele variou, ao longo do tempo, sobre esta questão: enquanto na primeira fase do seu ensino (até finais dos anos 60), ele costumava afirmar, parafraseando Picasso, “eu não procuro, encontro”, já na última fase do seu ensino (anos 70), ele inverteu a fórmula, passando, então, a dizer: “eu não encontro, procuro”. Eis o que levou Jacques-Alain Miller, num dos seus últimos seminários, a aproximar a psicanálise de um certo *cepticismo*. Com efeito, segundo ele, “(...) a psicanálise, digamos o sujeito, é essencialmente zetética - do grego *zetei*, procurar, que essencialmente procura, qualificativo que se atribuía aos cépticos.” [“(...) la psychanalyse, disons le sujet, est foncièrement zététique - du grec *zetei*, chercher, qui foncièrement cherche, qualificatif qu’on attribuait aux sceptiques. »]. Cf. MILLER, Jacques-Alain - « Pièces Détachées », in *La Cause Freudienne - Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Nº 60. Paris: Navarin Éditeur, Junho 2005, p. 163.

O sujeito da questão

Poder-se-ia dizer do sujeito o que chegou, a certa altura, a dizer-se da alma: não consegue encontrar-se na ponta do bisturi. Da mesma forma, também não é possível aceder-lhe recorrendo às novas e sofisticadas técnicas de imagem cerebral. Como recordava, por exemplo, António Damásio, no seu livro *O Erro de Descartes*¹²⁴, no cérebro humano em funcionamento não se vislumbra nada de “centralizador” que se assemelhe a um “sujeito”. É impossível encontrar no cérebro uma única estrutura que seja capaz, por assim dizer, de integrar e centralizar todo o múltiplo e diverso conjunto de fenómenos que aí ocorrem. Se existe em nós, apesar de tudo, um forte sentido de integração mental – base daquilo que o investigador vai analisar em pormenor no livro seguinte, *O Sentimento de Si*¹²⁵ – ele é criado a partir da acção concertada de vários sistemas cerebrais e da sincronização de conjuntos de actividade neural em regiões anatomicamente separadas. A mente resulta desta actividade, simultaneamente fragmentada e sincronizada, dentro de uma mesma “janela temporal” (temporal window), segundo a expressão de Damásio. Na medida em que esta actividade ocorre em regiões anatomicamente separadas, mas dentro de uma mesma janela temporal, é possível ligar as partes ocultas, criando, dessa forma, a impressão de que tudo ocorre no mesmo local. É a este fenómeno que se deve a ilusão de que há um local no cérebro “responsável” pela coordenação de tudo o que nele acontece. Em vez deste local, ou desta estrutura única, o que existe são vários sistemas a funcionar ao mesmo tempo, graças à “memória de trabalho”, a que Damásio vai dar uma grande relevância¹²⁶.

Será que isto esgota ou responde inteiramente à nossa questão? Citando o próprio Damásio, “a maneira como surge a subjectividade em semelhante processo conti-

¹²⁴ Cf. DAMÁSIO, António – *O Erro de Descartes – Emoção, Razão e Cérebro humano*. 6ª Edição. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995. Especialmente o capítulo V, parte I e o capítulo X, parte III.

¹²⁵ DAMÁSIO, António – *O Sentimento de Si*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

¹²⁶ Para uma leitura mais exaustiva deste e de outros aspectos da investigação de Damásio, vide PEREIRINHA, Filipe – “Freud com Damásio: psicanálise e neurobiologia”, in *Psicanálise & Arredores*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2005, pp. 9-46.

nuaria a ser um mistério.”¹²⁷ A este embaraço aparente, o neurobiólogo vai responder, de novo, com a importância da memória de trabalho e da sincronização dos processos em jogo. “Proponho – diz ele – que a subjectividade emerge durante esta última fase, quando o cérebro está a produzir não só imagens de um objecto e imagens das respostas do organismo ao objecto mas um terceiro tipo de imagem, a do organismo no acto de perceber e responder a um objecto.”¹²⁸

Será, enfim, que esta “subjectividade” neural, como fenómeno inteiramente biológico, consegue dar conta daquilo de que falamos quando usamos a palavra *sujeito* num contexto humano? O próprio Damásio estabelece uma diferença entre o *self* (fenómeno puramente neural e não verbal) e o *eu*. Como ele próprio diz: “os seres humanos dispõem de capacidades narrativas de segunda ordem, proporcionadas pela linguagem, que podem produzir narrativas verbais a partir das não verbais. A forma apurada da subjectividade humana resultaria deste último processo. A linguagem pode não estar na origem do *self*, mas está sem dúvida na origem do *eu*.”¹²⁹

É neste sentido que uma outra via começa a perfilar-se. Com efeito, e até mesmo na experiência mais comum, o indivíduo não pára de “subjectivar”, de constituir-se ou ser constituído como “sujeito”: dizendo “eu”, responsabilizando-se ou sendo responsabilizado pelos seus actos¹³⁰, pensamentos ou palavras. Sem esta suposição do sujeito - suposição indesligável do acto de fala que a institui - não haveria nada nem ninguém que respondesse ou a quem pedir contas por um acto. Para não ir mais longe, o direito e a ética, por exemplo, mas também a política, careceriam, nesse caso, de uma das suas principais condições de possibilidade¹³¹.

¹²⁷ DAMÁSIO, António - *O Erro de Descartes*, op.cit., p. 247.

¹²⁸ DAMÁSIO, António – op.cit., p. 248.

¹²⁹ DAMÁSIO, António – op.cit, p. 249.

¹³⁰ Neste processo, complexo, de responsabilização (o que pressupõe já a existência de um sujeito), uma das noções centrais é o termo de “culpabilidade”; daí que Dirk Fabricius - apoiando-se, em particular, na psicanálise - denuncie o esvaziamento do termo culpabilidade para a dogmática jurídico-penal, apontando diversas razões por que as ciências criminais não podem nem devem prescindir do princípio da culpabilidade (Cf. FABRICIUS, Dirk - *Culpabilidade e seus Fundamentos*. Curitiba: Juará Editora, 2006).

¹³¹ Na verdade, poderíamos ir ainda um pouco mais longe e perguntar se o crescente interesse pelos direitos dos animais, da natureza, etc., mesmo no domínio da filosofia - onde ressalta, entre outros, o nome de Peter Singer - não é também devedor, pelo menos em parte, deste processo de *subjectivação* Cf. SINGER, Peter, *Libertação Animal*. 2ª Edição. Porto: Via Optima, 2008 e SINGER, Peter, *Ética Prática*. 2ª Edição. Lisboa: Gradiva, sobretudo os capítulos 3, 5 e 10). Uma outra questão, igualmente pertinente, reside

Porém, onde encontrar este suposto sujeito, que fala e é falado, se a biologia nos deixa de alguma forma desamparados? Além disso, de que falamos nós, habitualmente, quando falamos de sujeito?¹³² Não seria melhor começar pelo dicionário – tesouro das palavras que estão ou já estiveram em uso¹³³ – em vez de tentar, em vão, descobri-lo na ponta do bisturi ou graças às novas técnicas de imagem cerebral, como dizíamos mais atrás, e, não o descobrindo, negar a sua existência ou declará-lo como um falso problema? Servindo-nos de uma comparação, seria como pretender ver o mundo colorido com uns óculos escuros e, não o conseguindo, concluir que ele é monocromático.

Acontece, porém, que o sujeito de que falamos aqui não é monocromático. Eis o que salta imediatamente à vista quando consultamos, por exemplo, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*¹³⁴. Ocupando um espaço considerável, o verbete relativo ao termo sujeito deixa claro que não é possível reduzir esta palavra a um caminho de sentido único; pelo contrário, é a ambiguidade e a polissemia que constituem a sua tônica, fazendo-a irradiar em múltiplos sentidos. Seguir estes fios de sentido é quase tão difícil como aprender a respirar outra vez a língua.

Talvez esta ambiguidade e polissemia do termo sujeito não seja algo simplesmente a descartar, como um acidente de percurso, mas constituam um traço essencial do mesmo. Nesse caso, não se trataria tanto de reduzir os equívocos que o termo sugere, com vista à sua plena objectivação, mas antes de vislumbrar nesses equívocos uma razão ou argumento suficientes para fundamentar o seu carácter irreduzível, não inteiramente objectivável.

em saber, tal como interrogava Jean Baudrillard há alguns anos, se este reconhecimento da “natureza como sujeito de direito” não significa tão só que “ela foi já mortalmente objectivada” (Cf. BAUDRILLARD, Jean - *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*. Lisboa: Terramar, S/d, p. 120). A natureza torna-se *sujeito* quando já foi irreversivelmente *sujeitada* por meio da intervenção humana.

¹³² Se não nos contentamos aqui com a definição de sujeito como “uma entidade singularizada e autónoma que age de modo livre” (Cf. CARMELO, Luís - *Órbitas da Modernidade: da era do sujeito à consciência global*. Lisboa: Mareantes Editora, 2002, p. 13) é porque a *subversão* freudiana e lacanianiana do sujeito fazem com que este saia definitivamente da *órbita da modernidade*.

¹³³ Um dos nomes do *Outro* (Autre) laciano por excelência, na medida em que este é definido - tal como mostraremos mais à frente - como o *campo da fala e da linguagem*.

¹³⁴ HOUAISS, António, VILLAR, Mauro de Salles – *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. (Com o apoio e patrocínio da Academia de Ciências de Lisboa). 18 Volumes. Lisboa: Temas e Debates, 2005.

André Lalande, no verbete consagrado a este termo no seu já clássico *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*¹³⁵, chamava a atenção para esta ambiguidade ou complexidade do termo sujeito. Grande parte da secção crítica do referido verbete, é dedicado a ilustrar, desenvolver e problematizar as várias ambiguidades ou “dualismos” inerentes ao uso do termo, em particular na tradição filosófica. A ponto de o autor, num misto de lamento e desafio, afirmar que “há necessidade de fixar esta terminologia tão flutuante.”¹³⁶

Ora, o que propomos, sem esquecer que muitas vezes, tal como denunciou em particular Wittgenstein, há falsos problemas que resultam, por assim dizer, do fumo ou nevoeiro da linguagem, é que talvez este carácter “flutuante” do termo sujeito revele algo de essencial sobre o mesmo. Sendo assim, trata-se mais de acompanhar o movimento dessa flutuação, do que “fixá-lo”, como pretendia Lalande.

Apesar de tudo, apoiando-nos simultaneamente em Lalande e no *Dicionário Houaiss*, é possível tentar “fixar” uma semântica e uma pragmática mínimas do termo sujeito, pretendendo significar com isto que a melhor forma de apreender o sentido deste termo é prestar atenção ao uso ou usos que lhe foram consagrados, nomeadamente pela prática linguística.

Retomamos, deste modo, não apenas a ideia proposta por Wittgenstein de que “o sentido é o uso” (the meaning is use)¹³⁷, mas também Aristóteles que, muito antes de Wittgenstein, ainda que numa perspectiva algo diversa, se havia dado conta de que a melhor forma de sabermos o que quer dizer uma expressão (por exemplo cada uma das categorias¹³⁸ que ele apresenta e explicita no livro homónimo, com particular realce para a substância¹³⁹), é começar por recorrer ao que é dito. Não que o propósito aristoté-

¹³⁵ Cf. LALANDE, André – *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. Porto: Rés, pp. 573-577.

¹³⁶ LALANDE, André – op.cit, p. 575.

¹³⁷ “Para uma grande classe de casos – embora não todos – do emprego da palavra ‘sentido’ pode dar-se a seguinte explicação: o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem.” Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig – “Investigações filosóficas”, in *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 207.

¹³⁸ Cf. ARISTÓTELES – *Categorias*. Porto: Porto Editora, 1995, pp. 37-67.

¹³⁹ Cf. ARISTÓTELES – *Ibidem*, capítulo 5, pp. 39-44.

lico seja essencialmente linguístico¹⁴⁰, mas antes que parece haver nele uma certa confiança no poder da palavra, do logos, enquanto via régia, se podemos dizer assim, para aceder ao que é. Aristóteles parece acreditar que aquilo que dizemos expressa ajustadamente aquilo que é; que há entre a linguagem e a realidade, as palavras e as coisas, uma natural adequação ou conformidade, mesmo se ele não deixa igualmente de reconhecer – muito antes de Kant e Wittgenstein – que por vezes o uso indevido de certos termos pode gerar ilusões¹⁴¹. Não se trata, portanto, de pensar – como fará Lacan muitos séculos depois – que ser é ser dito¹⁴², mas antes que é através do dito que podemos responder à questão sobre o que é.

Parece ser também esta a perspectiva adoptada por Lalande, que, a fim de ilustrar cada um dos sentidos do termo sujeito, recorre a um ou mais ditos de diversos autores, confirmando, à sua maneira, que a melhor forma de apreender o sentido de uma palavra é destacar o seu uso.

São sete os usos principais que Lalande põe em evidência¹⁴³. Sintetizando, temos: a) um uso temático (aquilo que é submetido à reflexão, à discussão; aquilo de que se trata); b) um uso lógico ou proposicional (aquilo de que se fala por oposição àquilo que se afirma ou nega disso); c) um uso metafísico (o ser ao qual é atribuído o predicado e que é por assim dizer o seu suporte); d) um uso médico-psicológico (o ser individual submetido à observação); e) um uso epistemológico¹⁴⁴ (relativo ao sujeito do

¹⁴⁰ Isto apesar de Émile Benveniste, por exemplo, ter defendido a tese de que terá sido através de uma análise não inteiramente consciente das diferentes formas gramaticais da língua grega que Aristóteles chegou à sua lista das categorias. Cf “BENVENISTE, Émile - « Catégories de pensée et catégories de langue », in *Problèmes de Linguistique Générale*, Vol. I. Paris : 1966, pp. 63-74.

¹⁴¹ O exemplo que Aristóteles dá, a este propósito, é o seguinte: “Todas as substâncias parecem significar um certo *isto*. No que respeita às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdade que elas significam um certo *isto*; pois a coisa revelada é individual e numericamente uma. Mas, quanto às substâncias segundas, *embora pareça, pela forma como são nomeadas* [sublinhado nosso] - quando dizemos ‘homem’ ou ‘animal’ - que significam igualmente um certo *isto*, isso não é de facto verdade. O que elas significam é antes uma certa qualificação, pois o sujeito não é um com a substância primeira, mas homem e animal são ditos de muitas coisas.” Cf. ARISTÓTELES – op.cit., p. 42.

¹⁴² Cf. “(...) o *parlêtre*, como eu o chamo, já não crê (...) no ser fora do ser de falar. Ele crê no ser (...) unicamente porque há o verbo ser” [“(…) le parlêtre, comme je l’appelle, ne croit plus (...) à l’être hors l’être de parler. Il croit à l’être (...) uniquement parce qu’il y a le verbe être »]. LACAN, Jacques (1974-1975) – *Le Séminaire*, livre XXII, RSI (inérito), Lição de 8 de Abril de 1975, segundo o texto estabelecido por Jacques-Alain Miller para *Ornicar?*

¹⁴³ LALANDE, André – *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*, op.cit., pp. 573-574.

¹⁴⁴ Lalande, em vez deste termo, usa a designação de “psicologia crítica ou reflexiva”. Pareceu-nos, no entanto, mais inteligível e actual a designação usada no *Dicionário Houaiss*: “em epistemologia, especialmente a partir do *cartesianismo* e do pensamento

conhecimento enquanto correlato ou condição necessária do objecto conhecido); f) um uso sociológico-político¹⁴⁵ (o indivíduo enquanto submetido à autoridade do soberano ou do Estado); g) e, finalmente, um uso jurídico (as pessoas ou os seres humanos considerados como sujeitos do Direito).

Sem pretendermos ser exaustivos, poderíamos acrescentar a esta lista alguns itens mais, a saber¹⁴⁶: a) pessoa indeterminada ou cujo nome não se enuncia; b) termo da oração sobre o qual recai a predicação e com o qual o verbo concorda; c) que se sujeitou ao poder do mais forte; súbdito, escravo; d) que se sujeita facilmente à vontade dos outros; cativo, obediente, dócil; e) submetido, pela sua condição, a uma lei inelutável, a um destino natural; f) que está exposto a contrair doenças, a apresentar certos estados clínicos; g) ou, enfim, sem liberdade, sem acção própria; domado, escravizado.

Fica claro, nesta pequena amostra, que o termo “sujeito” tende a oscilar entre uma vertente activa (o que conhece, o que possui, o que é dotado de algo), passiva (o que está submetido ou subordinado a algo) e, digamos, objectal (por exemplo, como tema de conversa, reflexão ou análise). De igual modo, ele tanto se opõe a objecto (por exemplo, quando é considerado como sujeito de conhecimento) como pode chegar a confundir-se com ele (daí que algumas línguas usem o mesmo termo para falar tanto do sujeito que discute, reflecte ou analisa como do objecto de discussão, reflexão ou análise). Também no caso em que o termo sujeito designa uma pessoa subordinada ou submetida a algo ou alguém, ele se confunde, ou pode confundir-se com o objecto. É esta a situação que o poeta Luís de Camões soube bem dizer no seu famigerado verso: *transforma-se o amador (sujeito) na coisa amada (objecto)*.

Não deixa de causar alguma estranheza que, nos vários sentidos elencados, não seja feita qualquer referência, pelo menos de modo explícito, ao sujeito que fala, que é dotado de palavra. Não assenta, afinal, o saber sobre o sujeito numa suposição básica: que isso fala ou, pelo menos, que podemos falar sobre isso? É como se o sujeito que

moderno, o eu pensante, consciência, espírito ou mente enquanto faculdade cognoscente e princípio fundador do conhecimento”. Cf. *Dicionário Houaiss* – op. cit., p. 7536.

¹⁴⁵ Lalande diz apenas *sociológico*, ainda que o sentido seja também *político* e até *jurídico*, como se vê pela citação de Rousseau a que o autor recorre: “Os associados...tomam colectivamente o nome de povo, e chamam-se em particular *cidadãos* como participando na autoridade soberana, e *sujeitos* como submetidos às leis do Estado”. Cf. LALANDE, André – op.cit., p. 574.

¹⁴⁶ Vide *Dicionário Houaiss*, op.cit., pp. 7536-7537.

fala, que enuncia algo sobre o *sujeito*, se excluísse ou retirasse no próprio momento em que termina a sua enunciação. Ou, então, pior ainda, como se nunca tivesse existido. Como se as palavras que habitam o dicionário, inclusive a palavra *sujeito*, nunca tivessem sido ditas por ninguém. Como se fossem, parafraseando Paul Celan, “a rosa de ninguém” (Die Niemandrose)¹⁴⁷.

É aqui, poderíamos dizer, que começa a primeira *subversão* lacaniana do sujeito. No seguimento de Freud, ele considera que só faz sentido falar de sujeito supondo que há um sujeito falante, capaz de falar, mesmo que seja para reconhecer que a maior parte do tempo ele é mais falado do que fala. É para dizer esta condição primacial de ser falado e falante que Lacan será levado, mais tarde, já na última fase do seu ensino, a inventar o neologismo *parlêtre*¹⁴⁸. “Nós somos ‘parlêtres’ [seres que falam e são falados], palavra que há toda a vantagem de substituir ao inconsciente, por equivoocar com ‘parlote’ [conversa, tagarelice, cavaqueira], por um lado, e com o facto de que é da linguagem que nós apanhamos esta loucura que há ser.”¹⁴⁹

Não é esta, porém, a única subversão do sujeito que importa considerar. Historicamente falando, parece consensual que foi com Descartes que se deu a ruptura decisiva quanto à noção de sujeito¹⁵⁰. É como se o passo dado por Descartes tivesse o dom de iluminar simultaneamente o antes e o depois, fazendo-os brilhar por contraste relativo.

Retrospectivamente, ele confronta-nos com a abordagem lógica e metafísica do termo *sujeito* por parte de Aristóteles; prospectivamente, ele abre-nos o horizonte dentro do qual é possível conceber as diversas – se bem que irredutíveis – considerações posteriores sobre o mesmo, em particular as de Kant e Husserl, na medida em que cada um deles é devedor, à sua maneira, da *viragem cartesiana* e do que esta representou. Não

¹⁴⁷ Cf. CELAN, Paul – “A rosa de ninguém”, in *Sete Rosas Mais Tarde* (edição bilingue). Lisboa: Cotovia, 1993, pp. 97-117.

¹⁴⁸ Uma exaustiva recolha dos principais *neologismos* criados por Lacan pode ser encontrada em PELISSIER, Yan [et al.] - 789 *Néologismes de Jacques Lacan*. Paris: EPEL, 2002.

¹⁴⁹ “Nous sommes des ‘parlêtres’, mot qu’il y a avantage à substituer à l’inconscient, d’équivoquer sur la ‘parlote’, d’une part, et sur le fait que c’est du langage que nous tenons cette folie qu’il y a de l’être ». PELISSIER, Yan [et al.] - 789 *Néologismes de Jacques Lacan*, op.cit., p. 70.

¹⁵⁰ Sobre a evolução histórica deste conceito, ver, nomeadamente, FREITAS, Manuel da Costa, “Sujeito”, in *Logos: Enciclopédia Luso-Basileira de Filosofia*. Vol. 4. Lisboa: Verbo, 1992, pp. 1337-1340.

seria de todo possível analisar as condições de possibilidade da função de sujeito¹⁵¹, como se propuseram fazer os autores citados, sem que aquele tivesse sofrido a “varredura (balayage) de saberes”¹⁵² (dos sentidos e da tradição) a que Descartes o submeteu. A própria crítica heideggeriana à razão calculadora e ao horizonte de subjectividade que a funda, também não seria compreensível sem esta ruptura epistemológica levada a cabo por Descartes¹⁵³.

Porém, vale a pena perguntar se por detrás desta ruptura, e da diferença que ela implica, não haverá, por assim dizer, uma continuidade mais essencial, ainda que menos apreendida, entre Descartes e Aristóteles, ou seja, entre a consideração lógica e metafísica deste e a consideração epistemológica daquele.

Desde logo, parece existir, entre o momento aristotélico e cartesiano, uma diferença de peso: enquanto naquele o sujeito é tomado como suporte de atributos ou predicados, quer num sentido lógico, quer num sentido onto-lógico, a partir de Descartes o sujeito passa a designar e entender-se sobretudo como foco ou centro de actividades¹⁵⁴, em particular a cognitiva, e a correlacionar-se, de um modo ou de outro, segundo os diversos autores, com a noção de objecto.

Dito isto, porém, surge uma pergunta inevitável: quando se trata de nomear o sujeito, não é ao termo coisa ou substância¹⁵⁵, ainda que pensante, que Descartes faz apelo? Como se o esplendor inaugural da verdade do *cogito* tivesse rapidamente cedido o passo ao saber¹⁵⁶ aristotélico que havia dominado o pensamento ocidental durante vários séculos e a identidade substancialista fizesse retorno sob a diferença aparente entre os dois momentos.

¹⁵¹ Cf. FREITAS, Manuel da Costa - op.cit., p. 1339.

¹⁵² Cf. LACAN, Jacques – “Allocution sur l’enseignement”, in *Autres Écrits*. Paris. Éditions du Seuil, 2001, p. 302 [“le balayage à quoi Descartes procède des savoirs”].

¹⁵³ Mais recentemente, no âmbito da filosofia política, são os próprios fundamentos da *teoria da justiça*, tal como ela é enunciada por John Rawls, que parecem devedores desta “varredura de saberes” empreendida por Descartes, conduzindo a uma *posição original* (ideal) de ignorância (o “véu de ignorância”) por parte do sujeito (também este entendido mais num sentido transcendental do que empírico. Cf. RAWLS, John - *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

¹⁵⁴ Cf. FREITAS, Manuel da Costa – op.cit., pp. 1338-1339

¹⁵⁵ Desenvolveremos este problema mais pormenorizadamente na segunda parte do nosso trabalho.

¹⁵⁶ Socorro-me aqui de uma distinção que vai ser largamente desenvolvida por Lacan, em vários textos e momentos do seu ensino. Ver, em especial, “La science et la vérité”, in *Écrits, op. cit.* pp. 855-877.

Uma mesma equivalência fundamental parece, assim, falar mais alto: tanto para Aristóteles como para Descartes, o sujeito equivale à substância. É nessa medida que podemos falar, também aqui, de uma *subversão* lacaniana do sujeito. Contra Descartes e Aristóteles, o projecto lacaniano consiste fundamentalmente, desde o princípio, numa des-substancialização (ou des-entificação) do sujeito¹⁵⁷.

Mas, sendo assim, duas novas questões se nos apresentam. Por um lado, como entender a declaração que Lacan chegou a fazer de que o próprio Aristóteles teria estabelecido uma distinção, crucial, entre o sujeito e a substância¹⁵⁸? Por outro lado, como entender que, a certa altura, Lacan tenha feito equivaler o sujeito da psicanálise ao sujeito cartesiano? Deixemos para mais tarde a resposta à segunda questão¹⁵⁹ e vejamos como as coisas se passam em Aristóteles.

É verdade que o filósofo usa dois termos para nomear aquilo de que se trata: *ousia* (substância) e *hypokeimenon* (sujeito)¹⁶⁰. Por outro lado, na apresentação linguística do termo, é como se pensássemos, por um instante, que se trata de duas coisas distintas: “substância (...) é aquilo que não é dito de algum sujeito nem existe em algum sujeito (...)”¹⁶¹. Contudo, passado que é o efeito momentâneo e após um certo tempo para compreender, chegamos inevitavelmente ao momento de concluir, sem grande margem para dúvidas, que, para Aristóteles, a substância só não é dita de nenhum sujeito nem existe em nenhum sujeito porque é, ela mesma, o próprio sujeito de que se fala¹⁶². Sob a diferença aparente, ao nível do que é dito, percebe-se que o dizer aristoté-

¹⁵⁷ “A dificuldade quando se fala de subjectividade, é a de não entificar o sujeito” [“La difficulté quand on parle de la subjectivité, c’est de ne pas entifier le sujet”]. LACAN, Jacques (1954-1955) - *Le Séminaire*, Livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 71.

¹⁵⁸ Cf. LACAN, Jacques - *Mon Enseignement*, op. cit., p. 112: “Releiam, ou leiam, as *Categorias* (...) e vejamos no princípio a diferença que há entre o sujeito e a substância.” [“Relisez, ou lisez, les *Catégories* (...) et voyez au début la différence qu’il y a entre le sujet et la substance.”].

¹⁵⁹ Esta questão será desenvolvida em pormenor na segunda parte do presente trabalho.

¹⁶⁰ Sobre o uso destes dois termos, em particular o de *ousia*, ver PETERS, F. – *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

¹⁶¹ Cf. ARISTÓTELES – *Categorias*, op.cit., p. 39.

¹⁶² ARISTÓTELES, op.cit., pp. 40-41.

lico aponta para uma identidade essencial, ao nível das coisas¹⁶³. É como se a consideração linguística fosse unicamente um *organon* (para usar um termo do próprio Aristóteles), um instrumento para aceder àquilo que é.

Como explicar, então, a frase de Lacan? Tal não é possível sem fazer apelo a uma nova *subversão* lacaniana do sujeito. A um *sujeito do enunciado*, proposicional, aquele que serve de ponto de partida a Aristóteles, há que acrescentar um *sujeito da enunciação*¹⁶⁴. Se o primeiro é o que dá corpo à substância, quando encarado de um ponto de vista não apenas lógico, mas onto-lógico, o segundo é o que se retira, que desaparece no preciso momento que Aristóteles identifica sujeito a substância. O sujeito da enunciação pressupõe um dizer que ainda não se transformou em dito, uma verdade que ainda não se cristalizou num saber. É o que permanece esquecido sob o que se diz naquilo que se ouve¹⁶⁵: uma espécie de “centro ausente”¹⁶⁶. O que tende a permanecer esquecido é que isso se tenha dito; que Aristóteles, em particular, o tenha dito, estabelecendo, desse modo, uma identidade que demoraria alguns séculos a ser posta em causa.

No fim de contas, as três *subversões* a que aludimos reduzem-se a uma e mesma *subversão do sujeito*: um sujeito da enunciação, falado e falante, des-substancializado. É este o fio de Ariadne que pode começar a guiar-nos no labirinto da questão do sujeito, tal com ela é equacionada e desenvolvida por Lacan.

Porém, antes disso, há que responder previamente a uma outra questão que não deixa de ser actual: quais os novos dados que trazem para a discussão do problema as neurociências? Poderão elas desacreditar definitivamente a questão do sujeito ou, pelo contrário, dar-lhe um novo alento? Nesse caso, qual é o “novo” sujeito que elas propõem?

¹⁶³ Hegel, como sabemos, irá introduzir, mais tarde, a diferença *subjectiva* no seio da substância. Eis um tema que Lacan (Cf. *Mon enseignement*, op. cit., p. 111), mas também, e sobretudo, Slavoj Žižek (Cf. “El espinoso sujeto hegeliano”, in *El Espinoso Sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001, pp. 79-133) não deixaram de sublinhar e comentar abundantemente.

¹⁶⁴ Esta distinção será desenvolvida, mais em pormenor, na terceira parte do nosso trabalho.

¹⁶⁵ “Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend”. Cf. LACAN, Jacques, “l’étourdit”, in *Autres Écrits*, op. cit., p. 449.

¹⁶⁶ Retomo aqui o termo de Slavoj Žižek (Cf. *El Espinoso Sujeto: el centro ausente de la ontología política*, op. cit.).

Tentaremos, no próximo capítulo, responder a estas e outras questões correlacionadas.

Um novo sujeito?

Tratámos, nos primeiros dois capítulos, de situar o problema em causa neste trabalho. Para tal, começámos por interrogar a pertinência ou a actualidade da questão do sujeito, esboçando, em seguida, uma resposta à questão de saber o que deve entender-se pelo mesmo. Encetámos, assim, um percurso que foi da questão do sujeito ao sujeito da questão.

É chegada a altura de colocar uma nova questão. Para a entendermos, é necessário, antes de mais, explicitar o seu contexto. Por um lado, os avanços recentes (e espectaculares) das neurociências – e em particular da neurobiologia – não podem deixar de interpelar-nos relativamente à questão de saber se não estamos perante uma nova concepção e abordagem da velha questão da subjectividade, tal como esta foi tematizada por várias gerações de filósofos. Importa, nesse caso, saber se estamos meramente perante uma nova abordagem (científica) de uma velha questão (filosófica)¹⁶⁷ ou, pelo contrário, de uma mudança tal de paradigma que os próprios dados do problema sofrem uma reformulação. Nesse caso, estaríamos não só perante uma novo “homem neuronal” – segundo a expressão de Jean Pierre Changeux¹⁶⁸ – mas também, ao mesmo tempo, perante um “novo sujeito”¹⁶⁹.

Por outro lado, Lacan – o autor de cuja teoria do sujeito visamos progressivamente acercar-nos – não deixou de prestar atenção e de apropriar-se, quando foi caso disso, do que havia de mais inovador e produtivo ao nível da ciência do seu tempo. Nos primórdios do seu ensino, para lutar contra aquilo que lhe parecia uma redução e abuso

¹⁶⁷ Parece-nos ser esta a posição de John Searle. Cf. *Mente, Cérebro e Ciência*, op. cit., p. 31.

¹⁶⁸ “Rien ne s’oppose plus désormais, sur le plan théorique, à ce que les conduites de l’homme soient décrites en termes d’activité neuronales. Il est grand temps que l’homme neuronal entre en scène. » Cf. CHANGEUX, Jean Pierre - *L’Homme neuronal*. Paris : Fayard, 1983, p. 159.

¹⁶⁹ Alain Ehrenberg, Director do Cesames, CNRS – Paris, chamou a esse novo sujeito “O sujeito cerebral” (Cf. EHRENBURG, Alain - “Le sujet cérébral”, in *Esprit: les guerres du sujet*. Novembre 2004).

dos conceitos fundamentais que Freud introduzira na psicanálise, Lacan recorreu, por exemplo, à Antropologia Estrutural (Lévi-Strauss), à linguística moderna (Saussure, Jakobson), à lógica (Frege, Russel) e à topologia (Moebius, Klein), para não ir mais longe. Foi com estes instrumentos que ele empreendeu uma contínua, sistemática e inovadora releitura do legado freudiano.

Hoje, alguns autores acreditam – não sem polémica – que o gesto lacaniano teria correspondência ao nível das neurociências. É indiscutível que as últimas décadas assistiram a um desenvolvimento sem par nesta área do conhecimento e da investigação. Por outro lado, a velha e recorrente aspiração à cientificidade por parte da psicanálise, bem como o “sonho biológico” de Freud¹⁷⁰, levaram muitos a enveredar, nos últimos anos, por essa via¹⁷¹. Como recordava, há algum tempo François Ansermet, tratar-se-ia de “ir na direcção aberta por Lacan quando ele se perguntava o que seria uma ciência que incluísse a psicanálise.”¹⁷²

¹⁷⁰ Freud ambicionava, desde o princípio, fazer entrar a psicanálise no quadro da ciência (Cf. “Esquisse d’une psychologie scientifique, in *Naissance de la Psychanalyse*. PUF, Paris, 2002, p. 315 : « Neste esboço procurámos fazer entrar a psicologia no quadro das ciências naturais»). Por outro lado, ao mesmo tempo que depositava grandes esperanças nos desenvolvimentos futuros da biologia, como “um domínio de possibilidades ilimitadas”, ele temia que esses desenvolvimentos pudessem fazer ruir o edifício da psicanálise (Cf. “Au-delà du principe de plaisir”, in *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1995, p. 110). Na verdade, a posição de Freud é, neste aspecto, bastante paradoxal, ambígua e até hesitante. Ao mesmo tempo que continua a alimentar o sonho científico, não deixa, nos momentos cruciais, de defender a *especificidade* da psicanálise em relação a tudo o resto, inclusive a própria ciência. Um bom exemplo disto é o texto de 1926 sobre a questão da “análise leiga”, isto é, praticada por não médicos. Cf. FREUD, Sigmund, *La Question de L’analyse Profane*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1985.

¹⁷¹ De entre os vários exemplos possíveis, poderíamos referir apenas dois, sobretudo porque eles ilustram bem como o fenómeno tende a contagiar até aqueles que tradicionalmente se mostram mais reticentes a uma tal e inusitada aproximação, na medida em que entre estes dois domínios parece haver uma particular *incomensurabilidade*. É, de resto, a perspectiva de um desses autores, François Ansermet, tal como se pode ver na passagem seguinte: “l’incommensurabilité de ces deux champs n’en reste pas moins incontournable”. Apesar disto, o autor defende que as diferenças entre os dois campos não devem impedir o “diálogo” entre eles; sobretudo porque há certos fenómenos, como o conceito de “plasticidade” – longamente desenvolvido pelo autor – que justificam uma tal aproximação (Cf. ANSERMET, François, MAGISTRETTI, Pierre - *À Chacun son Cerveau: plasticité neuronale et inconscient*. Paris: Odile Jacob, 2004, p. 25. O outro nome eminente é Gérard Pommier. Apoiando-se, por sua vez, no fenómeno neurológico da “atrição” - “les neurones présents à la naissance dégénèrent s’ils ne sont pas utilisés avant une date limite. Ce phénomène, appelé attrition” (cf. *Comment les Neurosciences Démontrent la Psychanalyse*. Paris: Éditions Flammarion, 2004, p. 24) - ele mostra não só como a psicanálise teria a ganhar se prestasse mais atenção ao que se passa nesta área de investigação, mas também como muitas das descobertas efectuadas pelas próprias neurociências ganhariam uma outra “legibilidade” se estas prestassem mais atenção ao que se diz na psicanálise.

¹⁷²Cf. ANSERMET, François, MAGISTRETTI, Pierre - op.cit., p. 25.

Esta via, porém, está longe de ser consensual. Há quem a considere uma “via sem saída”¹⁷³. Como lembrava Éric Laurent, a este propósito, em vez de usar as neurociências para lhes fazer dizer que elas dizem a mesma coisa que a psicanálise ou que a confirmam, tratar-se-ia antes de distinguir os dois planos: o da *objectivité* (objectividade) científica e o da *objectalité* (objectalidade) da psicanálise¹⁷⁴.

Seja como for, esta polémica parece demonstrar pelo menos duas coisas: por um lado, fica a ideia de que os avanços recentes no domínio das neurociências não deixam os psicanalistas indiferentes, levando-os a ter de responder, de uma forma ou de outra, a este novo desafio; por outro lado, parece que estamos confrontados com aquilo a que alguém já chamou “as guerras do sujeito”¹⁷⁵. Que significa isto?

A expressão “guerras do sujeito” é de Alain Ehrenberg¹⁷⁶. Ela pretende traduzir o que parecem ser duas concepções heterogêneas acerca do sujeito: de um lado, os defensores do “sujeito falante” (*sujet parlant*), com destaque para os psicanalistas, mas não só; do outro, os defensores do “sujeito cerebral” (*sujet cérébral*), como é o caso dos neurocientistas. Enquanto os primeiros se inquietam em relação ao futuro da subjectividade humana e do seu tratamento, os segundos consideram que vai ser enfim possível resolver certas questões que atormentaram milenarmente o espírito e o corpo humanos¹⁷⁷. No fundo, parecem estar em causa duas concepções do próprio ser humano: uma que o encara como ser cerebral e corporal e outra como ser social e falante¹⁷⁸. Enquanto tal acontece, aquilo em que consiste um sujeito permanece obscuro¹⁷⁹.

Mais do que entrar na polémica (estéril), Ehrenberg decide interrogar a natureza do “programa” que subjaz às investigações levadas a cabo pelas neurociências. Tratar-

¹⁷³ Cf. LAURENT, Éric - “Les voies sans issue de la psychanalyse cognitive”, in *La Cause freudienne - Nouvelle Revue de Psychanalyse*. N° 60. Paris: Navarin Éditeur, Juin 2005, pp. 17-22.

¹⁷⁴ Cf. LAURENT, Éric, op.cit., p. 22.

¹⁷⁵ Cf. EHRENBURG, Alain, op. cit, pp. 74-85.

¹⁷⁶ Cf. EHRENBURG, Alain, op.cit., p. 131.

¹⁷⁷ Cf. EHRENBURG, Alain, op.cit., p. 82.

¹⁷⁸ EHRENBURG, Alain, *Le sujet cérébral*, op. cit., p. 131.

¹⁷⁹ EHRENBURG, Alain, op.cit., p. 84.

se-á de um programa “fraco” (faible) ou de um programa “forte” (fort)?¹⁸⁰ Dizendo de outra maneira: no que está em jogo nas neurociências, qual a parte que cabe respectivamente às “hipóteses estritamente científicas” e às “teses filosóficas”?

Esta questão não deixa de ter a sua importância. Antes de mais, pensando que estamos a resolver velhos problemas filosóficos de modo científico, poderemos, pelo contrário, estar a cair em novas confusões conceptuais. Como recorda Ehrenberg, se é importante que não se misturem os assuntos do filósofo e do sábio, há o perigo de este se transformar, *malgré lui*, num “mau” filósofo¹⁸¹. Isto pode conduzi-lo a uma espécie de “cegueira conceptual” que o leva a dar um passo demasiado grande e ilegítimo (un pas de trop) quando pretendia apenas dar um passo mais (un pas de plus) na resolução dos problemas¹⁸².

Um bom exemplo é a confusão, segundo o autor, entre *causas* (causes) e *razões* (raisons)¹⁸³. Uma causa traduz a descoberta de uma regularidade natural, verificável empiricamente e previsível. Como tal, uma causa não tem autor nem faz sentido. Pelo contrário, uma razão pressupõe um autor – diríamos nós, um sujeito – e faz apelo ao sentido. A razão é o que torna a acção inteligível, dando-lhe um sentido. Este sentido não é independente do Outro (perante quem invoco as minhas razões ou me justifico), do contexto (sociocultural) e da linguagem. Na verdade, não somos compostos no mesmo sentido de proteínas e desejos¹⁸⁴. Esquecer isto, deixa campo aberto a todo o tipo de confusões conceptuais¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Cf. EHRENBURG, Alain, op.cit., p. 132.

¹⁸¹ Cf. EHRENBURG, Alain, op.cit., p. 183.

¹⁸² Cf. EHRENBURG, Alain, op.cit., p. 139.

¹⁸³ Esta diferença é inspirada em Wittgenstein. Cf. EHRENBURG, Alain, op.cit., pp. 139-141.

¹⁸⁴ Cf. EHRENBURG, Ibidem, p. 140.

¹⁸⁵ “L’usage d’une perspective exclusivement naturaliste consiste soit à mettre sur le même plan l’être considéré à partir de son corps, ici le cerveau, et l’être considéré comme un tout pensant et agissant, soit à faire du second la conséquence du premier. La confusion de l’individuation et de l’individualisation conduit à penser que le cerveau est à la fois le sujet qui dirige la personne entière. (...) On croit avoir enfin corrigé «l’erreur (dualiste) de Descartes» et on ne fait que la reconduire avec des *méthodes* scientifiques.» EHRENBURG, Alain, ibidem, p. 42.

Que estas “confusões conceptuais” não possam – ou não devam – ser descuradas é o que defendem, por exemplo, Peter Hacker e Max Bennet, numa monumental obra consagrada aos *fundamentos filosóficos da neurociência*¹⁸⁶. Antes de mais, porque é preciso distinguir as questões conceptuais das questões empíricas, o que a neurociência nem sempre tem feito de um modo rigoroso¹⁸⁷. Quando se lida com problemas empíricos sem ter em conta esta distinção fundamental, estamos sujeitos a uma de duas coisas (ou a ambas ao mesmo tempo): pôr problemas mal concebidos ou seguir uma investigação mal orientada¹⁸⁸. Além disso, pode igualmente acontecer que haja uma representação (ou interpretação) incorrecta dos resultados e das implicações das experiências efectuadas¹⁸⁹. Seria apropriado adaptar aqui, em jeito de paráfrase, a conhecida frase de Kant: conceitos sem intuições são vazios, mas intuições (isto é, experiências) sem conceitos adequados são cegas. Daí a importância do “esclarecimento conceptual” (na esteira de Wittgenstein, mas também de Aristóteles) a que procedem os autores desta obra.

De entre as várias confusões apontadas, destacamos três: a “falácia mereológica” (que consiste em outorgar a uma parte do ser humano (por exemplo, o cérebro) qualidades ou atributos psicológicos que só faz sentido atribuir ao ser humano inteiro)¹⁹⁰; o “criptocartesianismo” (que consiste em manter um cartesianismo dissimulado ao mesmo tempo que se é abertamente anticartesiano); o “reducionismo” (que consiste em explicar o que se passa num nível mais elevado a partir da explicação do que acontece num nível inferior)¹⁹¹.

Na base destas confusões – profusamente ilustradas ao longo da obra – está, em grande medida, um problema de “linguagem”. E isto num duplo sentido: por um lado,

¹⁸⁶ BENNET, M.R., HACKER, P.M.S. – *Fundamentos Filosóficos da Neurociência*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

¹⁸⁷ Denis Noble, no prefácio que escreveu para esta obra, começa, desde logo, por chamar a atenção para este facto: “ (...) a neurociência tem confundido com frequência e sistematicamente as questões conceptuais com as empíricas”. Cf. Op.cit., p. 11. Os autores dão inúmeros exemplos, ao longo da obra, de uma tal confusão.

¹⁸⁸ Cf. BENNET, M.R., HACKER, P.M.S., op.cit., p. 16

¹⁸⁹ Cf. BENNET, M.R., HACKER, P.M.S., op.cit. p.124.

¹⁹⁰ “Não é a mente que é o sujeito dos atributos psicológicos, tal como também não é o cérebro. É o ser humano vivo - o animal inteiro, e não uma das suas partes ou um subconjunto das suas faculdades.” Cf. BENNET, M.R., HACKER, P.M.S, op.cit. p. 77.

¹⁹¹ “A principal pretensão do anti-reducionismo na ciência é que uma tal explicação exaustiva dos mecanismos a um nível não explica necessariamente o que existe e o que se passa a níveis mais altos” (Cf. BENNET, M.R., HACKER, P.M.S., op. cit., p. 14.

em não se prestar a devida atenção ao uso das palavras¹⁹², por outro, numa concepção incorrecta ou desajustada da própria linguagem. Um bom exemplo disto, em nosso entender, é a concepção e o papel atribuído à linguagem por António Damásio, um dos mais reputados neurocientistas da última geração a nível mundial¹⁹³.

A investigação que António Damásio tem vindo a realizar desde há vários anos possui uma amplitude cada vez maior. Começou com a procura dos fundamentos neurobiológicos da racionalidade (*O Erro de Descartes*), alargando, depois, a sua investigação aos fundamentos biológicos quer da consciência (*O Sentimento de Si*), quer até da ética e da política (*Ao Encontro de Espinosa*). Parece haver, assim, na investigação de Damásio dois tipos de “programa”: um “fraco” (ou minimalista) e outro “forte” (ou maximalista)¹⁹⁴. Enquanto o primeiro é estritamente científico, o segundo já assume uma pretensão explicativa (e prática) de maior alcance. Trata-se, finalmente, de descobrir os fundamentos neurobiológicos não só da racionalidade ou da subjectividade, mas de toda a vida humana, com vista ao esclarecimento cabal dos princípios subjacentes à tomada de decisão por parte do sujeito individual, mas também conducentes à tomada de decisões (clínicas, éticas, políticas) que visem o “bem-estar” e a sobrevivência do indivíduo e da espécie.

Qual é a base para esta extensão cada vez maior não só do campo de pesquisa como igualmente da aplicação dos resultados da mesma? Parece-nos que a palavra-chave – tal como o próprio Damásio sugere – é o conceito de “homeostasia”¹⁹⁵. Não sendo um termo criado por Damásio, ele dá conta daquilo que o investigador chama, no seu último livro, a “ciência da regulação da vida”. Se a ética (tal como outras dimensões socio-políticas da vida humana) são apanhadas pelo fio desta investigação é porque “a

¹⁹² “O que a verdade e a falsidade são para a ciência, são o sentido e o contra-senso para a filosofia. O erro de observação e o erro teórico resultam em falsidade; o erro conceptual resulta em falta de sentido. Como é possível investigar os limites do sentido? Só pelo exame do uso das palavras. O contra-senso é muitas vezes provocado quando uma expressão é usada contrariamente às regras do seu uso.” Cf. BENNET, M.R., HACKER, P.M.S., op. cit., p. 20.

¹⁹³ O nome deste investigador é profusamente referido ao longo ao longo das quase quinhentas páginas que compõem a obra de Max Bennet e Peter Hacker.

¹⁹⁴ Sirvo-me aqui da diferença estabelecida por Alain Ehrenberg a que já fizemos referência anteriormente.

¹⁹⁵ “ (...) A homeostasia é uma chave para a biologia da consciência.” Cf. DAMÁSIO, António – *O Sentimento de Si: o corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. 7ª Edição. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 2000, p. 60.

construção a que chamamos ética deve ter começado – segundo o investigador – como parte de um programa geral de regulação biológica.”¹⁹⁶

Tanto as emoções e os sentimentos (ao nível do indivíduo, mas também do grupo social) como a consciência servem o mesmo propósito fundamental: a sobrevivência e o bem-estar do organismo. Aristóteles e Freud, ou seja, a “eudaimonia” e o “princípio de prazer” andam aqui de mãos dadas. Talvez não seja por acaso que estes dois autores façam parte do leque dos convocados no último livro consagrado a Espinosa.

O projecto de Damásio revela-se, assim, cada vez mais ambicioso. Num primeiro tempo, eram essencialmente os fundamentos neurobiológicos da razão que pareciam ocupá-lo. Mas com a entrada em cena do problema da consciência e, sobretudo, das convenções sociais, éticas e políticas, a ideia da homeostasia é alargada ao governo da vida social. Um mesmo cordão umbilical parece ligar, de forma contínua, as dimensões bio-psico-social da existência.

Uma das consequências é – como resume Éric Laurent, num artigo dedicado a Damásio – “a curto-circuitagem (court-circuitage) do Outro e a redução do corpo a um organismo”¹⁹⁷. O Outro (Autre) de que aqui se fala é a própria linguagem¹⁹⁸. Nessa medida, não é possível apreender o verdadeiro alcance e significado que isto tem para o sujeito humano sem antes perceber qual o papel ou o lugar que é reservado por Damásio à linguagem numa tal “orquestração”¹⁹⁹ homeostática da vida.

Antes de mais, a linguagem é vista por Damásio como algo de secundário – e até negligenciável – no “grande esquema das coisas”²⁰⁰. A razão principal de uma tal secundarização parece clara. Se não houvesse já um “saber no real” biológico²⁰¹, antes

¹⁹⁶ DAMÁSIO, António - *Ao Encontro de Espinosa: as emoções sociais e a neurologia do sentir*. 4ª Edição. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 2003, p. 187.

¹⁹⁷ LAURENT, Éric – “Les voies sans issue de la psychanalyse cognitive », op.cit., p. 21.

¹⁹⁸ Esta questão será desenvolvida na *Parte III* do nosso trabalho.

¹⁹⁹ Sirvo-me aqui de uma das muitas metáforas de que Damásio faz uso.

²⁰⁰ Cf. DAMÁSIO, António - *O Sentimento de Si*, op. cit., pp. 133-139.

²⁰¹ A expressão é de Lacan, mas, embora não sendo usada por Damásio, parece-me estar subjacente a quase tudo quanto ele diz sobre este assunto. “O cérebro está animado, desde o início da sua vida, com um enorme repertório de sabedoria que diz respeito à forma como o organismo deve ser gerido, nomeadamente à forma como a vida deve ser organizada e como o organismo deve res-

do advento da linguagem, a sobrevivência do organismo estaria em perigo. A vida não pode esperar que a linguagem entre em cena para actuar. Tanto do ponto de vista filogenético, como ontogenético, as exigências da vida precedem a linguagem. Além disso, parece igualmente óbvio que, antes que surja a linguagem propriamente dita, têm de estar presentes os mecanismos neurobiológicos que a tornem possível. Ela pressupõe estes mecanismos.

Mas há ainda, porventura, uma razão mais forte que leva Damásio a secundarizar a linguagem. Na verdade, esta permite a ficção e a mentira e é recheada de ambiguidades²⁰². Eis o que levou muitos a empreender uma busca desesperada e insensata para encontrar uma língua perfeita, isto é, isenta de tais ambiguidades²⁰³. Eis igualmente o que tem levado outros a argumentar acerca da “pobreza da linguagem natural”²⁰⁴. Como poderia a vida dar-se ao luxo de permitir tais mentiras, ambiguidades e erros de tradução sem pôr em perigo a sobrevivência do organismo?

Este argumento parece indiscutível. No entanto, ele deixa um resto. Se é verdade que a vida estaria em risco se dependesse da linguagem para funcionar, não é também verdade que a vida humana estaria igualmente em perigo sem o amparo da linguagem? Como lembrava José Gil no seu *Portugal, Hoje, o medo de existir*, “uma mãe pode investir toda a sua ternura no acto de amamentar um bebé. Para que esse acto se inscreva (...) tanto nela como no bebé é preciso que ela lhe fale enquanto amamenta.”²⁰⁵ Esta presença de um “Outro” (Autre, na terminologia de Lacan) que fala – e não apenas de um “outro” (autre) que se limitaria apenas a suprir a necessidade – parece, assim, fundamental e indispensável, para além dos mecanismos meramente biológicos, para dar “vida” (humana) ao sujeito *in statu nascendi*.

ponder a certos acontecimentos exteriores. (...) Tudo isto quer dizer que o cérebro traz consigo sabedoria e *savoir faire* inatos que se antecipam aos sinais do corpo.” (Cf. DAMÁSIO, António - *Ao Encontro de Espinosa*, op.cit., p. 231).

²⁰² “ (...) Quando a mente criativa é traduzida em linguagem, facilmente resvala para a ficção.” (Cf. DAMÁSIO, António - *O Sentimento de Si*, op.cit., p. 219).

²⁰³ Umberto Eco deu-nos alguns ecos da história dessa busca. Cf. ECO, Umberto – *A Procura da Língua Perfeita*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

²⁰⁴ Cf. BENNET, M.R., HACKER, P.M.S., op. Cit., pp. 422-424.

²⁰⁵ GIL, José - *Portugal, hoje: o medo de existir*. 4ª Edição. Lisboa: Relógio D’Água, 2005.

A célebre crônica de Salimbene de Parma, onde é narrado o famigerado episódio que teve como protagonista o rei da Sicília, Frederico III, vai no mesmo sentido. Querendo saber, por meio de uma experiência, que língua ou idioma falariam as crianças, ao chegarem à adolescência, se nunca tivessem tido a possibilidade de falar com ninguém, ordenou às aias e amas que dessem leite às crianças sem nunca falarem com elas. Queria descobrir se falariam a língua hebraica, ou antes a grega, a latina ou a árabe, ou se não falariam em todas as circunstâncias a língua dos pais, de que tivessem nascido. Mas foi trabalho perdido, porque todos os meninos ou recém nascidos morriam.”²⁰⁶

Estas crianças não viveram tempo suficiente para contar o que realmente aconteceu. Foram provavelmente várias as circunstâncias que estiveram na base do sucedido. Não sabemos. Este e o anterior são apenas dois exemplos, dois entre muitos, das consequências, para o sujeito, da presença ou ausência daquilo que Lacan chamava o *banho de linguagem*²⁰⁷, mesmo quando os mecanismos e as necessidades “vitais” estão assegurados. A “curto-circuitagem do Outro” – segundo a expressão de Éric Laurent – pode ter implicações desastrosas para o sujeito (humano).

Além de secundária, a linguagem tem, para Damásio, um papel eminentemente tradutor ou representativo²⁰⁸. Há, por assim dizer, uma abolição do equívoco, pelos motivos que já adiantamos atrás, em proveito da representação²⁰⁹. A linguagem é a “tradução” de outra coisa: imagens não linguísticas que representam eventos, relações ou inferências. Ela limita-se, segundo Damásio, a simbolizar em palavras e frases conceitos ou acontecimentos não verbais.

²⁰⁶ Cf. ECO, Umberto - *A Procura da Língua Perfeita*, op. cit., p. 15.

²⁰⁷ A 2 de Dezembro de 1966, por altura da publicação dos *Escritos*, foi difundida pela rádio France-Culture uma entrevista onde Lacan afirmava o seguinte: “(...) o homem cresce - faz o seu crescimento - imerso tanto num banho de linguagem como num meio dito natural. Este banho de linguagem determina-o mesmo antes que ele tenha nascido.” [“(...) l’homme croît - fait sa croissance - autant immergé dans un bain de langage que dans un milieu dit naturel. Ce bain de langage le détermine avant même qu’il soit né. »] Esta entrevista [Em linha] foi originalmente publicada com a autorização de Jacques Lacan e de Georges Charbonnier (o condutor da emissão) na revista *Recherches*, nº ¾, páginas 5-9, em 1967. [Disponível na [www: <http://www.lutecium.org/aejcpp.free.fr/lacan/1966-12-02a.htm>](http://www.lutecium.org/aejcpp.free.fr/lacan/1966-12-02a.htm)].

²⁰⁸ “A linguagem, com as suas palavras e frases, é a tradução de outra coisa, é uma conversão de imagens não linguísticas que representam entidades, eventos, relações e inferências.” (DAMÁSIO, António - *O Sentimento de Si*, op.cit., p. 134).

²⁰⁹ Cf. LAURENT, Éric - op.cit., p. 20: «abolition de l’équivoque au profit de la représentation ».

Além de tradutora, a linguagem tem uma natureza fundamentalmente imagética. Isto não significa apenas que ela traduz verbalmente as imagens do pensamento, mas que é tecida, ela mesma, segundo Damásio, por imagens. As palavras são elas próprias imagens. “A maioria das palavras que utilizamos na nossa fala interior, antes de dizermos ou escrevermos uma frase, existe sob a forma de imagens auditivas ou visuais na nossa consciência.”²¹⁰

É esta concepção de linguagem – tradutora, representativa e imagética – que vai ser rebatida, por Peter Hacker e Max Bennet, ponto por ponto. Resumindo a tese dos autores, de inspiração wittgensteiniana, falar não é traduzir pensamentos não verbais na linguagem verbal, nem confrontar uma palavra com uma imagem mental, mas antes saber usar a dita palavra. “Se eu não tiver a certeza do significado de uma palavra não evoco imagens (...) mas vou procurá-la no dicionário. O dicionário grafa o significado da palavra, não através de uma listagem das imagens que lhe estão associadas, mas especificando outras palavras ou frases equivalentes – dá-nos uma regra para o uso da palavra.”²¹¹

É este reenvio de uma palavra a outra, de uma frase a outra, de um significante a outro que levará Lacan a definir este último como “o que representa um sujeito para um

²¹⁰ Cf. DAMÁSIO, António - *O Erro de Descartes*, op.cit., p. 122.

²¹¹ Um exemplo dado por Max Bennet e Peter Hacker é o seguinte: “Não é necessária qualquer imagem nem nenhuma figura de uma pessoa a passear para servir de guia ou padrão para o uso correcto do verbo “passear” (Cf. op. cit., p. 371). Um outro exemplo, igualmente interessante, é aquele que o próprio Damásio dá no livro *Ao Encontro de Espinosa*. Querendo exemplificar o papel dos “marcadores somáticos” nas estratégias e nos mecanismos de raciocínio, ele ilustra a sua argumentação apelando à palavra de língua portuguesa “palpite”. Segundo ele, esta palavra teria uma ligação evidente ao ritmo cardíaco, traduzindo verbalmente um sinal emocional do corpo à maneira dos “marcadores somáticos”. Pois bem. Parece-me que há aqui uma confusão (e seria legítimo perguntar se esta e outras confusões do género não resultam da uma má compreensão da linguagem). Em primeiro lugar, a palavra “palpite” é ambígua: ela tanto pode remeter para a palpitação do “órgão”, como dizer respeito a uma conjectura, uma suspeita ou um pressentimento em relação a algo que pode ou não acontecer. Distinguir entre um sentido e outro depende do *contexto de uso* e não de qualquer adequação natural a esta ou àquele estado de coisas. Por outro lado, se dizemos que o coração “palpita” ou que temos “palpitações” é porque, antes de mais, sabemos como se *usa* a palavra. Pensar o contrário, pressupõe um entendimento da linguagem que tanto Saussure (mostrando que o signo é *imotivado*), como Wittgenstein (mostrando que o sentido depende do *uso*) puseram definitivamente em causa. Veremos, mais tarde, como esta “viragem linguística” foi decisiva para Lacan, nomeadamente na forma como perspectivou a questão do sujeito.

outro significante”²¹². Na verdade, antes de traduzir ou representar o que quer que seja de exterior (uma coisa ou um acontecimento) ou interior (um conceito ou um pensamento), o significante produz o que não hesitaríamos em chamar: um *efeito-de-sujeito*. O sujeito como efeito da linguagem, do deslize significante – e não como um dado natural, biológico – é o que serve de ponto de partida a Lacan.

Sendo assim, como não retornar àquele ponto inaugural em que, pela primeira vez, o sujeito foi apercebido como um efeito: o “momento cartesiano”²¹³. Na verdade, as teorias científicas (com alcance empírico) de Descartes podem estar todas (ou quase todas) erradas; da mesma forma, a sua distinção entre a mente e o corpo, substância pensante e extensa, pode ser um erro (Damásio) ou, mais do que isso, todo um contra-senso ou uma confusão conceptual²¹⁴; porém, nada disso apaga o efeito-de-sujeito que o momento cartesiano fez irromper no pensamento ocidental.

É a esse efeito que Lacan se propõe retornar, pondo em relevo o que houve nele de absolutamente decisivo e incontornável.

²¹² “ (...) O significante, diferentemente do signo, é o que representa um sujeito para um outro significante.” [“(...) le signifiant, à la différence du signe, est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant. »]. Cf. LACAN, Jacques (1969-1970) - *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, Lição de 14 de Janeiro de 1970, p. 31.

²¹³ Tomo aqui a expressão num duplo sentido: não apenas como o momento (ou os momentos) em que Descartes “intuiu” o *cogito*, mas também como “o momento cartesiano da psicanálise” (e em particular do próprio Lacan), ou seja, o momento (ou os momentos) em que este decidiu levar a sério a operação cartesiana (Cf. PORGE, Eric, SOULEZ, Antónia (dir.) - *Le Moment cartésien de la Psychanalyse: Lacan, Descartes, le sujet*. Paris: Éditions Arcanes, 1996).

²¹⁴ A este propósito, Hacker e Bennet - recordando a perspectiva de Jonh Searle sobre a matéria - escrevem: “ (...) uma questão “Como se relaciona a mente com o corpo?” é principalmente uma questão filosófica que necessita de uma investigação conceptual e não empírica. Mas não é nada claro se a *questão* faz sentido (e é isto o que a investigação pode elucidar). Ela exige o esclarecimento do conceito de mente, como uma condição para esclarecer o sentido da relação da mente com o corpo.” Cf. op.cit., pp. 491-492.

PARTE II
UM RETORNO A DESCARTES

Um sintoma chamado Descartes

Falar hoje de Descartes, parece ser, no mínimo, anacrónico ou despropositado. Com efeito, este fundador, por excelência, da modernidade, foi objecto de todo o género de críticas, superações e desconstruções. De certa forma, ele tornou-se numa espécie de figura caricatural que serve de referência, em *negativo*, a todos aqueles que pretendem ilustrar o que o seu pensamento não é. Desde os “clássicos” aos mais recentes pensadores e investigadores, parece que cada um tem o seu “erro de Descartes” predilecto, segundo um conhecido termo de Damásio²¹⁵.

Descartes não pára, assim, de fazer sintoma, desde que inscreveu pela primeira vez, e em mais do que uma versão, a fórmula da discórdia no pensamento ocidental²¹⁶. Mais do que uma sombra, ele tornou-se, por assim dizer, em algo que assombra: o nome

²¹⁵ Um dos erros paradigmáticos de Descartes - se bem que não seja o único - residiria na separação da mente e do corpo. Tanto filósofos (Cf. SEARLE, John, *Mente, Cérebro e Ciência*, op.cit.) como neurocientistas (Cf. DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes*, op. cit.) têm denunciado o prejuízo para o pensamento e a investigação, biológica em particular, de uma tal concepção do espírito e do corpo. Ao primado cartesiano do pensamento, têm oposto estes pensadores e investigadores um primado do corpo ou uma redução (ou resolução) das operações mentais em termos puramente neurobiológicos (Cf. DAMÁSIO, António, op.cit., pp. 253-257). Porém, vale a pena interrogar se, para lá da pertinência evidente de algumas destas críticas, não haverá aqui igualmente uma certa confusão entre problemas empíricos e conceptuais, tal como foi denunciado, nomeadamente, por BENNET, Max e HACKER, Peter, *Fundamentos Filosóficos da neurociência*, op.cit.). Com efeito, tal como mostraram, de forma magistral, Gilles Deleuze e Félix Guattari, o *cogito* cartesiano é “um conceito filosófico”, e é desse modo, antes de mais, que ele deve ser apreendido nas suas diversas componentes (cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la Philosophie*. Paris: Les Éditions Minuit, 1991, pp. 29-31).

²¹⁶ Na verdade, não há apenas uma única fórmula, mas várias, apesar de, essencialmente, elas se reduzirem a duas: em primeiro lugar, a que aparece na quarta parte do *Discurso do Método*: “je pense, donc je suis” (cf. DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*. Paris: Garnier, 1963, 65), já que tanto a fórmula dos *Principia Metaphysica* (Cogito, ergo sum), como a que aparece na edição póstuma de 1701, *Inquisitio veritatis per lumen naturale*: “Dubito, ergo sum”, são, no fundo, meras variações da primeira e não alteram substancialmente a sua estrutura de base. (Sobre estas variações, ver *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, introdução, tradução e notas pelo Prof. Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, 1992, em especial a nota explicativa 51, p. 119). Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes deixa cair o *donc* presente na fórmula do *Discurso do Método* e substitui o *je pense* por *je suis*; a fórmula – “eu sou, eu existo” (ego sum, ego existo) parece, deste modo, tornar-se ainda mais frágil, como se necessitasse de um complemento, de algo que sustivesse na sua imponderabilidade; daí que Descartes acrescente: “sempre que proferida por mim ou concebida pelo espírito”. Cf. DESCARTES, R., *Méditations Méthaphysiques*. Paris: Vrin, 1967, p. 25; DESCARTES – *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra: Almedina, 1992, p. 119.

daquele (ou daquilo) que pretende evitar-se a todo o custo, mas que, ao mesmo tempo, não pára de nos atormentar com a sua presença espectral. Slavoj Žižek, numa expressão feliz, chama-lhe “um espectro que ronda a academia ocidental”: o “espectro da subjectividade cartesiana”²¹⁷. Segundo o autor, “todos os poderes académicos entraram numa santa aliança para o exorcizar.”²¹⁸ É por isso, talvez, como recordava Lacan em 1961, que os filósofos não fizeram outra coisa senão tentar livrar-se disso, ou seja, do embaraço causado no pensamento pelo *cogito* cartesiano²¹⁹. E não foram apenas os filósofos nem, mais recentemente, os neurocientistas; também o próprio Lacan, num dos textos mais conhecidos dos Escritos – *O Estádio do Espelho* – dizia que a experiência analítica se opõe, e como tal se afasta, de toda e “qualquer filosofia directamente oriunda do cogito”²²⁰.

Ao mesmo tempo, porém, há algo aqui que merece ser interrogado: se o nome de Descartes ainda não cessou, apesar de tudo, de ser evocado (mesmo se o motivo de uma tal evocação é, salvo raras excepções, o descrédito) não estaremos perante uma espécie de *denegação*, segundo o mecanismo que Freud pôs em evidência²²¹, ou um *criptocartesianismo*, como denunciaram, por exemplo, os já citados Max Bennet e Peter Hacker?²²²

Seja qual for a resposta que dermos à questão, uma coisa parece certa: se o sujeito cartesiano ainda não parou (completamente) de fazer sintoma, talvez seja porque ele deva ser apreendido como sintoma. O sujeito cartesiano faz sintoma porque ele é essen-

²¹⁷ Cf. ŽIŽEK, Slavoj - *El Espinoso Sujeto - el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001, pp. 9-13.

²¹⁸ Cf. ŽIŽEK, Slavoj, op.cit. p. 9.

²¹⁹ LACAN, Jacques (1961) - *Le Séminaire*, Livre IX, *L'identification*, Lição de 15 de Novembro de 1961 (inédito).

²²⁰ Cf. LACAN, Jacques - « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, op.cit., p. 93. Voltaremos a esta questão no capítulo seguinte.

²²¹ Cf. FREUD, Sigmund - “La Négation”, in CHEMAMA, Roland (org.) - *la Psychanalyse*. Paris : Larousse, 1996, pp. 468-471. De acordo com o mecanismo aí descrito por Freud, graças a um exemplo (se o paciente diz que tal pessoa presente no seu sonho “não é a sua mãe”, é certo tratar-se da sua mãe), um conteúdo de representação ou pensamento recalçado emerge na consciência sob a condição de fazer-se negar. A (de)negação é uma maneira de tomar consciência do recalçado; uma supressão, sem admissão, do recalçamento.

²²² BENNET, Max, HACKER, Peter - op. cit., p. 127.

cialmente, enquanto *sujeito*, um sintoma²²³. E isto num duplo sentido: não apenas porque o velho sujeito (cartesiano) entrou em “crise” (sendo esta um dos nomes do sintoma, por excelência), como também este, o sintoma, é suposto-sujeito, isto é, capaz de dar conta de uma posição subjectiva e não meramente de um desarranjo disfuncional que importa eliminar, como pretendem, por exemplo, a medicina farmacológica ou as terapias correctivas. É neste sentido que poderíamos dizer que o sintoma com que lida a psicanálise é *cartesiano*, na medida em pressupõe um sujeito que, de um modo ou de outro, responda por *isso*.

Uma outra questão, mais pertinente talvez, é se não haveria no passo cartesiano uma radicalidade tal, que todos, inclusive o próprio Descartes, teriam sido tentados a arrepiar caminho. Nesse caso, e após todas as críticas ou ultrapassagens a que foi sujeito, “a palavra de ordem de um retorno a Descartes – como se exprime Lacan numa certa época do seu ensino – não seria supérflua”²²⁴. Um retorno, claro está, ao que houve de subversivo²²⁵ no passo cartesiano.

Com efeito, esvaziado ou “varrido” - como se expressa Lacan - o *eu* de toda a evidência (seja ela qual for, o que é garantido por meio do carácter hiperbólico da dúvida), o que resta de indubitável senão o “cogito: um vazio chamado sujeito”²²⁶? Eis o instante propriamente subversivo de Descartes, o momento em que este, no centro mesmo do sujeito, encontra uma ausência, um vazio: *je pense...*

²²³ “A dificuldade de ser do psicanalista decorre daquilo que ele encontra como ser do sujeito, a saber: o sintoma [La difficulté d’être du psychanalyste tient à ce qu’il rencontre comme être du sujet: a savoir le symptôme] LACAN, Jacques - *Autres Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 201

²²⁴ LACAN, Jacques - *Écrits*, op.cit., p. 163. [« (...) le mot d’ordre d’un retour à Descartes ne serait pas superflu. »].

²²⁵ A utilização deste termo por nós segue de perto o seu emprego por Lacan; isso significa que há que distingui-lo de outro que lhe anda geralmente associado: o de *revolução*. Com efeito, para Lacan, não há revolução a não ser a dos astros na sua órbita, que voltam sempre ao mesmo lugar. Diríamos, para não ir mais longe de momento, que toda a *subversão* implica uma certa *des-órbita*, um desvio que introduz algo radicalmente novo e que não estava inteiramente previsto no *movimento* original. Levando um pouco mais longe o raciocínio como faz, por exemplo, Luís Carmelo - poderíamos interrogar-nos sobre as consequências da *tecnologia* e do *globalismo* contemporâneos para a consideração *moderna* do sujeito: tratar-se-á, fundamentalmente, da passagem de uma “era do sujeito”, em torno do qual girou a modernidade, à “consciência global”, como uma das suas “órbitas”, ou, pelo contrário, uma saída de órbita, uma *desórbita*, por assim dizer? (Cf. CARMELO, Luís - *Órbitas da Modernidade: da era do sujeito à consciência global*. Lisboa: Mareantes Editora, 2002, em particular a primeira parte, pp. 21-131).

²²⁶ Cf. ZIZEK, Slavoj - *subversions du sujet : psychanalyse, philosophie, politique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 17.

Por momentos, na precariedade desse instante que não pode durar, todas as certezas, para além da certeza vazia do *eu penso*, parecem ficar suspensas: a certeza de termos um corpo e uma alma, de sermos homens ou mulheres, de ser verdade ou engano o que pensamos. A certeza vazia do *cogito* suspende, num instante evanescente e pontual, as demais certezas subjectivas. É nesse sentido que poderíamos dizer, parafraseando o título de um dos mais emblemáticos e atípicos romances do século vinte, que o sujeito cartesiano é verdadeiramente um *sujeito sem qualidades*²²⁷. Eis a radicalidade da subversão introduzida pelo *cogito* cartesiano. De tal modo que ele pode ser encarado como uma espécie de dobradiça que liga, entre si, duas realidades opostas como são, respectivamente, a *modernidade* e a *pós-modernidade*. Com efeito, ao esvaziar-se de todo o conteúdo sensorial, psicológico, sexual ou outro, o sujeito traz consigo o gérmen da modernidade (abstracta, universal, igualitária, emancipadora)²²⁸; porém, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, a certeza, pelo seu carácter vazio, parece coincidir, no limite, com a incerteza característica da pós-modernidade, a época do simulacro e da simulação (simulacres et simulation) por excelência, como escrevia Jean Baudrillard há alguns anos²²⁹.

Qual é, neste contexto, o sentido do *retorno a Descartes* empreendido por Lacan?

Diria que se trata, desde logo, e em primeiro lugar, de recuperar o vazio do sujeito²³⁰, relativamente às “suturas” posteriores do mesmo, levadas a cabo, antes de mais, pelo próprio Descartes²³¹. Por outro lado, dizendo-o à maneira de Foucault, de fazer

²²⁷ MUSIL, Robert, *O Homem sem Qualidades* (2 volumes). Lisboa: Dom Quixote, 2008

²²⁸ É neste sentido preciso que poderíamos dizer que o famoso “Quadrado negro sobre fundo branco”, pintado por Malevitch em 1915 - bem como as suas múltiplas variações (Cf. NÉRET, Gilles, *Malevitch*. Taschen, 2003, pp.49-69) - é ainda uma genuína e culminante representação do sujeito vazio, moderno, cartesiano, por mais que pareça distanciado de tais referências.

²²⁹ Cf. BAUDRIALLARD, Jean – *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D’Água, 1991. O termo lacaniano para caracterizar esta situação é *semblant* (Cf. LACAN, Jacques (1971) - *Le Séminaire*, Livre XVIII, *D’un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris : Éditions du Seuil, 2006. Voltaremos na esta questão na *Parte IV* do nosso trabalho.

²³⁰ Eis uma das leituras possíveis do *sujeito barrado* (\$) lacaniano.

²³¹ Como recordava Slavoj Zizek, o sujeito lacaniano é um “puro vazio”, na medida em que está “privado do menor suporte fenomenológico (...) e a aposta de Lacan consiste em dizer que a redução cartesiana do sujeito ao puro *cogito* já implica essa mesma redução de todos os conteúdos substanciais, inclusive a dimensão mais íntima do psiquismo: a ideia de um ‘teatro cartesiano’ enquanto lugar originário da subjectividade já é uma ‘reificação’ do sujeito \$ do puro vazio da negatividade.” Cf. ZIZEK, Slavoj - *A Subjectividade por Vir*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006, p. 44.

emergir o “impensado” que habita o coração do cogito²³². Finalmente, como diz Žizek, de trazer à luz o “reverso esquecido” e o “núcleo excedente”, não reconhecido, do sujeito²³³.

Para tal, Lacan empreende uma determinada operação que consiste, basicamente, no seguinte: em ler Descartes com Freud e Freud com Descartes. Ler Descartes com Freud permite-lhe resgatar não só o impensado (a “outra cena”) do *cogito*, como reintroduzir nele uma discordância (ou uma não-coincidência) fundamental do pensamento consigo mesmo e com o ser. Ler Freud com Descartes, por outro lado, permite-lhe unificar, de alguma forma (por meio do termo sujeito), um campo que parecia disperso pelas mais variadas tópicas e instâncias. E, sobretudo, há que não esquecer - como sublinha o próprio Lacan, na lição de 5 de Fevereiro de 1964 - que foi Descartes, e não Freud, quem introduziu o sujeito no mundo²³⁴.

Em qualquer dos casos, trata-se de reencontrar no *enunciado*, tanto de Descartes como de Freud, a *enunciação* viva, ainda não petrificada ou cristalizada, do sujeito. É nesse sentido que Descartes ou Freud (tal como Sócrates ou Marx) “não podem ser ‘ultrapassados’, na medida em que conduziram a sua pesquisa com essa paixão de desvelar que tem um objecto: a verdade”²³⁵. É o movimento desta, sob a inércia do saber, o que se pretende, aqui, restituir.

Porém, esta verdade, bem como a sua restituição por Lacan, têm algo de paradoxal. Veremos, de seguida, o que isto pode significar.

²³² Cf. FOUCAULT, Michel - *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: edições 70, 1998, pp. 361-367.

²³³ Cf. ŽIZEK, Slavoj - *El Espinoso Sujeto*, op. cit., p. 10.

²³⁴ “Je ne dis pas que Freud introduit le sujet dans le monde (...) puisque c’est Descartes”. LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil (Points-Essais), 1990, p. 53

²³⁵ LACAN, Jacques - *Écrits*, op. cit., p. 193 : «Éstá muito na moda nos nossos dias ‘ultrapassar’ os filósofos clássicos. (...) Nem Sócrates, nem Descartes, nem Marx, nem Freud podem ser ‘ultrapassados’, na medida em que conduziram a sua pesquisa com essa paixão de desvelar que tem um objecto: a verdade.” [Il est assez à la mode de nos jours de ‘dépasser’ les philosophes classiques. (...) ni Socrate, ni Descartes, ni Marx, ni Freud ne peuvent être ‘dépassés’ en tant qu’ils ont mené leur recherche avec cette passion de dévoiler qui a un objet : la vérité. »].

Paradoxos “cartesianos” de Lacan

O retorno a Descartes, efectuado por Lacan, tem, como dizíamos no final do capítulo anterior, algo de paradoxal, de antinómico. Na verdade, não se trata apenas de um único paradoxo, mas de vários. Importa, por isso, neste capítulo, esclarecer a natureza de tais paradoxos e mostrar como podem elucidar-se.

Para tal, comecemos por citar Lacan:

“Eis por que era importante promover, antes de mais, e como um facto a distinguir da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se o seu campo é científico), precisamente o facto de que a sua praxis não implica outro sujeito senão o da ciência.”²³⁶

Fica claro, neste pequeno excerto, que a questão, inicialmente colocada por nós, de saber se a psicanálise é ou não uma ciência (questão que volta, de forma recorrente, a embaraçar os espíritos), é secundária, ou, por assim dizer, uma simples tela encobridora²³⁷, relativamente à questão, mais fundamental, de saber sobre o que opera a psicanálise na sua *praxis*.

²³⁶ LACAN, Jacques - “La Science et la vérité », *Écrits*, op.cit., p. 863. [« C’est pourquoi il était important de promouvoir d’abord, et comme un fait à distinguer de la question de savoir si la psychanalyse est une science (si son champ est scientifique), ce fait précisément que sa praxis n’implique d’autre sujet que celui de la science. »]

²³⁷ Parafrazeando aqui uma expressão que Freud costumava usar relativamente a certo tipo de recordações: as recordações “encobridoras”; como se estas fossem uma espécie de tela que cobre, oculta ou relega para segundo plano algo que, no fim de contas, acaba por se revelar como o mais importante. Cf. FREUD, Sigmund, “Los recuerdos encubridores”, in *Obras Completas*. Tomo I, op.cit., pp. 330-341

Que a psicanálise opera sobre um sujeito (que fala, que tem a possibilidade de falar) – e não sobre uma matéria inerte, um corpo mudo ou mesmo um eu psicológico²³⁸ – parece evidente. Porém, já não é tão óbvio que esse sujeito seja idêntico ao da ciência. E isto essencialmente por duas razões: em primeiro lugar, não é certo, bem pelo contrário, que haja um sujeito da ciência; além disso, a existir um tal sujeito, não é evidente que ele seja idêntico ao da psicanálise. É por isso que o próprio Lacan, reconhecendo a natureza problemática de semelhante equação, escreve o seguinte: “dizer que o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência pode parecer um paradoxo.”²³⁹ De resto, Karl Popper, como vimos na primeira parte do nosso trabalho, num dos seus livros fundamentais, *Objective Knowledge*, procura libertar a ciência de toda a consideração subjectivista tradicional, na medida em que ela, segundo o autor, seria um conhecimento objectivo, sem sujeito cognoscente.

É certo que Lacan poderia estar genericamente de acordo com uma tal perspectiva. Na verdade, também ele considera que o sujeito com que opera a psicanálise é rebelde (chegando mesmo a ser o avesso) do sujeito do conhecimento, tal como este foi tradicionalmente abordado pela filosofia. Não se trata, por isso, de que a psicanálise, ao promover o sujeito, esteja do lado do conhecimento, enquanto a ciência habitaria, por assim dizer, do outro lado do muro²⁴⁰. Pelo contrário – e é nisso que pode afigurar-se um paradoxo – a afirmação lacaniana, como resumia Jean-Claude Milner, num livro dedicado a Jacques Lacan, implica, pelo menos, três coisas: “1) que a psicanálise opera sobre um sujeito (...); 2) que há um sujeito da ciência; 3) que estes dois sujeitos fazem um”²⁴¹. Ou seja, é do lado da ciência, e não do lado do conhecimento, que o sujeito da psicanálise deve ser situado.

Partindo de uma tal equação, como entender que Lacan, num outro lugar, e em sentido radicalmente oposto, tenha escrito que “a ciência é a ideologia da supressão do

²³⁸ Tal como veremos um pouco mais adiante, para entender o uso do termo *sujeito* (*sujet* ou, em outros contextos, *je*) por Lacan, é fundamental distingui-lo de um outro termo (*moi*) que lhe anda geralmente associado; enquanto este último releva de uma dimensão *imaginária*, o termo sujeito apela para uma dimensão *simbólica*, no sentido em que não há sujeito, em Lacan, senão como efeito da intervenção do *significante* no real.

²³⁹ LACAN, Jacques - “La Science et la vérité », op.cit., p. 858. [« Dire que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science, peut passer pour paradoxe. »].

²⁴⁰ “(...) Se a teoria do conhecimento foi, durante muito tempo, a metáfora das relações do homem com a mulher imaginada, é justamente para se opor a isso que se situa o discurso analítico (...)”. Cf. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 549.

²⁴¹ MILNER, Jean-Claude - *La Obra Clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 1996, p. 35.

sujeito?”²⁴² Como conceber que o sujeito que a psicanálise promove coincida, no limite, com o sujeito suprimido da ciência? Em vez de uma conjunção entre os dois sujeitos, como sugere Lacan, não estaríamos antes perante uma radical disjunção?

Para elucidar um pouco melhor o problema em questão, façamos um pequeno desvio.

Sabemos que a psicanálise nasceu, em certa medida, graças à histeria. Foi a partir do momento em que Freud se propôs escutar, “dócil à histérica”²⁴³, a sua fala aparentemente vazia (segundo a medicina da época), que a psicanálise começou realmente a dar os primeiros passos²⁴⁴. Mesmo se entretanto surgiram novos focos de irradiação e interesse (a neurose obsessiva, as fobias, a psicose, as perversões, etc.), esta matriz inicial não deixou de gravar a sua marca indelével na psicanálise. De tal forma que Lacan acabou, finalmente, por elevá-la à categoria de discurso²⁴⁵. Da mesma forma, nos últimos anos do seu ensino, quando a referência a Freud se assemelhava cada vez mais a uma paródia – mesmo se Lacan continua a afirmar-se “freudiano”²⁴⁶ – e há uma desconfiança crescente em relação aos poderes da palavra – o que leva Lacan, não temendo as repercussões do termo, a dizer que a prática da psicanálise é uma *escroquerie*²⁴⁷ – não deixa de ser elucidativo que Lacan volte ao tema da histeria nos seguintes termos:

²⁴² LACAN, Jacques - “Radiophonie”, *Autres Écrits*, op.cit., p. 437 [« la science est une idéologie de la suppression du sujet »].

²⁴³ Cf. LACAN, Jacques - « Télévision », *Autres Écrits*, op.cit., p. 514. [No original : “(...) docile à l’hystérique (...) »]

²⁴⁴ Cf. FREUD, Sigmund - “Estudios sobre la Histeria”, in *Obras Completas de Sigmund Freud*. Tomo I, op.cit., pp. 39-168.

²⁴⁵ Dos quatro discursos fundamentais isolados por Lacan – a saber: o *Discurso do Senhor/do Amo/ou do Mestre* (Discours du Maître); o *Discurso da Universidade* (Discours de L’Université); o *Discurso da Histérica* (Discours de L’Hystérique); o *Discurso do Analista* (Discours de L’Analyste) - faz parte, como vemos, a histeria *enquanto discurso*. Cf. LACAN; Jacques - “Radiophonie”, *Autres Écrits*, op.cit., p. 447. A estes quatro discursos, há que acrescentar mais dois : o *Discurso da Ciência* (que Lacan diz, curiosamente, ganhar “importância a partir do discurso da histérica” - Ibidem, p. 436) e o *Discurso do Capitalista* (enquanto versão, degradada, do Discurso do Amo).

²⁴⁶ “Moi, je suis freudien”. LACAN, Jacques (12 - VII - 1980) - *Le Séminaire de Caracas*. Editado em CD com ocasião del 1º Congreso de los Miembros de la Asociación Mundial de Psicanálisis y el Xº Encuentro Internacional del Campo Freudiano en Barcelona del 21 al 26 de Julio de 1998).

²⁴⁷ Preferimos manter o termo no original, pois não nos parece que qualquer das expressões que o traduzem habitualmente (burla, vigarice, fraude) dêem conta, de forma cabal, do seu emprego em Lacan. Com efeito, quando este usa o termo de *escroquerie*, não é tanto no sentido de que a psicanálise seja uma prática fraudulenta, mas antes que é uma prática que opera pela fala e pelo sentido; ora, o que Lacan tenta promover nesta última fase do seu ensino, é algo que não tem sentido: o *real*; desse modo, o que fora consi-

“O que aconteceu às histéricas de outrora, essas mulheres maravilhosas, as Anna O., as Emmy von N...? Elas desempenhavam não somente um certo papel (...) social, mas quando Freud se pôs a escutá-las, foram elas que permitiram o nascimento da psicanálise.”²⁴⁸

A pergunta de Lacan pode ser entendida de várias maneiras: por um lado, ela incide sobre a questão de saber o que terá substituído, ao nível social, os sintomas histéricos de outrora. A que tipo de deslocamentos estes sintomas terão sido sujeitos.²⁴⁹ Que novas formas de queixa, reivindicação, aversão ou protesto cumprirão, tanto em termos individuais como colectivos, a velha função da histeria?

Por outro lado, a pergunta de Lacan, que ganha uma especial relevância na actualidade, poderia ser formulada de outro modo: o que é feito da histeria enquanto nome próprio de uma determinada categoria clínica? Com efeito, na mais recente versão do *DSM, O Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais*²⁵⁰, a histeria deixou de ser contemplada como tal, apesar de os seus sintomas estarem, de alguma forma, dispersos, difusos ou disseminados por uma série de perturbações, distúrbios ou transtornos²⁵¹.

O que significa esta supressão da histeria? Tratar-se-á de um verdadeiro progresso ou, antes, de um sintoma que importa analisar?

derado como um *ponto de Arquimedes*, indiscutível, num primeiro tempo (anos 50), torna-se agora, do ponto de vista do *real*, algo de problemático e a problematizar (Cf. LACAN, Jacques - *Propos sur L'Hystérie*. Conferência dada em Bruxelas em 1977 (inédita). Disponível na WWW: <<http://psicoanalysis.org/>>.

²⁴⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*. [“Où sont-elles passées les hystériques de jadis, ces femmes merveilleuses, les Anna O., les Emmy von N... ? Elles jouaient non seulement un certain rôle (...) social, mais quand Freud se mit à les écouter, ce furent elles qui permirent la naissance de la psychanalyse. »].

²⁴⁹ Lacan chega mesmo a perguntar se psicanálise não se teria substituído, de alguma forma, à histeria [“La loufoquerie psychanalytique ne l’aurait elle pas remplacé?”].

²⁵⁰ Apesar de ser da responsabilidade da Associação Americana de Psiquiatria, este manual torna-se cada vez mais uma referência hegemónica para a comunidade *psi* do mundo inteiro.

²⁵¹ Cf. DSM-IV, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Disponível na WWW: <<http://virtualpsy.locaweb.com.br/dsm.php>>.

A histeria, mais do que uma doença, no sentido nosológico do termo, encarnava a paixão do sujeito²⁵². Ao suprimir a histeria, não é uma clínica sem sujeito o que, no limite, se visa? Uma clínica dos comportamentos (disorders) – plenamente objectivável e tendencialmente automatizável²⁵³ – em vez de uma clínica do sujeito²⁵⁴? A diferença fundamental entre as duas reside no seguinte: enquanto a primeira visa uma completa e fria objectivação dos sintomas, de forma a permitir um tratamento estatístico sobre os mesmos, a segunda pressupõe um sujeito; o mesmo é dizer: uma singularidade irreduzível.

É neste sentido que poderíamos perguntar, com Lacan, se não há aqui, no esforço de cientificação que um tal projecto parece implicar, uma autêntica “ideologia da supressão do sujeito. Nesse caso, como entender, mais uma vez, que Lacan, ao promover o sujeito, afirme ao mesmo tempo que este não pode ser outro senão o sujeito da ciência? O paradoxo tende, assim, a aumentar, em vez de diminuir.

Seria tentador, perante o triunfo imparável do “discurso da ciência”, procurar abrigo numa qualquer psicologia dos “afectos”, tão em voga²⁵⁵, como se esta constituísse um último reduto, uma genuína salvaguarda da subjectividade. Porém, não é essa a

²⁵² Eis um dos motivos que levarão Lacan a inventar o neologismo “linguisteria” (Cf. *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1972-1973, Lição de 19 de Dezembro de 1972) para sublinhar o facto de que esta paixão do sujeito é, fundamentalmente, uma “paixão da linguagem” (le sujet en tant que passion du langage). Cf. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 366.

²⁵³ A codificação cada vez maior (para cada distúrbio, um código) a que obedece o projecto *DSM* faz pensar que, num futuro não muito longínquo, o factor humano dará à progressivamente lugar à automatização do processo. Ciência, tecnologia e farmacopeia tenderão a dar-se, cada vez mais, as mãos.

²⁵⁴ O desafio que se propuseram os colaboradores do *Anti-Livro Negro da Psicanálise* foi, entre outras coisas, o de opor estas duas clínicas, extraíndo as diversas consequências, para o sujeito, das suas implicações teóricas e práticas. Como dizia Agnès Aflalo, “O cientismo rejeita o sujeito e o real singular com que ele lida (auquel il a affaire). Este real é sem lei, mas não é inefável. A psicanálise ensina que ele é demonstrável, mas caso a caso.” (Cf. “Le symptôme biopsychosocial”, in MILLER, Jacques-Alain (dir) - *L'Anti Livre Noir de la Psychanalyse*. Paris: Seuil, 2006, p. 48).

²⁵⁵ Nos últimos anos, de forma crescente e acrítica, tem-se usado e abusado do termo “afecto”, não apenas ao nível do linguajar quotidiano, mas também ao nível do discurso mediático dos *opinion makers* ou, até, de certa literatura proveniente do domínio *psi*. O termo afecto tornou-se, por assim dizer, uma chave para toda a fechadura, ou, como se diz na *língua* do povo, *um pau para toda a colher*. Basta lançar um breve olhar sobre os livros que inundaram, nos últimos tempos, as livrarias – e não apenas os grandes espaços comerciais – para constatar a presença maciça deste género de literatura *afectiva*. Já em 1973, Jacques-Alain Miller questionava Lacan nos seguintes termos: “Há vinte anos, desde que propôs a fórmula de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, têm-lhe oposto sob diversas formas: ‘isso não passa de palavras, palavras, palavras. E que faz daquilo que não se atrapalha com palavras? Que dizer da energia psíquica, ou do afecto, ou da pulsão?’” [“Depuis vingt ans que vous avez avancé votre formule, que l’inconscient est structuré comme un langage, on vous oppose, sous des formes diverses : ‘ce ne sont là que - des mots, des mots, des mots. Et de ce qui ne s’embarrasse pas des mots, qu’en faites-vous ? Quid de l’énergie psychique, ou de l’affect, ou de la pulsion »]. Cf. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 521.

via seguida por Lacan. Daí que o brilho do paradoxo seja ainda mais ofuscante, carecendo, por isso, de esclarecimento.

Talvez falte aqui um terceiro elemento para restabelecer o elo e superar, desse modo, o paradoxo. Se o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, tal só é possível porque ambos coincidem, no limite, com o sujeito cartesiano. Descartes é, assim, o nome em falta, e o *cogito*, o elo que permite atar, num mesmo nó, psicanálise e ciência²⁵⁶.

“ (...) Tomei como fio condutor no último ano um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é estritamente susceptível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que se chama *cogito*.”²⁵⁷

Sob a correlação entre o sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência, percebe-se, deste modo, que há uma outra correlação, porventura mais essencial, entre o momento inaugural do *cogito* e o aparecimento da ciência moderna. Não que o primeiro seja exatamente a causa do segundo, mas antes que é, no dizer de Lacan, o seu correlato essencial. Um *retorno a Descartes* parece, deste modo, indispensável para clarificar o paradoxo resultante da equação, estabelecida por Lacan, entre o sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência²⁵⁸.

Todavia, um novo paradoxo surge no horizonte: como conciliar este retorno a Descartes com a ideia, igualmente defendida por Lacan, alguns anos antes, de que a experiência da psicanálise se opõe “a toda a filosofia oriunda directamente do cogi-

²⁵⁶ Resta acrescentar que este nó é devedor, em grande parte, como é reconhecido explicitamente por Lacan, da leitura que Alexandre Koyré faz de Descartes e da ciência moderna. Cf. LACAN, Jacques, *La science et la vérité*, op.cit., p. 856 [« Koyré ici est notre guide et l'on sait qu'il est encore méconnu. »].

²⁵⁷ LACAN, Jacques - Ibidem [“(…) J'ai pris pour fil conducteur l'année dernière un certain moment du sujet que je tiens pour être un corrélat essentiel de la science : un moment historiquement définie dont peut-être nous avons à savoir s'il est strictement répétable dans l'expérience, celui que Descartes inaugure et qui s'appelle le *cogito* »].

²⁵⁸ «Eis porque eu penso que a palavra de ordem de um retorno a Descartes não seria supérflua” [“C'est pourquoi je pense que le mot d'ordre d'un retour à Descartes ne serait pas superflu.”] LACAN, Jacques - “Propos sur la causalité psychique”, *Écrits*, op.cit., p. 163.

to”²⁵⁹? O que há entre as duas afirmações, entre os dois momentos, que os torna aparentemente tão discordes?

Há aqui, por conseguinte, uma torção que convém apreender e destacar. Entre o que diz Lacan em 1936, no *Estádio do Espelho*, e o que o mesmo afirma dez anos depois, nas *Formulações Sobre a Causalidade Psíquica*, não existe, aparentemente, uma descontinuidade de princípio. Estamos ainda, em ambos os casos, numa época que Lacan designou, mais tarde, aquando da saída dos *Escritos* (1966), como “Os nossos antecedentes”²⁶⁰. Vai ser necessário esperar mais alguns anos para que os registos do “imaginário”, do “simbólico” e do “real” sejam distinguidos e isolados como tal.

Porém, sem essa distinção (nomeadamente entre o imaginário e o simbólico) não é possível conciliar as duas afirmações. Há algo que já começou a trabalhar, por assim dizer, no seu intervalo e que só mais tarde, *après-coup*, emerge de forma explícita. Eis, porventura, o que levou Lacan, em 1966, a escrever, sobre o conjunto de textos que antecederam o início do seu verdadeiro ensino²⁶¹, o seguinte: “vemo-nos, pois, recolocar estes textos num futuro anterior: eles terão antecipado a nossa inserção do inconsciente na linguagem.”²⁶²

Se a psicanálise se opõe a toda a filosofia oriunda do cogito é porque ela trata de demonstrar que o *eu* (do conhecimento, uno e autónomo) é estruturalmente alienado, heterónimo e, sobretudo, caracteriza-se por uma função de desconhecimento (*fonction de la méconnaissance*)²⁶³. A diferença entre o *eu* (função imaginária) e o *sujeito* (função simbólica) torna-se, assim, crucial. É ela que nos permite torcer moebianamente (à maneira de uma Banda de Moebius) as duas faces da questão, sem descontinuidade entre si.

²⁵⁹ Cf. LACAN, Jacques - “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révéleé dans l’expérience psychanalytique », *Écrits*, op.cit., p. 93. [« (...) elle nous oppose à toute philosophie issue directement du *cogito*. »].

²⁶⁰ Cf. LACAN, Jacques - “De nos antécédents », *Écrits*, op.cit., p. 65 e sgs

²⁶¹ Esta expressão será convenientemente esclarecida no início da terceira parte do nosso trabalho.

²⁶² LACAN, Jacques - “De nos antécédents”, op.cit., p. 71 [« Nous nous trouvons donc replacer ces textes dans un futur antérieur : ils auront devancé notre insertion de l’inconscient dans le langage. »].

²⁶³ Cf. LACAN, Jacques - “Le stade du miroir”, op.cit., p. 99.

O sujeito a que se trata de retornar e pôr em evidência – tal como vai ficando progressivamente mais claro, sobretudo a partir dos anos 50 – não é o *enunciado* (cristalizado) do *cogito*, mas antes a sua *enunção*. Não é o *saber* que se elaborou, estabeleceu ou fixou entretanto sobre o *cogito*, mas a sua *verdade*, fugidia e evanescente.

É este momento de verdade (que põe em causa todo o saber estabelecido, quer este provenha dos sentidos ou da tradição²⁶⁴) que se torna num “correlato essencial” da ciência. O sujeito da ciência não é o *cogito* (se o entendermos como um saber), mas antes o sujeito vazio – ou o *esvaziamento* do sujeito - que este instaura. Um sujeito barrado (\$), por um instante, de todo o saber e de todo o ser. De tal forma que o processo de *subjectivação* do *cogito* que todo este movimento parece envolver, implica, no limite, e de forma paradoxal, uma concomitante *dessubjectivação* (ou destituição subjectiva) fundamental²⁶⁵. Pelo menos, segundo o modo como Lacan restitui, ao *cogito*, a sua verdade, o momento de irrupção da verdade no saber.

Do lado da psicanálise, a nota dominante é também o esvaziamento do sujeito relativamente a toda a *psicologização* (psychologisation)²⁶⁶ do mesmo. De tal forma que este é, no limite, “estritamente reduzido à fórmula de uma matriz de combinações significantes”²⁶⁷.

É em torno deste vazio fundamental do sujeito (ou deste sujeito esvaziado de todo o saber e conteúdo psicológicos) que se articulam, embora não se reduzam mutuamente, o sujeito da psicanálise, o sujeito da ciência e o *cogito* cartesiano. Eis o que levará Lacan a dizer que “o campo freudiano só foi possível algum tempo após a emergên-

²⁶⁴ «Este correlato, como momento, é o desfile de uma rejeição de todo o saber (...)» [“Ce corrélat, comme moment, est le défilé d’un rejet de tout savoir (...)”]. Cf. LACAN, Jacques, « La science et la vérité », in *Écrits*, op.cit., p. 856.

²⁶⁵ Também aqui se aplicaria a diferença que Lacan estabelece entre o *sujeito* e o *subjectivo*. “o sujeito de que se trata não tem nada a ver com o que se chama subjectivo (...)” [“Le sujet dont il s’agit n’a rien à faire avec ce que l’on appelle le subjectif (...)”]. Cf. LACAN, Jacques - *Mon Enseignement*, op.cit., p. 100.

²⁶⁶ Cf. LACAN, Jacques - “la science et la vérité », op.cit., p. 861.

²⁶⁷ “(...) un sujet strictement réduit à la formule d’une matrice de combinaisons significantes.” LACAN, Jacques, op.cit., p. 861.

cia do sujeito cartesiano, na medida em que a ciência moderna só começa depois de Descartes ter dado o seu passo inaugural.”²⁶⁸

Há ainda, no entanto, um outro entendimento possível, talvez mais decisivo, da afirmação paradoxal de Lacan. Dizer que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência pressupõe, para se tornar legível, que a frase seja completada por algo que parece estar em falta. O que está em falta é, segundo a nossa hipótese, o termo: *suprimido*. O que implica dizer que o sujeito da psicanálise é o sujeito *suprimido* (ou excluído) da ciência. Se é verdade, como diz Lacan, que a psicanálise seria impensável antes do advento da ciência²⁶⁹, no século XVII, também é verdade que esta última “não tem memória”²⁷⁰, esquecendo facilmente as “peripécias de que nasceu”²⁷¹. É desta verdade, de que a ciência “nada quer saber”²⁷², que a psicanálise acaba por fazer *causa*. Daí que seja necessário matizar um pouco a formulação de Lacan: o sujeito da psicanálise só é o correlato da ciência se o entendermos como “um correlato antinómico”²⁷³. A psicanálise reabre, por assim dizer, a sutura que a ciência se esforça, em vão, por costurar no sujeito²⁷⁴.

O que é suprimido da ciência retorna sob a forma de sintoma. Aquilo de que a ciência geralmente não faz caso (nem tem de fazer, por imperativos de ordem metodológica), torna-se, em determinadas circunstâncias, causa de sintoma.

²⁶⁸ “(...) Le champ freudien n’était pas possible sinon un certain temps après l’émergence du sujet cartésien, en ceci que la science moderne ne commence qu’après que Descartes à fait son pas inaugural. » Cf. LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 56.

²⁶⁹ “É impensável que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, tivessem tido lugar antes do nascimento, no século a que se chamou o século do génio, o XVII, da ciência (...)” [“Qu’il est impensable que la psychanalyse comme pratique, que l’inconscient, celui de Freud, comme découverte, aient pris leur place avant la naissance, au siècle qu’on a appelé le siècle du génie, le XVII, de la science (...) »]. Cf. LACAN, Jacques - « La science et la vérité », op.cit., p. 857.

²⁷⁰ “(...) a ciência, se a examinarmos de perto, não tem memória” [“(...) la science, si l’on y regarde de près, n’a pas de mémoire”] Cf. LACAN, Jacques – op.cit., p. 869.

²⁷¹ LACAN, Jacques – op.cit., p. 869.

²⁷² Mais do que um *recalcamento* (*verdrängung*) – que aproximaria a ciência da neurose –, estaríamos aqui perante uma verdadeira *Verwerfung* (Freud) ou *forclusion* (Lacan), termos reservados à Psicose. Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 874.

²⁷³ “(...) le sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique (...) » Cf. LACAN, Jacques - op.cit., p. 861.

²⁷⁴ “(...) a ciência mostra-se definida pelo esforço sem saída para o suturar (o sujeito)” [“(...) la science s’avère définie par la non-issue de l’effort pour le suturer.”] Cf. LACAN, Jacques – op.cit., p. 861.

Um bom exemplo disso foi ilustrado por Thomas Kuhn no seu livro *The Structure of Scientific Revolutions*²⁷⁵. É nos momentos em que surgem determinadas *anomalias* que resistem aos esforços dos cientistas para as assimilarem a um determinado *paradigma* (em que a ciência funciona de forma *normal*), que se revela o sujeito da ciência, isto é: o seu mal-estar, o seu sintoma, a sua crise. Nesses momentos, a pura objectividade da ciência revela-se como sendo relativa a um determinado paradigma, e não um dado natural. Revela-se igualmente que a ciência é feita por cientistas, movidos por um certo desejo, mas cuja causa tende constantemente a ser denegada. Ela só reaparece, como tal, nesses momentos de crise, de “drama subjectivo”²⁷⁶, em que irrompe algo da ordem de um *impossível* (de normalizar, formalizar ou reduzir), com todas as consequências, epistemológicas e, por vezes, éticas, que tais crises e dramas desencadeiam.

Para além dos exemplos ilustrados por Kuhn, o próprio Lacan se refere constantemente a outras “crises” (por exemplo o caso de Cantor, ao nível da teoria dos conjuntos, ou aos famosos teoremas de Gödel) que acabam por revelar, em conjunto, um impossível de obturar, de formalizar, e que, por isso, não deixa de causar um certo “drama subjectivo”. Este impossível é, para Lacan, um dos nomes do real por excelência²⁷⁷.

É talvez aqui que poderíamos estabelecer um certo correlato entre a histeria e o discurso da ciência²⁷⁸. Um correlato antinómico, sem dúvida, na medida em que a histeria, como drama subjectivo, ou paixão do sujeito – como dizíamos mais atrás – acabou por permitir, numa certa época, a de Freud, a emergência do sujeito, excluído ou suprimido, da ciência. A histeria é o *sujeito* da ciência enquanto *sintoma*. O sintoma da ciência, do discurso da ciência. Um sujeito-suposto-sintoma. O que faz a psicanálise é supor

²⁷⁵ KUHN, Thomas - *La Structure des Révolutions Scientifiques*. Paris: Flammarion, 1983. Um bom resumo das teses apresentadas por T. Kuhn neste livro pode ser lido em CARRILHO, Manuel Maria - *Itinerários da Racionalidade*. Lisboa: Dom Quixote: 1989, pp. 111-138.

²⁷⁶ “É o drama, o drama subjectivo que custa cada uma destas crises. Esse drama é o do cientista” [“C’est le drame, le drame subjectif que coute chacune de ces crises. Ce drame est le drame du savant.”] LACAN, Jacques - op.cit., p. 870.

²⁷⁷ “O real, é o impossível” [“Le réel, c’est l’impossible.”] LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XVII, op.cit., p. 143.

²⁷⁸ “Por mais paradoxal que seja a asserção, a psicanálise ganha impulso a partir do discurso da histeria” [“Si paradoxale qu’en soit l’assertion, la science prend ses élan du discours de l’hystérique.”] LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 436.

um sujeito, que fala, a esse sintoma. Um sintoma-suposto-sujeito. É essa suposição que torna incontornável e dá sentido ao *retorno a Descartes* empreendido por Lacan.

Variações em torno de uma fórmula

A afirmação de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência – afirmação paradoxal, como vimos no capítulo anterior – tem duas vertentes: uma negativa, outra positiva. Negativamente, ela diz-nos que o sujeito de que se trata, aquele que Freud, lido *après-coup*, restitui com a invenção da psicanálise, não é o sujeito filosófico da consciência reflexiva, o Eu da Psicologia ou mesmo o que resta de infantil (no adulto) ou de primitivo (no homem civilizado). Positivamente, ela diz-nos que o sujeito da psicanálise é uma consequência lógica do advento, no século XVII, da ciência moderna e do seu correlato cartesiano. Como tal, o “retorno a Descartes” que Lacan promove numa certa época, não visa tanto o conteúdo filosófico que possa existir no empreendimento levado a cabo por Descartes, mas antes o que houve, no seu gesto inaugural, de fundador da ciência moderna²⁷⁹: o momento, por assim dizer, em que a verdade fez irrupção no saber. É esta verdade (esvaziada, por um instante, de todo o conteúdo de saber) que Lacan pretende restituir, como vimos no capítulo anterior, com o seu “retorno a Descartes”.

Porém, vale a pena interrogar, antes de mais, se a expressão “retorno a Descartes” faz inteira justiça ao procedimento lacaniano. Existe aqui um problema de alguma forma análogo ao que resulta de uma outra palavra de ordem que Lacan promoveu nos anos cinquenta: o “retorno a Freud”²⁸⁰. A questão é a seguinte: na medida em que Lacan, do princípio ao fim do seu ensino, jamais deixou de “retornar” a Freud, embora o fizesse, de cada vez, de um modo diferente, não seria mais ajustado falar de “retornos”, no plural, em vez de um retorno apenas? Da mesma forma, na medida em que Lacan não deixou igualmente de referir-se a Descartes, ao longo de praticamente todo o seu ensino, ainda que o fizesse de forma cada vez menos ortodoxa – o mesmo poderia dizer-

²⁷⁹ Não tanto no sentido empírico, mas antes como um *pressuposto* (ou correlato) necessário da ciência moderna.

²⁸⁰ LACAN, Jacques - “La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*, op.cit., pp. 401-436.

se relativamente a Freud – não seria mais correcto falar, também aqui, de “retornos”, no plural, em vez de um único retorno?

É por esta razão que o título que Eric Porge, Antónia Soulez e outros dedicaram, nos anos noventa, a esta “referência incontornável de Lacan”²⁸¹, se bem que pertinente no contexto da reflexão que é por eles aí efectuada, nos parece, apesar de tudo, insuficiente. Em vez de dizer “o momento cartesiano da psicanálise”, como fazem os autores, seria preferível, em nosso entender, usar a expressão “momentos cartesianos”. Com efeito, mais do que um “retorno” único ao legado cartesiano, via Freud, o que encontramos em Lacan é uma série de variações – por vezes de um modo mais directo, explícito e literal, outras, de um modo mais indirecto, implícito e menos ao pé da letra – em torno de Descartes, e nomeadamente da fórmula, e respectivas versões, do *cogito*.

Estas variações poderiam ser enquadradas - como de resto todo o ensino de Lacan - dentro dos três registos essenciais da realidade humana, segundo o que o próprio estabelece desde o início dos anos cinquenta: o *simbólico*, o *imaginário* e o *real*²⁸². Em cada caso, trata-se de uma releitura – ou reescrita – da fórmula cartesiana. Em primeiro lugar, do ponto de vista *imaginário*, procura denunciar-se o que houve de desconhecimento no passo cartesiano do *cogito* – razão por que este deveria ser evitado pela psicanálise. Em segundo lugar, do ponto de vista *simbólico*²⁸³, trata-se de distinguir o sujeito da sua sombra imaginária (o eu), recuperando a enunciação (através de constantes variações) de um enunciado que tendeu, ao longo do tempo, a cristalizar-se, a reduzir-se, qual moeda gasta, como diria Mallarmé, que tende a passar de mão em mão (de boca em boca), como algo de que ainda não conseguimos livrar-nos por completo, mas a que já não reconhecemos um genuíno valor. Por último, do ponto de vista do *real*, a

²⁸¹ PORGE, Eric, SOULEZ, Antónia (et. al.) - *Le Moment Cartésien de la Psychanalyse: Lacan, Descartes, le sujet*. Paris : Éditions Arcanes, 1996, p. 8.

²⁸² LACAN, Jacques - “Le symbolique, l’imaginaire et le réel », in *Des Noms du Père*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, p. 13 [« (...) trois registres très distincts qui sont bien les registres essentiels de la réalité humaine, et qui s’appellent le symbolique, l’imaginaire et le réel. »]. Se bem que Lacan mantenha a distinção destes três registos ao longo de todo o seu ensino, eles irão sofrendo uma *reescrita* de acordo com o primado que é concedido a cada um deles em cada momento: ou o simbólico (como é o caso presente) ou o real (em que Lacan passa a escrever *RSI*, nos últimos anos do seu ensino).

²⁸³ Na linguagem corrente, o termo *simbólico* nem sempre se distingue nitidamente do *imaginário* (como se nota, por exemplo, no uso alegórico ou analógico que se faz do termo); porém, Lacan propõe-se, desde o início, salientar a profunda divergência entre os dois registos: o *imaginário* (domínio das imagens e das relações especulares) e o *simbólico* (domínio da fala e da linguagem). Sobre o carácter específico do *simbólico* lacaniano, relativamente a outros simbolismos, ver, por exemplo, LACAN, Jacques - “À la mémoire d’Ernst Jones: Sur la théorie du symbolisme”, *Écrits*, opcit., p. 697-717.

fórmula cartesiana aparece cada vez mais como algo da ordem daquilo que Lacan irá chamar *semblant*²⁸⁴, isto é, da ordem da aparência, do simulacro, de um sonho (mau) de que urge despertar. Ela é também, como vimos já, um sintoma (e não há nada de mais real que o sintoma), algo que faz sintoma no pensamento, na academia ocidental. Do ponto de vista do *real*, sem sentido, a fórmula cartesiana aparece cada vez mais como uma fuga de sentido²⁸⁵, ou um sentido cada vez mais periclitante, fugidio; um sentido cujo “sentido” tende a escapar irremediavelmente, como dirá Lacan mais tarde²⁸⁶.

No fim de contas, Descartes (tal como Freud, de resto) é, por antonomásia, um nome do próprio devir lacaniano. Nessa medida, o “retorno a Descartes” a que Lacan apelava em meados dos anos quarenta, torna-se progressivamente (tal como acontece em relação a Freud) numa espécie de paródia, querendo isto significar não uma qualquer ridicularização, mas antes uma retomada sempre nova e diversa do respectivo pensamento.²⁸⁷ De tal modo que a fórmula cartesiana é cada vez mais irreconhecível, ao mesmo tempo que nela descobrimos cada vez mais o próprio Lacan e o momento preciso em que se encontra o seu questionamento, designadamente sobre o sujeito.

Assim, a pergunta que devemos colocar não é se Lacan respeita ou desrespeita a fórmula cartesiana, mas antes: o que é que Lacan está, cada vez que retoma Descartes, a tentar promover na psicanálise? Ou, dizendo de outro modo: na medida em que Descartes é, para Lacan, o nome da questão do sujeito por antonomásia, qual é, em cada momento, a resposta lacaniana à referida questão? Vejamos, seguidamente, algumas dessas respostas.

Antes de mais, trata-se, para Lacan, de situar a problemática do sujeito no registo do Simbólico (por oposição aos inevitáveis engodos do imaginário), apreendendo a

²⁸⁴ Cf. LACAN, Jacques (1971) - *Le Séminaire*, Livre XVIII, *D'Un discours qui ne serait pas du semblant*, op.cit.

²⁸⁵ Sirvo-me aqui de uma expressão a que Jacques Alain Miller deu relevo há alguns anos. Cf. MILLER, Jacques-Alain, « La fuite du sens » (1995-96), cours de l'Orientation lacanienne (inédito).

²⁸⁶ “O sentido do sentido na *minha* prática capta-se por escapar/fugir (...)” [“Le sens du sens dans *ma* pratique se saisit de ce qu'il fuie (...)”]. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 553.

²⁸⁷ José Martinho tem chamado a atenção, nos últimos anos, para esse carácter paródico dos “retornos” lacanianos, em particular o famigerado retorno a Freud, o qual deve ser “lido finalmente como uma paródia”. Cf. MARTINHO, José – *Ditos III: conferências psicanalíticas*. Lisboa: Fim de Século, 2003, p. 9.

natureza e a medida da certeza subjectiva que um tal sujeito implica. Eis por que Lacan considera que Descartes é, nesta matéria, incontornável, pois foi o primeiro que, de forma decisiva, captou o sujeito na sua certeza.

Desde logo, porém, somos confrontados com uma pergunta que não podemos evitar: o que é primeiro, a certeza ou a dúvida?

Segundo Descartes, a dúvida é primeira. Ela é o ponto de partida de um trajecto que desemboca na certeza, como o seu ponto de chegada. Uma dúvida que se pretende radical (a ponto de chegar a ser hiperbólica) e universal (não excluindo nada). A certeza subjectiva parece, assim, totalmente dependente da dúvida, e segunda em relação a esta. Mas será isto inteiramente verdade?

Wittgenstein mostrou, no último ano e meio da sua vida, até que ponto é infundada esta suposição de que a dúvida pode ter o primado relativamente à certeza. Uma dúvida que duvidasse de tudo não seria, segundo o filósofo, dúvida nenhuma²⁸⁸. O jogo (de linguagem) da dúvida pressupõe a certeza (Gewissheit)²⁸⁹. Uma dúvida sem fim nem sequer seria uma dúvida²⁹⁰.

É certo que poderíamos objectar, a favor de Descartes, que a sua dúvida, peculiar, não é propriamente “uma dúvida sem fim”; não só porque tem um fim (no momento do *cogito*²⁹¹), mas igualmente porque, desde o princípio, ela parece ser guiada por uma finalidade (a certeza). Daí que pudéssemos questionar a pureza da intenção cartesiana de pôr tudo em dúvida, na medida em que não só algumas regras da moral (provisória, segundo Descartes) permanecem fora do seu âmbito, como também o próprio projecto de pôr tudo em dúvida é, desde logo, orientado pelo desígnio de chegar à certeza, a algo indubitável. A dúvida não é um fim em si mesmo, mas antes um meio de chegar à certeza. É nesse sentido que ela pode ser designada como uma dúvida metódica,

²⁸⁸ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig – *Da Certeza* (edição bilingue). Lisboa: Edições 70, 1990, p. 129.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 47.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 177.

²⁹¹ Cf. DESCARTES - *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, op. cit., 2ª meditação.

diferenciando-se, por isso, da dúvida céptica, segundo a distinção classicamente estabelecida²⁹².

Por outro lado, apoiando-nos desta vez na descoberta do inconsciente²⁹³, o que Freud nos demonstra – como sintetizava Lacan em 1964 – é que “isso pensa antes que chegue à certeza.”²⁹⁴ Dito de outra forma, a dúvida parece constituir, também aqui, o apoio da certeza²⁹⁵. Neste aspecto, Descartes e Freud, filosofia e psicanálise, parecem confluir.

Mas talvez falte aqui um terceiro elemento, por assim dizer, que estabeleça o elo, sem solução de continuidade, entre a dúvida e a certeza, permitindo, desse modo, avançar um pouco mais. Na verdade, quer a dúvida quer a certeza pressupõem uma condição de possibilidade mais básica: a linguagem. Como recordava Lacan em 1964, dizer que “eu duvido” ou que “eu penso” fica esquecido no próprio movimento da dúvida ou da certeza que uma tal formulação instaura. É esta elisão do dizer²⁹⁶ que Lacan pretende colmatar.

Eis o sentido da reescrita da fórmula cartesiana a que ele procede na aula de abertura do seminário de 1965-1966, consagrado ao *objecto da psicanálise*, texto reproduzido nos *Escritos*, em 1966, sob o título *A ciência e a verdade*. Em vez de dizer simplesmente “penso, logo existo”, segundo o enunciado clássico do *cogito*, Lacan suprime e acrescenta alguns sinais gráficos de pontuação, de modo que a fórmula passa a ser reescrita nos seguintes termos: penso: “logo existo”. E Lacan explica: “ (...) na expe-

²⁹² Mesmo que pudéssemos questionar se a própria dúvida *céptica* não pressupõe uma certeza de ordem prática (ou ética) que a orienta.

²⁹³ Deixamos de lado a questão, embora pertinente, de saber se o inconsciente é fruto de uma *descoberta* ou de uma *invenção*, acrescentando apenas que, do ponto de vista de Lacan, se trata sobretudo de uma *invenção*, isto é, de algo absolutamente novo relativamente a tudo aquilo que tinha recebido o nome de “inconsciente” antes de Freud.

²⁹⁴ Cf. LACAN, Jacques (1964) - *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du seuil (Point Essais), 1990, p. 45 [« (...) ça pense avant qu'il entre dans la certitude »].

²⁹⁵ “ (...) C'est là que Freud met l'accent de toute sa force - le doute, c'est l'appui de sa certitude. »] Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 43. Já no *Seminário I*, Lacan chamava a atenção para a dúvida como apoio ou suporte da certeza: “é na medida em que o sujeito duvida, que devemos estar certos” [“Parce que le sujet doute, on doit être sûr.”] Cf. LACAN, Jacques (1953-1954) - *Le Séminaire*, Livre I, *Les Écrits Techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil (Points-essais), 1998, p. 75.

²⁹⁶ “ (...) O *eu penso*, para nós, não pode ser isolado do facto de que ele (Descartes) não pode formulá-lo sem no-lo *dizer*, implicitamente - o que é por ele esquecido.” [“ (...) ce *je pense*, pour nous, ne peut assurément pas être détaché du fait qu'il ne peut le formuler qu'à nous le *dire*, implicitement - ce qui est par lui oublié. »] Cf. LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 44.

riência de escrever: penso: “logo existo”, com aspas em redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao atar-se à fala onde toda a operação toca na essência da linguagem.”²⁹⁷

Que Descartes diga “penso, logo existo”, sem considerar, como *facto primordial*, que o tenha dito, eis o que Lacan pretende corrigir. É o que lhe permite dizer, num outro lugar, que tem “vantagem em relação ao homem que pensa e não sabe que fala”²⁹⁸. Esse homem é aquele de que Descartes é não só o nome próprio, mas também o paradigma.

Não obstante, o próprio Descartes não deixa de aproximar-se, até certo ponto, desta ideia, ao dizer, nas *Meditações Metafísicas*, que a proposição “eu sou, eu existo” é necessariamente verdadeira “sempre que proferida por mim”²⁹⁹. Todavia, só na aparência é dada importância ao dizer, pois Descartes logo acrescenta: “ou concebida pelo espírito”³⁰⁰. A linguagem não tem, por isso, qualquer autonomia constitutiva, ou carácter primordial, em relação ao pensamento. Estamos ainda muito longe da chamada “viragem linguística” (*linguistic turn*)³⁰¹. Pelo contrário, se a linguagem é, apesar de tudo, considerada, é apenas como possível estorvo ou obstáculo ao pleno exercício do pensamento³⁰². Como um mal necessário³⁰³.

²⁹⁷ “(...) à l’épreuve d’écrire: « je pense: donc je suis », avec des guillemets autour de la seconde clause, se lit que la pensée ne fonde l’être qu’à se nouer dans la parole où toute opération touche à l’essence du langage. » LACAN, Jacques - *Écrits*, op.cit., pp. 864-865.

²⁹⁸ “Essa é a minha vantagem sobre o homem que pensa e não se apercebe que antes de mais ele fala. Vantagem que eu só devo à minha experiência” [“C’est là mon avantage sur l’homme qui pense et ne s’aperçoit pas que d’abord il parle. Avantage que je ne dois qu’à mon expérience.”] LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 317.

²⁹⁹ DESCARTES - *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra: Livraria Almedina, 1992, p. 119.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ Só no século XX, se bem que já houvesse toda uma série de considerações anteriores dignas de registo, é que se assiste a uma verdadeira “viragem linguística”, em particular com a importância dada aos “jogos de linguagem” por Wittgenstein, que permanece, neste campo, um dos nomes paradigmáticos, por excelência, desta viragem.

³⁰² “ (...) Embora eu reflecta em silêncio e intimamente sobre isto, fico todavia preso às próprias palavras e quase sou enganado pela própria prática da linguagem.” Cf. DESCARTES, op.cit., p. 130.

³⁰³ Deste ponto de vista, há, apesar de tudo, uma convergência de princípio entre autores tão diversos como Aristóteles, Descartes, Kant ou Wittgenstein: trata-se de promover uma espécie de “terapia” da linguagem, de forma a dissipar a “ilusão” ou o “nevoeiro”, que esta tende a produzir, a fim de ver “clara e distintamente”.

Contudo, sobra desta formulação a importância concedida ao tempo por Descartes. Ao dizer “sempre que a pronuncio ou concebo pelo espírito”³⁰⁴, ele mostra que a certeza subjectiva (eu sou, eu existo) depende ou implica uma certa temporalidade. Como se a frágil consistência do *cogito*, para subsistir, carecesse de tempo, sendo este o seu suporte.

A temporalidade aqui implicada parece ser, à primeira vista, a do próprio instante. Ou seja: ela apenas subsiste de cada vez (ou em cada instante) em que eu a digo ou concebo. Ponto fugidio, evanescente, ameaçando ruir a qualquer momento. Eis o que leva Descartes a perguntar, a certa altura: “eu sou, eu existo (...) mas por quanto tempo?”³⁰⁵ E a responder, logo depois: “certamente enquanto penso, porque pode porventura acontecer que se eu cessasse totalmente de pensar deixaria, desde logo, inteiramente de ser.”³⁰⁶ É por isso que o autor será levado, um pouco mais tarde, a supor um sujeito (divino) que possa garantir, dar consistência de verdade a uma fórmula tão escorregadia.

Se a dúvida parecia deslizar metonimicamente de objecto em objecto, a certeza detém, por um instante, esse movimento, para logo o recuperar, como se fosse preciso um segundo tempo para compreender o que efectivamente sucedera. Dito de outra maneira: é como se o momento, apressado, de concluir, de chegar à certeza após a dúvida, instaurasse um vazio tão grande que fosse necessário ultrapassá-lo rapidamente.

A temporalidade do *cogito* é, como vemos, mais complexa do que poderia supor-se a uma primeira análise. Ela remete para aquilo que Lacan, numa certa época, chamava *o tempo lógico*, não necessariamente conforme ao tempo cronológico. Cronologicamente, a certeza parece vir depois da dúvida (até na forma como o pensamento cartesiano se vai desdobrando ao longo das meditações). Mas será realmente assim? Ou, pelo contrário, teremos de admitir que mesmo se a certeza é apresentada, do ponto de vista cronológico, só depois da dúvida, ela é primeira, do ponto de vista lógico, a partir do momento em que é enunciada como tal?

³⁰⁴ Cf. DESCARTES, op.cit., p. 130. [Em francês: « Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »].

³⁰⁵ DESCARTES, op.cit., p. 122.

³⁰⁶ DESCARTES, op.cit., p. 122 [Em francês: « Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister »].

O tempo lógico aqui implicado é composto, segundo Lacan, por três dimensões: *o instante do olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir*³⁰⁷. Ele é ilustrado por meio de um problema de lógica (no fundo, uma falácia, como diz o subtítulo do artigo), tendo como protagonistas três prisioneiros e como ponto de partida a oferta da liberdade concedida pelo director da prisão ao primeiro que, de entre eles, consiga descobrir qual é o disco, num conjunto de três brancos e dois negros, que tem colocado nas suas próprias costas, apenas pela observação dos seus dois companheiros de cárcere. É colocado um disco branco nas costas de cada um dos três prisioneiros.

O raciocínio estabelecido obedece, resumidamente, aos seguintes passos: cada um deles começa por emitir a hipótese de que é negro, o que abre, para os restantes, a possibilidade de descobrir rapidamente a solução do problema. Que os outros dois permaneçam imóveis, invalida a hipótese anterior e implica a sua contrária, o que acaba por precipitar os três em direcção à saída. Acontece, porém, que este movimento precipitado pode igualmente estar de acordo com a primeira hipótese – “eu sou negro” – o que obriga os três prisioneiros a uma paragem. Toda a situação descrita se repete uma segunda vez: um mesmo raciocínio e uma nova partida, seguida da mesma objecção lógica e de uma nova paragem.

A partir daqui, as coisas mudam. Já não há mais tempo para duvidar. À terceira, como se diz na gíria, é de vez. A hipótese inicialmente colocada parece invalidada, o que precipita cada um deles na certeza de que é branco e na pressa de concluir, tentando desse modo antecipar-se, recuperando o tempo de atraso que supõe deter em relação aos outros dois. É esta suposição de um atraso relativamente aos outros que gera uma tensão temporal e precipita (apressa) o raciocínio no sentido de uma conclusão: a asserção – como diz Lacan – de certeza antecipada.

É preciso dar todo o seu valor à expressão: *certeza antecipada*. Com efeito, do ponto de vista do mero raciocínio lógico (ou do sofisma que ele traduz), continua a haver razões para oscilar, para duvidar, numa vacilação tendencialmente infinita; contudo, após duas hesitações, há um momento em que o sujeito se apercebe de que tem de antecipar-se, de apressar-se, se quer concluir antes dos outros. Falta tempo onde sobram

³⁰⁷ Cf. LACAN, Jacques - « Le temps logique et l’assertion de la certitude anticipé - un nouveau sophisme », in *Écrits*, op.cit., pp. 197-213.

as razões. Tal implica um sujeito que não é meramente impessoal (em face de dois discos negros, qualquer um poderia concluir instantaneamente que ele é branco) ou indefinido recíproco (vendo dois brancos, permanece a dúvida sobre qual a cor de cada um relativamente aos outros dois, o que vai exigir uma tempo para compreender), mas uma sujeito da asserção antecipada de si mesmo (subjectivando um atraso em relação aos outros dois, apressa-se a concluir, libertando-se, assim, do transitivismo especular que o mantinha enredado numa teia de hesitações).

Antecipada, como diz Lacan, a certeza relativiza a função da própria dúvida. Não existe dúvida a não ser onde há, mesmo que inconscientemente, um núcleo de certeza. É esse também o sentido do mecanismo que Freud pôs em relevo em 1925: a denegação (*Die Verneinung*)³⁰⁸. Se o paciente diz que tal pessoa que aparece nos seus sonhos não é a sua “mãe”, é certo que tal negação, e a dúvida que a mesma instaura, só podem resultar de uma certeza antecipada, pois, caso contrário, ela nem sequer viria à fala do sujeito. Eis onde Freud e Wittgenstein parecem, apesar de tudo, encontrar-se. No entanto, esta certeza antecipada não é necessariamente consciente, no sentido usual do termo; daí que aquilo que sobrevinha, de forma mais evidente, seja a própria dúvida. Como dizia Lacan, no *Seminário I*, devemos estar seguros, na medida em que o sujeito duvida³⁰⁹. Entre o primado da certeza wittgensteiniana e o primado (aparente) da dúvida cartesiana, intromete-se, assim, o inconsciente freudiano.

Não obstante, se Lacan retoma Descartes é, antes de mais, porque descobre, também aí, um núcleo de certeza subjectiva que importa restaurar. “ (...) Se a dúvida, desde Descartes, está integrada no valor do juízo, convém observar que, no tocante à forma de asserção aqui estudada, esse valor prende-se menos à dúvida que a suspende do que à certeza antecipada que a introduziu.”³¹⁰

³⁰⁸ FREUD, Sigmund - “La Négation”, in *La psychanalyse - Textes essentiels* (org. Roland Chemama). Paris: Larousse, 1996, pp. 468-471.

³⁰⁹ Ou, mais à letra : « é porque o sujeito duvida que devemos estar seguros ». Cf. LACAN, Jacques (1953-1954) - *Le Séminaire*, Livre I, *Les Écrits Techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil (Collection Points-Essais), 1998, p. 75. [« Parce que le sujet doute, on doit être sûr »].

³¹⁰ “ (...) Si le doute, depuis Descartes, est intégré à la valeur du jugement, il faut remarquer que, pour la forme d’assertion ici étudiée, cette valeur tient moins au doute qui la suspend qu’à la *certitude anticipé* qui l’a introduite. » LACAN, Jacques - *Écrits*, op.cit., p. 209.

A relação da dúvida com a certeza é menos entre algo que é primeiro e algo que é segundo e mais entre o direito e o avesso de uma superfície *sui generis* como é o caso, por exemplo, de uma *Banda de Moebius*. Esta superfície topológica, a que Lacan recorre frequentemente, não tem duas “faces”, como aparenta a um primeiro olhar. Isto significa que podemos ir do direito ao avesso, circulando sempre pelo mesmo lado. Na realidade, ela só tem uma face, mesmo se, a cada momento, se abstrairmos do resto do percurso, ela aparente ter duas³¹¹.

Da mesma forma, quando percorremos, até suficientemente longe, o caminho da dúvida, o que acabamos por encontrar num determinado ponto do percurso, sem qualquer solução de continuidade, é a certeza (eis onde os percursos de Descartes e Freud se tocam: em ambos, a dúvida é não só o apoio da certeza como a sua “face” aparente).

Todavia, se percorrermos, até suficientemente longe, o caminho da certeza, acabamos por descobrir que há uma descoincidência entre esta e o pensamento (contrariamente à pretensão cartesiana), ou seja, que *isso* pensa (inconsciente) antes que chegue à certeza (consciente). Eis onde os percursos de Freud e Descartes desconvergem, apesar de tudo.

Seja como for, se Lacan promove um ou vários retornos a Descartes é porque reconhece que Freud (tal como ele próprio, Lacan, e todos nós) é seu devedor. Com efeito, não coube a Freud, mas sim a Descartes, a introdução do sujeito³¹², e, como tal, o sujeito freudiano não seria possível sem ter emergido, antes, o sujeito cartesiano, isto é, o sujeito (vazio) da ciência³¹³.

É por isso que, finalmente, o termo maior a destacar não seja a verdade, mas a certeza (*Gewissheit*)³¹⁴. Partindo, também ele, do sujeito da certeza, no entender de

³¹¹ Cf. GRANON-LAFONT, Jeanne, *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1990

³¹² “Não digo que Freud introduz o sujeito no mundo (...) visto que foi Descartes” [“Je ne dis pas que Freud introduit le sujet dans le monde (...) puisque c’est Descartes”] Cf. LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 53.

³¹³ “(...) o campo freudiano só era possível um certo tempo após a emergência do sujeito cartesiano, na medida em que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu o seu passo inaugural.” [«(...) le champ freudien n’était pas possible sinon un certain temps après l’émergence du sujet cartésien, en ceci que la science moderne ne commence qu’après que Descartes a fait son pas inaugural. »] Cf. LACAN, Jacques, op.cit., 56.

³¹⁴ Cf LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 43. [« Le terme majeur, en effet, n’est pas vérité. Il est *Gewissheit*, certitude. »].

Lacan, pode dizer-se que o procedimento (démarche) de Freud é cartesiano, mesmo se o lugar da certeza é outro e ex-cêntrico em relação àquele onde Descartes a situa³¹⁵.

O que acontece, porém, à certeza (subjectiva) quando o sujeito deixa de pensar? Ou, nos termos de Descartes: “eu sou, eu existo (...) mas por quanto tempo?”³¹⁶ Estando o ser do sujeito, na sua existência pontual e evanescente, hipotecada ao tempo do instante em que eu a concebo ou pronuncio³¹⁷, o que acontece quando o pensamento ou a fala se retiram, por assim dizer? Porque pode “acontecer que se eu cessasse totalmente de pensar, deixaria, desde logo, inteiramente de ser.”³¹⁸

Por outro lado, se o *cogito* é esvaziado (ou varrido, segundo a expressão de Lacan) de todo o saber anterior, nomeadamente o que provem dos sentidos ou da imaginação, o que poderá constituir um novo saber que possa fixar, garantir e dar consistência à frágil e momentânea certeza subjectiva?

Na verdade, eu sou, mas o quê? “Uma coisa pensante (res cogitans)”, responde Descartes³¹⁹. Ora, o paradoxo é que pensar é perfeitamente compatível com duvidar, como o demonstra, por exemplo, a clínica (em particular do neurótico obsessivo), mas também o próprio Descartes, que responde à pergunta sobre o que significa ser uma coisa pensante da seguinte forma: uma coisa que duvida, que afirma, que nega, que quer, que não quer, etc.³²⁰ É nesse sentido que poderíamos dizer que o *eu penso*, coincide, no limite, com o *eu duvido*, ou até, paradoxalmente, com o *eu minto*³²¹. Por isso, da mesma forma que o trajecto da dúvida nos conduziu à certeza, por uma via topológica isenta de solução de continuidade (como mostrámos mais atrás), para que esta certeza

³¹⁵ LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op. cit., p. 43. [« La démarche de Freud est cartésienne - en ce sens qu'elle part du fondement du sujet de la certitude. »].

³¹⁶ DESCARTES - op.cit., p. 122.

³¹⁷ “Eu sou, eu existo, sempre que proferida por mim ou concebida pelo espírito, é necessariamente verdadeira”. DESCARTES - op.cit., p. 119.

³¹⁸ DESCARTES - op.cit., p., 122.

³¹⁹ Cf. DESCARTES – op.cit., p. 123.

³²⁰ DESCARTES - op.cit., p. 124.

³²¹ Cf. LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op. cit., p. 46: “(...) cette vérité qui rend parfaitement possible, contrairement au prétendu paradoxe, qu'on affirme – *Je mens*. »

subjectiva não resvale de novo para a dúvida, como uma das suas possibilidades intrínsecas, é necessária uma garantia. À deriva substancialista do sujeito (transformado, por Descartes, em substância pensante) corresponde, assim, uma deriva metafísica (a exigência de um Outro (sujeito), não enganador, suposto garantir a verdade do pensamento e do ser, para além da temporalidade instantânea da certeza subjectiva)³²².

A este sujeito Outro (ou Outro do sujeito) suposto garantir as “verdades eternas” (ou a eternidade, isto é, o carácter não transitório, evanescente ou frágil da verdade), Lacan vai chamar *sujeito-suposto-saber*. Se bem que anunciada ou pressuposta, em grande parte, no seminário anterior, dedicado à *Transferência*³²³, esta fórmula só será explicitamente introduzida nas duas primeiras sessões do seminário sobre a *Identificação*³²⁴. Aí será desenvolvida como preconceito filosófico (emanado em particular de Descartes) de que é preciso demarcar-se.

Deus, como sujeito-suposto-saber, parece um correlato essencial ao percurso cartesiano, uma vez que permanece uma falha, entre o pensamento e o ser, que importa suturar. Como diz Lacan, “ (...) o que visa o *eu penso* enquanto oscila no *eu sou*, é um real - mas o verdadeiro mantém-se de tal maneira exterior (au-dehors) que é preciso em seguida a Descartes assegurar-se, de quê? - senão de um Outro que não seja enganador, e que (...) possa pela sua existência garantir as bases da verdade, (...) os fundamentos necessários para que o real de que ele acaba de assegurar-se possa encontrar a dimensão da verdade.”³²⁵

O paradoxo que resulta disto é que, a partir do momento em que Descartes transporta ou *deslocaliza*³²⁶ para o Outro divino o fardo da garantia da verdade³²⁷, o

³²² Sobre o Deus que não é enganador e de que dependem toda a verdade e toda a certeza, ver, nomeadamente, DESCARTES, op.cit., pp. 194 e 195.

³²³ LACAN, Jacques (1960-1961) - *Le Séminaire*, Livre VIII, *Le Transfert*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

³²⁴ LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre IX, op.cit. Lacan voltará a usar a expressão, desta vez em articulação com a transferência, o que será de ora em diante uma constante, nas últimas lições do *seminário XI* (em particular as lições de 3 de Junho de 1964 e 10 de Junho de 1964, pp. 256-289). O nome de Descartes voltará aí a ser recordado.

³²⁵ LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., pp. 44-45 [« (...) ce que vise le *je pense* en tant qu'il bascule dans le *je suis*, c'est un réel - mais le vrai reste tellement au-dehors qu'il faut ensuite à Descartes s'assurer, de quoi ? - sinon d'un autre qui ne soit pas trompeur, et qui (...) puisse de sa seule existence garantir les bases de la vérité (...), les fondements nécessaires à ce que le réel même dont il vient de s'assurer puisse trouver la dimension de la vérité. »]

³²⁶ Como se diz agora de certas empresas, em particular as multinacionais, que *deslocalizam* parte ou a totalidade da sua produção para países “terceiros”, onde o custo da mão-de-obra é menos dispendioso.

sujeito é, por assim dizer, aliviado do mesmo. Se Deus existe, e garante a verdade, eu não tenho de estar sempre a pensar e posso retirar-me, deixando o campo aberto a uma ciência que é, fundamentalmente, como vimos na primeira parte deste trabalho, “sem sujeito”. Falar de “sujeito da ciência”, como é o caso de Lacan, só faz sentido, deste modo, se entendermos a expressão como o limite de um paradoxo extraído do próprio trajecto cartesiano.

É este o paradoxo cartesiano: ao mesmo tempo que esvazia do sujeito, reduzindo-o ao puro *cogito*³²⁸ – vazio que Lacan põe em destaque, uma vez que ele implica uma certa dessubstancialização do sujeito –, Descartes garante a consistência (científica) desse vazio pela presença ausente de Deus: sujeito-suposto-saber. É a ciência, sem sujeito, mas com a garantia de Deus (de um deus que não joga aos dados nem é desonesto, como afirmava Einstein³²⁹) que, de ora em diante, vai habitar esse vazio, repovoando-o de novos e surpreendentes objectos, o que não deixa, naturalmente, de ter consequências para o sujeito.

Perante isto, o passo lacaniano consistirá em mostrar, antes de mais, que o Outro não é um sujeito, como pretende Descartes, mas um *lugar*³³⁰. Por outro lado, a fórmula *sujeito-suposto-saber*, sendo ambígua, deverá sobretudo ser entendida não tanto como a suposição de saber que é feita em relação a um sujeito qualquer, seja ou não divino (ainda que isso também possa estar presente, como acontece, de um modo geral, ao nível da transferência), mas sobretudo como a suposição de um sujeito *no* ou *ao* saber

³²⁷ Poderíamos estabelecer aqui a diferença entre “um Deus que não engana”, cartesiano (o Outro da garantia) e “um Deus que engana” (o “outro” do psicótico Schreber). Cf. LACAN, Jacques (1955-1956) - *Le Séminaire*, Livre III, *Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981, Lição de 14 de Dezembro de 1955.

³²⁸ Mesmo se Husserl mostra até que ponto essa redução é ainda incompleta, carecendo da *radicalização* que ele se propõe levar por diante. Cf. HUSSERL, Edmund - *Meditaciones Cartesianas*. 2ª Edição. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

³²⁹ É neste sentido preciso que Lacan dizia, no *Seminário II*, que Einstein permanecia no mesmo ponto que Descartes. [“(…) Einstein en restait au même point que Descartes. Le Seigneur, disait-il, est certainement un petit rusé, mais il n’est pas malhonnête. »] LACAN, Jacques (1954-1955) - *Le Séminaire*, Livre II, *Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 263.

³³⁰ Cf. LACAN, Jacques (1961-1962) - *Le Séminaire*, Livre IX, *L’Identification* (inédito), Lição de 15 Novembro de 1961 [“L’autre n’est pas un sujet, c’est un lieu auquel on s’efforce (...) de transférer le savoir du sujet. »]. Neste aspecto, Lacan, ao mesmo tempo que assinala a diferença relativamente a Descartes, não deixa de dialogar consigo mesmo, uma vez que nos primeiros seminários, ele tendia, por vezes, a identificar o Outro com o sujeito ou a (inter) subjectividade.

(inconsciente)³³¹. A diferença é que no primeiro caso é o sujeito quem é suposto saber, que serve de fundamento e garantia; no segundo, pelo contrário, ele sofre uma queda, é suposto (isto é, deposto, destituído) em relação ao saber (inconsciente) que o determina e sujeita.

Eis o passo que Descartes não dá, apesar de tudo, e que Lacan não deixa de sublinhar: “ (...) esse sujeito do ‘eu penso’ revela o que é: o ser de uma queda.”³³² Queda esta realçada por Lacan através da reescrita da fórmula cartesiana: “sou aquilo que pensa ‘logo existo’”³³³ O ‘logo existo’, entre aspas, assinala o facto que o sujeito é suposto, efeito, queda e não princípio, autónomo e constituinte, do pensamento e do ser, como pretenderam, nomeadamente, Descartes, bem como as sequelas posteriores do seu modo de pensar.

Porém, se Descartes continua a ser, durante largos anos, uma referência incontornável de Lacan, é porque este não deixa de ser o primeiro, apesar de tudo, a sublinhar o facto de que o sujeito é essencialmente vazio (e se Descartes é criticável é porque não assume, até ao fim e em toda a sua amplitude, as consequências lógicas de um tal esvaziamento³³⁴) e, além do mais, dependente em relação ao Outro (mesmo que esse Outro não tenha o nome de Deus, mas de *Outra cena*). O sujeito revela-se, deste modo, como sendo essencialmente *sujeitado*, passivo ou *interpassivo* (segundo uma expressão de Žizek) em relação ao Outro³³⁵.

³³¹ “Cabe aqui uma explicação (...). Isto é: o sujeito, através da transferência, é suposto no saber em que ele consiste como sujeito do inconsciente (...)” [“ Il y a là explication (...) Soit: que le sujet, par le transfert, est supposé au savoir dont il consiste comme sujet de l’inconscient (...) »]. LACAN, Jacques – *Autres Écrits*, op.cit., p. 531.

³³² « (...) Ce sujet du « je pense » révèle ce qu’il est : l’être d’une chute. » LACAN, Jacques - op. cit., pp. 204.

³³³ Ibidem.

³³⁴ A escrita lacaniana do sujeito barrado (\$) não assinala outra coisa senão esse vazio.

³³⁵ Vale a pena citar Žizek a este propósito: “(...) o sujeito lacaniano (assinalado como \$), isto é, o vazio de uma negatividade auto-referencial, situa-se na linha directa do descentramento primordial: o próprio facto de ser privado dos mais íntimos conteúdos psíquicos (...) que me constituem, esse facto de o grande Outro (...) poder rir, acreditar e sofrer no meu lugar, fazem de mim um \$, um sujeito “barrado”, um puro vazio sem qualquer conteúdo substancial positivo. O sujeito lacaniano é portanto vazio no sentido radical em que está privado do menor suporte fenomenológico: nenhuma riqueza de experiências pode preencher esse vazio. E a aposta de Lacan consiste em dizer que a redução cartesiana do sujeito ao puro *cogito* já implica essa mesma redução de todos os conteúdos substanciais, inclusive a dimensão mais íntima do psiquismo; a ideia de um “teatro cartesiano” enquanto lugar originário da subjectividade já é uma “reificação” do sujeito \$ do puro vazio da negatividade. ŽIZEK, Slavoj - “O sujeito interpassivo”, in *A Subjectividade por Vir*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006, pp. 43-44.

Ressalta, das considerações anteriores, uma certa fissura, uma cisão entre o pensamento e o ser, o sujeito e a consciência. É essa fissura que Lacan pretende destacar nas suas diversas retomadas do *cogito*³³⁶. No entanto, o procedimento cartesiano parece consistir, pelo contrário, no estabelecimento de uma coincidência entre os dois planos, denegando (no sentido freudiano do termo, isto é, deixando, apesar de tudo, transparecer uma tal fissura nas entrelinhas) o que possa haver de hiato entre os dois. O sujeito é concebido como sendo resultado de “um acto de reflexão em que a consciência se apreende (saisit) como transparente a si mesma”³³⁷.

Pois bem, o procedimento lacaniano vai consistir em restabelecer a fissura, a cisão, mostrando que há uma não coincidência – e, como tal, uma não transparência – entre os dois planos³³⁸. As diversas reescritas ou variações da fórmula cartesiana vão dar progressivamente conta dessa fissura, não coincidência ou identidade entre o pensamento (je pense) e o ser (je suis). Ao escrever, por exemplo, penso: “logo existo”³³⁹, com aspas em torno da segunda oração, em vez de *penso, logo existo*, o que Lacan pretende sublinhar é o corte, a fenda irremediável que separa o pensamento do ser. Não se trata, como faz Descartes, de separar o “mental” do “físico”, a *res cogitans* da *res extensa*, a alma do corpo, mas antes de mostrar que ao nível da própria constituição do *cogito* como tal, já há uma cisão fundamental que importa apreender e destacar.

Uma outra versão, porventura mais radical, consiste em escrever: “penso portanto”, separado de “sou” (“je pense donc: “je suis”), onde se percebe que o pensamento, mesmo quando não pára de pensar, não constitui forçosamente um acto, um ser, como demonstra, por exemplo, o obsessivo na sua interminável ruminação³⁴⁰. O “portanto” da

³³⁶ “(...) o emprego que fizemos este ano do *cogito*, legítimo, segundo cremos, de que o *cogito* não funda a consciência, mas justamente esta cisão do sujeito. Basta escrevê-lo: Sou (estou) pensando, ‘logo, sou’”. [“(...) l’emploi que nous avons fait cette année du *cogito*, légitime, croyons-nous, de ce que le *cogito* ne fonde pas la conscience, mais justement cette refente du sujet. »] LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op. cit., p. 199.

³³⁷ Cf. LACAN, Jacques (1954-1955) - *Le Séminaire; Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 15 [« (...) l’acte de réflexion où la conscience se saisit transparente à elle-même (...) »].

³³⁸ “Num ponto eminente da ascese cartesiana (...) consciência e sujeito coincidem. É tomar esse momento privilegiado como algo exaustivo quanto ao sujeito que é enganador (...)” [“En un point éminent de l’ascèse cartésienne (...) conscience et sujet coincident. C’est de tenir ce moment privilégié pour exhaustif du sujet qui est trompeur (...) »]. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 203.

³³⁹ LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 864. [No original : *je pense* : « *donc je suis* »].

³⁴⁰ Como dirá Lacan, mais tarde, quando o *gozo* já adquiriu no seu ensino um carácter primacial, “Je pense donc se jouit” (Cf. *La Troisième*, Intervention au Congrès de Rome (31.10.1974 / 3.11.74), paru in *Lettres de l’Ecole freudienne*, n°16, 1975, pp.177-203.

frase é ainda um pensamento e nada mais; como tal, o *ergo*, como diz Lacan, deve ser situado do lado do *cogito*³⁴¹

É por isso que Lacan dá um novo passo na reescrita da fórmula cartesiana por meio de uma operação a que ele mesmo dá o nome, desde o *Seminário XI*, de *alienação* (aliénation)³⁴². O que significa a “alienação” na terminologia de Lacan?

Trata-se, basicamente, de uma *alternativa*. Para apreender o seu verdadeiro significado, importa, antes de mais, distingui-la das modalidades clássicas da alternativa. Existe, por um lado, a alternativa *inclusiva* e, por outro, a *exclusiva*. No primeiro caso, o *ou* que introduz a alternativa deixa em aberto os dois termos ou possibilidades da mesma (por exemplo, num restaurante em que existem dois ou mais pratos à escolha, podemos optar, *indiferentemente*, por um ou por outro, segundo o nosso desejo); no segundo caso, se o leque de possibilidades parece idêntico, a realidade é diferente, uma vez que somos obrigados a optar *unicamente* por um dos termos da alternativa (por exemplo, à pergunta se somos ou não fumadores, devemos escolher apenas uma das possibilidades, o que implica que ocupemos uma zona ou outra do restaurante). O *ou* da “alienação” é diferente tanto do “inclusivo”, como “exclusivo”.

Se colocarmos o problema sob o ângulo do que se ganha ou se perde em cada um dos casos, talvez a questão se torne mais clara. Com efeito, em cada um deles, o sujeito (que tem de optar) acaba por ganhar algo: tendo à sua disposição, no primeiro caso, qualquer dos pratos sem restrições, e podendo, no segundo caso, escolher aquilo que mais lhe agrada. Mesmo se o exemplo é algo simplista e caricatural, a lógica parece ser esta.

[Em linha]. Espaces Lacan. [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível em WWW : <URL: [http : www.pagesperso-orange.fr](http://www.pagesperso-orange.fr)>. Trata-se aqui de mostrar que o pensamento, em vez de constituir uma via de acesso ao ser, é um *modo de gozo*. Voltaremos a esta questão, de forma mais desenvolvida e promenorizada, na *Parte IV* do nosso trabalho.

³⁴¹ “ (...) L’*ergo*, qui n’est rien d’autre que l’*ego* en jeu, est à mettre du côté du *cogito*. *Je pense donc*: “*je suis*”, voilà qui donne sa vraie portée à la formule. » LACAN, Jacques(1969-1970) - *Le Séminaire*, Livre XVII, *L’Envers de la Psychanalyse*. Paris: Seuil, 1990, p. 181.

³⁴² Lacan apresenta e desenvolve este conceito de um modo explícito no *Seminário XI*, em particular na lição de 27 de Maio de 1964 (op.cit., pp. 227-240), se bem que a “noção” de alienação já tivesse sido objecto de várias incursões por parte do autor, ainda que num sentido menos específico, em momentos anteriores: enquanto alienação *imaginária* (Estádio do espelho) ou *simbólica* (a dependência, estrutural, do sujeito relativamente à ordem do discurso e da linguagem).

Já o ou *alienante*, segundo Lacan, introduz uma outra modalidade lógica, em que o sujeito, qualquer que seja a sua opção, acaba sempre por perder algo, ficando dessa forma, irremediavelmente, com uma vida desfalcada. Lacan passará a escrever o sujeito com uma barra por cima (\$) para assinalar, nomeadamente, esse desfalque ou essa perda estrutural e irremediável³⁴³.

Um dos exemplos dados por Lacan é o seguinte: “A bolsa ou a vida. Se escolho a bolsa, perco as duas, se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, a saber, uma vida desfalcada (*écornée*)”³⁴⁴. É evidente que, num certo sentido, esta modalidade de alternativa se aproxima mais do ou *exclusivo*, mas apenas se a entendermos na vertente da exclusão, do que fica excluído, subtraído, perdido na operação em causa.

É com o conceito de alienação em mente, e respectivas implicações, que Lacan reescreve e subverte a fórmula cartesiana. Onde Descartes escrevia *logo* (ergo ou donc), Lacan escreve *vel* (ou); onde o esforço cartesiano ia todo no sentido de estabelecer uma *conjunção*, Lacan repõe a *disjunção*; onde Descartes atava o pensamento ao ser (do sujeito), Lacan desata.

Isto só é possível porque entre o procedimento cartesiano e a operação lacaniana há, de permeio, a invenção freudiana do inconsciente, isto é, a deslocalização do “ser” do sujeito (do inconsciente) para lá do sujeito consciente. O resultado é que a fórmula cartesiana se torna cada vez mais estranha e irreconhecível, como se vê pela seguinte enunciação “ou não és, ou não pensas”³⁴⁵.

³⁴³ Como mostram certos fenómenos clínicos, a *anorexia nervosa*, por exemplo, o sujeito é capaz de jogar com essa perda e propô-la ao Outro como *objecto*: “poderás perder-me?”

³⁴⁴ LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre XI, op. cit., p. 237. [« *La bourse ou la vie*. Si je choisis la bourse, je perds les deux. Si je choisis la vie, j'ai la vie sans la bourse, à savoir, une vie écornée. »]

³⁴⁵ “Leiamos o *cogito* para o traduzir segundo a fórmula que dá Lacan da mensagem no inconsciente; eis então: “ou não és, ou não pensas”, dirigida ao saber.” [“Lisons le *cogito* à le traduire selon la formule que Lacan donne du message dans l'inconscient, c'est alors : « ou tu n'es pas, ou tu ne penses pas », adressé au savoir. »]. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 437. Na verdade, esta é apenas uma de múltiplas variações a que a formulação dá lugar. Marie-Hélène Brousse, num artigo intitulado *Variations sur le cogito*, faz o recenseamento não apenas das *variações* lacanianas em torno do *cogito*, como igualmente das diversas *versões* desta última variação que tem por base e mola o conceito de *alienação*. Assim, temos: « ou je pense ou je suis », “ou je ne pense pas, ou je ne suis pas”, “je ne pense pas là ou je suis », « je ne suis pas là ou je pense », « je suis, je ne pense pas », « je pense, je pense, je pense, mais je ne suis pas », etc. Cada uma destas variações, para além de sublinhar a não coincidência entre o pensamento e o ser, permite dar conta de diferentes estruturas ou fenómenos clínicos. Cf. BIAGI-CHAI, Francesca, RELIER, Annick - *Horizon - Des Philosophes à L'Envers*. N° Hors-Série. Paris: École de la Cause Freudienne, Janvier 2004, p. 61. Cf. Igualmente LACAN, Jacques (1967-1968) - *Le Séminaire*, Livre XV, *L'acte psychanalytique* (inédito), lição de 17 de Janeiro de 1968.

Isto significa, por um lado, que qualquer que seja o ângulo por onde se tome o sujeito, ele está sempre desfalcado de uma parte de si mesmo. O pensamento, em vez de constituir o ser, numa espécie de movimento contínuo e auto-reflexivo, desenha, por assim dizer, o seu ponto de fuga, o remoinho por onde se esvai.

Por outro lado, o pensamento não é, como mostrou, por exemplo, Deleuze, algo natural (ou, parafraseando Descartes, a coisa mais natural e bem distribuída do mundo). É preciso algo mais, que irrompa de fora, por assim dizer, e nos obrigue a pensar³⁴⁶: um encontro traumático com o real, segundo a expressão de Lacan³⁴⁷.

Deste ponto de vista, do real (traumático)³⁴⁸, o procedimento e as conclusões a que chega Descartes não podem deixar de assemelhar-se a um sonho, e a um “sonho mau”, como diz Lacan no *Seminário XXI*: “aprendei a ler Descartes como um sonho mau (um pesadelo), isso permitir-vos-á fazer um pequeno progresso”³⁴⁹.

Se bem que esta formulação lacaniana não seja inteiramente simples, vejamos o que está em causa por esta altura do seu ensino.

A leitura mais óbvia consiste em ver na frase de Lacan uma referência, velada, aos famosos sonhos de Descartes, que, segundo confissão do próprio, estariam na base do seu procedimento metodológico³⁵⁰.

³⁴⁶ Num livro que escreveu em 2004, Slavoj Žižek, recordando a crítica de Deleuze ao cartesianismo, escrevia o seguinte: “o pensamento nunca chega à luz do dia espontaneamente, *per se*, na imanência dos seus princípios, o que nos incita a pensar é sempre um encontro traumático, violento, com um real exterior que se nos impõe brutalmente, pondo em causa as nossas maneiras habituais de pensar. O pensamento verdadeiro, enquanto tal, é sempre descentrado: não pensamos espontaneamente, somos forçados a pensar.” ŽIŽEK, Slavoj - *A subjectividade por Vir*, op.cit., p. 11.

³⁴⁷ Esta ideia do encontro (traumático) com o real [“la rencontre du réel”] é desenvolvida por Lacan, em particular, no *Capítulo V* do *Seminário XI*. Esse encontro é sempre, de alguma forma, um *mau encontro* ou um *encontro falhado* (Cf. LACAN, op.cit., pp. 63-75).

³⁴⁸ Uma das distinções possíveis entre o *real* (lacaniano) e a *realidade* seria a seguinte: podemos *adaptar-nos* à realidade (como defenderam, por exemplo, vários psicanalistas criticados por Lacan), mas não podemos adaptar-nos ao *real*. Relativamente a este, o *encontro* (adaptação) é sempre mau, falhado, traumático.

³⁴⁹ “Apprenez à lire Descartes comme un cauchemar, cela vous fera faire un petit progrès. » LACAN, Jacques (1973-1974) - *Le Séminaire*, Livre XXI, *Les non-dupes errent* (inédito), Lição de 17 de Janeiro de 1978.

³⁵⁰ Cf. BORGES-DUARTE, Irene – “O melão, o remoinho e o tempo - Descartes e o sonho de uma noite de Outono”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Volume 59. Fasc. 2. Abril-Junho de 2003, pp. 315-337.

Mas Lacan vai mais longe, apelando a uma leitura de Descartes que implique um “pequeno progresso”. Se Descartes representa, no fundo, um sonho (o sonho da modernidade), é preciso acordar desse sonho.

O termo usado por Lacan (cauchemar) é aqui essencial. Com efeito, um pesadelo é algo que geralmente nos faz despertar do sonho, como se tocasse em algo demasiado “real” – segundo o termo de Lacan – que fosse impossível de “simbolizar” ou de “imaginar” pelo sonhador. Se o sonho está fundamentalmente “ao serviço da conservação do repouso”³⁵¹, tal como assinala Freud, sobretudo nos últimos escritos sobre o mesmo, o pesadelo é o que vem perturbar este repouso “homeostático”, fazendo despertar do sonho. Contrariamente ao que sugere o título da conhecida peça de Calderon de la Barca³⁵², a vida não é apenas sonho.

O paradoxo é que a frase de Lacan diz que o pesadelo, o sonho mau, é o próprio Descartes. Por isso, Lacan não diz simplesmente (embora também pudesse ser uma leitura) que devemos abandonar ou ultrapassar Descartes, mas antes que devemos lê-lo de uma certa maneira: como um pesadelo. É o próprio Descartes, se o soubermos (re)ler, extraindo todas as consequências dos seus postulados, que permite chegar a uma espécie de “umbigo” do sonho (cartesiano) que revela a sua natureza de pesadelo. Eis o que permite dar um “pequeno passo” em frente, mantendo embora a referência cartesiana.

O que importa e é sublinhado por Lacan nesta altura é o termo “real”, tal como pode escutar-se no título, ambíguo, do seu seminário de 1973-1974, *Les non-dupes errent*³⁵³. A expressão tanto pode significar “os nomes do pai” como “os não-iludidos erram”. Além disso, em francês, percebe-se uma ambiguidade no termo “errent”, o que torna possível, por homofonia, duas leituras diferentes: “erram” (de errar) e “R” (enquanto letra do alfabeto). Da mesma forma, o termo “errar” tanto pode querer dizer “cair no erro” como “divagar” ou “andar à deriva”.

Estas ambiguidades não deixam de ter consequências na leitura que Lacan faz do empreendimento cartesiano, por esta altura, e que nós mesmos podemos fazer da frase

³⁵¹ Cf. FREUD, Sigmund - “Los limites de la interpretabilidad de los sueños”, in *Obras Completas de Sigmund Freud*. Tomo III. 1ª edição. Madrid: 1996, p. 2890.

³⁵² BARCA, Calderón de la, *A Vida é Sonho*. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.

³⁵³ LACAN, Jacques (1973-1974) - *Le Séminaire*, Livre XXI, *Les non-dupes errent*, op.cit.

de Lacan. É como se ele pretendesse dizer: a consideração do “real” faz-nos despertar do “erro” em que Descartes nos fez cair.

Mas há ainda outra leitura possível. Com efeito, se considerarmos, de acordo com o nosso ponto de partida, que “Descartes” é um dos nomes do percurso lacaniano, então o “erro” de que é preciso despertar é o próprio “sonho cartesiano” de Lacan³⁵⁴. Nessa medida, poderíamos dizer, ao mostrar o “avesso” de Descartes, Lacan acaba por revelar igualmente o seu próprio avesso.

A partir daqui, a referência a Descartes transforma-se em paródia. É disso testemunho a última reformulação lacaniana do cogito cartesiano: “je le panse (...), donc je l’essuie”³⁵⁵.

No lugar reservado por Descartes ao pensamento (*cogito*), Lacan reintroduz, com esta última variação, a *pança*, isto é, o corpo e o seu ventre, os seus apetites, numa clara alusão à obra maior de Cervantes: o *Dom Quixote de la Mancha*³⁵⁶. A “pança” representa aqui a revalorização do corpo³⁵⁷, relativamente ao qual o pensamento, o *cogito*, é um delírio à *Dom Quixote*. Ao mesmo tempo, representa uma impossibilidade de reduzir o *cogito* (e respectiva consideração) ao simbólico, isto é, ao puro domínio do significante³⁵⁸, tal como Lacan havia tentado, por exemplo, no seminário IX³⁵⁹.

³⁵⁴ Poderíamos dizer que este sonho consiste essencialmente numa tentativa de *significantizar* o *cogito*, isto é, reduzi-lo a um puro significante.

³⁵⁵ LACAN, Jacques (1975-1976) - *Le Séminaire*, Livre XXIII, *Le Sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, p. 66. É praticamente impossível verter a expressão lacaniana para português, mantendo-lhe a letra, o alcance e a inteligibilidade, daí que tenhamos optado por mantê-la no original. Uma possível tradução seria: “eu a panço (...), logo a limpo/seco/enxugo”.

³⁵⁶ Cf. CERVANTES, Miguel de - *Dom Quixote de la Mancha*. Lisboa: Dom Quixote, 2005.

³⁵⁷ Não só o corpo numa dimensão *imaginária* (como foi quase sempre a perspectiva de Lacan), mas também o corpo enquanto *goza*. Daí a fórmula: “Je pense, donc se jouit” (Cf. LACAN, Jacques - “La Troisième », *Intervention au Congrès de Rome*, 1/11/74 (inédita). Disponível na WWW : <<http://psicoanalysis.org/lacan/index.htm?B1=J%27+accepte+%21>>.

³⁵⁸ Estes termos serão explicitados de um modo mais claro e exaustivo na terceira parte deste trabalho.

³⁵⁹ Cf. LACAN, Jacques (1961-1962) - *Le Séminaire*, Livre IX, *L’Identification* (inédito). Ver, em particular, a lição de 22 de Novembro de 1961, em que Lacan, retomando, o termo freudiano « *Einziger Zug* », tenta mostrar que experiência cartesiana do sujeito pode, em última análise, reduzir-se a um “traço unário” (traí unaire), significante, absolutamente despersonalizado e vazio de todo o “conteúdo” subjectivo. Que esta tentativa foi, de algum modo, fracassada, que deixou um “resto”, prova-o o facto de Lacan ser levado, mais tarde (Cf. LACAN, Jacques (1969-1970) - *Le Séminaire*, Livre XVII, *L’Envers de la Psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil, lição de 20 de Maio de 1970) a ligar o *cogito* ao *objecto a*, uma modalidade de “objecto” especificamente lacaniana (como veremos depois), mas que serve aqui para mostrar a impossibilidade de reduzir o *cogito* a um puro significante.

Como consequência desta impossibilidade, Lacan será levado a inventar um novo termo para falar do “sujeito do inconsciente”: *parlêtre*³⁶⁰. Este termo significa, ao mesmo tempo, o ser (o sujeito) que fala, mas também o ser que é falado. Ele remete tanto para uma revalorização do corpo (imaginário) – contra a tentativa de reduzir o sujeito ao puro significante (simbólico) – como para uma primazia dada ao “real” (do gozo)³⁶¹, nos últimos anos do ensino de Lacan, com o qual, enquanto seres falados e falantes, temos de haver-nos”.

Do ponto de vista do “real”, o *cogito* cartesiano não passa de um sonho (tornado pesadelo³⁶²), de uma “fantasia fundamental”, se é possível dizê-lo assim, que Lacan “atravessa” ao longo de praticamente todo o seu ensino. E de onde vem esse sonho senão do facto de sermos *parlêtres*, isto é, seres falados e falantes, mesmo quando isso é deixado de parte ou não é tomado suficientemente em consideração, como acontece em Descartes.

Finalmente, efectuada a travessia, o *cogito* revela o que é: pura *ficção e canto da fala e da linguagem*³⁶³. Daí que a referência, implícita, ao *Quixote* de Cervantes, para além do cómico a que reduz a fórmula cartesiana, seja também uma auto-paródia do próprio Lacan e, em particular, dos “dez anos” (1953-1963) em que ele promoveu a fórmula do *inconsciente estruturado como uma linguagem*, a partir do texto inaugural que é: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*³⁶⁴. Importa, por isso, voltar a esse texto e às consequências que advêm do mesmo, bem como de outros com ele relacionados, para a consideração da problemática do sujeito.

É o passo que daremos em seguida.

³⁶⁰ “(...) Que o homem tenha um corpo, isto é, que fale com o seu corpo, ou, dizendo de outro modo, que é *parlêtre* (fala-ser) por natureza.” [“(…) Que l’homme ait un corps, soit qu’il parle avec son corps, autrement dit qu’il parlêtre de nature. »] LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op. cit., p. 566. Um inventário bastante exaustivo dos empregos que Lacan faz deste termo pode encontrar-se em PELISSIER, Yan (e tal.) – *789 Néologismes de Jacques Lacan*. Paris: EPEL, 2002, pp. 70-71.

³⁶¹ “(...) du rapport que nous avons, en tant que parlêtres, au réel » Cf. PELISSIER - op.cit., p. 70.

³⁶² Seria interessante – embora não seja este o tema do nosso trabalho – pensar as diversas consequências do “discurso da ciência”, tal como Lacan as põe em evidência e de que hoje começamos a sentir, como nunca, os efeitos (poluição, alterações climáticas, etc.), não sem mal-estar, como resultado do “sonho” cartesiano... tornando-se pesadelo.

³⁶³ LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 461 [« Fiction et chant de la parole et du langage(...) »].

³⁶⁴ Cf. LACAN, Jacques - « Fonction et cham de la parole e du langage en psychanalyse, in *Écrits*, op.cit., pp. 237-321

PARTE III

O SUJEITO NO CAMPO DA FALA E DA LINGUAGEM

A revolução copernicana do sujeito

Pensar não é um dado evidente por si mesmo, algo que resulte por assim dizer de uma adequação natural às coisas. Pelo contrário, com vimos anteriormente, o pensamento resulta antes de uma *coação* (Deleuze) ou de um *mau encontro* (Lacan) com o real. Pensamos porque somos compelidos, obrigados a pensar. O pensamento implica uma *conversão* do olhar que rompe com a *atitude natural*, ingenuamente crédula na realidade do mundo.

Deste ponto de vista, a “viragem subjectiva” de Descartes – como lhe chama Husserl nas *Meditações Cartesianas*³⁶⁵ – tem algo de paradoxal: ao mesmo tempo que, na sua busca de uma fundamentação rigorosa da ciência, parece colocar “entre parêntesis” tudo o que não assente na *certeza* subjectiva, acaba, de certa forma, por não conseguir manter-se inteiramente fiel ao “plano de imanência”³⁶⁶ por si traçado, vindo a recair numa série de “erros” (ou derivas) que não deixaram de ser profusamente criticados. O empreendimento cartesiano saldou-se, por isso, num relativo fracasso, não estando os resultados conseguidos à altura do fim inicialmente pretendido.

Eis porque Husserl, ao retomar a radicalidade do “impulso cartesiano”, começa por esclarecer que se trata, ao mesmo tempo, de evitar um conjunto de “extravios sedutores” em que teria caído Descartes³⁶⁷, nomeadamente ao converter o *ego* em *substância*

³⁶⁵ Cf. HUSSERL, Edmund - *Meditaciones Cartesianas*. 2ª Edição. Madrid: Editorial Tecnos, 1997, p. 4.

³⁶⁶ Servimo-nos aqui do termo que Deleuze e Guattari apresentam e desenvolvem em *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris: Éditions Minuit, 1991, pp. 38-59. Poderia questionar-se a pertinência do seu uso, na medida em que “o plano de imanência” (le plan d'immanence), tal como ele é concebido pelos autores, subverte tanto as velhas categorias da imanência e da transcendência (“cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Qualquer coisa, podemos estar seguros de que este Qualquer coisa reintroduz o transcendente”, p. 47), como também as categorias de interior e exterior (“o fora não exterior e o dentro não interior”, p. 59). Seja como for, por momentos, parece que o *eu penso* cartesiano, despojado de todo o conteúdo, realiza, também ele, esse “plano de imanência” em que o interior e o exterior perdem o seu estatuto e evidência habituais.

³⁶⁷ Cf. HUSSERL, Edmund - op.cit. p. 10.

pensante (substantia cogitans)³⁶⁸, o que o converte, segundo Husserl, no pai do “realismo transcendental”³⁶⁹. A colocação do mundo “entre parêntesis”, graças à “suspensão do juízo” (*èpokhé*) acerca da sua existência e a concomitante “redução fenomenológica” pretendem, assim, restaurar o carácter radical do projecto encetado por Descartes, sem, ao mesmo tempo, cair na tentação *realista* e *substancialista* cartesianas.

Uma outra tentação que Husserl se propõe denunciar é o *psicologismo*³⁷⁰, isto é, a confusão entre o eu *transcendental* e o eu *psicológico*. O eu transcendental, enquanto *resto* de uma operação de *redução*³⁷¹, implica, paradoxalmente, uma certa *des-subjectivação* do sujeito, ou melhor, do eu psicológico. Da mesma forma que o mundo, também o eu (psicológico) é objecto de uma “suspensão”. É o preço de uma ciência que se pretende “absolutamente subjectiva”³⁷², distinguindo-se das ciências *objectivas*, não só as que têm por objecto o mundo natural, mas também as que naturalizam ou *objectivam* o próprio sujeito (como é o caso, por exemplo, da psicologia científica)³⁷³. Deste ponto de vista, a “fenomenologia transcendental” representa uma das tentativas mais sistemáticas e consequentes de constituir uma “ciência do sujeito” sem que tal implique uma *objectivação* do mesmo.

Porém, ao colocar o mundo “entre parêntesis” e “reduzir”, ao mesmo tempo, o eu psicológico, parece que estamos a cair num novo “extravio” - o “solipsismo” - que importa evitar. Não se trata de um “solipsismo” *psicológico*, visto que este foi objecto, como vimos, de uma “redução”, mas de um “solipsismo transcendental”, como lhe chama Husserl.

Husserl começa por aceitar o reparo, mostrando, em seguida, que esse é apenas um aspecto preliminar ou “inferior” da questão. Segundo ele, com efeito, a redução ao *ego transcendental* só na aparência conduz a uma ciência definitivamente solipsista,

³⁶⁸ Cf. HUSSERL, Edmund - op. cit., p. 34.

³⁶⁹ Cf. HUSSERL, Edmund, *Ibidem*, p. 34.

³⁷⁰ Cf. HUSSERL, Edmund, *Ibidem*, pp. 36, 46.

³⁷¹ Se bem que esta “redução” seja apenas uma das faces da moeda da *intencionalidade*, sendo a outra, como mostrou Paul Ricoeur, na introdução a *Ideen I*, a “constituição” (Cf. RICOEUR, Paul - “Introduction à *Ideen I* de E. Husserl”, in HUSSERL, Edmund - *Idées Directrices Pour une Phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pp. XI-XXXIX).

³⁷² Cf. *Ibidem*, p. 43.

³⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 43.

visto que, no coração mesmo do sujeito transcendental, se descobre, por meio da *intencionalidade*, a presença do *outro*, o que conduz a uma “fenomenologia da intersubjetividade transcendental”³⁷⁴.

Em muitos aspectos, o procedimento husserliano confina com o de Lacan. Antes de mais, pela decisão de *retornar* a Descartes, quando este parecia definitivamente superado e improdutivo. Tal como Lacan, trata-se de retomar o “impulso cartesiano”, procurando evitar, ao mesmo tempo, os seus os erros, recuos e impasses. Retornar a Descartes, sem cair nos mesmos erros, implica, em ambos, a denúncia, nomeadamente, das derivas *substancialista* e *metafísica*³⁷⁵ em que aquele teria caído. Por conseguinte, é mais o *estilo*³⁷⁶ do gesto cartesiano o que importa a ambos do que propriamente o *conteúdo* (ou os desenvolvimentos geralmente problemáticos ou inviáveis) dos respectivos enunciados.

Ao mesmo tempo, nota-se em ambos uma idêntica preocupação em estabelecer uma diferença, crucial e decisiva, entre o *eu psicológico* e o *sujeito*. Mesmo se Husserl emprega geralmente o termo *eu* (ego) tanto para o eu psicológico como transcendental, é clara a sua intenção de demarcar o *ego transcendental* do *ego psicológico*, instaurando, por assim dizer, uma verdadeira *divisão* na esfera subjectiva.

Além disso, tal como em Lacan, a problemática do sujeito desemboca na *intersubjetividade*, isto é, na relação do sujeito com o Outro³⁷⁷. Porém – e aqui começam as divergências – o *problema* é diferente em ambos os casos: enquanto Husserl dedica toda a sua análise ao problema da *constituição do outro* (concebido como *alter ego*) a partir

³⁷⁴ Cf. HUSSERL, Edmund - op. cit., p. 44. A *quinta meditação* é dedicada integralmente ao problema da *intersubjetividade*. (Cf. op. cit., pp. 119-196).

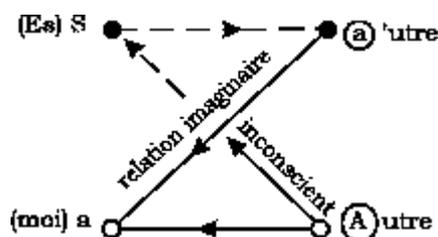
³⁷⁵ De tal forma é importante para Husserl denunciar (e evitar) esta deriva metafísica, que ele não deixa, quando se poderia apelar ao seu procedimento de “metafísico, de estabelecer uma nítida diferença entre a sua “metafísica” (no que esta diz respeito aos conhecimentos últimos do ser) de “toda a aventura metafísica “ e respectivos “excessos especulativos”. Cf. HUSSERL, Edmund - op. cit., p. 181.

³⁷⁶ Cf. HUSSERL, Edmund - op.cit. p.39.

³⁷⁷ “A dimensão original de cada sujeito é sempre correlativa da realidade da perspectiva intersubjectiva (...)” [“La dimension originale de chaque sujet est toujours corrélatrice de la réalité de la perspective intersubjective (...) »] Cf. LACAN, Jacques (1956-1957) - *Le Séminaire*, Livre IV, *La relation D'objet*. Paris : Éditions du Seuil, 1994, p. 241.

do carácter apodíctico do sujeito (o ego transcendental), em Lacan o que faz problema é a constituição do sujeito (e também do eu) a partir da alteridade (quer esta seja concebida num sentido *imaginário* ou *simbólico*). O que faz problema, neste caso, não é tanto o Outro, pois este pré-existe ao sujeito, como um dado ou um lugar primordial³⁷⁸, na medida em que o ser humano nasce, por assim dizer, no *Outro*, num mundo onde este (com as suas regras, costumes, leis, etc.) já existe; o que faz problema é o próprio sujeito, ou seja, como é que este *advém* ou é constituído a partir do lugar do Outro como tal³⁷⁹.

Lacan responde a esta questão de diversas maneiras e em diferentes momentos. Em 1955, por exemplo, a resposta vem sob a forma de um esquema, cuja denominação é a primeira letra do seu próprio nome: *o esquema L*³⁸⁰.



Este esquema mostra claramente, por meio de setas orientadas, que o sujeito (S), para se constituir como tal, para além da sua “estúpida e infável existência” (assinalada no esquema pelo tracejado)³⁸¹ está numa relação de dependência em relação ao Outro simbólico (Autre). Ele é um produto ou um efeito desta relação. Não é *constituente* do outro, mas *constituído* por ele e a partir dele. Da mesma forma, o sujeito (S) - como resultado da relação simbólica com o Outro (Autre) - distingue-se claramente do *eu* (moi), resultante, por sua vez, da relação (ou alienação) imaginária com o semelhante, o pequeno “outro” (autre) do esquema.

³⁷⁸ Veremos depois, no *terceiro capítulo* desta *parte III*, como o carácter primordial do Outro tem igualmente algo de problemático.

³⁷⁹ É neste sentido, como veremos, que Lacan se aproxima do *estruturalismo* e se afasta da *fenomenologia*, na medida em que esta está mais interessada em atingir o pólo constitutivo da subjectividade transcendental, enquanto o estruturalismo se interessa sobretudo pelas estruturas, abandonando, por isso, o tema da consciência produtiva ou constitutiva (Cf. ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, *Problemática do Estruturalismo*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, p. 339).

³⁸⁰ Cf. LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 284.

³⁸¹ « Son ineffable et stupide existence » Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 549.

Em qualquer dos casos, o carácter uno, autónomo e constitutivo (“transcendental”) não está do lado do sujeito, mas antes do Outro. Se faz sentido falar em “transcendental” em Lacan, ele tem de ser situado do lado do Outro e não do sujeito, contrariamente ao que aconteceu, por exemplo, em Kant e Husserl³⁸².

Mais do que um outro sujeito, com o qual o primeiro poderia relacionar-se intersubjectivamente, o Outro é o *lugar* da fala e da linguagem. Aliás, como diz Lacan no *Seminário II*, o que caracteriza fundamentalmente a intersubjectividade é que o sujeito pode mentir³⁸³. Poder mentir significa ser habitado pela fala e pela linguagem. É esta que torna possível tanto a verdade como a mentira, na medida em que as palavras não são (irremediavelmente) as próprias coisas. Eis o que constitui verdadeiramente a “primeira mentira” (proton pseudos) que Freud reservava à *histeria*, mas que faz parte da condição do sujeito, ou do ser falante, como tal.

É talvez um desejo de “ir às próprias coisas” que está na base da desconfiança de Husserl relativamente à linguagem comum, naturalmente ambígua, fluida e plena de segundos sentidos³⁸⁴. Sendo assim, o privilégio é dado à visão, ao olhar (do espírito)³⁸⁵.

Pelo contrário, em Lacan o primado reside na fala e na linguagem. Onde Husserl realça o papel do olhar, se bem que purificado³⁸⁶, Lacan afirma a primazia do significante. Por consequência, onde Husserl acredita num fundamental acordo *transcendental* entre o sujeito e o objecto, Lacan afirma, no seguimento de Freud, que o “sujeito está

³⁸² Se bem que o uso que é feito do termo por um e outro não seja absolutamente coincidente, tomamo-lo aqui no sentido original, kantiano, como “condição de possibilidade”. Cf. KANT, Immanuel - *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

³⁸³ “(...) Ce qui caractérise l’intersubjectivité, à savoir que le sujet peut nous mentir.” LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 385.

³⁸⁴ Cf. HUSSERL, Edmund - op.cit., p. 20.

³⁸⁵ Cf. Ibidem, p. 17.

³⁸⁶ Não deixa de ser interessante, a este propósito, um exemplo dado por Husserl nas *Meditações Cartesianas*. “O menino que já vê coisas, compreende pela primeira vez, digamos, o sentido último de umas tesouras; e desde então verá sem dificuldade, ao primeiro olhar, as tesouras como tais.” Seria talvez preciso confrontar esta perspectiva do “sentido” com aquela que alguns filósofos da linguagem, em particular Wittgenstein, desenvolveram. Será que o menino entende o “sentido” das tesouras porque vê a própria coisa na sua “essência” (visual) ou porque aprende a *usar* (ou para que serve) uma tesoura? Seja como for, este exemplo mostra o privilégio que é dado por Husserl ao “olhar”, em detrimento do “significante” ou do contexto de uso.

numa exclusão interna ao seu objecto³⁸⁷». Até que ponto isto implica uma certa “revolução copernicana” do sujeito, é a pergunta que fica, para já, em aberto.

Falar em “revolução copernicana” do sujeito, por mais tentador que se afigure, não é, de todo, evidente. Se tomarmos, a título paradigmático, o exemplo de Kant, a “revolução copernicana” por si poposta, consistiu, essencialmente, num *deslocamento* (ou reformulação) do problema do conhecimento³⁸⁸: já não se trata, como acontecera até aí, de uma *adequação* entre o pensamento e a coisa, mas antes no *acordo* entre o sujeito e o objecto. A hipótese de Kant é que o problema em causa, bem como os problemas tradicionais da metafísica, se resolveriam (ou dissolveriam) mais facilmente, admitindo que os objectos deveriam regular-se pela nossa capacidade de conhecimento e não o inverso. Tal implica a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, ao mesmo tempo que a coisa (Das Ding), distinta daqueles, se torna definitivamente problemática³⁸⁹.

O gesto kantiano, anunciado, até certo ponto, por Descartes (pois foi este um dos primeiros a substituir o velho problema da *adequação* pelo problema da *certeza* subjectiva) e prolongado, com as devidas ressalvas, em Husserl, implica uma reformulação do problema, de modo a que a questão, de ora em diante, passa a colocar-se da seguinte maneira: como é que o sujeito pensa, conhece ou constitui o objecto³⁹⁰.

De uma forma geral, embora com o risco da generalização, poderíamos afirmar que o grande impulso da “modernidade” consistiu neste *recentramento* do mundo em torno do sujeito, quer este seja concebido como sujeito da *certeza* (Descartes), como *condição de possibilidade* (Kant) ou como *eu transcendental* (Husserl).

³⁸⁷ LACAN, Jacques - *Écrits*, op.cit., p. 861 [« Le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet »].

³⁸⁸ E não falamos apenas da vertente epistemológica do problema, mas também da ética ou estética, por exemplo.

³⁸⁹ Cf. KANT, Immanuel - *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Prefácio da segunda edição (1787), pp. 19-20.

³⁹⁰ A questão de Husserl é um pouco mais complexa, visto que, na constituição do outro (Cf. *Meditações Cartesianas*, op.cit., capítulo V), se trata de não *objectivar* o outro sujeito, sem que tal signifique uma recaída no “realismo transcendental”. Evidentemente, esta questão mereceria um outro desenvolvimento que está fora do âmbito do nosso trabalho.

Deste ponto de vista, a *subversão* lacaniana do sujeito não é “copernicana”. Na verdade, não se trata de *recentrar* o mundo em torno do sujeito, como acontecia na modernidade; trata-se, antes, de *descentrar* (ou *excentrar*) o próprio sujeito, tanto em relação a si mesmo (moi) como ao semelhante (autre), isto é, o seu reflexo especular³⁹¹. O “coração do ser” do sujeito, se podemos dizer assim, é *deslocalizado* para o Outro (Autre), como se vê pelo *esquema L*, reproduzido mais atrás. É isto o que permite a Lacan dizer que “a revolução copernicana é, no fundo, uma metáfora grosseira.”³⁹²

Ao mesmo tempo, porém, Lacan não deixa de comparar a subversão do sujeito que ele empreende com a revolução copernicana, alinhando, neste aspecto, ao lado de Freud: “Com efeito, foi justamente à chamada revolução copernicana que Freud comparou a sua descoberta (...)”³⁹³. O que não deixa, no fim de contas, de constituir um certo paradoxo.

Uma outra questão, ainda, consistiria em saber se o próprio Copérnico foi (ou até que ponto foi) *copernicano*.

Segundo Lacan, a questão não é completamente ociosa. Com efeito, Copérnico ter-se-ia limitado a *recentrar* o movimento da terra em torno do sol, sem ter posto verdadeiramente em questão a ideia mesma de *centro*, o que levou Lacan, a certa altura, a perguntar: “o que há de revolucionário no recentramento em torno do sol do mundo solar?”³⁹⁴ De certa forma, por meio deste giro, Copérnico permaneceu *ptolomaico*, uma vez que, ao recentrar o mundo em torno do sol, fê-lo com base numa concepção arcaica da forma perfeita (o círculo). A verdadeira “viragem” (tournant) dá-se, segundo Lacan, não com Copérnico, mas com Kepler, uma vez que este efectua a passagem do imaginário da forma dita perfeita (o círculo) para a elipse³⁹⁵. Por conseguinte, a verdadeira

³⁹¹ “O que Freud introduziu em 1920, são noções suplementares então necessárias para manter o princípio do descentramento do sujeito” [“Ce que Freud à introduit à 1920, ce sont les notions supplémentaires alors nécessaires pour maintenir le principe du décentrement du sujet”] LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 20. Este é apenas um exemplo de uma ideia constantemente reafirmada por Lacan, em diferentes momentos e lugares do seu ensino.

³⁹² LACAN, Jacques – op.cit., p. 262.

³⁹³ LACAN, Jacques - *Écrits*, op.cit., p. 516.

³⁹⁴ LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 420.

³⁹⁵ Cf. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 431 : « Le tournant véritable est dû à Kepler et, j’y insiste, dans la subversion, la seule digne de ce nom, que constitue le passage (...) de l’imaginaire de la forme dite parfaite comme étant celle du cercle, à l’articulation canonique, de l’ellipse en occasion, en termes mathématiques. »

“revolução copernicana” não se dá no domínio *cosmológico*, mas antes *topológico*: onde o círculo ou a esfera cedem lugar, respectivamente, à elipse ou à “asfera”³⁹⁶.

Sendo assim, como entender, apesar de tudo, que Lacan continue a manter, na esteira de Freud, a referência a Copérnico?³⁹⁷ Tratar-se-á de uma simples *paródia*³⁹⁸ ou *metáfora*³⁹⁹? Sem dúvida, mas só na medida em que esta metáfora (da destituição de um centro em benefício de outro) serviu, em particular a Freud, de alegoria (e ocasião) para questionar toda a ideia de centro, nomeadamente no que respeita ao “eu” psicológico, consciente e autónomo⁴⁰⁰. A “revolução copernicana” é, assim, para Lacan, um outro nome da revolução *freudiana*, no sentido em que esta implica um *descentramento* ou uma “destituição subjectiva” do sujeito.

Isto parece-nos essencial, pois não se trata, como em Husserl, de saber como é possível, a partir da *esfera imanente* do sujeito transcendental (concebido como mónada), constituir o outro (e a comunidade monádica que daí advém), na sua *transcendência*, sem cair no realismo ingénuo ou transcendental, mas antes em mostrar que a própria ideia de *esfera* (do sujeito) deve ceder o lugar a uma outra *topologia* (“asférica”, por assim dizer⁴⁰¹), uma vez que o sujeito é intimamente habitado pelo Outro (a “outra cena” do inconsciente, de que falava Freud). Eis o que permite dar um outro relevo à frase de Lacan: “o sujeito está numa exclusão interna ao seu objecto”⁴⁰².

³⁹⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 471 : « C’est l’asphère, à l’écrire : l, apostrophe. (...) ».

³⁹⁷ Cf. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 420 : « O senhor diz que a descoberta do inconsciente conduz a uma segunda revolução copernicana. » [Vous dites que la découverte de l’inconscient aboutit à une seconde révolution copernicienne. »]

³⁹⁸ “Gostaria que se soubesse que este texto não pretende explicar a ‘revolução copernicana’ (...), mas o uso... mítico que é feito dela. Nomeadamente por Freud.” [“Je voudrais qu’on sache que ce texte ne prétend pas rendre compte de la ‘révolution copernicienne’ (...) mais l’usage... mythique qui en est fait. Par Freud notamment. »]. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 429.

³⁹⁹ “O interessante é que a revolução copernicana serve de metáfora apropriada para além daquilo pelo qual Freud a comenta (...).” [“Le piquant, c’est que la révolution copernicienne fait métaphore appropriée au-delà de ce dont Freud la commente (...) »] LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 421.

⁴⁰⁰ Cf. LACAN, Jacques - *Autres Écrits*, op.cit., p. 421 : « O que Freud, expressamente, alegorizou no recurso a Copérnico a propósito da destituição de um centro em benefício de um outro, decorreu, na verdade, da necessidade de rebaixar a soberba ligada a todo o moncentrismo. » [“Ce que Freud, à son dire exprès, dans le recours à Copernic allégorise de la destitution d’un centre au profit d’un autre, relève en fait de la nécessité d’abaisser la superbe qui tient à tout moncentrisme. »]

⁴⁰¹ As diversas incursões lacanianas no domínio da Topologia visam, entre outras, a seguinte finalidade: pôr em causa e destronar a geometria do círculo e a topologia da esfera. Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit.

⁴⁰² Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 861.

Esta “exclusão interna” do sujeito – ou o sujeito como *exclusão interna* – deve-se, antes de mais, ao facto de o homem, como diria Heidegger, habitar a linguagem, ou, como diz Lacan, ser habitado por ela⁴⁰³.

Isto implica *deslocalizar* a questão do sujeito (do “eu” imaginário para o “Outro” simbólico) e pressupõe, nessa medida, uma certa “viragem linguística” do problema. É o que procuraremos acompanhar de seguida.

⁴⁰³ Comentando a frase de Heidegger de que o “homem habita a linguagem”, Lacan acaba por evidenciar sobretudo a sua *voz passiva*, isto é, o homem é, antes de mais, habitado pela linguagem, na medida em que a linguagem existe antes do homem e, por isso, não só ele nasce *na linguagem*, mas nasce *por meio* (ou graças) a ela. Cf. LACAN, Jacques - *Mon Enseignement*, op.cit., p. 39: [“Ça veut dire que le langage est là avant l’homme (...). Non seulement l’homme naît dans le langage (...), mais il naît par le langage. »]

A “viragem linguística”

Dissemos, anteriormente, que o sujeito é *deslocalizado* para o Outro. Mas como situar ou conceber o Outro?

Dizer, no seguimento de Freud, que o Outro (a “outra cena”) é o inconsciente, acaba por não ser muito esclarecedor, visto que nos faz cair numa espécie de círculo vicioso, uma vez que Lacan tende a conceber o inconsciente como “discurso do Outro”⁴⁰⁴. Nessa medida, continuamos sem saber o que é o Outro.

Será o Outro um “sujeito” (o Deus de Descartes, o “alter-ego” de Husserl, ou o “outro homem” de Levinas⁴⁰⁵)? Vejamos a questão por meio do exemplo a que Lacan dedica as primeiras lições do *Seminário V*, consagrado às “*formações do inconsciente*”: o *dito espirituoso* (Witz)⁴⁰⁶.

Em primeiro lugar, importa distinguir o *dito espirituoso*⁴⁰⁷ de outros congéneres, como são, por exemplo, o *humor* e o *cómico*. Se habitualmente, na linguagem de todos os dias, a diferença não é muito perceptível, esta não deixa de constituir um aspecto relevante, e mesmo decisivo, na análise a que Freud submete cada um destes termos.

Se virmos a questão do ponto de vista do riso que cada um deles provoca no espectador, parece não haver grande diferença, visto que todos eles acabam por desencadeá-lo, quer seja de forma mais aberta e rasgada ou, por assim dizer, de um modo

⁴⁰⁴ Eis o que está bem patente no *esquema L*, a que já fizemos referência mais atrás.

⁴⁰⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *L'Humanisme de l'autre homme*, Biblio-Essais, Le livre de Poche, L.G.F., 1987.

⁴⁰⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de L'inconscient*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

⁴⁰⁷ Optámos por traduzir o termo *Witz* por “dito espirituoso”, uma vez que nos parece, em português, o correspondente mais adequado; com efeito, ele remete para uma dimensão linguística, que é, como veremos, um aspecto essencial da análise a que procedem Freud e Lacan em torno do mesmo.

mais contido. Por outro lado, eles parecem proporcionar igualmente um certo *ganho de prazer* (Lustgewinn), quer no sujeito que os produz, quer no espectador ou em ambos simultaneamente.

Contudo, vale a pena interrogar, um pouco mais de perto, esta suposta evidência. Senão, vejamos. Em primeiro lugar, não é absolutamente certo que todo o humor implique o riso. Freud dá-nos um bom exemplo disso num texto dedicado ao assunto em 1927⁴⁰⁸. Um criminoso, ao ser conduzido, numa segunda-feira, ao local onde vai ser enforcado, tem esta saída: “pois é, a semana começa lindamente!”⁴⁰⁹

Não sentimos propriamente vontade de rir perante o que é dito (a não ser, talvez, com um riso amarelo) e é-nos difícil até imaginar que isso possa acontecer com a personagem em causa. Como sabemos, dá-se o nome de “humor negro” a este tipo singular de humor. De qualquer modo, ele parece revelar, como diz Freud, uma certa “grandeza de alma”⁴¹⁰, na medida em que é reveladora de um sujeito que não se deixa abater perante as maiores agruras da vida. Que tira proveito até da infelicidade, que consegue transformar um eventual desprazer em fonte de prazer, um dissabor em satisfação. Como se o mundo, que parece, a outros, tão perigoso, fosse, para aquele que faz o humor, uma simples brincadeira de crianças ou um bom tema para uma piada⁴¹¹.

É por isso que a capacidade humorística é um dom raro e valioso, como reconhece Freud, não sendo dado a todas as pessoas. A diferença é que o humorista transforma grandes dificuldades numa pequena brincadeira de crianças, enquanto as outras pessoas, em geral, transformam pequenas brincadeiras de crianças numa grande dor de cabeça. Temos um bom exemplo do primeiro caso no filme de Roberto Benigni: “*A Vida é Bela*” (*La vita è bella*, 1997). Este filme conta a história de Guido, um judeu que é levado para um campo de concentração nazi e que tem de usar toda a sua imaginação para fazer com que o seu pequeno filho (Giosué) acredite que estão a participar num

⁴⁰⁸ Cf. FREUD, Sigmund - “O humor”, in *Textos Essenciais sobre Literatura, Arte e Psicanálise*. Mem Martins: Publicações Europa-América, S/d, pp. 243-247.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 243. Ver igualmente FREUD, Sigmund - *Le Mot D’esprit et sa Relation à L’inconscient*. Paris. Gallimard, 1988, p. 400.

⁴¹⁰ Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D’esprit et sa Relation à L’inconscient*, op.cit., p. 401.

⁴¹¹ Cf. FREUD, “O humor”, op.cit., p. 247.

jogo, não se apercebendo, assim, do destino, da *coisa* inominável ou do horror sem nome que lhes está reservado⁴¹².

Mais do que um mero *ganho de prazer*⁴¹³, o humor parece mostrar que há uma *satisfação para além do prazer*⁴¹⁴, ou apesar do desprazer (eventual) que uma determinada circunstância acarrete. Onde há todas as razões para pensar que ele vai sucumbir, o humorista aguenta-se de pé, não permitindo que o seu “pequeno eu” reaja, perante a adversidade, como reagiria, por exemplo, uma criança. O humor é, assim, rebelde e não resignado⁴¹⁵.

Além disso, quando falamos de humor referimo-nos sobretudo a um certo dom ou capacidade de um determinado sujeito (como no exemplo dado por Freud) perante o qual nós somos meros espectadores, sem lhe acrescentarmos realmente nada de novo⁴¹⁶. Podemos até supor que a satisfação proporcionada pelo humor pode ser guardada para si mesmo sem que o sujeito se sinta compelido a comunicá-la a outrem⁴¹⁷. Por conseguinte, o humor pode existir perfeitamente numa única pessoa.

⁴¹² Numa passagem do filme de Clint Eastwood, *Million Dollar Baby*, uma das personagens principais, ao voltar do ringue de Box, em Las Vegas, onde sofrera um acidente que a deixaria tetraplégica, tem esta saída humorística: “para lá de avião, para cá de carro”. O humor resulta do facto de ela ter respondido à pergunta: “como é que preferes ir para Las Vegas, de carro ou de avião?”, feita pelo seu treinador antes da partida para o seu último combate, que se revelaria fatal, de forma desconcertante: “para lá de avião, para cá de carro”. É só depois, num segundo tempo (S2) que esta primeira declaração (S1) ganha sentido. O humor representa aqui um resto de sentido (paradoxal) no que perdeu, definitivamente, todo o sentido. Recordo que este filme desemboca no difícil problema da eutanásia e no *acto* (ético) que suspende ou questiona, nesta situação-limite, a norma *moral*.

⁴¹³ A tese de Freud é que o ganho de prazer humorístico provém da poupança feita no que toca ao dispêndio afectivo. Cf. FREUD, Sigmund - “O humor”, op.cit., p. 243.

⁴¹⁴ Mesmo se Freud tende a situar esta satisfação do lado do *princípio de prazer*, parece-nos que grande parte do texto vai numa outra direcção, não inteiramente explicitada. Se não, como entender a nítida oposição que Freud estabelece entre o “pequeno eu” (narcísico e prazenteiro) e o “enfatuado supereu” (autêntico “imperativo de gozo”, como dirá Lacan, mais tarde, para além dos limites estreitos do prazer)? É esta uma das diferenças, em nosso entender, entre as notas que Freud dedica ao humor em 1905, no texto sobre o *Witz*, (Cf. FREUD, op.cit., pp. 398-411) e aquelas que consagra ao mesmo tema em 1927 (Cf. FREUD, Sigmund - op.cit., p. 245).

⁴¹⁵ Cf. FREUD, Sigmund - op.cit., p. 244.

⁴¹⁶ Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D'esprit*, op.cit., p. 400.

⁴¹⁷ Cf. FREUD, Sigmund, op.cit., p. 400.

Já o *cómico*, pelo contrário, exige pelo menos duas pessoas: por exemplo, aquela que ri e aquela que é objecto do riso. Trata-se, no fundo, de “uma situação dual”⁴¹⁸. Rimos por comparação entre a outra pessoa (em quem encontramos a particularidade cómica) e nós próprios. Eis o que explica, por exemplo, a facilidade com que rimos da queda de um outro, do semelhante. Como se pensássemos para nós mesmos: ainda bem que foi ele que caiu (desta vez) e não eu! Isto implica um sentimento de superioridade⁴¹⁹ da nossa parte (tu caíste e eu não!), mas também uma relativa identificação com o outro que sofre a queda (poderia ter sido eu!).

Também rimos, por exemplo, dos trejeitos das crianças (porque fazem algo que nós, adultos, supostamente já não fazemos) ou dos trejeitos *infantis* dos próprios adultos. É por comparação que rimos e isso parece ser a alma do cómico⁴²⁰.

Outra coisa, bem diferente, é o *dito espirituoso* (Witz). Freud dá inúmeros exemplos. O mais famoso é, sem dúvida, aquele que abre a série. Trata-se de uma personagem criada pelo escritor alemão H. Heine no seu livro *Quadros de Viagem* (Reisebilder). Hirsch-Hyacinth, de seu nome, é um pobre homem de Hamburgo, cauteleiro e calista, que certo dia se vangloria, ante o poeta, das relações que mantém com um rico banqueiro, o barão de Rothschild. Como prova do que afirma, ele diz o seguinte: “Tão certo, senhor Professor, como eu querer que Deus vele pela minha prosperidade, eu estava sentado ao lado de Salomon Rothschild e ele tratou-me como se eu fosse seu igual, de forma absolutamente *familiográfica* (Famillionär)”⁴²¹.

Neste, como em outros exemplos⁴²², há um certo jogo com as palavras. As condensações (como em *familiográfico*), as ambiguidades, a concisão no modo de dizer, a

⁴¹⁸ “Le comique, en quoi cela consiste-t-il? Limitons-nous pour l’instant à dire qu’il est lié à une situation duelle ». Eis como Lacan resumia, no dia 11 de Dezembro de 1957, o contributo freudiano sobre a questão do cómico. Cf. LACAN, Jacques (1957-1958) - *Le Séminaire*, Livre V, *Les Formations de L’inconscient*, op.cit., 109.

⁴¹⁹ Cf. FREUD, Sigmund, *Le Mot D’esprit*, op.cit., p. 393.

⁴²⁰ Limitamo-nos aqui à situação em que o objecto do cómico é uma outra pessoa, ainda que haja situações que provocam um efeito cómico sem que esteja envolvida, directamente, uma outra pessoa; porém, vale a pena interrogar, seguindo Freud, se mesmo quando não estão envolvidas pessoas, não é de uma certa “personificação” de animais ou objectos, por exemplo, que resulta o efeito cómico. Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D’esprit*, op.cit., p. 264.

⁴²¹ Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D’esprit*, op.cit., p. 56.

⁴²² O texto de Freud está de tal forma recheado de exemplos que seria fastidioso enumerá-los. Em vez disso, não resistimos a confrontá-los com um exemplo mais actual, do conhecido *Gato Fedorento*. Faz parte da série *Meireles*. Um padre católico diz: “Jesus

metáfora e a metonímia, o *nonsense* – enfim, tudo aquilo a que Freud chama “a técnica do dito espirituoso”⁴²³ –, fazem parte essencial deste jogo. Ele mostra que a língua, em particular a materna (pois não há, que saibamos, piadas em *esperanto* ou numa outra “língua” artificial qualquer), não serve apenas de veículo de comunicação, como tendem alguns a pensar, mas também como satisfação ou “experimentação lúdica”, como sublinha Freud, servindo-se do exemplo das crianças, que são as primeiras que efectivamente aprendem a brincar com as palavras, para aquém da necessidade de comunicar, e se satisfazem plenamente nesse jogo *significante*⁴²⁴.

Isto revela já uma diferença importante do *dito espirituoso* (witz) em relação ao cómico: enquanto no dito espirituoso prevalece a dimensão linguística⁴²⁵, no cómico impera a gestualidade, a mímica. É o domínio do *imaginário*⁴²⁶, do visível, isto é, do que pode ser visto ou dado a ver. No cómico, há sempre algo ou alguém que é visto, que se faz ver ou que é *apanhado* pelo olhar.

Por outro lado, diferentemente do que sucede no cómico, o dito espirituoso exige um terceiro elemento, um Outro, a quem ele é comunicado. No cómico, também pode haver comunicação – como acontece cada vez mais, actualmente, graças aos novos meios tecnológicos, como o telemóvel ou a Internet; contudo esta comunicação não é essencial ao cómico, visto que podemos gozar deste a sós onde quer que o encontremos (quem nunca deu por si a rir sozinho desta ou daquela situação?). Pelo contrário, somos obrigados a comunicar o dito espirituoso a outrem⁴²⁷. Como se aquilo que se diz da obra de arte (Umberto Eco), pudesse dizer-se igualmente do dito espirituoso: este permanece *aberto*, indeciso, até que um Outro feche o arco, completando-o com o seu riso e reconhecendo-o como tal.

Cristo é o Senhor!”. Replica aquele que está à sua frente: “Perdão, Jesus Cristo é o Senhor!” Ao que o padre responde: “Jesus Cristo é o Senhor!” E o equívoco repete-se indefinidamente.

⁴²³ Cf. FREUD, Sigmund - *Le mot D'esprit*, op.cit., pp. 56-175.

⁴²⁴ Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D'esprit*, op.cit., p. 235. Esta questão será retomada mais à frente.

⁴²⁵ O que não deixou de ser realçado por Lacan na análise que fez do mesmo nas primeiras lições do *Seminário V*.

⁴²⁶ Poderíamos estabelecer aqui uma distinção entre as três *variedades* de que temos vindo a falar com base nas três categorias lacanianas: o *simbólico* (dito espirituoso), o *imaginário* (cómico) e o *real* (humor). É apenas uma aproximação.

⁴²⁷ Cf. FREUD, Sigmund, *Le Mot D'esprit*, op.cit., p. 263,

É verdade que no cómico também podemos rir, ao comunicá-lo a um outro; a diferença, porém, é que do dito espirituoso que nos vem à ideia, nós próprios, geralmente, não conseguimos rir⁴²⁸. Podemos até supor que alguém que risse facilmente das suas criações “espirituosas”, dificilmente faria rir os outros. Daí a necessidade, essencial, de um Outro a quem ele possa comunicá-las⁴²⁹ e que, pelo seu riso, as reconheça e aprove, fazendo-as existir como tal, e reenviando-lhe, na volta, a mensagem que lhe fora endereçada com o dito espirituoso. É como se a satisfação proporcionada pelo dito espirituoso fosse indirecta, só possível por *ricochete*, digamos assim⁴³⁰. É o Outro que torna possível, que garante⁴³¹ o meu quinhão de prazer, a minha quota-parte de satisfação no dito espirituoso⁴³². Apelando aqui a uma voz intermédia, entre a activa e a passiva, poderíamos dizer que o sujeito *faz-se* rir (ou permite-se rir) através do Outro⁴³³.

Mas o Outro, de que falamos aqui, é necessariamente uma pessoa?

Aceitemos que sim, a título de hipótese. Nesse caso, é uma *terceira* pessoa, a quem é comunicado o dito espirituoso, e não, como no caso do cómico, uma segunda pessoa, objecto de comparação por meio do riso⁴³⁴.

⁴²⁸ Neste aspecto, o *dito espirituoso* aproxima-se do *humor*, embora, contrariamente a este, que pode existir num só, ele careça de um Outro para ser reconhecido e autenticado.

⁴²⁹ Cf. FREUD, Sigmund, *Le Mot D'esprit*, op.cit., 263

⁴³⁰ Slavoj Zizek, através do fenómeno da *interpassividade*, permitir-nos-ia ainda colocar a questão de outro modo: não só o Outro ri no meu lugar, onde eu não consigo rir, mas, ao fazê-lo, poupa-me à fundamental *passividade* do meu ser. Eu só adopto essa *passividade* de forma indirecta, através do Outro. Sou *inter-passivo* por meio do riso do Outro. Cf. ZIZEK, Slavoj - “O sujeito interpassivo”, *A Subjectividade por Vir*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006, pp. 11-46; ver igualmente, do mesmo autor, *O Elogio da Intolerância*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006, pp. 139-148.

⁴³¹ Além deste aspecto, Lacan sublinha igualmente o facto de ser o Outro que sanciona a criação espirituosa, permitindo que esta não se confunda com um simples e puro sintoma [“(…) la sanction donnée par l'Autre à cette création (…) distingue le trait d'esprit du pur et simple phénomène de la création de symptôme par exemple.”] Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., p. 45.

⁴³² É através do Outro que o *sujeito*, como tal, se reconhece, para além do *eu* (imaginário); o riso do Outro tem o poder de revelar, desocultar ou manifestar, no sujeito, a “íntima exterioridade” que o habita.

⁴³³ Eis uma *nuance* relativamente ao modo habitual de colocar a questão, que consiste em pensar que o sujeito se preocupa sobretudo em fazer rir o Outro. Embora sendo verdade que o Outro, como vimos, é essencial, importa igualmente apreender uma certa contiguidade *topológica* entre o sujeito e o Outro.

⁴³⁴ Cf. FREUD, Sigmund, *Le Mot D'esprit*, op.cit., 264. É também este aspecto que Lacan sublinha: “(…) la différence du trait d'esprit et du comique, qui tient en ceci que le comique est duel. Le comique est la relation duelle, et il faut qu'il y ait le tiers Autre pour qu'il y ait le trait d'esprit.” » LACAN, Jacques - *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., pp. 24-25.

Porém, este Outro não é necessariamente, com o sublinha Lacan, “suportado por um indivíduo”⁴³⁵. Que haja ou não realmente três pessoas não é o essencial⁴³⁶. Além disso, a maior parte dos ditos circulam anonimamente⁴³⁷, desconhecendo nós não apenas o seu autor, como a *pessoa* a quem ele primeiramente se dirigiu. Por conseguinte, a “terceira pessoa”, que parece tão essencial ao dito espirituoso, não é, pois, fundamentalmente, uma *pessoa*. O que é, então?

De entre as várias possibilidades de resposta, vale a pena considerar uma delas: o *contexto*⁴³⁸. Há ditos espirituosos, piadas, que encontram o seu contexto propício, outras que não. O que tem piada ou despoleta o riso num determinado contexto, deixa-nos indiferentes noutra. É preciso uma certa afinidade ou convergência de interesses, uma realidade comum (mesmo que inconsciente⁴³⁹) entre aquele que conta a piada e aquele ou aqueles que a escutam para que esta surta o seu efeito. O Outro, neste caso, remete para *um qualquer* que preencha as condições contextuais que desencadeiam o riso.

Acontece, porém, que no caso do ser humano, o “contexto” é indelével de uma rede significativa ou de um enquadramento *simbólico*. Daí que Lacan tenha destacado e insistido no Outro sobretudo como lugar do *código*, da fala e da linguagem⁴⁴⁰. É sobretudo a dimensão *linguística* do Outro que Lacan põe em relevo neste momento do seu ensino: o Outro como *lugar da fala e da linguagem*⁴⁴¹.

⁴³⁵ Cf. LACAN, Jacques - op.cit., p. 25.

⁴³⁶ Cf. LACAN, Jacques (1956-1957) - *Le Séminaire*, Livre IV, *La Relation D'object*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 296.

⁴³⁷ Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D'esprit*, op.cit., p. 261.

⁴³⁸ A propósito do dito espirituoso que lhe serve de paradigma (*familiário*), Freud escreve: “(...) Esta palavra mista é incompreensível em si mesma, mas instantaneamente compreendida e identificada como uma palavra plena de sentido desde que aparece no seu contexto (...)”. Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D'esprit*, op.cit., p. 63.

⁴³⁹ Uma parte considerável do texto de Freud é, aliás, dedicada às relações do *dito espirituoso* com o inconsciente. Cf. FREUD, Sigmund - *Le Mot D'esprit*, op. cit., pp. 289-322.

⁴⁴⁰ Voltaremos, mais à frente, à questão das leituras freudiana e lacaniana do *Witz*.

⁴⁴¹ Mesmo se Lacan não deixou de chamar a atenção para a importância do contexto: “uma palavra pode ser ligada de maneira diferente em dois contextos diferentes, o que lhe dará dois sentidos completamente diferentes” [“Un mot peu être lié de façon différente dans deux contextes différents, ce qui lui donnera deux sens complètement différents”] Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., p. 62.

Não obstante, há uma espécie de antinomia, por esta altura, no ensino de Lacan relativamente à concepção do Outro que importa deslindar. Por um lado, assiste-se a uma certa *subjectivação* do Outro, ao mesmo tempo que a tendência maior parece ir no sentido inverso – o de uma completa e radical *dessubjectivação* – ao conceber o Outro essencialmente como um *lugar*.

Talvez a antinomia possa resolver-se se pensarmos que estamos perante dois *movimentos* diferentes que importa apreender: por um lado, quando se trata de mostrar que o outro não é o semelhante, um outro-eu, a tendência é pensar o Outro como um sujeito, e mesmo um sujeito radical, “que pode mentir”, ou seja, que não é redutível a uma relação ou projecção dual, especular⁴⁴². O Outro, enquanto sujeito (e não meramente objecto) teria algo de imprevisível, de impossível de prever, de controlar, como acontece no exemplo do *witz*: não se pode forçar alguém a rir; o riso é um dom gratuito. O riso do outro revela não apenas a sua Alteridade (o seu carácter imprevisível), mas também a Alteridade (ou a “exclusão interna”⁴⁴³) do próprio sujeito em relação a si mesmo; é por meio desta “alteridade” que o sujeito se reconhece como diferente do “eu”. O riso do Outro divide, por assim dizer, o sujeito, instaurando neste uma fundamental *heteronomia* e *ex-centricidade*. Eis como Lacan se demarca de toda a concepção “moderna” da subjectividade, enquanto una, autónoma e fundadora.

Ao mesmo tempo, porém, o Outro sujeito é, antes de mais, alguém que foi apanhado na rede da linguagem, que tem o dom da fala. Ele só é “sujeito” (e não um mero objecto) porque recebeu, da fala, o ser que lhe é (im)próprio. É nesse lugar (e desse lugar), da *fala e da linguagem*, que ele se constitui. Daí que Lacan tenda, cada vez mais, a esvaziar o Outro, enquanto *lugar*, de todo o conteúdo “subjectivo”⁴⁴⁴. O Outro é essencialmente, para Lacan, o campo e a função da fala e da linguagem⁴⁴⁵. A “revolução copernicana” de Lacan, se faz sentido utilizar o termo, significa, antes de mais, esta “dessubjectivação” do sujeito, na medida em que ele recebe do Outro o ser e o discurso

⁴⁴² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre IV, op.cit., p. 12 : « (...) O grande Outro, enquanto ele é um outro sujeito, um sujeito por excelência, capaz de enganar” [« (...) le grand Autre, en tant qu’il est un autre sujet, un sujet par excellence, capable de tromper”]

⁴⁴³ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 861.

⁴⁴⁴ « O Outro não é simplesmente o outro que está aí, mas, literalmente, o lugar da palavra” [“L’Autre n’est pas simplement l’autre qui est là, mais, littéralement, le lieu de la parole”]. Cf. Lacan, op.cit., p. 80.

⁴⁴⁵ Cf. LACAN, Jacques - “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *Écrits*, op.cit., pp. 237-322.

(inconsciente) que o animam, bem como a mensagem, cifrada, que lhe marca o destino⁴⁴⁶. É também neste sentido que é possível dizer que o sujeito está numa “exclusão interna”, não só em relação ao objecto, mas fundamentalmente em relação a si mesmo. É isso o inconsciente, segundo Lacan: *o discurso do Outro*⁴⁴⁷. O Outro como Alteridade essencial ao próprio sujeito (inconsciente), mas também, e sobretudo, como “outro absoluto, como sede da palavra”⁴⁴⁸. É neste sentido preciso que é legítimo aplicar, também a Lacan, o termo “viragem linguística” (linguistic turn).

Mesmo se não é fácil dar uma definição do termo “linguistic turn”⁴⁴⁹, a expressão aponta para uma certa mudança de paradigma no campo da filosofia, de tal modo que a linguagem deixa de ser apenas uma música de fundo, por assim dizer, relativamente ao “filosofar” propriamente dito, passando a ocupar o lugar cimeiro. Tal mudança, não deixa de ter implicações a vários níveis: tanto na releitura que é feita da própria história da filosofia, quanto no modo de fazer filosofia e, sobretudo, na convicção de que muitos dos problemas filosóficos tradicionais têm uma natureza “linguística”, quer se acredite ou não que é possível resolver (ou dissolver) esses problemas recorrendo a uma análise da linguagem. No fim de contas, a expressão “linguistic turn” acaba por ser outro nome para a “filosofia da linguagem”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ “O sujeito recebe do Outro a sua própria mensagem de forma invertida” [“(…) la structure de la parole implique dans l’Autre que le sujet reçoit son propre message sous une forme inversé. »] Cf. Lacan, *Le Séminaire*, Livre IV, op.cit., p. 182.

⁴⁴⁷ “(…) A fórmula que eu sempre vos dou - *o inconsciente é o discurso do outro*” [“(…) la formule que je vous donne toujours - *l’inconscient est le discours de l’autre*”]. Cf. LACAN (1953-1954), *Le Séminaire*, Livre I, *Les Écrits Techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil (Points-Essais), 1998, p. 138. Esta fórmula vai sendo retomada ao longo dos primeiros seminários de Lacan, salientando cada vez mais a sua dimensão “maiúscula” (A), “linguística” e “estrutural”.

⁴⁴⁸ “Cet Autre est d’ores et déjà en nous sous la forme de l’inconscient, mais rien dans notre propre développement ne peut se réaliser, si ce n’est à travers une constellation qui implique l’Autre absolu comme siège de la parole. »] Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre IV, op. cit., p. 372.

⁴⁴⁹ Quando, em meados dos anos sessenta, Richard Rorty intitula um conjunto de ensaios “Linguistic Turn”, a expressão já está em circulação, embora a partir daí ela passe a ser usada com mais frequência e de um modo mais abrangente” (Cf. RORTY, Richard, *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. Second, enlarged, edition 1992.)

⁴⁵⁰ Mesmo se a linguagem sempre esteve no horizonte das preocupações filosóficas, desde Platão e Aristóteles até aos dias de hoje (Cf. LUDWIG, Pascal, *Le Langage - Textes Choisis*. Paris: Flammarion, 1997), a “filosofia da linguagem” propriamente dita, numa acepção mais restrita e rigorosa, designa uma “corrente maior da filosofia do nosso século, dominante no mundo anglo-saxónico” que implica uma “mudança de perspectiva” com diversas implicações tanto a nível teórico como prático (Cf. GRILLO, Éric, *La Philosophie du Langage*. Paris: Éditions du Seuil, 1997, p. 5.

Apesar dos inúmeros, e nem sempre congruentes, significados da expressão “filosofia da linguagem” (remetendo esta para vários autores e múltiplas direcções⁴⁵¹), ela implica, a par de uma mudança de perspectiva, uma reformulação do problema: em vez da tradicional questão de saber como é possível que o intelecto se adeque à coisa, ou de como o sujeito conhece ou constrói o objecto (problema da *modernidade* por excelência), o que está fundamentalmente em causa na “filosofia da linguagem” é um problema de “significância”, isto é, saber como é que os signos significam algo, tanto numa dimensão *lógico-sintáctica* (de acordo com as regras lógico-gramaticais), como numa dimensão *semântica* (relativa ao significado, à significação ou à referência) ou até mesmo *pragmática* (isto é, respeitante aos diversos contextos de uso em que uma dada expressão ganha sentido), ao ser usada por diversos “utentes linguísticos”⁴⁵².

Se bem que esta revolução filosófica aconteça “fora” do âmbito propriamente linguístico, ela não deixa de surtir os seus efeitos nesse campo⁴⁵³. Além disso, e paralelamente, há uma outra revolução, desta vez científica, no campo especificamente linguístico, através, nomeadamente, das investigações de Ferdinand de Saussure⁴⁵⁴, que levarão à constituição de uma ciência verdadeiramente nova. De tal forma que, a partir de certa altura, não é apenas a filosofia que provoca determinados efeitos no campo “linguístico”, mas também esta que surte os seus efeitos na investigação filosófica, e

⁴⁵¹ Em 1979, Richard Rorty afirmava que existem duas origens para a disciplina actualmente chamada “filosofia da linguagem”: uma tendo a ver com o conjunto de problemas apontados por Frege e discutidos, por exemplo, por Wittgenstein, no *Tractatus* e por Carnap em *Meaning and Necessity*; a segunda tendo a ver com a tentativa de produzir um empirismo não psicológico mediante a reformulação de questões filosóficas em termos de questões de lógica (Cf. RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988, pp., 2003-204. É evidente que nem todos os filósofos estariam de acordo com uma definição tão estrita, e haveria que acrescentar muitos outros autores: Peirce, Russel e toda uma série de nomes que desenvolveram as suas reflexões nomeadamente a partir do “segundo Wittgenstein” e das suas *Philosophical Investigations* (em particular toda a corrente da chamada “filosofia analítica”, como Austin ou Searle, por exemplo). Uma inventariação completa dos autores que contribuíram, de um modo ou de outro, para a implementação e desenvolvimento da “filosofia da linguagem” excede, naturalmente, o âmbito do nosso trabalho.

⁴⁵² Coube a Charles Morris a distinção entre estas três dimensões (sintáctica, semântica e pragmática) da linguagem: a sintaxe, atinente à relação *intralinguística* dos signos entre si, a semântica, respeitante à relação dos signos com os factos *extralinguísticos* e a pragmática, visando a relação dos signos com os *utentes linguísticos* (Cf. MORRIS, Charles, *Foundations of the Theory of Signs* (1938) I, 2 [in *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago (1938-1946)].

⁴⁵³ Num pequeno artigo dedicado à “filosofia da linguagem”, Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, sublinham que E. Benveniste foi um dos primeiros linguistas (muitos outros se seguiriam) a interessar-se pelas investigações da filosofia analítica. Cf. DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, *Dicionário das Ciências da Linguagem*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982, p.p. 119-123. Ver igualmente BENVENISTE, Émile, *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris: Gallimard, 1969, em especial a 5ª parte.

⁴⁵⁴ Cf. SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1980. Ver, igualmente, DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, « Saussurianimo », in *Dicionário das Ciências da Linguagem*, op. cit., pp. 31-36.

não só. Durante toda uma época, “a linguística” torna-se numa espécie de ciência rainha, inspiradora, para toda uma série diversificada de estudos e investigações, em particular no domínio das ciências humanas.

Um exemplo paradigmático é Lévi-Strauss e o “estruturalismo” que a sua obra singulariza⁴⁵⁵. Se é verdade que Lévi-Staruss é o “pai do estruturalismo”, também é indiscutível que “o seu antepassado é F. de Saussure, o fundador da linguística estrutural, que viria a constituir o seu modelo metodológico”⁴⁵⁶, ao libertar a linguagem do paradigma “representativo”, instituindo-a como “sistema”, ou seja, como um determinado tipo de “organização” em que os elementos linguísticos não têm qualquer realidade independentemente da sua relação com o todo, isto é, com os restantes elementos do sistema⁴⁵⁷.

Lacan, naturalmente, como homem profundamente atento ao que de mais inovador estava a acontecer na sua época, não podia ser indiferente a toda esta “viragem linguística”. Ao mesmo tempo, porém, como psicanalista que é, ele não se limita a “copiar” estas influências, quer elas venham do domínio da filosofia ou da ciência do seu tempo, mas retoma-as à sua maneira, de forma original, de tal modo que, a certa altura, já é difícil destrinçar o que é propriamente lacaniano, saussuriano, lévi-straussiano ou mesmo jakobsoniano⁴⁵⁸.

Isto não deixa de ter profundas implicações no campo propriamente psicanalítico a que Lacan, na esteira de Freud, pretende dar um novo alento. A começar pela leitura que Lacan vai fazendo, ano após ano, da obra de Freud, desde 1953⁴⁵⁹, tendo como marca distintiva esse pendor “linguístico”. Eis o que dá sentido ao famigerado “retorno a Freud”, palavra de ordem de uma certa época do ensino de Lacan: “o sentido de um

⁴⁵⁵ Como faz notar Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, desde o início da sua monumental investigação consagrada ao estruturalismo, a “obra de Lévi-Strauss (...) singulariza o estruturalismo” (Cf. ESTANQUEIRO ROCHA, Acílio da Silva, *Problemática do Estruturalismo*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, p. 7.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 9.

⁴⁵⁷ Sobre esta questão, ver, igualmente, Acílio Estanqueiro Rocha, *Problemática do estruturalismo*, op. cit., em particular as páginas 22-38.

⁴⁵⁸ De entre as muitas influências de Lacan, poderíamos destacar esta tríade composta por Saussure (em particular através da distinção entre *significante e significado*), Lévi-Strauss (através da primazia dada à(s) estrutura(s)) e R. Jakobson (com particular realce para a distinção entre a *metáfora* e a *metonímia*). Lacan vai retomar cada um destes contributos de um modo original.

⁴⁵⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, op.cit.

retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud⁴⁶⁰. Esta fórmula, mais ou menos enigmática e circular, quer apenas dizer, nesta altura, o seguinte: para restituir o “sentido” da descoberta freudiana do inconsciente, há que empreender um “retorno a Freud”, apoiando-se nas descobertas da linguística moderna. Sem isso, o legado freudiano facilmente poderá resvalar para todo o tipo de reducionismos. Eis o que é condensado na fórmula: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*⁴⁶¹.

Uma tal “viragem linguística” não deixa, naturalmente, de ter efeitos na forma como o sujeito com que lida a psicanálise é encarado. O primeiro deles é a distinção que, de ora em diante, se torna absolutamente crucial entre dois tipos de funções que, de outra maneira, permaneciam indistintas: a função *imaginária* do “eu”⁴⁶² e a função *simbólica* (do sujeito)⁴⁶³. Tal distinção não teria sido possível sem que a linguagem tivesse sido elevada (como foi durante uma época que parece agora começar a findar⁴⁶⁴) ao primeiro plano. Mas o que é a linguagem?

Colocar a questão deste modo, perguntando *o que é a linguagem*, parece ter um ar demasiado “metafísico”. Ora, uma das características daquilo que se chama a *filosofia*

⁴⁶⁰ LACAN, Jacques, “La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse”, *Écrits*, op.cit., p. 405.

⁴⁶¹ Esta é uma fórmula que percorre praticamente todo o ensino de Lacan, ainda que vá sofrendo ligeiras alterações (que, no conjunto, dão uma grande alteração, como veremos mais à frente). A partir do Séminário III (Cf. LACAN, Jacques (1955-1956), *Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981), ela é retomada por diversas vezes, mesmo se na maior parte do tempo de forma simplificada. De uma forma geral, quando Lacan a retoma, pretende sobretudo destacar a importância da “linguagem” para a consideração do inconsciente e respectivas “formações”. Daí que ela apareça muitas vezes sob uma forma simplificada em que é estabelecida uma certa equivalência entre o inconsciente e a linguagem. Não que o inconsciente seja a linguagem (pois é um dos seus *efeitos* e não a sua *causa*), mas sim que é linguagem, ou seja, está *estruturada* como tal. Como dizia Lacan em 1967, resumindo toda esta problemática, “se o inconsciente não fosse linguagem, não haveria inconsciente no sentido freudiano” [“(…) si l’inconscient n’était pas langage, il n’y aurait pas d’inconscient au sens freudien.”] Cf. LACAN, *Mon Enseignement*. Paris: Seuil, 2005, p. 42.

⁴⁶² “O eu, no seu aspecto mais essencial, é uma função imaginária” [“Le moi dans son aspect le plus essentiel, est une fonction imaginaire”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 50.

⁴⁶³ A um certo nível, a “modernidade”, como vimos, mais atrás, em relação a Husserl, já esboça uma tal distinção; no entanto, ela não é levada até às últimas consequências, uma vez que o sujeito continua, de um modo ou de outro, a identificar-se com o “eu da consciência”. É de uma tal confusão “mental” que Lacan espera libertar o sujeito graças aos instrumentos fornecidos pela linguística moderna. Para Lacan, o sujeito não é o eu; entre um e outro existe não apenas “dissimetria”, mas “diferença radical” [“entre le sujet et l’inconscient et l’organisation du moi, il n’y a seulement dissymétrie absolue, mais différence radicale”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 78.

⁴⁶⁴ As investigações no domínio das “neurociências”, como vimos na primeira parte do nosso trabalho, nomeadamente a propósito de Damásio, parecem relegar para segundo plano a função e a importância da linguagem.

da linguagem é a desconfiança em relação aos problemas metafísicos ou ao estilo *metafísico* de colocar os problemas. Wittgenstein, por exemplo, como um dos seus paradigmas, acreditava, inclusivamente, que estes problemas resultam de uma má compreensão da lógica ou do modo de funcionamento da linguagem. Explicitar essa lógica e esse modo de funcionamento é a tarefa que compete, por excelência, à filosofia, concebida não como “metafísica”, mas como “actividade”⁴⁶⁵.

O problema muda, por isso, de figura: já não se trata de colocar as questões em termos de “essência” (metafísica), mas de “modo de funcionamento”. Ou seja: trata-se de saber como é que isso (um termo, por exemplo) funciona ou é usado e não o que ele é na sua essência. De acordo com a distinção efectuada por Charles Morris, a que fizemos referência mais atrás, a perspectiva adoptada é agora fundamentalmente “pragmática”⁴⁶⁶.

No campo da linguística propriamente dita, a questão poderia ser reformulada da seguinte maneira: não apenas como é que a linguagem (os elementos e mecanismos que nela intervêm) funcionam ou disfuncionam⁴⁶⁷, mas principalmente quais as *funções* desempenhadas por esses elementos e mecanismos⁴⁶⁸. É neste contexto que se inserem, por exemplo, os trabalhos de Roman Jakobson em torno das diversas “funções”⁴⁶⁹ da linguagem⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ Apesar de haver um “primeiro” e um “segundo” Wittgenstein, respectivamente do “Tractatus Logico-Philosophicus” e “Philosophical Investigations”, esta concepção da filosofia como “actividade” mantém-se constante ao longo dos dois períodos. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico, Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

⁴⁶⁶ O “pragmatismo” é uma corrente vasta, que nasce nos Estados Unidos, em particular com os trabalhos de Peirce (Cf. PEIRCE, Charles, “O que é o Pragmatismo”, in *Antologia Filosófica*. Lisboa: INCM, 1998, pp. 123-140), e que nem sempre tem um desenvolvimento unívoco; no entanto, para o que aqui nos interessa, o princípio geral mantém-se. Para outros desenvolvimentos, ver MURPHY, John, *O Pragmatismo*. Porto: Edições Asa, 1993.

⁴⁶⁷ A relevância que o estudo das “afásias”, por exemplo, adquire para muitos linguistas, em particular Jakobson, insere-se dentro desta linha. Cf. JAKOBSON, Roman, “Deux aspects du langage et deux types d'aphasie”, in *Essais de linguistique générale*. Paris: Editions de Minuit.

⁴⁶⁸ Cf. DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, “Funcionalismo”, in *Diccionario das Ciências da Linguagem*, op. cit., pp. 43-49).

⁴⁶⁹ Cada uma das « funções » da linguagem, segundo Jakobson, está centrada num determinado elemento do processo de comunicação: a função expressiva ou emotiva (emotive), no emissor; a função conativa (connative) no destinatário ou receptor da mensagem; a função referencial ou denotativa (referential), no referente; a função fática (phatic), no meio que estabelece o contacto; a função poética (poetic), na mensagem; e, por último, a função metalinguística (metalinguistic), no código.

⁴⁷⁰ Cf. JAKOBSON, Roman, *Essais de Linguistique Générale*. Tomo 1. Paris : Minuit, 1963 (em particular a 4ª parte).

Este modo de colocar o problema, em termos de “funções da linguagem” não é exclusivo da linguística e, em particular, de Jakobson. Um filósofo tão importante como Karl Popper, num artigo escrito em 1953, dedicado à linguagem e ao famigerado problema do corpo-mente, identificou “quatro funções essenciais da linguagem”⁴⁷¹. No fundo, o seu objectivo é descobrir quais destas funções têm interesse tanto para a filosofia como para a ciência.

Vejamos a questão mais em pormenor. Em 1934, o psicólogo austríaco Karl Bühler propusera um modelo triádico da linguagem, apontando três factores básicos da mesma: o destinador, o destinatário e o contexto. A partir desses factores básicos, ele formulou três funções para a linguagem verbal: a função expressiva ou sintomática, centrada no destinador; a função estimulante ou sinalizante, centrada no destinatário; a função descritiva, centrada no contexto.

A estas três funções, isoladas por Bühler, Karl Popper acrescentou uma outra: a “função argumentativa”⁴⁷². Esta está para a filosofia, segundo o autor, como a função descritiva está para a ciência. Não se trata de afirmar que não existam outras funções para além destas (como a prescritiva, a consultiva, etc.), mas apenas que as quatro funções mencionadas constituem uma espécie de hierarquia, na medida em que nenhuma das superiores pode estar presente sem que todas as de nível inferior igualmente o estejam, ao passo que as últimas podem subsistir sem as primeiras⁴⁷³.

Para ilustrar as diversas funções assinaladas, Karl Popper dá o exemplo de uma discussão: esta serve como “expressão” na medida em que constitui um sintoma exterior de um estado interno (físico ou psicológico) do organismo; é igualmente um “sinal”, na medida em que pode desencadear uma resposta, ou um acordo, no destinatário; por outro lado, na medida em que incide sobre alguma coisa, demonstrando um ponto de vista relativamente a uma situação ou um estado de coisas, é “descritiva”; por último, é “argumentativa”, dado que se trata de apresentar razões para defender uma determinada ideia, apontando dificuldades ou inconsistências numa outra⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ POPPER, Karl, *Conjecturas e Refutações*. Coimbra: Almedina, 2003, pp. 395-396.

⁴⁷² Cf. POPPER, Karl, *op.cit.*, p. 395.

⁴⁷³ Cf. POPPER, Karl, *Ibidem*.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

Pois bem, precisamente em 1953, o ano em que veio a lume pela primeira vez o artigo de Popper⁴⁷⁵, Lacan inicia o seu “verdadeiro ensino” - como dirá, de forma recorrente, mais tarde - com o relatório de um congresso ocorrido em Roma, intitulado “Função e campo da fala⁴⁷⁶ e da linguagem em psicanálise”⁴⁷⁷. Tratar-se-á do mesmo tipo de abordagem e problemática referidas? Que função (da fala e da linguagem) é esta?

Nos diversos exemplos anteriores, o que parece estar subjacente, como uma constante, às diferentes abordagens e funções identificadas, é um certo “modelo” da linguagem que poderíamos chamar “comunicacional”. De uma forma ou de outra, a linguagem é entendida como meio ou veículo de comunicação. É o que permite, por exemplo, a tripartição de Bühler (pois cada uma das três funções identificadas está ligada a um certo elemento do processo de comunicação: o destinador, o destinatário e o contexto). Karl Popper e Roman Jakobson, por seu lado, não fazem mais do que acrescentar novas funções e elementos ao processo comunicacional, sem lhe alterar a essência⁴⁷⁸. Mesmo os trabalhos inovadores de Austin⁴⁷⁹, ao distinguir, na fala, os actos “locutórios” dos actos “elocutórios”, parecem estar ainda assentes neste modelo comunicacional. Com efeito, os actos “elocutórios (por exemplo: “prometo...”, “ordeno-te que...”, “aconselho-te a...), que implicam uma certa transformação das relações entre os interlocutores, são sempre convencionais, no entender do autor, uma vez que pressupõem a existência de uma espécie de cerimonial social, que atribui a uma dada fórmula, empregue por esta ou aquela pessoa em determinadas circunstâncias, um valor particular⁴⁸⁰.

De tal forma o “modelo comunicacional” é poderoso, que Habermas, um dos autores que mais realçou, nos últimos anos do século XX, essa vertente, chegou a

⁴⁷⁵ Publicado pela primeira vez em *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*, 7, 1953 (Cf. POPPER, Karl, op.cit., p. 393).

⁴⁷⁶ “Parole” (no original) tanto pode ser traduzido por “fala” como por “palavra”. Segundo o contexto, adoptaremos uma ou outra tradução.

⁴⁷⁷ Cf. LACAN, Jacques, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, in *Écrits*, op.cit., pp. 237-322.

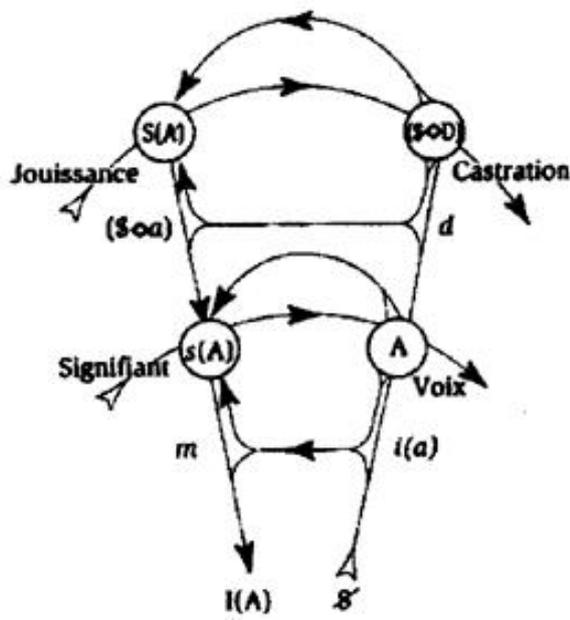
⁴⁷⁸ O que seria, por exemplo, a função “argumentativa” (característica essencial da filosofia, segundo Popper) sem uma comunidade onde se trocam, defendem ou justificam ideias - o que pressupõe, naturalmente, a comunicação?

⁴⁷⁹ Cf. AUTIN, J.L., *Quand Dire C'est Faire* (tradução francesa: de *How to Do Things With Words*). Paris: Éditions du Seuil, 1970.

⁴⁸⁰ Cf. DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, op.cit., pp. 401-403.

defender que a saída da filosofia centrada no sujeito (uma das características da “modernidade”, herdeira de Descartes) assentava na “razão comunicacional”⁴⁸¹.

Também Lacan não ficou imune, numa dada época, à sedução” do modelo comunicacional. É este que preside à construção do famoso “grafo do desejo” (graphe du désir), e da “vontade de dizer” que lhe subjaz⁴⁸².



Na verdade, esta versão final do Grafo⁴⁸³, poderia hoje, com base nos desenvolvimentos posteriores de Lacan, ser visto como uma espécie de linha de fronteira, de dobra, entre um primeiro e um segundo Lacan: enquanto o primeiro (andar de baixo) assenta no “modelo comunicacional” da linguagem, o segundo (andar de cima) assenta numa outra concepção da linguagem – como “aparelho de gozo”⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Cf. HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, pp. 275-307.

⁴⁸² Jacques-Alain Miller dedicou uma parte da sétima lição do seu curso *L'orientation lacannienne* (La Fuite du Sens) a esta questão, mostrando, também ele, que, em última análise, não só a construção do “Grafo do desejo”, como todo o ensino do primeiro Lacan, obedece a esse modelo assente na “comunicação” e no “diálogo”; de tal forma que quando esta “referência à comunicação” se afunda, a linguagem deixa de ser concebida como “diálogo” e passa a ser encarada como “monólogo” e “aparelho de gozo”. Voltaremos, mais tarde, a esta questão. Cf. MILLER, Jacques-Alain, “Le monologue de l'apparole”, in *La Cause Freudienne*, L'apparole et autres blablas. Diffusion Navarin Seuil, n° 34, Outubro 1996.

⁴⁸³ A construção progressiva do *Grafo do Desejo*, até à sua versão final que aqui se apresenta, pode ser acompanhada no texto “Subversion du sujet et dialectique du désir”, in *Écrits*, op.cit., pp. 805-817.

⁴⁸⁴ Retomaremos esta questão do gozo (jouissance), de forma pormenorizada, na quarta parte do nosso trabalho.

Frases do género: “o sujeito recebe do Outro (A) a sua própria mensagem sob forma invertida”, frequentes no período inicial do ensino de Lacan, ganham sentido com base no andar inferior do grafo do desejo. O Outro é aqui concebido como lugar do código ou tesouro significante. A presença do modelo “comunicacional”, se bem que reformulado para dar conta dos fenómenos específicos da clínica psicanalítica, é uma constante nesta época do ensino de Lacan.

Mas há, simultaneamente, uma outra dimensão da linguagem a considerar, que faz com que a “função” (e o campo) da fala e da linguagem, a que alude Lacan no texto homónimo, não sejam inteiramente redutíveis ao referido modelo comunicacional. Para o situarmos, há que fazer referência a um outro autor, filósofo da maior importância no século XX, que deu igualmente um relevo especial à linguagem, de nome Martin Heidegger.

Diferentemente das restantes abordagens, hipotecadas, de um modo ou de outro, ao modelo comunicacional, o que Heidegger pôs sobretudo em destaque foi, resumidamente, a sua função “poiética”. E dizemos *poiética*, seguindo a etimologia grega da palavra, e não simplesmente *poética* – apesar de Heidegger se interessar pelos mais diversos poetas, como Hölderlin, Novalis, Rilke, Trakl, entre outros – porque a “função poética”, isolada por Jakobson, está ainda dependente do modelo comunicacional. Ora, o que Heidegger pretende sobretudo realçar é que a linguagem, em vez (ou antes) de ser meio de expressão ou veículo de comunicação, é essencialmente criadora. “A essência da linguagem – diz ele – não se revela aí onde ela é abusada e trivializada, deturpada, deformada e rebaixada a um meio de comunicação e a uma mera expressão de uma designada interioridade. A essência da linguagem está aí onde ela acontece como poder criador do mundo (...). A linguagem originária é a linguagem da poesia.”⁴⁸⁵ Não a poesia como mera arte poética, mas como *poiesis*⁴⁸⁶, isto é, como poder criador, fundamental, da habitação humana⁴⁸⁷. É precisamente esta *função criadora da fala* (la fonction

⁴⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Lógica – A pergunta pela essência da linguagem*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, pp. 255-256.

⁴⁸⁶ HEIDEGGER, Martin, “...L’homme habite en poète...”, op.cit., p. 225.

⁴⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin, “...L’homme habite en poète...”, in *Essais et Conférences*. Paris: Éditions Gallimard, 2004, p. 244.

créatrice de la parole) e da linguagem que é destacada por Lacan, desde o início do seu ensino⁴⁸⁸.

Mas aqui é preciso estabelecer, apesar de tudo, uma diferença entre a fala (parole) e a linguagem (langage), os dois termos que compõem o título do relatório a que fizemos referência mais atrás: “Função e campo da *fala* e da *linguagem*”. Com efeito, Lacan chega a comparar a linguagem (o simbólico) a uma “máquina” que funciona sozinha, independentemente do sujeito⁴⁸⁹; já a fala, pelo contrário, implica sempre um sujeito. A função essencial da *fala*, no campo da *linguagem*, é fazer advir o sujeito. Antes de expressar, traduzir, referir, etc., a fala tem de criar o sujeito: uma excrescência em relação ao *real*, onde nada falta (segundo a definição de Lacan), graças ao poder criador do simbólico, isto é, do *Verbo*. É este sujeito que pode não só *padecer* dos efeitos da fala e da linguagem (como acontece, por exemplo, em certas formas de psicose), mas também *servir-se* delas. É o que fazem, cada qual à sua maneira, o espirituoso ou o poeta, mas também o homem comum, sempre que fala *veridicamente*⁴⁹⁰.

O ponto de partida das pesquisas levadas a cabo por Austin⁴⁹¹ é a oposição entre dois tipos de enunciado: *verificativo*⁴⁹² (constative) e *performativo* (performative). O primeiro tende a descrever um acontecimento, enquanto o segundo, ao mesmo tempo que descreve uma acção do seu emissor, mostra que a sua enunciação é o mesmo que cumprir a acção.

Porém, a grande inovação de Austin não reside no simples estabelecimento desta diferença entre enunciados *verificativos* e *performativos*, mas na *generalização* do carácter *performativo* a enunciados ou expressões que não parecem ter, à partida, essa

⁴⁸⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, *Les Écrits Techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1998, pp. 363-64.

⁴⁸⁹ Cf. LACAN, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., pp. 63, 95, 97, 111.

⁴⁹⁰ Lacan estabelece uma distinção entre dois tipos de fala: a “fala vazia” (própria do “discurso corrente”) e a “fala plena” (reveladora do sujeito na sua verdade mais essencial). A “fala plena” (parole pleine) pode ser, por exemplo, um “lapso” ou um “acto” sintomático. Como diz Lacan, “na medida em que se trata para um sujeito de se fazer reconhecer, um acto é uma palavra” [“Pour autant qu’il s’agit pour le sujet de se faire reconnaître, un acte est une parole”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, op.cit., p. 374.

⁴⁹¹ Cf. AUSTIN, J.L., op.cit.

⁴⁹² Sigo aqui a tradução portuguesa do *Dicionário das Ciências da Linguagem*, orientada por Eduardo Prado Coelho. Cf. DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, op.cit., p. 401.

natureza. É com base numa tal generalização que Austin estabelece o princípio de que qualquer enunciado (acto de fala) realiza simultaneamente três actos: a *locução* (locution), na medida em que combina sons e religa sintacticamente as noções representadas pelas palavras; a *elocução* (illocution), na medida em que a enunciação da frase constitui em si própria um certo acto, uma certa transformação entre os interlocutores⁴⁹³; a *perlocução* (perlocution), na medida em que a enunciação, para além das “funções” apontadas, serve igualmente fins mais longínquas, que o interlocutor, embora domine a língua, pode não perceber. Por exemplo, quando se interroga alguém, pode ter-se em vista ajudá-lo, embaraçá-lo, entre muitas outras coisas.⁴⁹⁴

Servindo-se dos termos de Austin, embora a inspiração lacaniana seja por demais evidente, Gérard Pommier mostra como a palavra, antes denotar o que quer que seja, tem um efeito *performativo* sobre o próprio sujeito. A fala *performatiza* o sujeito. Com ou sem denotação, toda a frase é *performativa*, produzindo pelo menos o seu sujeito⁴⁹⁵.

Um dos exemplos dados por Gérard Pommier é o acto quotidiano de falar sem dizer nada de preciso. Neste caso, a fala, mesmo quando “vazia” de conteúdo, acaba por ter uma certa plenitude, na medida em que é reveladora de um sujeito. Eis onde a distinção lacaniana da “fala vazia” e da “fala plena” se revela sob um novo ângulo⁴⁹⁶. Tal como Austin afirma que, em última análise, todo o enunciado é *performativo*, também poderíamos dizer, parodiando Lacan com base na proposta de Pommier, que toda a fala é, num certo sentido, *plena* (pois reveladora de um sujeito), mesmo quando *vazia* (de conteúdo)⁴⁹⁷.

⁴⁹³ Lacan não deixou, ao longo dos anos, de pôr em destaque esta dimensão da linguagem, na medida em que falar, mesmo quando a frase parece ter uma simples dimensão “descritiva”, apela sempre a um Outro, visando o reconhecimento. A fala é essencialmente um meio de ser reconhecido, como dizia Lacan no início do seu ensino [“La parole est essentiellement le moyen d’être reconnu”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, op.cit., p. 366).

⁴⁹⁴ Um resumo do contributo de Austin pode ser encontrado em DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, op. cit., pp. 401-403.

⁴⁹⁵ Cf. POMMIER, Gérard, *Comment les Neurosciences Démontrent la Psychanalyse*. Paris, Flammarion, 2004, p. 136.

⁴⁹⁶ Cf. LACAN, Jacques, “Função e campo da fala e da linguagem”, in *Écrits*, op.cit.

⁴⁹⁷ Na verdade, trata-se aqui de uma inversão da proposta lacaniana, uma vez que ele fundamenta a oposição da *fala vazia* (parole vide) e da *fala plena* (parole pleine) no facto de só esta última realizar a verdade do sujeito [“(…)les fonctions de la parole? à savoir l’opposition de la parole vide et de la parole pleine, parole pleine en tant qu’elle réalise la vérité du sujet (….) »]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, p. 83. O admirável filme de Philip Gröning “O grande silêncio” (Die Grosse Stille, 2005) dá a ver, de uma forma peculiar, esta dialéctica entre a “fala vazia” e a “fala plena”: *fazer silêncio* - como é o caso dos monges da Grande

Poderíamos ilustrar este carácter *performativo* da fala (relativamente ao sujeito) recorrendo a vários exemplos. O primeiro é retirado do poeta Manuel de Barros. Quando decide escrever um *Livro sobre Nada*, sustentado apenas no *estilo*, segundo declaração programática do autor⁴⁹⁸, o que acaba por revelar-se, sob o que é *dito*, é essencialmente o modo de *dizer*, o estilo, próprio de um sujeito, não no sentido “moderno” (uno, fundador e autónomo), mas na medida em que o sujeito, em última análise, é a própria singularidade de um *estilo*⁴⁹⁹ e nada mais.

O segundo exemplo é um certo uso da “negação” a que Freud dedica uma atenção especial, vindo a consagrar-lhe um artigo em 1925⁵⁰⁰. Um sujeito toma a palavra para *dizer* que não se trata daquilo que *disse* (“não é a minha mãe”). Mais do que tentar saber se é ou não (realmente) a sua mãe, o que parece estar aqui em causa é que esta (de) negação tem um efeito sobre o próprio sujeito, provocando-lhe uma divisão. Há uma divisão subjectiva entre o que é *dito* e o que se quis *dizer*. É neste sentido que a fala *performatiza* o sujeito, como diz Pommier.

O exemplo seguinte é retirado da *psicopatologia da vida quotidiana*⁵⁰¹. Quando, certo dia, o presidente da Câmara de Deputados austríaca, ao abrir a sessão, comete um lapso, dizendo: “Meus senhores (...), declaro a sessão *encerrada*”⁵⁰², podemos analisar a questão pelo menos de dois pontos de vista. Por um lado, ele *falha* o que pretende dizer, na medida em que declara a sessão encerrada, antes mesmo de a ter aberto; por outro lado, ele *consegue*, apesar de tudo, revelar, deixar transparecer o desejo que o habita. Uma boa parte da análise de Freud vai precisamente no sentido de mostrar que este sujeito, no seu íntimo, não esperava nada de bom desta sessão, daí que se precipite, em consonância com o seu *desejo* inconsciente, a encerrar a sessão. É por isso, como dizia Lacan, que é impropriamente que dizemos que um lapso é algo de falhado; pelo

Cartuxa que aí são filmados - significa calar toda a fala vazia, mundana, para que advenha uma fala plena, a do próprio Deus. Trata-se de deixar falar o próprio Deus por meio do “grande silêncio” dos humanos.

⁴⁹⁸ Cf. DE BARROS, Manuel, *Livro Sobre Nada*, 11ª Edição, Editora Record, 2004.

⁴⁹⁹ Eis uma possível leitura da frase, algo enigmática, com que Lacan inicia o texto de 1973, *Étourdit*: “Que se diga fica esquecido por detrás do que se diz naquilo que se ouve” [“Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend”]. Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 449.

⁵⁰⁰ Cf. CHEMAMA, Roland (Org.), “La Négation”, in *La Psychanalyse - Textes Essentiels*. Paris : Larrousse, 1996, pp. 468-471.

⁵⁰¹ Cf. FREUD, Sigmund, *Psychopathologie de la Vie Quotidienne*. Paris: Éditions Payot, 1977.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 72.

contrário, os actos falhados, como demonstra este caso, são actos bem sucedidos⁵⁰³. Ao mesmo tempo que a palavra *falha* a coisa, ela *performatiza* o sujeito. É por isso, também, que no princípio de uma análise, o sujeito é convidado a dizer tudo o que lhe passe pela cabeça, sem se preocupar com a verdade ou a falsidade, a ordem lógica ou gramatical das frases, a adequação daquilo que diz ao que se pretende (conscientemente) dizer. Eis por que Lacan, homenageando a origem da psicanálise, vai utilizar o termo *histerização* do sujeito para caracterizar a entrada numa análise⁵⁰⁴.

Por último, escolhemos um exemplo de *performatização* do sujeito - para continuarmos a servir-nos aqui deste termo austiniiano - a que Lacan dá uma importância crucial: a *metáfora paterna*.

A *metáfora* e a *metonímia* são dois *eixos* fundamentais da linguagem, postos em destaque por Roman Jakobson, nomeadamente a partir da consideração de certas perturbações da mesma, como são, por exemplo, as afasias motrizes e sensoriais. Segundo ele, a degradação da linguagem acontece em duas vertentes da linguagem: num dos casos, há perturbação da *contiguidade* (sendo afectadas a articulação e a sintaxe); no outro, da afasia sensorial, o sujeito afectado não consegue dizer a palavra, girando em volta, com recurso à paráfrase, como se lhe estivesse vedado, ou fosse impossível, o uso da sinonímia.

A partir daqui, Jakobson vai postular a existência de dois mecanismos independentes, correspondendo, cada qual, a dois eixos diferenciados de uma unidade linguística qualquer: o *paradigmático* e o *sintagmático*. No primeiro caso, é estabelecida uma comparação com as unidades *semelhantes*, isto é, que poderiam substituí-la, na medida em que pertencem ao mesmo *paradigma*; no segundo, é estabelecida uma relação com as unidades coexistentes, que pertencem ao mesmo *sintagma*. Isto significa que o sentido de uma palavra é determinado, ao mesmo tempo, pela influência das que a rodeiam no discurso (eixo sintagmático) e pela evocação das que teriam podido vir em seu lugar.

⁵⁰³ “Nos actes manqués sont des actes qui réussissent (...) » Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, op.cit., p. 404.

⁵⁰⁴ Freud vai ainda mais longe ao dizer, em 1909, que o mérito do nascimento da psicanálise não se deve a ele, mas ao Dr. Joseph Breuer, que havia tratado, entre 1880 e 1882, o caso de uma jovem histérica. Ora, apesar deste elogio a Breuer, o que se constata pela leitura das primeiras páginas, é que a invenção de psicanálise se deve, antes de mais, à própria jovem histérica, ou seja, à *histerização* do sujeito. Cf. FREUD, Sigmund, *Cinq Léçons sur la Psychanalyse*. Paris: Éditions Payot, 1996 (Ver, em particular, as páginas 9-21).

As duas perturbações atrás referidas traduzem dois níveis ou eixos de impossibilidade: num caso, a impossibilidade de ligar os elementos uns aos outros, ou seja, de constituir sintagmas; no outro, a impossibilidade de ligar os elementos utilizados a outros elementos do seu paradigma.

Mas nem só a perturbação, o disfuncionamento, interessam Jakobson. Esta dualidade – paradigma, sintagma – estaria igualmente na base, segundo o autor, das figuras de retórica mais utilizadas na linguagem literária: a *metáfora* (em que um objecto é designado pelo nome de um objecto semelhante) e a *metonímia* (em que um objecto é designado pelo nome de um objecto que lhe está associado na experiência)⁵⁰⁵.

Há aqui, portanto, dois tipos de *substituição* significante: um pela via paradigmática, similar, metafórica; outro, pela via sintagmática, associativa, metonímica. Quando Lacan retoma estas duas figuras de retórica, a metáfora e a metonímia, por exemplo no texto *A Instância da Letra*⁵⁰⁶, é ainda nesta oposição, estabelecida por Jakobson, que está a pensar, mesmo se retoma as coisas à sua maneira.

A metonímia é, no essencial, a *conexão* de um significante a outro significante⁵⁰⁷, enquanto a metáfora, por seu turno, é a *substituição* de um significante por outro significante⁵⁰⁸. Além disso, enquanto a metonímia remete para um *menos* (-) de significação, patente na fórmula que dá Lacan da mesma⁵⁰⁹, a *metáfora*, pelo contrário, produz um *mais* (+) de significação⁵¹⁰, de tal modo que lhe cabe o papel de criação de um novo sentido. Sempre que está em causa o aparecimento de uma significação nova, é a metáfora que responde⁵¹¹.

⁵⁰⁵ Cf. JAKOBSON, Roman, *Essais de Linguistique Générale*, op.cit., capítulo II.

⁵⁰⁶ Cf. LACAN, Jacques, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, in *Écrits*, op.cit., p. 515.

⁵⁰⁷ “(...) la connexion du signifiant au signifiant (...)” Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 515.

⁵⁰⁸ “(...) la substitution du signifiant au signifiant (...)” Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*.

⁵⁰⁹ Fórmula da metonímia: $f(S...S') S \cong S (-) s$. Eis o que levará Lacan a aproximar a metonímia do desejo, dizendo que este é essencialmente metonímico.

⁵¹⁰ Fórmula da metáfora: $f(S'/S) S \cong S (+) s$.

⁵¹¹ Lacan dedica especificamente duas lições do *Seminário III*, dedicado às *Psicoses*, à questão da *metáfora* e da *metonímia*. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre III, op.cit. (Lições de 2 de Maio de 1956 e 9 de Maio de 1956), pp.243-262.

Semelhante efeito metafórico, da criação de um sentido novo, é particularmente sensível quando as coisas falham, por uma razão ou outra, como é o caso do exemplo a que Lacan vai consagrar um texto dos *Escritos: De uma questão preliminar a todo o tratamento possível da psicose*. Tal como acontecia em Jakobson, também aqui se trata de abordar a questão do ponto de vista quer do funcionamento (quando a metáfora funciona, isto é, produz os seus efeitos), quer do disfuncionamento (quando a metáfora falha).

Não se trata aqui de uma metáfora qualquer, mas da metáfora, por assim dizer, *primordial*, a que Lacan vai chamar *metáfora paterna* ou *metáfora do nome do pai*⁵¹².

$$\frac{\text{Nome-do-pai}}{\text{Desejo da mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-pai} \left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}} \right)$$

Trata-se aqui, verdadeiramente, da criação do sujeito (desejante), no caso em que a metáfora funciona. A passagem de simples *objecto* do capricho materno para *sujeito*, carece de uma *significação fálica*, graças a uma certa operação metafórica que implica a substituição de um significante por outro, a saber, o *Desejo da Mãe* pelo *Nome do Pai*.

Dizer *desejo da Mãe* e *Nome do Pai* (e não simplesmente mãe ou pai), é já retirar um e outro da pura dimensão *biológica* para os situar como duas *funções* simbólicas, no campo do Outro (A), da fala e da linguagem. Com efeito, a mãe não é apenas aquela que alimenta, que supre a *necessidade* ou *exige*⁵¹³, mas também aquela que se ausenta, que falta no seu lugar, de vez em quando⁵¹⁴, e, sobretudo, que fala. É nesta fala, antes de mais, que se inscreve (ou não) o *nome do pai*. O nome do pai (que não deve ser confun-

⁵¹² Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 557.

⁵¹³ Importa aqui lembrar que, precisamente, Lacan estabelece uma diferença entre a *necessidade*, o *pedido* ou a *exigência* (que é sempre um pedido ou uma exigência, incondicional, de amor) e o *desejo* (estruturalmente, desejo de outra coisa, e, por isso, de nada de particular). Segundo Lacan, o desejo resulta de uma espécie de hiato, de décalage, entre a necessidade e o pedido.

⁵¹⁴ Na esteira de Freud, Lacan dedicou algumas passagens ao famoso jogo do *Fort-Da*, em que uma criança lida, simbolicamente, com as ausências da mãe.

dido com o *patronímico*) vem no lugar da ausência, da falta, do desejo da mãe. Quando esta operação não funcionou, por uma razão ou outra, é o próprio *sujeito* que é afectado. O exemplo é o caso de Schreber, a que Lacan consagra grande parte do *Seminário III*, sobre *As Psicoses*⁵¹⁵. Neste caso, ao apelo do Nome do pai, o que responde, tal como diz Lacan, não é a ausência do *pai real*, pois esta ausência é perfeitamente compatível com a presença do significante, *mas a carência do próprio significante*⁵¹⁶.

É a esta *função significante* que cabe, verdadeiramente, a criação do sujeito enquanto sujeito desejante. A partir daí, ele deixa de ser apenas *falado*, no campo do Outro, para *falar*, ou poder falar, em seu nome próprio⁵¹⁷.

É também a substituição significante (juntamente com o efeito de *significado para o sujeito*) produzido pela *metáfora paterna* que retira o sujeito da pura *necessidade* (a mãe que alimenta, o bebé que é alimentado), permitindo-lhe o acesso ao *desejo*, no que este implica uma *dialéctica* fundamental⁵¹⁸. Eis o sentido da fórmula lacaniana, inspirada em Hegel, de que o *desejo do homem é o desejo do outro*⁵¹⁹. Isto não apenas porque implica o outro imaginário ou que releva de uma função simbólica, mas também porque é, estruturalmente, desejo de Outra coisa. Eis o que leva Lacan a falar de *metonímia* do desejo. A morte da coisa, para dizê-lo em termos hegelianos, implica, no sujeito, a eternização do desejo.

Mas voltemos, de novo, à tese de Lacan sobre a relação entre o inconsciente e a linguagem. Em “O percurso de Lacan”, primeira de oito conferências que Jacques-Alain Miller dedicou ao ensino do mesmo, o autor avança a ideia de que o ensino de Lacan é o desenvolvimento, até às últimas consequências, da hipótese de que o inconsciente está

⁵¹⁵ Cf. LACAN, Jacques, op. cit., lições de 14 de Dezembro de 1955 a 15 de Fevereiro de 1956.

⁵¹⁶ “(...) à l’appel du Nom-du-Père répond, non pas l’absence du père réel, car cette absence est plus que compatible avec la présence du signifiant, mais la carence du signifiant lui-même ». Cf. LACAN, Jacques, « D’Une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits*, op.cit., p. 557.

⁵¹⁷ Como diz Pommier: “le sujet cesse d’être parlé pour parler ». Cf. op.cit., p. 139.

⁵¹⁸ Eis o sentido da segunda parte do título da *Subversão do sujeito e dialéctica do desejo*. Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 793.

⁵¹⁹ “(...) le thème hégélien fondamental - le désir de l’homme est le désir de l’autre ». Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, op.cit., p. 232.

estruturado como uma linguagem⁵²⁰. No fundo, é a resposta lacaniana à questão crítica fundamental, dizendo-o à maneira kantiana, sobre as condições de possibilidade da psicanálise: esta é possível e somente se *o inconsciente está estruturado como uma linguagem*⁵²¹.

Esta hipótese tem um valor simultaneamente retrospectivo (permitindo retornar a Freud com os instrumentos da linguística e da etnologia que estavam em voga na época) e prospectivo ou heurístico (na medida em que permite vislumbrar novos caminhos para a clínica psicanalítica). Ao mesmo tempo, esta hipótese tem uma dimensão ou um sentido não apenas linguístico, mas igualmente *retórico* (eis o que permite a Lacan traduzir os mecanismos primários do inconsciente, a condensação e o deslocamento, nas figuras da metáfora e da metonímia⁵²²), bem como *estrutural*.

Dizer que o inconsciente está estruturado como uma linguagem pode querer significar várias coisas, ainda que entrelaçadas. Em primeiro lugar, significa dizer que o inconsciente não é um puro caos indiferenciado (um caldeirão de pulsões, por assim dizer), mas tem uma ordem, uma estrutura. Essa estrutura é *isomorfa*⁵²³ à da linguagem.

No entanto, Lacan não diz simplesmente *a* linguagem, mas *uma* linguagem: o inconsciente está estruturado como *uma* linguagem. É isto um puro acaso ou carece de um esclarecimento adicional?⁵²⁴ Por outro lado, dizer que o inconsciente está *estruturado* como uma linguagem, acaba por colocar Lacan no campo aberto por um dos mais produtivos e dinâmicos movimentos do pensamento contemporâneo: o *estruturalismo*⁵²⁵. Significa isto que Lacan é *estruturalista*? Finalmente, dizer, como faz Miller, que o ensino de Lacan é o progressivo desenvolvimento da hipótese de que o inconsciente

⁵²⁰ “Cf. MILLER, Jacques-Alain, *Recorrido de Lacan - ocho conferencias*. Buenos Aires: Editorial Hacia el Tercer Encuentro del campo Freudiano, 1984, p. 6.

⁵²¹ Cf. *Ibidem*, p. 6.

⁵²² Cf. *Ibidem*, p. 7.

⁵²³ “El inconsciente (...) sea isomorfo en su estructura con el lenguaje (...)”. Cf. MILLER, Jacques-Alain, p. 6.

⁵²⁴ Voltaremos a esta questão no capítulo seguinte.

⁵²⁵ « (...) le *structuralisme* - je vais dire en quel sens il faut entendre ce terme - aura été le moment vraiment marquant, pour ce qui est de la philosophie, dans la pensée française de la deuxième moitié du 20^e siècle. » Cf. BALIBAR, Étienne, « Le structuralisme, une destitution du sujet ? », Exposé présenté le 21 Mars 2001 au Colloque « Normes et structures », Université de Rennes I, première parution dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro spécial « Repenser les structures », Janvier 2005, sous la direction de Guy-Félix Duportail (Disponível na WWW : <http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=172>).

está estruturado como uma linguagem, significa que a tese fundamental de Lacan não é jamais alterada, ou, pelo contrário, que à medida que se vai desenvolvendo o seu ensino, também aquela se vai progressivamente transformando em algo de completamente diferente? Deixemos a primeira e a última questão para desenvolver no capítulo seguinte e concentremo-nos, para já, no *estruturalismo* de Lacan.

Num famoso texto consagrado ao tema, Gilles Deleuze enuncia um conjunto de critérios para reconhecer o estruturalismo⁵²⁶: o simbólico, o local ou posicional, o diferencial e o singular, o diferenciante e a diferenciação, o serial, a casa vazia, entre outros. Embora alguns destes critérios se apliquem mais a uns, enquanto outros critérios se aplicam mais a outros dos diversos autores convocados por Deleuze⁵²⁷, podemos afirmar, sem grande hesitação, que, numa certa época e num dado momento, o ensino de Lacan se enquadra em praticamente todos eles. Poderíamos dizer, resumindo, que há um *momento estruturalista* de Lacan⁵²⁸. À pergunta que fizemos mais atrás, se Lacan é estruturalista, a resposta só pode ser, portanto, afirmativa⁵²⁹, desde que a completemos com uma ressalva temporal: numa certa época, ele foi estruturalista, começando progressivamente a afastar-se de uma tal linha de pensamento.

Porém, ele não deixa, constantemente, de usar e referir-se ao temo *estrutura*. O que acontece é que este termo vai ter cada vez menos uma conotação *estruturalista*. Enquanto o estruturalismo residia numa *eficacidade*⁵³⁰ ou *primazia do simbólico/significante*⁵³¹, a *estrutura*, em Lacan, tem cada vez mais uma dimensão *topológica*, no sentido matemático do termo, isto é, como ciência dos espaços e suas proprieda-

⁵²⁶ Cf. DELEUZE, Gilles, “Como reconhecer o estruturalismo (À quoi reconnaît-on le structuralisme)”, in CHÂTELET, François, *História da Filosofia - O Século XX*, Volume 8. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983, pp. 245-273.

⁵²⁷ São vários os autores que Deleuze enquadra dentro do estruturalismo: Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, entre outros. Não se trata de reduzir o pensamento desses autores, mas de mostrar, de acordo com os vários critérios enunciados, que eles fazem parte, de um modo ou de outro, do estruturalismo.

⁵²⁸ Com o dizia recentemente Vladimir Safatle, há uma inflexão no pensamento lacaniano, de tal modo que o *momento estruturalista*, que é apenas um *momento*, acaba por ser ultrapassado graças ao reconhecimento da importância do objecto. Veremos, depois, qual a natureza deste objecto. Cf. SAFATLE, Vladimir, *A Paixão do Negativo - Lacan e a Dialéctica*. Editora UNESP, 2005, p. 16.

⁵²⁹ Eis o que permite situá-lo ao lado de outros pensadores estruturalistas, como são Lévi-Strauss, à cabeça, entre muitos outros. Cf. ESTANQUEIRO ROCHA, Acílio da Silva, em particular os capítulos II, VI e VII.

⁵³⁰ Cf. ESTANQUEIRO ROCHA, Acílio da Silva, op.cit., pp. 81-84.

⁵³¹ Cf. *Ibidem*, pp. 89-117.

des⁵³². Já não se trata sobretudo de ver como se articulam os elementos, discretos, numa estrutura, ou sistema de relações, mas de acompanhar as dobras ou deformações contínuas do espaço topológico e respectivos efeitos ou consequências para o sujeito. A “estrutura do sujeito”, para usar uma expressão de Joël Dor⁵³³, não é redutível ao estruturalismo, tendo cada vez mais uma natureza *nodal*, em que o *real*, o *simbólico* e o *imaginário* se equivalem, não tendo nenhum deles a primazia sobre qualquer um dos outros⁵³⁴.

Evidentemente, um tal progresso tem implicações na consideração do sujeito. De certa forma, como recordava o título de uma intervenção de Etienne Balibar em 2001, o estruturalismo implicou uma certa *destituição subjectiva*⁵³⁵. Foi, no dizer de Lévi-Strauss, parafraseando Kant, a instauração de um “transcendental sem sujeito”. Mesmo se há que reconhecer, por outro lado, que a questão é de alguma forma mais complexa, uma vez que não se trata simplesmente de *forcluir*⁵³⁶ o sujeito, mas de o situar como um

⁵³² Cf. GRANON-LAFONT, Jeanne, *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 10.

⁵³³ Cf. DOR, Joël, *Introduction à la lecture de Lacan, tome 2 : La structure du sujet*. Paris : Denoël, 1992.

⁵³⁴ A prova é a forma como Lacan vai escrever a articulação desses três registos no seminário que levou a cabo entre 1974-1975: *RSI* (Real, Simbólico, Imaginário). Cf. LACAN, Jacques (1974-1975), *Le Séminaire*, Livre XXII (inédito). Algumas lições deste seminário foram publicadas em *Ornicar* - Bulletin Périodique du Champ Freudien, graças a Jacques-Alain Miller.

⁵³⁵ Cf. BALIBAR, Étienne, *op.cit.*

⁵³⁶ Sirvo-me aqui do mecanismo que Lacan reservou para a psicose: a *forclusion* (que poderíamos traduzir em português por “preclusão”, segundo o termo que o psicanalista José Martinho já foi pondo em circulação ao longo dos Seminários e escritos que tem dedicado ao ensino de Lacan [cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_martinho]) distingue-se do *recalcamento*, pois enquanto neste há um processo de *simbolização*, da assunção simbólica da falta ou da castração, no caso da “preclusão” tal não acontece.

efeito, e não como causa, da ordem simbólica⁵³⁷. Ele é, como recordava Deleuze, menos sujeito do que sujeito⁵³⁸. É a ordem simbólica que o constitui e não o inverso.

O que se trata, antes de mais, é de *desconstruir* e esvaziar o sujeito da *modernidade*, enquanto ele foi concebido com o uno, autónomo, causa, conservando-o, apesar de tudo, como efeito. Um efeito evanescente, sem dúvida: pura “casa vazia” (case vide), função, do jogo simbólico⁵³⁹. Como *função simbólica*, o sujeito afasta-se simultaneamente de toda a tradição *moderna* e de todo o *psicologismo* substancialista. Eis uma das leituras possíveis do *sujeito barrado*, tal como Lacan passará a escrevê-lo (\$): a barra, sobre o sujeito, assinala o afastamento, o apagamento, o esvaziamento, o eclipse, a rasura...relativamente a toda a concepção moderna e psicológica da subjectividade.

Ora, quando o *simbólico* cede progressivamente a primazia ao *real*⁵⁴⁰, o que acontece ao sujeito, na medida em que este era, essencialmente, uma pura *função simbólica*? Para responder à questão, há que efectuar, antes de mais, um certo trajecto que vai do *Outro* (como campo e função da fala e da linguagem) ao *outro* (como objecto irreduzível ao simbólico).

⁵³⁷ A tese de Étienne Balibar é interessante, a este propósito, uma vez que ela mostra como a *questão do sujeito* não deixou de acompanhar, e até, em certa medida, de definir a orientação do estruturalismo, com a seguinte precisão: ele implicou um duplo movimento de destituição (destitution) ou desconstrução (déconstruction) do sujeito, entendido como causa, origem, princípio constituinte (constituante), e a reconstrução (réconstruction) da subjectividade como efeito, enquanto constituída (constituée) e não constituinte. Ela implica, por isso, uma destituição do sujeito da modernidade, ao mesmo tempo que abre o terreno para um outro tipo de consideração sobre a problemática do mesmo. Eis o que permite, por exemplo, situar Lacan dentro do movimento estruturalista, ao mesmo tempo que a sua abordagem singular da questão do sujeito constitui já uma espécie de “ponto de fuga” (point de fuite) do próprio estruturalismo, ou que este, no sentido forte, é já “pós-estruturalista” (Cf. BALIBAR, Etienne, *Ibidem*). Esta tese é, aliás, consentânea com a de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha: segundo ele, o estruturalismo implicou uma espécie de desafio dirigido a toda a tradição das filosofias do sujeito, desde Descartes, passando por Kant, até Sartre; o sujeito lacaniano já não é mais o sujeito da epistemologia clássica, mas um sujeito marcado por uma *ex-centricidade* fundamental (Cf. ESTANQUEIRO ROCHA, Acílio da Silva, *op.cit.*, pp. 363-367).

⁵³⁸ Cf. DELEUZE, Gilles, “Como Reconhecer o Estruturalismo”, *op.cit.*, p. 270.

⁵³⁹ Cf. DELEUZE, Gilles, *op.cit.*, p. 263-269.

⁵⁴⁰ A diferença entre o *primeiro* e o *segundo Lacan* (a que Miller tem prestado alguma atenção nos seus seminários) reside nesta substituição progressiva do simbólico pelo real e, mais tarde, numa equivalência entre os vários registos.

De um Outro ao outro

De acordo com a tese de Jacques-Alain Miller, a que fizemos referência no capítulo anterior, o ensino de Lacan é o desenvolvimento, até às últimas consequências, de uma hipótese fundamental: a de que *o inconsciente está estruturado como uma linguagem*⁵⁴¹. Uma tal hipótese, levanta, como dissemos na altura, um conjunto de questões. Uma dessas questões foi já abordada no capítulo anterior; procuramos agora, neste capítulo, esclarecer as restantes.

Lacan é bem claro: não se trata de dizer que o inconsciente é *a* linguagem, mas apenas que está estruturado como *uma*. Porquê uma tal precisão nos termos? Se consideramos que não se trata de um simples modo de dizer, há que explicitar o sentido desta precisão de Lacan. Por outro lado, importa saber até que ponto a hipótese lacaniana não vai sofrendo, ela própria, uma mutação progressiva, ao longo do seu ensino, de tal modo que, mesmo se, formalmente, os termos permanecem, a sua significação deixa de ser a mesma⁵⁴².

Poderíamos ilustrar a questão, recorrendo, a título de exemplo, a algumas “formações do inconsciente”⁵⁴³, segundo o termo de Lacan⁵⁴⁴. Começemos pelo *dito espíritos* (Witz), a que já dedicamos algumas páginas no capítulo anterior; ele é uma boa maneira de introduzir o problema. Com efeito, estando essencialmente ligado a um certo arranjo das palavras, à forma (linguística) como estas são articuladas entre si, bem como

⁵⁴¹ Cf. MILLER, Jacques-Alain, op.cit., p. 6.

⁵⁴² Um bom exemplo é a reescrita, em 1973, do título emblemático do *Escritos* “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953); no texto *L’étourdit*, Lacan vai parodiar o seu próprio texto dos *Escritos*, escrevendo: *Fiction e chant de la parole et du langage* (Cf. *Autres Écrits*, op.cit., p. 461).

⁵⁴³ O termo é de Lacan, pretende dar conta de um conjunto de fenómenos da “psicopatologia da vida quotidiana”, a que Freud deu uma especial atenção (Cf. FREUD, Sigmund, *Psychopathologie de la Vie Quotidienne*. Paris: Éditions Payot, 1997), como sejam os esquecimentos, os lapsos, os erros..., mas também, por exemplo, o *Witz* (Cf. FREUD, op. cit.).

⁵⁴⁴ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de L’inconscient*, op.cit.

ao jogo que resulta de semelhante articulação⁵⁴⁵, percebe-se o quão difícil, senão mesmo impossível, é traduzi-lo de *uma* língua para outra. Tal como não se explica uma piada sem que esta se perca, na medida em que explicar é uma certa forma de traduzir um certo uso da linguagem num outro⁵⁴⁶, também não se traduz um dito espirituoso de uma língua para outra sem que, na maioria dos casos, o seu efeito desapareça.

Há, no entanto, excepções, como é o caso, por exemplo, do *dito espirituoso* com que Freud abre a sua investigação sobre o *Witz* e a que Lacan dedica toda a primeira parte do seu seminário de 1957-1958: *As Formações do Inconsciente*⁵⁴⁷. Mas se tal acontece é pelo facto de tanto no original alemão (*Famillionär*), como na tradução francesa efectuada por Lacan (*Famillionaire*), apesar de terem grafias diferentes, conservam a mesma sonoridade. A homofonia é aqui um elemento essencial⁵⁴⁸. Quando não é possível manter directamente esta homofonia e a tradução carece de uma série de explicações e notas de rodapé, como acontece com a maior parte dos exemplos fornecidos por Freud, o efeito *espirituoso* tende a desvanecer-se.

Uma tal relação de homofonia, entre determinados significantes fazendo parte de duas línguas diferentes, está bem patente num famoso exemplo dado por Freud em 1927, num texto dedicado ao *Fetichismo*⁵⁴⁹. O caso, bastante elucidativo, que Freud nos conta nesse texto é o de um jovem que havia elevado à categoria de fetiche (isto é, de condição única e exclusiva de desejo e satisfação sexual) um certo “brilho sobre o nariz”.

Importa acrescentar que, para os demais, esse brilho, tão singular, era, simplesmente, imperceptível. Como explicar, nesse caso, uma tal *fixação* a um determinado

⁵⁴⁵ Freud consagra todo o *capítulo II* a demonstrar precisamente esta ligação do *Witz* a diversas técnicas linguísticas e retóricas (Cf. FREUD, Sigmund, op. cit., pp. 56-175).

⁵⁴⁶ Eis uma boa ilustração do que Lacan pretendia dizer quando afirma que “não há metalinguagem” (Cf. *Écrits*, op.cit., p. 827; *Autres Écrits*, op.cit., p. 23). Ao tentar explicar uma piada, traduzindo-a por meio de uma outra forma ou nível de linguagem, o efeito desaparece. Não significa isto que não se possa explicar o sentido das piadas - como faz, aliás, o próprio Freud -, mas apenas que o seu efeito propriamente *espirituoso* se perde quando tal acontece. O livro de Freud sobre o *Witz* não se lê, por isso, como um *dito espirituoso*, mas como um ensaio ou uma investigação sobre o mesmo.

⁵⁴⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., pp. 9-139.

⁵⁴⁸ No caso do português, a questão é um pouco mais complexa, visto que o termo “famillionário”, se bem que não seja homófono do alemão, mantém, apesar de tudo, uma proximidade bastante grande com este, o que já não acontece com a maior parte dos outros exemplos dados por Freud.

⁵⁴⁹ Cf. FREUD, Sigmund, “Le Fetichisme” (1927), in *La Vie Sexuelle*. Paris: P.U.F., 2002, pp. 133-138.

ponto da pele (aparentemente indiferente), por parte deste sujeito, de tal modo que a simples presença ou ausência do “brilho sobre o nariz” acaba por ser condição necessária e suficiente para a existência ou não do desejo e da excitação sexual?

O facto de esse brilho ser invisível para as outras pessoas, prova, de forma evidente, que não se trata de uma característica física, objectivamente observável, a que todos pudessem naturalmente ter acesso. O olhar que isola do resto do corpo esse *ponto luminoso* destaca-se, portanto, do olho, não se confundindo com ele. Há uma espécie de *esquize*⁵⁵⁰ entre a visão, de todos os demais, e o *olhar* que prende, que capta, que fascina este sujeito, de tal forma que poderíamos perguntar se, na verdade, é ele que *olha* ou se, pelo contrário, é *olhado*⁵⁵¹, atraído por esse brilho, fascinante, sobre o nariz. Mas permanece a pergunta: o que torna possível um brilho tão singular?

É aqui que nos deparamos com uma explicação, absolutamente extraordinária, fornecida por Freud. O que faz com que uma parte do corpo – segundo uma espécie de geografia erógena, a qual não respeita necessariamente a anatomia – seja destacada do resto do corpo e elevada à categoria de *condição absoluta de satisfação* do sujeito é, diz-nos Freud, um *equivoco trans-linguístico*. Com efeito, o jovem fetichista que serve de exemplo a Freud fora inicialmente criado em Inglaterra, indo depois para a Alemanha, onde esquecera quase por completo a sua língua materna. Só que, poderíamos dizer, esta não se tinha esquecido dele, a ponto de lhe vir a pregar uma estranha partida. Na realidade, a frase alemã *Glanz auf der Nase* (ou seja: “brilho sobre o nariz”) devia ser entendida em inglês, por homofonia entre *Glanz* (brilho) e *Glance* (olhar), como “olhar sobre o nariz”. É esse equívoco que resulta da homofonia translinguística que vem fixar, naquele ponto da pele, o *objecto*, a causa e condição absoluta do desejo e satisfação do sujeito⁵⁵².

Um primeiro ensinamento a retirar deste exemplo de Freud é que, mesmo aí onde o problema parece residir numa simples questão de visão (ou de visibilidade), a importância da dimensão linguística é incontornável. Ao mesmo tempo, porém, ele

⁵⁵⁰ Sirvo-me aqui de um termo que Lacan desenvolve no Seminário de 1964 (Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., lição de 19 de Fevereiro de 1964 intitulada “la schize de l’oeil et du regard”, pp. 79-91).

⁵⁵¹ “(...) je ne vois que d’un point, mais dans mon existence je suis regardé de partout. » Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 84.

⁵⁵² Cf. FREUD, Sigmund, “Le fetichisme”, op.cit., p. 133.

permite-nos fazer uma ressalva, ou precisar melhor o que queremos dizer quando falamos da importância da dimensão linguística. Efectivamente, o exemplo dado por Freud mostra bem que aquilo que determina (até ao mais íntimo) um sujeito não é simplesmente a *função da linguagem*, em abstracto, mas sim *uma língua particular* e os seus equívocos significantes.

Pois bem, o que é mais extraordinário no exemplo dado por Freud é que essa *língua particular*, que determina o sujeito, não é, propriamente falando, uma língua, mas duas: no caso presente, o inglês e o alemão. A *língua* do sujeito é feita de ruínas, por assim dizer, de restos significantes de ambas as línguas⁵⁵³. O que é determinante, acima de tudo, é a pura relação de homofonia, o feliz (ou infeliz) encontro sonoro, inteiramente contingente, entre significantes de duas (ou mais) línguas.

Esta homofonia é possível devido ao facto de que o significante, antes de ser uma relação (natural ou artificial) com um significado, é uma *materialidade* sonora. Graças a essa materialidade, ele dá origem a múltiplos equívocos significantes. Como dirá Lacan num texto de 1973, comentando de novo a fórmula do inconsciente estruturado como uma linguagem – e por aqui se percebe que o sentido da fórmula já não é o mesmo⁵⁵⁴ – *alíngua* (lalangue), escrita numa só palavra, que o inconsciente habita, está sujeita à equívocidade. Uma língua é feita essencialmente de equívocos; ela não é mais do que a totalidade dos equívocos que a sua história aí deixou persistir⁵⁵⁵.

Sendo assim, percebe-se a razão por que, ao longo da história do pensamento ocidental, houve tanta desconfiança em relação, nomeadamente, às línguas *naturais*, ou seja, aquelas que são efectivamente faladas: é que estas são feitas essencialmente de equívocos, de ambiguidades. O que constitui motivo de regozijo para alguns (pois o que

⁵⁵³ Eis uma das razões que levará Lacan, mais tarde, a inventar um neologismo para esse tipo de língua que determina o sujeito e que não coincide, forçosamente, com a língua materna: *lalangue*. Sobre o inventário dos usos do termo *Lalangue* por Lacan, ver PELISSIER, Yan (et al.), *789 Néologismes de Jacques Lacan*, op. cit., pp. 53-54.

⁵⁵⁴ Seria necessário introduzir aqui, talvez, um pouco de topologia para dar conta do que acontece com a fórmula lacaniana do “inconsciente estruturado como uma linguagem”: tal como numa *Banda de Moebius* (figura a que Lacan faz constantemente referência), em que passamos do direito ao avesso sem descontinuidade, também é possível pensar que a fórmula lacaniana vai sofrendo uma *torção moebiana*, de tal modo que, sem descontinuidade, a partir de um certo momento já estamos no seu avesso. Para outros esclarecimentos sobre esta figura topológica, ver GRANON-LAFONT, Jeanne, op.cit., pp. 25-41.

⁵⁵⁵ “(...) l’inconscient, d’être ‘structuré *comme un langage*’, c’est-à-dire lalangue qu’il habite, est assujéti à l’équivoque (...). Une langue entre autres n’est rien de plus que l’intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister. » Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, p. 490.

seria do *dito espirituoso*, por exemplo, sem a equívocidade significante) foi igualmente, para outros, ao longo dos tempos, motivo de preocupação e desconfiança.

Exemplos desta preocupação e desconfiança são de tal forma abundantes, ao longo da história do pensamento ocidental, que seria fastidioso enumerá-los. Damos aqui, apenas, três exemplos que servem de ilustração.

Descartes, para começar, diz-nos, a certa altura, que embora as coisas se apresentem claras e distintas quando reflectimos em silêncio sobre elas⁵⁵⁶, são objecto de desconfiança, erro e engano devido à prática da linguagem e ao facto de estarmos prisioneiros das palavras. Segundo Descartes, “aquele que ambiciona saber mais que a maioria das pessoas devia envergonhar-se de procurar motivos de dúvida nas formas de falar que o povo inventou”⁵⁵⁷.

Também Husserl, na sua busca de uma ciência rigorosa e de uma fundamentação radical da filosofia, segue a via dos que acusam a linguagem comum de ser fluida, ambígua e pouco exigente em relação ao que se espera de uma enunciação que seja plenamente adequada ao pensamento⁵⁵⁸.

Mas talvez o exemplo mais representativo, que acabaria por ser retomado por toda uma linha de pensadores, seja o projecto de “logificação” da matemática por parte de Gottlob Frege; projecto este antecipado por Leibniz e seguido, de perto, por Russel, entre outros. De acordo com esse projecto, as línguas vulgares vão ser inevitavelmente objecto de desconfiança, crítica e rectificação. Como escreve Frege, “num sistema de

⁵⁵⁶ Aproximando-se, neste aspecto, da tese de Santo Agostinho (De Magistro), segundo o qual as palavras são vãs ou deficientes para aceder à verdade (interior), uma vez que são dadas ao erro, à mentira e ao lapso. Como diz Santo Agostinho: por vezes, “contra a nossa vontade, saem umas palavras por outras, por um desvio da própria língua” (Cf. AGOSTINHO, Santo, *O Mestre*. Porto: Porto Editora, 1995, p. 96). Percebe-se claramente a diferença entre esta maneira de entender a linguagem, e o *lapso como uma* das suas formações (com a concomitante primazia dada à intuição), e a perspectiva de Freud e Lacan sobre os mesmos. Com efeito, enquanto santo Agostinho considera o lapso, por exemplo, como um defeito, uma deficiência, uma *fala vazia*, digamos assim, para Freud e Lacan ele constitui uma oportunidade de revelação da verdade do *sujeito* e, como tal, uma *fala plena*. É o que permite dizer a Lacan que “a verdade surge do equívoco” (“la vérité surgit de la méprise”). Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, livre I, op.cit., p.397.

⁵⁵⁷ Cf. DESCARTES, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, op.cit., p. 130.

⁵⁵⁸ Cf. HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, op.cit., p. 20.

signos perfeito, um sentido determinado deveria corresponder a cada expressão. Mas as línguas vulgares estão longe de satisfazer esta exigência.”⁵⁵⁹

Com vista a superar ou evitar tais “flutuações de sentido”, que se tornam insuportáveis no dizer de Frege⁵⁶⁰, a resposta vai consistir na busca de uma “língua perfeita”⁵⁶¹. Mesmo se a direcção e o alcance dessa busca nem sempre têm um sentido unívoco, a questão de fundo parece ser consensual: trata-se de “purificar”, de libertar a *linguagem* (da ciência, da lógica, etc.) dos equívocos e ambiguidades inerentes à *língua comum*. Ou seja, dizendo de outra forma: de suprimir o *sujeito da enunciação*, de tal modo que os *enunciados* possam finalmente articular-se num todo, completo e unívoco, sem deixar resto⁵⁶².

De acordo com o *modelo comunicacional*, a que fizemos referência no capítulo anterior deste trabalho, o que parece estar em causa é a eliminação de tudo o que constitui *ruído*, por assim dizer, no processo de comunicação enquanto tal. Mesmo se a preocupação “lógica” dos autores referidos mais atrás (com Frege à cabeça) parece ter sobretudo um sentido *lógico-formal* e não *comunicacional*, uma certa ligação entre estes dois registos está bem patente no “*Prefácio à Ciência Geral*”, escrito por Leibniz em 1677.

Podemos dizer, usando uma expressão de Jacques-Alain Miller, que se trata, aqui, do “sonho dos filósofos”⁵⁶³ por excelência. Um sonho que começa na busca de uma *língua nova* (diversa da que é falada por toda a gente) e acaba na pretensão de que esta língua nos permita, finalmente, ser felizes, como se a infelicidade se devesse, de alguma forma, ao mau funcionamento da linguagem ou estivesse ligada à imperfeição

⁵⁵⁹ Cf. FREGE, Gottlob, « Sens et Dénotation (Sinn und Bedeutung) », in *Écrits Logiques e Philosophiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 104

⁵⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 104 (nota de rodapé).

⁵⁶¹ Sobre os nomes, a história e as vicissitudes dessa busca, ver ECO, Umberto, *A Procura da Língua Perfeita*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

⁵⁶² Sobre a diferença entre o *sujeito do enunciado* e o *sujeito da enunciação*, ver LACAN, Jacques, *Mon Enseignement*, op.cit., pp. 49-50.

⁵⁶³ “(...) le rêve des philosophes”. Cf. MILLER, Jacques-Alain, « Théorie de la langue », in *Ornicar - Bulletin Périodique du Champ Freudien* (Adresse au Congrès de L'École Freudienne, Roma, 2 de Novembro de 1974), p. 23.

da razão⁵⁶⁴. Como escreve Leibniz, sendo este projecto o último esforço do ser humano, quando ele for efectuado “não restará aos homens mais do que ser felizes”⁵⁶⁵.

Esta *língua nova*, perfeita, não teria “equivocos nem anfibologias”, não permitindo estabelecer a diferença entre o *dito* e o *dizer*⁵⁶⁶, segundo os termos de Lacan, uma vez que tudo seria “dito a propósito”⁵⁶⁷. Além disso, segundo Leibniz, ela seria recebida por toda a gente, devido à sua extrema facilidade, tendo um grande uso e servindo maravilhosamente para a comunicação entre os povos. Finalmente, ao mesmo tempo que não permite o engano, desde que seja usada correctamente, evitando os erros de cálculo, barbarismos e outras faltas de gramática, ela permite igualmente “fechar a boca aos ignorantes”, uma vez que “não se poderá falar nem escrever nessa língua senão do que se entende”⁵⁶⁸. Quanto ao resto, como diria Wittgenstein, “tem de se ficar em silêncio”⁵⁶⁹.

Na verdade, como relembra Jacques-Alain Miller numa comunicação apresentada em 1974, a ideia leibniziana (proseguida graças aos trabalhos de Frege, Russel, entre outros) é hoje uma realidade. As línguas formais, realmente existentes, e que têm uma utilidade e um alcance verdadeiramente assinaláveis em diversos domínios, constituem a tradução concreta de semelhante projecto. Não obstante, a grande ilusão foi pensar que elas podem igualmente ser faladas e não apenas escritas. A língua com que sonhavam Leibniz e outros, purificada de todo o equívoco e ambiguidade, é “uma língua sem enunciador possível”⁵⁷⁰. Um “língua morta”, por assim dizer. Nessa medida, o que é finalmente perseguido na busca de uma “língua perfeita” é a completa exclusão, eliminação, supressão do sujeito. Porém, o facto (hoje indiscutível) de que estas línguas não podem ser faladas, prova, *a posteriori*, que o sujeito da enunciação é, como tal,

⁵⁶⁴ Contra esta ideia de que há uma certa equivalência entre a felicidade e a razão, Giorgio Agamben escrevia, em 2005, comentando Walter Benjamin, um texto onde estabelecia uma estranha, mas elucidativa, equivalência entre “magia e felicidade”. Cf. AGAMBEN, Giorgio, *Profanações*. Lisboa: Edições Cotovia, 2006, pp. 25-30.

⁵⁶⁵ Cf. LEIBNIZ, “Prefácio à Ciência Geral”, *Obras Escolhidas*. Lisboa: Livros Horizonte, S/d, p. 18

⁵⁶⁶ Sobre a diferença entre o *dito* e o *dizer*, ver LACAN, Jacques, *Étourdit*, op.cit.

⁵⁶⁷ Cf. Leibniz, op.cit., p. 18.

⁵⁶⁸ Cf. LEIBNIZ, *Ibidem*, p. 17.

⁵⁶⁹ « Acerca daquilo de que não se pode falar tem de se ficar em silêncio » (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico Filosófico*, op.cit., p. 142.

⁵⁷⁰ Cf. MILLER, Jacques-Alain, op.cit., p. 25.

impossível de eliminar. Eis o que impede que *alíngua* (lalangue) se transforme numa *linguagem* (langage) formalizada, unívoca, completa, fechada e sem resto.

Qual é, neste contexto, a posição de Lacan?

De um certo ponto de vista, ele parece estar de acordo com os que criticam ou desconfiam da linguagem comum (usual ou corrente), apelando, por isso, a um esforço de formalização. Como dizia Lacan na última lição do *Seminário IV*, proferida no dia 3 de Julho de 1957, o que se tratou ali de fazer foi um começo de formalização⁵⁷¹.

A causa principal de um tal esforço reside nas deficiências da linguagem corrente para dar conta das relações do sujeito com as diversas modalidades do outro⁵⁷². Quer dizer: se a linguagem *usual* (usuel), de que fazemos uso quotidianamente, não é capaz de situar de forma adequada as “relações entre o sujeito e as diferentes modalidades do outro”, é porque ela tende a “imaginarizar” as ditas relações, ou seja, a curto-circuitar o Outro (Autre) simbólico por meio do pequeno outro (autre) imaginário⁵⁷³. E o que se trata, neste primeiro momento do ensino de Lacan, é separar as águas entre os dois registos, elevando o Outro, enquanto função e campo da fala e da linguagem, a um plano simbólico, enquanto, ao mesmo tempo, se trata de rebaixar o pequeno outro (quer seja o semelhante ou o próprio eu) a um plano imaginário⁵⁷⁴. Desse ponto de vista, o esforço de formalização lacaniano consiste essencialmente num movimento de *significância* das relações entre o sujeito e o Outro.

⁵⁷¹ “Ce que je vous aurai donc amorcé, c’est un commencement de cette formalisation. » Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre IV, op.cit., p. 411.

⁵⁷² “Au point où nous en arrivons, l’important est, je crois, que vous ait été suggéré la possibilité d’utiliser de semblables formules pour situer les rapports entre le sujet et les différents modes de l’autre, qui ne peuvent être articulés autrement, car le langage usuel ne nous donne pas les fondements nécessaires pour ce faire. » Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 411.

⁵⁷³ Este “curto-circuito” está bem patente nos dois esquemas lacanianos a que já fizemos referência nos capítulos anteriores, a saber: *O esquema L* (onde o eixo simbólico do discurso do Outro encontra a barreira, o muro do imaginário) e o *grafo do desejo* (onde a cadeia significante encontra certas resistências e inércias imaginárias).

⁵⁷⁴ O *simbólico* lacaniano não se confunde com qualquer tipo de *simbólica* ou *simbolismo*, desde que estes apelem a uma dimensão imaginária; pelo contrário, o que está em causa em Lacan é destacar, no simbólico, a pura dimensão “significante”. Cf. LACAN, Jacques, “À la mémoire d’Ernst Jones: Sur sa théorie du symbolisme », in *Écrits*, op.cit., pp. 697-717.

Ao mesmo tempo, porém, a significação desse esforço demarca-se, desde o princípio, da que é empreendida por outros movimentos de pendor *logicista*. Com efeito, contrariamente aos que acreditam numa completa formalização da linguagem, que estancasse, por assim dizer, a fluidez da língua, Lacan não cessa de afirmar que não há *metalinguagem*, no que esta implicaria um tal estancamento⁵⁷⁵; quer dizer: é impossível fechar o Outro num todo, de tal maneira que não sobre *resto*⁵⁷⁶.

É por meio deste impossível de formalizar que se define o *real* lacaniano. Ele é o que impede que um tal esforço de formalização chegue a bom porto. Ele traduz, como dirá Lacan mais tarde, “o impasse da formalização”⁵⁷⁷. Por outro lado, nenhuma formalização da língua é transmissível sem o uso da própria língua⁵⁷⁸.

Há aqui dois movimentos que convém apreender e separar: por um lado, um movimento de *significatização* do Outro (e do próprio sujeito, na medida em que este é concebido como um *efeito* do Outro); por outro lado, na medida em que o esforço de uma formalização completa se revela impossível, o “outro”, concebido não como semelhante ou como alter-ego (imaginário), mas como *o resto* que sobra desse esforço de formalização, vai adquirindo um estatuto cada vez mais fundamental no ensino de Lacan. É a expressão deste movimento de *báscula*, de *oscilação*, que dará o título ao *Seminário* que Lacan vai animar em 1968-1969: *De um Outro ao outro*⁵⁷⁹.

No limite, isto vai implicar uma completa subversão da tese lacaniana de que o inconsciente está estruturado como uma linguagem. Na verdade, a *linguagem*, em vez

⁵⁷⁵ “(...) não há metalinguagem, há formalizações (...). Não há metalinguagem no sentido em que isso quereria dizer por exemplo uma matematização completa do fenómeno da linguagem, e isso precisamente porque não há meio de formalizar para além do que é dado como estrutura primitiva da linguagem.” [“(...) il n’y a pas de métalangage, il y a des formalisations (...). Il n’y a pas de métalangage au sens où cela voudrait dire par exemple une mathématisation complète du phénomène du langage, et cela précisément parce qu’il n’y a pas de moyen de formaliser au delà de ce qui est donné comme structure primitive du langage. »].

⁵⁷⁶ O Símbolo SA/, inscrito no andar superior do *Grafo do Desejo*, pretende *matematizar* uma tal impossibilidade.

⁵⁷⁷ “(...) l’impasse de la formalisation.” Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, Encore. Paris. Editions du Seuil, p. 85.

⁵⁷⁸ Resumindo toda esta questão, Lacan diz o seguinte: “A formalização matemática é o nosso fim, o nosso ideal. Porquê? - porque só ela é matema, quer dizer, capaz de se transmitir integralmente. A formalização matemática é o escrito, mas que só subsiste se eu emprego a língua que eu uso para a apresentar. É aí que reside a objecção – nenhuma formalização da língua é transmissível sem o uso da própria língua.” [“La formalisation mathématique est notre but, notre idéal. Pourquoi? - parce que seule elle est mathème, c’est-à-dire capable de se transmettre intégralement. La formalisation mathématique, c’est l’écrit, mais qui ne subsiste que si j’emploie à le présenter la langue dont j’use. C’est là qu’est l’objection - nulle formalisation de la langue n’est transmissible sans usage de la langue elle-même. »] Cf. LACAN, op.cit., p. 108.

⁵⁷⁹ Cf. LACAN, Jacques (1968-1969), *Le Séminaire*, Livre XVI, *D’un Autre à L’autre*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

da primazia que detinha nos primeiros anos do ensino da Lacan, vai ser relegada para um segundo plano. Como dirá Lacan em 1973, “a linguagem é uma elucubração de saber sobre alíngua”⁵⁸⁰. Dizendo de uma forma ainda mais estranha, para quem estava habituado a declamar a tese do inconsciente estruturado como uma linguagem, Lacan esclarece: “Se eu disse que a linguagem é como o inconsciente está estruturado, é porque a linguagem, antes de mais, não existe. A linguagem é o que tentamos saber a respeito da função d’alíngua”⁵⁸¹.

Naturalmente, esta subversão não deixará de ter implicações na forma como a questão do sujeito é equacionada. De tal modo que Lacan será obrigado, por assim dizer, a inventar um neologismo, *parlêtre*, para dar conta desta subversão⁵⁸². No fundo, o termo *parlêtre* (ser falado e falante) corresponde a todo um movimento de oscilação que vai do *Simbólico* ao *Real*, da *linguagem* à “alíngua”, do *significante* à *letra*.

Com isto, o sujeito, como função eminentemente simbólica, sofre, digamos assim, uma nova *destituição*: já perdera o estatuto *fundador* (que lhe tinha sido concedido pela modernidade) em prol do lugar do Outro; perde agora a primazia em favor do “outro”, como o “nome do resto”, do que sobra da operação de formalização ou *significância*. O resto é, como diz Lacan, uma “função irreduzível que sobrevive à prova do encontro [do sujeito] com o significante puro”⁵⁸³.

De um sujeito supostamente, miticamente pleno (*S*), passamos, em Lacan, a um sujeito barrado (*\$*), quer dizer, *destituído do poder fundador* que lhe outorgava a modernidade. Em vez da autonomia e da unicidade que aquela lhe conferia, ele fica dependente do Outro, sendo este que o produz como efeito. Nessa medida, ele é mais *sujeitado* (no sentido passivo do termo) a uma operação simbólica do que *sujeito* (no sentido activo do termo) da mesma.

⁵⁸⁰ “Le langage est une élucubration de savoir sur lalangue » Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, livre XX, op.cit., 125.

⁵⁸¹ “Si j’ai dit que le langage est ce comme quoi l’inconscient est structuré, c’est bien parce que le langage, d’abord, ça n’existe pas. Le langage est ce qu’on essaye de savoir concernant la fonction de lalangue. » Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 126.

⁵⁸² Sobre os diversos usos do termo *parlêtre*, ver PELISSIER, Yan (e tal.), op.cit., pp. 70-71.

⁵⁸³ « (...) la fonction du reste, cette fonction irréductible qui survit à l’épreuve de la rencontre avec le signifiant pur (...) » Cf. LACAN, Jacques (1962-1963), *Le Séminaire*, Livre X, *L’angoisse*. Paris: Éditions du Seuil, 2004, p. 255.

Por outro lado, ele é também, de alguma forma, o “nome do resto”, no sentido em que este é “o que sobrevive à prova da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito”⁵⁸⁴. Enquanto função simbólica, ele é o nome de um certo “vazio”, de uma falta, do que “resta”, no sentido em que impede, que faz obstáculo, ao pleno e completo fechamento do Outro. É também o nome, por conseguinte, do impossível de formalizar.

Ora, quando a linguagem, enquanto elucubração de saber”, passa para segundo plano relativamente à *língua* (lalangue), o que acontece ao sujeito, na medida em que ele era essencialmente uma *função* da linguagem?

⁵⁸⁴ “Qu’est-ce que le reste? C’est ce qui survit à l’épreuve de la division du champ de l’Autre para la présence du sujet. » Cf. LA-CAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre X, op.cit., p. 255.

O significante ou a letra

Dizer, como fizemos no capítulo anterior, que o *sujeito* é antes de mais uma *função simbólica* equivale a afirmar que ele é essencialmente um *efeito* (e não uma causa) *do significante*. Mas de que falamos nós quando falamos de significante?

Para responder adequadamente à questão, convém começar por meio de um exemplo. E nada melhor, para este efeito, do que o conto de Edgar Allan Poe, a que Lacan dedicou um seminário em 1955, intitulado “*O Seminário sobre a ‘a carta roubada’*”⁵⁸⁵. É este seminário que abre, em 1966, a colectânea dos *Escritos*, dando assim, *après-coup*, o sentido ou a direcção que Lacan lhes pretendeu imprimir.

O pequeno conto de Edgar Allan Poe intitulado *A Carta Roubada*⁵⁸⁶ é uma obra singular: pequena no tamanho, mas grande na quantidade de efeitos que produz, quer de um ponto de vista interno (isto é, segundo o desenrolar da própria obra), quer de um ponto de vista externo (isto é, segundo o impacto que causa, por exemplo, nos seus leitores).

Ela faz parte de uma trilogia⁵⁸⁷ que, segundo alguns⁵⁸⁸, representaria o alvor do romance policial. No entanto – e daí, talvez, o efeito singular que ela produz em nós – “a *Carta Roubada* priva-nos de um elemento essencial desta receita: nem assassínio nem cadáver.”⁵⁸⁹ A sua trama é composta unicamente por algo que caberia numa simples frase: uma *carta* que circula de mão em mão. O conto que Poe desenvolve, com

⁵⁸⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., pp. 11-61.

⁵⁸⁶ De uma forma geral, as citações desta obra reportam-se ao original inglês (Cf. *The Purloined Letter*, in *Selected Tales*, Penguin Books, London, 1994); no entanto, sempre que tal se mostre necessário, faremos igualmente referência à tradução francesa de Baudelaire, visto que Lacan se reporta igualmente a ela (cf. *La Lettre Volée*, Editions Mille et une nuits, 1995 – com um comentário anexado de Jérôme Vérain).

⁵⁸⁷ Juntamente com *O Duplo Assassínio na Rua Morgue* e *O Mistério de Maria Roget*.

⁵⁸⁸ É o caso, por exemplo, de Jorge Luis Borges (Cf. “Le conte policier”, in *Autopsies du Roman Policier*, UGE, 1983).

⁵⁸⁹ Cf. VERAÏN, Jérôme, “Un Conte Policier”, comentário anexado à tradução francesa da *Carta Roubada* (cf. op.cit., p. 43).

mestria absoluta, num reduzido número de páginas, de tal forma que “pode ler-se de um só fôlego”⁵⁹⁰, resume-se nisso. O seu valor não reside, portanto, na extensão dos feitos que narra, como acontece muitas vezes numa certa literatura, mas antes na “intensidade do efeito” que provoca, segundo a bela e ajustada expressão de Baudelaire⁵⁹¹.

O conto resume-se em poucas palavras: a rainha tinha recebido uma carta quando se encontrava no toucador real. No momento em que iniciara a leitura da mesma, foi interrompida pela entrada súbita de uma outra ilustre personagem de quem ela desejava, acima de tudo, esconder a carta: o rei. Como não teve tempo de guardá-la numa gaveta, apesar da tentativa, foi obrigada a colocá-la completamente aberta sobre uma mesa. Não obstante, a carta estava voltada, com o endereço para cima, e não parecia, por isso, chamar a atenção. Entretanto, chega o ministro D., o qual, com seu olho de lince (his lynx eye)⁵⁹², percebe rapidamente a situação: vê o sobrescrito, reconhece a escrita do endereço, nota o embaraço da pessoa a quem ele é dirigido, a saber, a rainha, e penetra no seu segredo. Após a realização apressada de algumas tarefas habituais, ele tira do seu bolso uma carta análoga à primeira, abre-a, finge lê-la e coloca-a ao lado da outra. Conversa ainda durante alguns minutos sobre diversos assuntos e, por fim, despede-se, não sem antes se ter apoderado da carta que não lhe pertencia. Apesar da rainha se ter apercebido de tudo, ela não pode manifestá-lo abertamente em presença do rei, que está ao seu lado. Entretanto, o ministro sai precipitadamente, deixando, sobre a mesa, a sua própria insignificante.

Na sequência disto, a rainha desdobra-se em esforços, junto da polícia de Paris, para que lhe seja devolvido o documento em questão; esta, por sua vez, promove as necessárias diligências a fim de restituir à rainha, não só o documento furtado, como igualmente a honra em vias de perder-se; o ministro, por seu turno, faz uso de toda a sua argúcia para furtar o respectivo documento às investigações da polícia (o que consegue, de resto); e Dupin, finalmente, em nome da dama (qual cavaleiro medieval)⁵⁹³ e do dinheiro que esta, bem como o próprio inspector da polícia, estão dispostos a pagar do seu bolso, suplanta, em perspicácia, quer a polícia, quer o ministro e desata finalmente o

⁵⁹⁰ “Tout d’une haleine”, segundo a expressão de Baudelaire (citado por Jérôme Verain).

⁵⁹¹ Cf. VERAIN, Jérôme, op. cit.

⁵⁹² Cf. op.cit., p. 339.

⁵⁹³ Cf. op.cit. p. 355: “Neste negócio (matter) eu agi como partidário (partisan) da dama em questão”.

nó, encontrando o documento desaparecido e fazendo-o chegar à rainha, a quem ele fora, inicialmente, endereçado. Por conseguinte, como dissemos já, o argumento resume-se em poucas palavras: uma carta que circula de mão em mão e acaba, aparentemente, por chegar ao seu destino.⁵⁹⁴

Sobre a carta, não nos é dito, em momento algum, o que ela contém. Não é, por isso, em função do seu conteúdo que todo este enredo se organiza. O que ela diz, ou quer dizer, em si mesma, isto é, o seu sentido, é deixada deliberadamente de lado. Não interessa de onde ela provém ou o que esconde, mas tão só os efeitos ou as transformações que provoca pelo simples facto de estar na mão deste ou daquele. Ela não tem, pois, um *sentido*, mas um *valor*: o de conferir ascendente àquele que a detém em seu poder. Daí que o valor não seja de *uso*, mas de *posse*. Como relembra Dupin ao inspec-tor da polícia: “é o facto da posse (possession) e não do uso (employment) da carta que cria ascendente. Com o uso, o ascendente desaparece.”⁵⁹⁵

Nota-se aqui, de todos os pontos de vista, uma absoluta dominância da carta, isto é, *da letra*⁵⁹⁶. Ela vai surtindo os seus efeitos, redistribuindo as peças do jogo, sem que ninguém jamais tenha tido que se preocupar com o que ela queria dizer. Isto porque, enquanto pura letra (significante puro que não quer dizer nada), ela não pára de *furtar-se*, de *afastar-se*⁵⁹⁷, de *subtrair-se* a si mesma, quer dizer, em suma, de faltar no seu lugar.

Por conseguinte, este conto de Poe, além de genial na sua contextura, é igualmente desconcertante para o leitor, visto que baralha e confunde as coordenadas que presidem habitualmente à abordagem de uma obra. Com efeito, um livro seria como

⁵⁹⁴ Tal como Lacan, de resto, afirma na página 41 dos *Écrits*, “uma carta chega sempre ao seu destino” [“une lettre arrive toujours à sa destination”]. Mesmo se o destino não é forçosamente o destinatário, ou se as cartas nem sequer são enviadas, como aconteceu, por exemplo, com a famosa carta que F. Kafka endereçou ao pai (destinatário), mas que nunca chegou a enviar, demonstrando assim, finalmente, que o verdadeiro destinatário da carta, isto é, das acusações que ele dirige ao pai, é ele próprio, Kafka; o que, aliás, ele não deixa de confirmar no próprio texto. Em última análise, é quem escreve a carta, e não quem a recebe, que é o verdadeiro destinatário da mesma. Por meio da carta, isto é, da letra, o que cada um recebe (na medida em que é o seu destinatário) é a sua própria mensagem, isto é, o seu próprio desejo, de forma invertida, segundo a fórmula da comunicação elaborada por Lacan: “o emissor (o sujeito) recebe do receptor (o Outro) a sua própria mensagem sob forma invertida”.

⁵⁹⁵ Cf op.cit. p. 340.

⁵⁹⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit, p. 503

⁵⁹⁷ No título original, purloined, pode ter simultaneamente o sentido de algo que é furtado e que se afasta ou distancia (se põe à distância); de si mesma, diríamos nós.

uma *mensagem* que teríamos de *compreender*, desocultando ou fazendo emergir o que está oculto nas *profundezas*, para lá do que revela a *superfície*, isto é, a própria *letra* do texto, de forma a reduzir, finalmente, o *complexo* ao *simples*. É o que poderíamos denominar, fazendo aqui apelo a uma expressão de Roland Barthes, de “*tentação do sentido*”.⁵⁹⁸ Ou seja: trata-se de saber, afinal, o que é que o texto *quer dizer*, ou o que é que o autor quis dizer através do texto⁵⁹⁹.

Pois bem, neste conto de Poe, não só a profundidade não está oculta nas profundezas (resultando, pelo contrário, de um mero efeito de *superfície*, ou seja, da ‘circulação’ pura e simples de uma *carta/letra*⁶⁰⁰), como também não é evidente que haja alguma coisa a compreender (da ordem de um mistério ou de um sentido a decifrar) para além do que está manifesto.

Eis o que torna um pouco menos obscuras estas palavras de Dupin, que, de outro modo, seriam ininteligíveis. Diz ele, dirigindo-se ao inspector da polícia de Paris, aquando do seu primeiro encontro⁶⁰¹: “Talvez o mistério seja um pouco simples

⁵⁹⁸ Cf. BARTHES, Roland “Littérature et Signification”, in *Essais Critiques*, Seuil, Paris, 1964, p. 276 : “(...) a ‘má’ literatura é a que pratica uma boa consciência dos sentidos plenos (sens pleins), e a boa literatura é, pelo contrário, a que luta abertamente contra a tentação do sentido (tentation du sens)”. Poderíamos ainda acrescentar esta outra passagem, que pode ser lida na página 278 (Cf. ibidem, op.cit.): “fazer sentido é muito fácil, toda a cultura de massas não faz outra coisa ao longo do dia; suspender o sentido é já uma tarefa infinitamente mais complicada, é, se quisermos, uma arte; mas ‘nadificar’ (néantiser) o sentido é um projecto desesperado, na proporção da sua impossibilidade.”

⁵⁹⁹ É interessante como esta maneira de ver a questão permite estabelecer um elo entre campos aparentemente tão diversos como a literatura e a filosofia. Num livro publicado há alguns anos (Cf. *O Homem-Deus*, Lisboa: Asa, 1997), Luc Ferry fazia a seguinte pergunta: “Que significa, de facto, a palavra sentido?”, respondendo, logo depois, por meio de uma nova pergunta: “O que é que isso *quer dizer*” (op.cit., p. 28, sublinhado pelo autor). Ora, é evidente que isto faz depender a questão do sentido de uma ‘intenção’ subjectiva, como reconhece, de resto, Luc Ferry: “Afinal – pergunta-se ele a este respeito – por que razão não perguntamos apenas: ‘O que é que esta palavra diz?’”. A pergunta não seria suficiente para obter a informação desejada? Por que razão o *querer* – ou seja, neste caso, *a intenção de um sujeito* (sublinhados do autor) – e portanto a presença subentendida de uma *pessoa*, de um *Eu*, estarão tão essencialmente ligados à própria ideia de um sentido, impossibilitando-nos de nos abstrairmos disso numa pergunta tão banal?” (op.cit., p. 28-29). Não seria difícil, com isto, remeter finalmente a questão do sentido para o âmbito religioso, já que esta “é insubstituível no seu papel de conferir sentido” (op.cit., p. 19). É o próprio Lacan quem o reconhece, quase no fim da vida: “A estabilidade da religião – dizia ele – resulta do facto de que o sentido é sempre religioso” (Cf. *Lettre de dissolution*, in *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 318). Mas, por outro lado, não deixa de ser interessante como a questão do sentido parece remeter para (e pressupor) um sujeito, ainda que, neste caso, não se estabeleça uma separação muito nítida entre o “sujeito” e o “eu” - que é, afinal de contas, a grande preocupação de Lacan por esta altura.

⁶⁰⁰ Tanto no original inglês, como em francês (segundo a tradução de Baudelaire), esta ambiguidade da letra (letter, lettre), que tem, ao mesmo tempo, um sentido literal (letra) e epistolar (carta) é absolutamente evidente; em português não dá, como é óbvio, para manter a ambiguidade. Por isso, faremos uso de uma ou outra (ou de ambas) as traduções possíveis, consoante o contexto assim o exigir.

⁶⁰¹ Cf. op.cit., p. 351 (original), 32 (tradução de Baudelaire).

demais⁶⁰². E já na parte final, referindo-se àquele primeiro encontro com o inspetor da polícia: “ (...) se o mistério o embaraçava tanto, – conclui ele – era talvez em virtude da sua absoluta simplicidade”.

Não é difícil adivinhar, pelo que acaba de ser dito, quais foram as razões que levaram tanto Lacan, do lado da psicanálise, como Deleuze, do lado da filosofia (para dar apenas dois exemplos paradigmáticos) a interessar-se por este conto de Poe. Ele representa, num dado momento dos seus percursos, uma perfeita ilustração do respectivo pensamento. Bastariam, por agora, dois exemplos, para o confirmar. Eles constituem o avesso de uma certa tradição (tanto filosófica quanto psicanalítica) que defenderia a ideia de que seria preciso escavar, aprofundar, desenterrar, descer às profundezas para ser capaz de apreender aquilo mesmo que se trata de apreender. Contra esta ideia, Deleuze, no prefácio da *Lógica do Sentido*, recorrendo a uma frase de P. Valéry, escreve: “(...) no sentido e no não sentido, ‘o mais profundo é a pele’”⁶⁰³. Lacan, por seu turno, no *Seminário XIII*, diz o seguinte: “Não faço psicologia das profundezas.”⁶⁰⁴

No ensino de Lacan, esta depreciação do termo “profundezas” (*profondeurs*) o qual parecia ter para Freud – porventura segundo uma leitura apressada – um papel crucial, vem geralmente a par de uma outra depreciação: a que diz respeito a uma certa tendência para *compreender* demasiado depressa. Para Lacan, o termo de ‘profundeza’ é um mau termo. “Muitas absurdidades são alimentadas por este termo de profundeza que Freud poderia ter evitado e de que se fez um tão mau uso”⁶⁰⁵. Da mesma forma, o termo “compreensão”: “nós repetimos aos nossos alunos – dizia Lacan num texto dos *Escritos*, em 1956 – ‘Abstenham-se de compreender!’, e deixem essa categoria nauseabunda para os senhores Jaspers e seus consortes.”⁶⁰⁶

⁶⁰² No original: “Perhaps the mystery is a little **too** plain” (sublinhado do autor); na tradução de Baudelaire: “(...) un peu **trop** clair”. Mesmo se em português a tradução pode soar um pouco forçada, ela tenta conservar o contraste, o paradoxo até, da expressão original.

⁶⁰³ Cf. DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969 (prefácio).

⁶⁰⁴ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XIII, *L’Objet de la Psychanalyse*, (inédito), sessão de 4 de Maio de 1966.

⁶⁰⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, *Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*, Seuil, Paris, 1978, p. 370 [« (...) bien d’absurdités, alimentées par ce terme de profondeur que Freud aurait pu éviter, et dont on a fait un si mauvais usage».

⁶⁰⁶ Cf. LACAN, Jacques « Situation de la Psychanalyse en 1956 », in *Écrits*, op.cit., p. 471. [« Gardez-vous de comprendre! Et laissez cette catégorie nauséuse à Mrs Jaspers et consortes.]

Tanto no que diz respeito à *profundeza* como à *compreensão*, o problema é basicamente o mesmo: trata-se de lutar contra o ‘fascínio’ ou a ‘sedução’ que exerce em nós o ‘significado’. É o próprio Lacan a reafirmá-lo desde os primeiros Seminários: “(...) é sempre o significado – dizia ele na sessão de 2 de Maio de 1956 – que colocamos no primeiro plano da nossa análise, porque é seguramente o que há de mais sedutor, e é o que, à primeira vista, parece ser a dimensão própria da investigação simbólica da psicanálise.”⁶⁰⁷

Ora, o efeito deste fascínio é directamente proporcional à infecundidade que ele gera na nossa capacidade de pensar: quanto mais somos atraídos pelo sentido ‘dado’, mais depressa abandonamos o terreno fecundo das aporias e questões. Quer dizer: mais depressa deixamos de pensar. Daí que Lacan não se canse de afirmar o seguinte: “À força de compreender um montão de coisas (tas de choses), os analistas no seu conjunto imaginam que compreender é um fim em si e que só pode ser um happy end. O exemplo da ciência física, no entanto, pode mostrar-lhes que os mais grandiosos sucessos não implicam que se saiba para onde se vai. Muitas vezes, mais vale não compreender para pensar, e é possível percorrer léguas compreendendo sem que disso resulte o menor pensamento.”⁶⁰⁸

Eis onde o título que Lacan deu, em 1966, ao conjunto de artigos, conferências, etc., que tinha elaborado até essa data, ganha um novo alcance e um novo entendimento. Se ele chamou *Escritos* a esse conjunto de trabalhos, foi para realçar, desde logo, o aspecto *literal* que decidira imprimir ao seu ensino; algo que só muito mais tarde, já na última fase do mesmo, ficaria absolutamente claro. Veja-se, por exemplo, o que ele

⁶⁰⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre III, op.cit., p. 250: “(...) c’est toujours le signifié que nous mettons au premier plan de notre analyse, parce que c’est assurément ce qu’il y a de plus séduisant, et c’est ce qui au premier abord paraît être la dimension propre de l’investigation symbolique de la psychanalyse.» Valia a pena, a este propósito, lembrar aqui as palavras de Elisabeth Doisneau, num artigo intitulado “Linguisterie (” in *Quarto*, n.º 51, Junho de 1993, p. 55): “(...) Ao tomar a via do sentido, aquele que compreende, fascinado, é apanhado numa armadilha. Além disso, a vertente do sentido, para aquele que se reclama de ter ‘compreendido’ Freud, é em certa medida um sentido único, universal (...): o do complexo de Édipo, tão fascinante que aí nos atolamos. Porque o sentido, o bom senso, e bem entendido o senso comum não passam de ‘contra-sensos’ (...).”

⁶⁰⁸ Cf. LACAN, Jacques, « La Direction de la Cure », in *Écrits*, op.cit., p. 615 [« À force de comprendre des tas des choses, les analystes dans son ensemble s’imaginent que comprendre porte sa fin de soi et que ce ne peut être qu’un happy end. L’exemple de la science physique peut pourtant leur montrer que les plus grandioses réussites n’impliquent pas que l’on sache où l’on va. Il vaut souvent mieux de ne pas comprendre pour penser, et l’on peut galoper à comprendre sur des lieues sans que la moindre pensée en résulte »].

dizia no *Seminário XX*: “isso, o escrito, não é para compreender.”⁶⁰⁹ Ficam, deste modo, ligadas as pontas do seu ensino, na medida em que, do princípio ao fim, ainda que com múltiplas variações, uma mesma ‘direcção’ fundamental lhes foi traçada: a direcção da *letra*. E não é, finalmente, por acaso, que Lacan decide abrir os seus *Escritos* com o Seminário dedicado à *Carta Roubada de Poe*: é que “na sua essência, a letra⁶¹⁰ tanto pode surtir os seus efeitos internamente, nos actores do conto, inclusive o narrador, quanto do lado de fora: em nós, leitores, e também em seu autor, *sem que ninguém jamais tenha tido que se preocupar com o que ela queria dizer*. O que, de tudo o que se escreve, é o destino comum”⁶¹¹.

Resta, no entanto, uma pergunta: a que título é aqui convocada a *letra* por Lacan?

Como primeira resposta, ainda que provisória, diríamos: a letra é convocada por Lacan, neste momento, a título de *significante*. Nesta fase inicial do seu ensino, a equação é formada a partir dos seguintes termos: *letra* \cong *significante*. Parece simples, mas uma tal equação arrasta consigo um novo problema. Por exemplo, como conceber este termo: o *significante*?

Espera-se, por exemplo, que ele tenha um *sentido* (isto é, que queira dizer algo), que possua uma *identidade* (isto é, um ser, uma essência, uma natureza própria) e que ocupe um *lugar* (ou uma posição que lhe estaria reservada pela sua própria natureza).

⁶⁰⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, op.cit., p. 35 [« L’écrit, ça n’est pas à comprendre »].

⁶¹⁰ Como dissemos mais atrás, *Lettre*, no original, tanto significa *letra* como *carta*. Lacan joga constantemente com a ambiguidade que a homofonia lhe permite.

⁶¹¹ Cf. LACAN, Jacques, « Le séminaire sur ‘La Lettre Volée’ », in *Écrits*, op.cit., p. 57 [« Dont l’essence est que la lettre ait pu porter ses effets au-dedans : sur les acteurs du conte, y compris le narrateur, tout autant qu’au dehors : sur nous, lecteurs, et aussi bien sur son auteur, sans que jamais personne ait eu à se soucier de ce qu’elle voulait dire. Ce qui de tout ce qui s’écrit est le sort ordinaire »].

Pois bem, quando falamos do significante, em Lacan⁶¹², nenhuma destas características parece estar presente, ou, pelo menos, não é decisiva. Em primeiro lugar, um significante, por si mesmo, não quer dizer nada. “O nosso ponto de partida, onde voltamos sempre, pois estaremos sempre no ponto de partida, é que todo o verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada.”⁶¹³

Isto quer dizer igualmente que o significante, além de não ter, em si mesmo, qualquer significação, não depende do significado. Pelo contrário: é este, o significado, que depende daquele. Como diz Lacan na *Instância da letra*, um dos textos mais emblemáticos desta época, “ (...) o significante, pela sua natureza antecipa-se sempre ao sentido (...)”⁶¹⁴. Quer dizer: o significado não é *causa*, mas *efeito* do significante. “Ou seja – como sublinha Lacan num texto de 1959 – (...) que a relação do real com o pensamento não é a do significado com o significante, e que a primazia que tem o real em relação ao pensamento se inverte do significante para o significado. O que confirma aquilo que em verdade acontece na linguagem, onde os efeitos do significado são criados pelas permutações do significante⁶¹⁵.”

Em segundo lugar, onde era suposto haver uma identidade, isto é, uma essência ou uma natureza própria do significante que o tornaria idêntico a si mesmo, o que existe, pelo contrário, é uma ‘diferença’: “porquanto o que caracteriza, o que funda o significante, não é de todo o que quer que seja que lhe esteja ligado enquanto sentido, é a sua diferença, quer dizer, não algo que lhe estaria colado e que permitiria identificá-lo, mas

⁶¹² É evidente que Lacan foi colher este termo no *Curso de Linguística Geral*, de Saussure, mas seria um equívoco pensar que ele se fica por aí. Começando por inverter a fórmula saussuriana (pondo o significante onde Saussure colocava o significado, sobre a barra) e autonomizando, em seguida, de tal forma o significante em relação ao significado, que ele deixa de ter qualquer relação imediata com este para se relacionar primordialmente com o conjunto dos outros significantes; daí a conhecida fórmula de Lacan: ‘um significante é o que diz o sujeito (e não o significado) para outro significante. É a chamada “subversão por Lacan do signo saussuriano” (Cf. MAJOR, René, *Lacan avec Derrida*. Paris: Flammarion, 2001, p. 12).

⁶¹³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre III, *Les Psychoses*, op.cit., p. 210: «Notre point de départ, le point où nous en revenons toujours, car nous serons toujours au point de départ, c’est que tout vrai signifiant est, en tant que tel, un signifiant qui ne signifie rien.»

⁶¹⁴ LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 502 [« le signifiant de sa nature anticipe toujours sur le sens... »].

⁶¹⁵ LACAN, Jacques, « Sur la Théorie du Symbolisme d’Ernest Jones », in *Écrits*, op.cit., p. 705 [« (...) c’est que le rapport du réel au pensée n’est pas celui du signifié au signifiant, et que le primat que le réel a sur le pensée s’inverse du signifiant au signifié. Ce que recoupe ce qui se passe en vérité dans le langage où les effets de signifié sont créés par les permutations du signifiant.»].

o facto de que todos os outros sejam diferentes dele, a sua diferença reside nos outros.»⁶¹⁶

Por último, e de forma ainda mais radical, poderíamos dizer que o significante não só difere de todos os outros (a sua identidade é a sua diferença), mas difere igualmente de si mesmo. Como conceber uma tal diferença?

Confrontemos, entre si, duas passagens, aparentemente contraditórias, de Lacan. A primeira diz que aquilo a que chamamos *letra* releva de uma estrutura essencialmente localizada do significante⁶¹⁷; a segunda, que uma letra não está em parte nenhuma⁶¹⁸. Como conciliar estas duas frases, visto que uma aponta para a *localização* (isto é, a atribuição de um lugar) à letra, aqui entendida como significante, enquanto a outra diz que a letra, como tal, não está em parte alguma?

Ao afirmar que uma letra é, por estrutura, *localizada*, tal significa, como dissemos mais atrás, que ela não existe por si mesma, independentemente da relação *diferencial* que estabelece com as outras. Por conseguinte, ela tem um *lugar* na estrutura, embora não *seja* esse lugar, isto é, não há nada que a fixe, que lhe dê uma identidade ou um ser, nada que a prenda definitiva nem substancialmente a esse lugar. A sua ‘natureza’ reside, pelo contrário, em *poder faltar no seu lugar*, como é demonstrado pela *carta/letra roubada*. É esta capacidade, por fim, que lhe dá um estatuto triplamente *diferencial*: em relação ao sentido (que ela não é, embora o produza), em relação aos outros significantes (que lhe dão retroactivamente sentido) e, por último, em relação a si mesma (na medida em que pode faltar no seu lugar).

Ora, acontece que, segundo a definição recorrente de Lacan, *no real nada falta*⁶¹⁹. Sendo assim, o estatuto do significante não pode ser *real*, mas antes *simbólico*.

⁶¹⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVI, *D'un Autre à L'autre*, Lição de 12 de Fevereiro de 1969 [« Ce qui caractérise, ce qui fonde le signifiant, ce n'est absolument pas quoi que ce soit qui lui soit attaché comme sens, c'est sa différence, c'est-à-dire, non pas quelque chose qui lui est collé, à lui, et qui permettrait de l'identifier, mais le fait que tous les autres soient différents de lui. Sa différence réside dans les autres.]

⁶¹⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., 501 [« Ce que nous appelons la lettre, à savoir la structure essentiellement localisée du signifiant »].

⁶¹⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 236 [« (...) une lettre est justement nulle part »].

⁶¹⁹ Cf. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVI, op.cit., p. 295 [« Si nous définissons le réel d'une sorte d'abolition pensée du matériel symbolique, il ne peut jamais rien manquer »].

Dizer que o estatuto do significante é simbólico significa, antes de mais, atribuir-lhe a capacidade de poder faltar no seu lugar. Isto porque só pode faltar no seu lugar (bem como mover-se de um lugar para o outro, como acontece à carta/letra roubada) algo que esteja inscrito numa estrutura ou rede de símbolos. O mesmo acontece à ficha ou ao livro perdido na biblioteca (segundo outro exemplo de Lacan). Com efeito, um livro só pode faltar *simbolicamente* no lugar onde é procurado, na medida em que, *realmente*, ele não falta, visto que se encontra algures. Ele só falta porque lhe foi marcado, determinado, um lugar na rede simbólica⁶²⁰. Só podemos dizer à letra que algo falta no seu lugar, daquilo que pode mudar, quer dizer, do simbólico⁶²¹.

Deleuze resumiu, de forma magistral, o pensamento de Lacan sobre esta questão. Referindo-se ao estatuto do *elemento paradoxal* que circula na *Carta Roubada*, ele escreve o seguinte: “(...) a natureza deste objecto vai ser precisada por Lacan. Ele está sempre deslocado em relação a si mesmo. Tem como propriedade não se encontrar onde é procurado, mas em contrapartida, de ser encontrado onde não está. Diremos que ele falta no seu lugar (e, por isso, não é algo de real). Do mesmo modo que falta na sua própria semelhança (e, por isso, não é uma imagem) – que falta na sua própria identidade (e, por isso, não é um conceito)⁶²².”

Isso que não tem uma natureza *real* nem *imaginária* é um *significante* puro, isto é, um elemento *simbólico*. E é, como tal, deslocado em relação a si mesmo e faltando no seu lugar que ele pode determinar aquilo que acontece aos respectivos sujeitos (no sentido de *sujeitados* à ordem simbólica). “Veremos que o seu deslocamento - diz Lacan - é determinado pelo lugar que vem ocupar (...) esse significante puro que é a carta roubada (...)”⁶²³. Cada um dos sujeitos, dos intervenientes do conto é, de alguma forma, *sujeitado*, isto é, determinado pela circulação desta *carta/letra*, a qual é, finalmente, como diz Lacan, “o *verdadeiro sujeito* (le sujet véritable) do conto”⁶²⁴.

⁶²⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 25.

⁶²¹ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem* [“C’est qu’on ne peut dire à la lettre que ceci manque à sa place, de ce qui peut en changer, c’est-à-dire du symbolique »].

⁶²² Cf. DELEUZE, Gilles, “Como Reconhecer o estruturalismo”, op.cit., p. 264.

⁶²³ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 16.

⁶²⁴ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., 29. Aqui o termo sujeito deve entender-se em toda a sua ambiguidade: tanto como o objecto (ou tema) em torno do qual gira a trama do conto, como o verdadeiro “motor” da mesma.

Recuemos um pouco. Quando falámos, mais atrás, do *witz*, dissemos que uma das suas características é a extrema dificuldade ou a resistência que ele oferece à tradução. Com efeito, a maior parte dos ditos espirituosos elencados por Freud é impossível de traduzir num outra língua sem que o seu efeito se perca. Um dos motivos por que tal acontece, se bem que não seja o único, é que a sua textura significativa se baseia em grande medida numa certa consistência “fónica” (senão mesmo homofónica).

Esta (homo)fonía é ainda mais evidente no segundo exemplo a que fizemos referência: o caso de *fetichismo*. Com efeito, o que acaba por condicionar o desejo e modo de satisfação sexual do sujeito que aí é retratado é unicamente um equívoco significativo que resulta de uma pura homofonia entre dois significantes que pertencem originalmente a duas línguas diferentes, o inglês e o alemão respectivamente: *Glance* (que significa olhar) e *Glanz* (brilho).

Em ambos os casos se nota que o significante, independentemente do significado (estabelecido pelo dicionário), tem efeitos de sentido inéditos graças ao poder da “homofonia”. Ao jogar constantemente com o equívoco entre *lettre* (missiva) e *lettre* (suporte material do significante), Lacan não deixa de pôr em acção tais equívocos significantes. No fundo, um significante, para Lacan é essencialmente esta capacidade de uma palavra, de um termo fazerem equívoco. Tal só é possível porque a “barra” que separa o significante do significado, em Lacan, se tornou algo de absolutamente resistente e o significante ganhou, por seu turno, uma autonomia radical frente ao significado. Sendo assim, mais do que uma relação entre o significante e o significado, o que é estabelecido por Lacan é uma equivalência entre o significante e a “sonoridade”, a homofonia. Dizer significante equivale, em grande medida, a dizer, (homo)fonía.

Na verdade, não há apenas uma mas pelo menos três equivalências que são estabelecidas por Lacan. Por um lado, trata-se de desligar cada vez mais o significante do significado para o ligar à (homo)fonía (isto é, aos equívocos sonoros). Por outro, trata-se de estabelecer uma equivalência entre a *letra* e o *significante*, o que implica que, nesta primeira fase do ensino de Lacan, dizer letra (ou “instância da letra”⁶²⁵) equivale a

⁶²⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., pp. 493-528.

dizer significante (ou lógica do significante), como mostraram, num texto já famoso, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean Luc Nancy⁶²⁶. Por último, estabelecida esta equivalência, entre o significante e a letra, trata-se de mostrar que ambas pertencem a um registo *simbólico*.

Neste contexto, o *sujeito* é concebido como estando “sujeitado” (tal como mostra, de forma magistral, o exemplo do *fetichismo*) à ordem simbólica e aos equívocos significantes que daí resultam. Ele é essencialmente um *efeito*, um *produto* ou uma *função* desta trama simbólica-significante-litera. Como a “casa vazia” de certos jogos, ele é estritamente reduzido à fórmula, calculável, de uma matriz de combinações significantes⁶²⁷.

Dizer, como faz Lacan, que uma “carta (lettre) chega sempre ao seu destino”⁶²⁸, significa, neste contexto, que ela acaba, mais cedo ou mais tarde, por revelar a sua natureza *simbólica*, *significante* e (homo) *fónica*. É o que René Major resume ao falar de uma “axiomática da fonetização da letra”⁶²⁹. Ou seja: o que é estabelecida é “uma equivalência entre a articulação simbólica a fonematicidade (phonematicité)”⁶³⁰ da letra enquanto *significante*.

Deste ponto de vista, a desconstrução do *fono-logo-centrismo*, bem como o “recalcamento da escrita” desde Platão, a que procede Derrida, tem em Lacan um dos seus alvos preferenciais⁶³¹. A partir do momento em que se começa a discutir a equivalência ou a redução da letra à “fonematicidade”, visto que há um campo não fonético da escrita ou elementos não fonéticos nas escritas ditas fonéticas⁶³², todas as restantes equivalências (nomeadamente a que liga a letra ao simbólico) começam também a ruir.

⁶²⁶ Cf. LACOUE-LABARTHE, Philippe, NANCY, Jean-Luc, *Le Titre de la Lettre: une lecture de Lacan*. Paris: Éditions Galilée, 1990. Na verdade, o livro divide-se em duas partes distintas, a primeira respeitante à “Lógica do significante” e a segunda à “Estratégia do significante”. Para aquilo que nos propormos aqui – a reconstrução da “lógica do significante” em jogo – é sobretudo a primeira parte que nos interessa.

⁶²⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 860. [« la théorie des jeux, mieux dite stratégie, en est l'exemple, où l'on profite du caractère entièrement calculable d'un sujet strictement réduit à la formule d'une matrice de combinaisons signifiantes »].

⁶²⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 41.

⁶²⁹ “L'axiomatique de la phonétisation de la lettre”. Cf. MAJOR, René, *Lacan avec Derrida*, op.cit., 52.

⁶³⁰ MAJOR, René, op.cit., p. 50.

⁶³¹ Cf. DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*. Paris: Editions Minuit, 1967.

⁶³² Cf. MAJOR, op.cit., p. 50.

E é possível afirmar, neste sentido, com Derrida, que uma carta (letra) pode *ou não* chegar ao seu destino⁶³³.

Apesar de tudo, também é justo dizer que, já neste primeiro tempo do ensino de Lacan, há uma certa “duplicidade” ou “divisibilidade” da letra⁶³⁴: por um lado, no seminário dedicado à *Carta Roupada*, ela é encarada essencialmente como “símbolo de uma ausência”⁶³⁵, como “aquilo que falta (ou pode faltar) no seu lugar”⁶³⁶ – característica, por excelência, do *simbólico*⁶³⁷ – e, por outro, tal como acontece desde as primeiras páginas da *Instância da Letra*, como “suporte material”⁶³⁸.

É talvez esta duplicidade (não completamente explicitada ou desenvolvida como tal) que está na base daquilo que poderíamos chamar, *après-coup*, um certo mal-entendido entre Lacan e Serge Leclaire quanto ao respectivo uso e consideração da letra. Vejamos, mais em particular, o que está em causa.

Serge Leclaire, inspirado por Lacan, dedicou uma especial atenção à *letra*. Num estudo já clássico, ele considera mesmo a psicanálise como sendo essencialmente “uma prática da letra”⁶³⁹. Munido de uma tal ferramenta, ele abordou o corpo, o desejo e o sonho, numa tentativa de os reconduzir a uma *ordem da letra*, ou a uma pura *fórmula literal* (como no caso do famoso *sonho do Unicórnio* (le rêve à la licorne)⁶⁴⁰, por ele analisado até à exaustão), de modo a destacar o que há na letra de *irredutível ao sentido*,

⁶³³ “Depuis Lacan, ‘une lettre, peut toujours ne pas arriver à sa destination’, mais comme cela peut aussi ne pas arriver, il arrive donc qu’elle arrive ». Cf. MAJOR, René, op.cit., p. 19.

⁶³⁴ Para servir-me de dois termos de inspiração derridiana retomados por René Major (Cf. *Lacan avec Derrida*, op.cit.).

⁶³⁵ “Pois o significante é unidade por ser único, não sendo, por natureza, senão símbolo de uma ausência” [“C’est que le signifiant est unité d’être unique, n’étant de par sa nature symbole que d’une absence”]. Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 24.

⁶³⁶ “(...) ce qui manqué à sa place(...)”. Cf. LACAN, *Écrits*, op.cit., p. 25.

⁶³⁷ « Pois não se pode dizer à letra que isto falta no seu lugar senão do que pode mudar de lugar, isto é, do simbólico » [“C’est qu’on ne peut dire à la lettre que ceci manque à sa place, que de ce qui peut en changer, c’est-à-dire du symbolique »] Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 25.

⁶³⁸ “Designamos por letra este suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem.” [Nous désignons par lettre ce support matériel que le discours concret emprunte au langage.”] Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 495.

⁶³⁹ Cf. LECLAIRE, Serge, *Psychanalyser: un essai sur l’ordre de l’inconscient et la pratique de la lettre*, op.cit., p. 99: “A psicanálise revela-se, portanto, como uma prática da letra » [« La psychanalyse s’avère donc être une pratique de la lettre »].

⁶⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 97-117.

confirmando, desse modo, que tinha efectivamente ‘compreendido’ Lacan, pois este havia dito e redito que um significante, em si mesmo, não significa nada⁶⁴¹.

O próprio Lacan não deixaria, aliás, nos *Escritos*, de reforçar esta ideia, ao vir em “socorro” do seu amigo Leclaire. Diz ele: “Que Serge Leclaire seja questionado por poder considerar inconsciente a sequência do Unicórnio (licorne), a pretexto de que ele, por sua vez, é consciente dela, significa que não se vê que o inconsciente só tem sentido no campo do Outro — e menos ainda o que decorre disso: que não é o efeito de sentido que opera na interpretação, mas a articulação, no sintoma, dos significantes (sem nenhum sentido) nele encerrados.”⁶⁴².

No entanto, Leclaire estava ciente, já nesse texto, dos perigos que podem advir (também aí na esteira de Lacan) da tentação de compreender. A este propósito, ele escrevia nessa altura o seguinte: “A tentação de querer compreender é forte, sobretudo quando a análise faz surgir temas que se encaixam comodamente no quadro do nosso saber.”⁶⁴³ A quem era, afinal, dirigida esta advertência? Não seria, porventura, que o próprio Leclaire já então suspeitava de que, a respeito da *letra*, ainda não fora dita a última palavra? Ou que mais vale, também aqui, começar por não identificar demasiadamente depressa a letra ao significante.

Leclaire retoma esta problemática em 1971 com o seu livro *Desmascarar o Real*. Aparentemente, nada se modificou entretanto. Atente-se, por exemplo, na ‘necessidade’ sentida por ele, cada vez que faz referência à letra, ou à ordem literal, de justapor, entre parênteses, o termo significante, como que a dizer: sempre que aqui se fala de letra, deve entender-se como significante.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Cf. LACAN, Jacques, Position de L’inconscient, *Écrits*, op.cit., página 840: “(...) significantes que não querem dizer nada e que têm de ser decifrados” [(...) signifiants qui ne veulent rien dire et qui sont à déchiffrer. »]

⁶⁴² Cf. LACAN, *Écrits*, op. cit., p. 842 : « Qu’on dispute à Serge Leclaire le pouvoir de tenir la séquence à la licorne pour l’inconscient, sous le prétexte qu’il en est, lui, conscient, veut dire qu’on ne voit pas que l’inconscient n’a de sens qu’au champ de l’Autre, - et encore moins ceci qui en résulte : que ce n’est pas l’effet de sens qui opère dans l’interprétation, mais l’articulations dans le symptôme des signifiants (sans aucun sens qui s’y sont trouvés pris).

⁶⁴³ Cf. LECLAIRE, Serge, *Psychanalyser*, op.cit., p. 108 : « la tentation de comprendre est forte, surtout lorsque l’analyse fait ainsi apparaître des thèmes qui entrent assez commodément dans le cadre de notre savoir ».

⁶⁴⁴ Vejam-se, a título de exemplo, as seguintes passagens. Primeira: “A evidenciação (la mise en evidence), na situação analítica, da falta (défaut) da ordem literal (significante), constitui o essencial da cura. Por ordem literal entendo (...) o fenómeno da estrutura, o jogo combinatório das letras (significantes)”. (Cf. LECLAIRE, Serge, *Démasquer le Réel*, Éditions du Seuil, Paris, 1971, p. 23);

Porém, há algo que não encaixa neste esquema redutor. Leclaire apercebe-se da dificuldade, do impasse. O problema poderia resumir-se da seguinte maneira: na medida em que ele pretende ‘salvar’ a equivalência entre a sua *letra* e o *significante* de Lacan, ele não sabe, à partida, como *desmascarar o real* da letra (como se propusera no título e no prefácio do seu livro)⁶⁴⁵, nem como ‘separar’ a *singularidade* da letra (enquanto função literal) da equivalência de todas as letras (enquanto estrutura ou rede simbólica).

Vejamos como Leclaire colocava, por esta altura, a questão. “O mais vivo do problema colocado pela letra (...) reside no contraste entre o facto de que *qualquer* letra assegura as mesmas funções (de representar o sujeito - do inconsciente – para uma outra, segundo a fórmula de Lacan) e o facto de, ao mesmo tempo, cada letra se caracterizar pela sua *singularidade*”⁶⁴⁶.

Ora, acontece que, ao pretender manter-se fiel à teoria do significante de Lacan, ou seja, à equação que relacionava letra e significante, Leclaire acaba por ‘trair’, se podemos dizer assim, o próprio Lacan e ‘trair-se’ igualmente a si próprio. Trair-se a si próprio na medida em que uma tal equação lhe impede de pensar a *especificidade* da letra, enquanto tal, relativamente ao significante. Trair Lacan, igualmente, na medida em que este, entretanto, não ficara adormecido na sua própria ‘teoria do significante’ e evoluíra para um novo entendimento da letra: já não como equivalente ao significante (enquanto *função simbólica*) mas fazendo aquela resvalar cada vez mais para a categoria de *real*. Real este, aliás, que Leclaire não deixa de pôr em destaque e precisar, diferenciando-o simultaneamente da realidade (imaginária) e do simbólico⁶⁴⁷.

É esta nova vertente que permite, ao mesmo tempo, reler a *Carta Roubada* e rescrever a *Instância da letra*⁶⁴⁸, pois, como diz Lacan em *Lituraterre*, um texto emblemá-

segunda: “A dimensão do desejo não pode ser concebida, como Lacan estabeleceu definitivamente, de outra maneira que através do reconhecimento da primazia da organização literal (significante). (Cf. *Ibidem*, op.cit., p. 28).

⁶⁴⁵ Cf. LECLAIRE, Serge, op. cit., p. 11: « Desmascarar o real é o trabalho do psicanalista » [“Démâsquar le réel est le travail du psychanalyste”].

⁶⁴⁶ Cf. LECLAIRE, Serge, op.cit., p. 65 : « Le plus vif du problème posé par la lettre (...) réside dans le contraste entre le fait que n’importe qu’elle lettre assure ces mêmes fonctions (de représenter le sujet - de l’inconscient - pour une autre, selon la formule de Lacan) et le fait qu’en même temps chaque lettre se caractérise par sa *singularité*. »

⁶⁴⁷ Cf. LECLAIRE, Serge, op.cit., pp. 11-12.

⁶⁴⁸ Segundo Éric Laurent, « *Lituraterre* é explicitamente a rescrita, nos anos 70, da *Instância da Letra* no Inconsciente” (Cf. “La lettre volée et le vol de la lettre”, *La Cause Freudienne*, 43, Paris: Navarin, 1999, p. 32).

tico deste segundo ‘período’, “ (...) a letra é no real e o significante no simbólico”⁶⁴⁹. Ou, talvez de forma ainda mais explícita, na seguinte passagem, onde Lacan parece não deixar qualquer tipo de dúvida, ao dizer que “(...) nada permite confundir, como se fez, a letra com o significante. O que eu inscrevi com a ajuda de letras das formações do inconsciente não autoriza a fazer da letra um significante”⁶⁵⁰. Evidentemente, esta advertência, feita pelo “segundo” Lacan (dos anos setenta), assenta, como uma luva, no “primeiro” (a que tem início nos anos cinquenta). É sua própria concepção inicial da letra que aqui está a ser posta em causa.

É esta nova orientação, de uma forma geral, que vai servir de fio condutor aos últimos seminários de Lacan. Impõe-se, progressivamente, uma nova equação: a letra já não é equivalente ao simbólico (significante), como acontecia nos primeiros tempos, mas ao real. Letra \cong real. Daí, igualmente, uma nova valorização da *escrita*, não apenas como operação simbólica, mas como ‘sulco’ ou ‘atadura’ no real. É pela escrita, em última análise, que acedemos ao real⁶⁵¹, na medida em que “(...) o real con-siste (tient) na escrita”⁶⁵².

Se o sentido é a letra e se esta, como vimos, ‘toca’ no real, então, o repto lacaniano que consistia em dizer que era preciso *tomar o desejo à letra*⁶⁵³, pode traduzir-se nos seguintes termos: fazer chegar a *carta/letra* do desejo ao seu verdadeiro destino consiste em ‘encaminhá-la na direcção do real, pois o sentido (a direcção) do desejo, segundo esta perspectiva, é o próprio *real*.

Com isto, fica igualmente desfeita uma das equações que esteve na base do *difere*ndo entre Lacan e Derrida, que René Major traduziu, como vimos mais atrás, com o

⁶⁴⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Lituraterre*, in *D’un Discours qui ne serait pas du Semblant*, op.cit., Lição de 12 de Maio de 1971 : « (...) la lettre c’est dans le réel et le signifiant, dans le symbolique ».

⁶⁵⁰ “Rien ne permet de confondre comme il s’est fait, la lettre avec le signifiant. Ce que j’ai inscrit à l’aide de lettres des formations de l’inconscient n’autorise pas à faire de la lettre un signifiant » (Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*).

⁶⁵¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, Lição de 13 de Janeiro de 76, p. 68 : “A escrita interessa-me, pois penso que historicamente foi por meio de pequenos pedaços de escrita que se entrou no real, a saber, que se deixou de imaginá-lo. A escrita de pequenas letras, de pequenas letras matemáticas, é isso que suporta o real.” [“L’écriture, ça m’intéresse, puisque je pense que c’est par des petits bouts d’écriture que, historiquement, on est rentré dans le réel, à savoir qu’on a cessé d’imaginer. L’écriture des petites lettres mathématiques est ce qui supporte le réel. »].

⁶⁵² Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 136 : « (...) le réel tient à l’écriture ».

⁶⁵³ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 620 : « Il faut prendre le désir à la lettre »

termo “axiomática da fonetização”⁶⁵⁴. Mesmo se uma tal equivalência existiu efectivamente no primeiro ensino de Lacan, ele não deixa, na última fase do mesmo, de desfazer uma tal equivalência. “Há um mundo – recordava ele a 13 de Abril de 1976 – entre uma letra e um símbolo fonológico”⁶⁵⁵.

É por isso que, em última análise, mais do que um *diferendo* (em relação a Derrida) ou uma *diferença* (em relação a Leclaire), o que importa sobretudo apreender é o movimento de constante *torção* a que Lacan vai submetendo a *letra* ao longo do tempo, de tal modo que ela perde o estatuto essencialmente *simbólico*, equivalente ao significante, para adquirir um estatuto *real*. É o que permitirá a Lacan, no seminário de 13 de Novembro de 1968, falar, por exemplo, num “discurso sem palavras” (*discours sans paroles*)⁶⁵⁶, retomando a mesma ideia no ano seguinte, na lição de 26 de Novembro de 1969, no Seminário *O Avesso da Psicanálise*⁶⁵⁷, quando se trata de introduzir um conjunto de “letras” (\$, S1, S2, a) que vão dar origem à noção de *discurso*.

Jacques-Alain Miller, num posfácio que escreveu aquando da publicação do *Seminário XXIII, Le Sinhtome*, não deixou de lembrar este diferendo entre Lacan e Derrida. Para além de mostrar que não é inteiramente verdade que, para Lacan, a letra seja algo de “intangível, indestrutível, indivisível e ideal”⁶⁵⁸ - segundo a crítica de Derrida⁶⁵⁹ -, com base num texto dos *Escritos* onde as cartas (*lettres*) são destruídas por meio do acto de uma mulher, Madelaine de Gide⁶⁶⁰, ele lembra igualmente que quan-

⁶⁵⁴ Mesmo se num texto mais recente, ele não deixa de dar conta desta “evolução” do pensamento de Lacan no que diz respeito à consideração da letra, nomeadamente a partir do texto *Lituraterre* (Cf. MAJOR, René, *Derrida, lecteur de Freud et de Lacan*). Disponível em WWW : <URL : http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/major_rene.htm>.

⁶⁵⁵ “Il y a déjà un monde entre une lettre et un symbole phonologique.” Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XIII*, op.cit., p. 131.

⁶⁵⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à L'autre*, op.cit., p. 11 : « L'essence de la théorie psychanalytique est un discours sans paroles ».

⁶⁵⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la Psychanalyse*, op.cit., p. 11 : « ce que je préfère, ai-je dit, et même affiché un jour, c'est un discours sans paroles ».

⁶⁵⁸ Cf. MILLER, Jacques-Alain, “Notice de fil en aiguille”, in LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XXIII*, op.cit., p. 233.

⁶⁵⁹ Cf. DERRIDA, Jacques, “le facteur de la vérité”, in *La Carte Postale*. Paris : Flammarion, 1980, pp. 439-525.

⁶⁶⁰ Cf. LACAN, Jacques, “Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir”, in *Écrits*, op.cit., p. 761 : « (...) o único acto onde ela (Madelaine) nos mostra claramente separar-se delas é o de uma mulher, de uma verdadeira mulher, em sua inteireza de mulher. Este acto é o de queimar as cartas - que são o que ela tem « de mais precioso » [“(...) le seul acte où elle nous montre clairement s'en séparer est celui d'une femme, d'une vraie femme, dans son entièreté de femme. Cet acte est celui de brûler les lettres - qui sont ce qu'elle a “de plus précieux »].

do esta crítica é levada a cabo, Lacan já tinha uma outra concepção da letra e da escrita, tal como demonstra o texto *Lituraterre*⁶⁶¹. Além disso, no último ensino de Lacan, nomeadamente no Seminário *O Sinthoma* (Le Sinthome), “os nós são uma escrita (...) e uma letra”⁶⁶². Algo que, na verdade, tem muito pouco a ver com o significante dos anos cinquenta.

Neste aspecto, valeria a pena confrontar o conto de Poe, *A Carta Roubada*, onde o equívoco significante é uma constante, com um poema do mesmo, intitulado *Nevermore*, onde, a partir do momento em que surge pela primeira vez esta expressão, já não há maneira de introduzir qualquer equívoco significante⁶⁶³. Eis onde ela demonstra o seu carácter *literal*, isto é, *real*.

Ora, acontece que para Lacan, nesta última fase do seu ensino, o *real* se aproxima cada vez mais da noção de *gozo* (jouissance). A letra acaba por funcionar, assim, como uma espécie de “placa giratória”, de dobradiça entre o *simbólico* (do significante) e o *real* (do gozo). Isto tem, naturalmente, consequências para a problemática do sujeito.

Se o sujeito representava, numa primeira época, o grau máximo de *dessubstancialização*⁶⁶⁴, o que acontece quando Lacan introduz o termo de “substância de gozo” (substance jouissante)⁶⁶⁵? Talvez seja necessário, neste caso, voltar a Leclaire, nomeadamente à estreita articulação que este propôs entre a “letra”, o “corpo” e o “gozo”⁶⁶⁶. Aliás, desde o princípio que ele concebia a psicanálise como “uma interrogação sobre o gozo”⁶⁶⁷. E, como lembrava Lacan em 1972, só pode conceber-se o *gozo* por meio de

⁶⁶¹ Cf. LACAN, Jacques, “Lituraterre”, in *Autres Écrits*, op.cit., pp. 11-20. Sobre este texto, Jacques-Alain Miller escreveu o seguinte: « Por muitas razões, “Lituraterre”, pareceu-nos como predestinado a ocupar aqui o lugar reservado (dévolue) nos *Escritos* ao “Seminário sobre A Carta Roubada (La Lettre volée)”. Cf. MILLER, Jacques-Alain, “Prologue”, in LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 9.

⁶⁶² “(...) dans le Sinthome, les nœuds son une écriture (...) et une lettre ». Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit., p. 236.

⁶⁶³ Cf. CAROZ, Gil, “Nevermore!”, in Pouêtes de Pouasie, *Quarto*, École de la Cause Freudienne - ACF Belgique, n° 70, 21.

⁶⁶⁴ “O sujeito só designa o seu ser ao barrar tudo aquilo que ele significa” (Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 700).

⁶⁶⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 26.

⁶⁶⁶ Cf. LECLAIRE, Serge, op.cit. (Ver, nomeadamente, os capítulos 3, 4 e 7).

⁶⁶⁷ “Une interrogation sur la jouissance” (Cf. LECLAIRE, Serge, op.cit., p. 186).

um corpo vivo. Ao mesmo tempo, porém, só sabemos o que é estar vivo por meio disto: que um corpo (se) goza⁶⁶⁸.

A resposta lacaniana a este novo intrincado de questões é a invenção do termo *parlêtre*⁶⁶⁹. Dizer “parlêtre” não é apenas um novo equívoco significante (ainda que também possa funcionar como tal⁶⁷⁰), mas, antes de mais, um novo ponto de partida: onde, nos anos cinquenta, a palavra de ordem era *isso fala* (ça parle), agora trata-se sobretudo de mostrar como, e segundo que modalidades, *isso goza* (ça jouit)⁶⁷¹. Neste contexto, o termo *sujeito* é, aparentemente, relegado para segundo plano. O que vem no seu lugar é, cada vez mais, o *objecto*, o *sintoma* e o *gozo*. Mas será que o sujeito desaparece, ou é eliminado pura e simplesmente?

Antes de darmos o próximo passo, vale a pena lembrar a *letra* do sujeito e a respectiva “barra”, segundo a forma como Lacan o escrevia: \$. Como entender esta barra? Relativamente à modernidade, ela parece clara: trata-se de mostrar que o sujeito não é inteiro, uno e autónomo, mas *dividido*. Neste caso, a barra assinala o facto de que o sujeito é estruturalmente dividido. Por outro lado, a barra remetia para uma supressão do *eu* psicológico e respectivos engodos imaginários. Será que, finalmente, quando o *gozo* sobe ao primeiro plano, a barra não deve entender-se como um apagamento, um eclipse do próprio sujeito?

Para responder a esta questão é necessário dar o próximo passo e interrogar, como diria Leclair, a própria noção lacaniana de “gozo” (*jouissance*).

⁶⁶⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 26 : « (...) nous ne savons pas ce que c'est que d'être vivant sinon seulement ceci, qu'un corps cela se jouit ». Sobre esta nova articulação entre o corpo e o gozo, ver igualmente MILLER, Jacques-Alain, “Biologie lacanienne et événement de corps”, in *La Cause Freudienne*, Diffusion Navarin Seuil, n° 44, Fevereiro 2000, pp. 7-59.

⁶⁶⁹ *Parlêtre*: uma maneira de exprimir o inconsciente” (Cf. LACAN, Jacques, *le Triomphe de la Religion*, op.cit., p. 88.

⁶⁷⁰ Equívoco entre ser (être) e parler (falar).

⁶⁷¹ É interessante como o texto-charneira dos *Escritos*, “Subversão do sujeito e dialéctica do desejo”, apontava já para essas duas dimensões (a fala e a linguagem, de um lado, e o gozo, do outro) por meio, nomeadamente, dos dois “andares” do “*Grafo do desejo*”: o primeiro dizendo sobretudo respeito à cadeia significante, bem como aos diversos curto-circuitos imaginários dessa cadeia, enquanto o segundo é uma tentativa de “formalizar” a pulsão freudiana. O termo que Lacan inventa para isso é *jouissance*). Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., pp. 805-817.

PARTE IV
O SUJEITO E O GOZO

A questão do gozo

Procurámos mostrar, nos capítulos anteriores, o sentido e as etapas da *subversão do sujeito*⁶⁷². Uma tal “subversão” implicou essencialmente, até agora, dois movimentos de diferenciação: por um lado, tratou-se de distinguir o sujeito (enquanto resultado ou efeito da ordem simbólica) do “eu” (enquanto produto imaginário); por outro, procurou-se estabelecer a diferença entre este sujeito, lacaniano, e o sujeito da tradição filosófica⁶⁷³. De forma ainda mais precisa, poderíamos dizer que se visou, em ambos os casos, desembaraçar o *sujeito* do *subjectivo*, por mais paradoxal que possa soar uma tal afirmação, na medida em que se entenda a *subjectividade* num sentido psicológico ou transcendental⁶⁷⁴.

De acordo com as três ordens ou registos fundamentais que Lacan enuncia para dar conta dos fenómenos que surgem ao nível da clínica, bem como da realidade humana em geral⁶⁷⁵ (o imaginário, o simbólico e o real⁶⁷⁶), poderíamos dizer que estiveram

⁶⁷² Para continuarmos a servir-nos aqui da expressão emblemática de Lacan (Cf. “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, in *Écrits*, op.cit.).

⁶⁷³ Onde pontuam nomes como Descartes, Kant, Husserl, entre outros.

⁶⁷⁴ Cf. LACAN, Jacques, *Mon Enseignement*, op.cit., pp. 100-101 : «O sujeito de que se trata não tem nada a ver com aquilo que se chama subjectivo em sentido vago, no sentido do que confunde tudo, nem com o individual. O sujeito é o que eu defino em sentido estrito como efeito do significante. Eis o que é um sujeito (...)» [“Le sujet dont il s’agit n’a rien à faire avec ce que l’on appelle le subjectif au sens vague, au sens de ce qui brouille tout, ni non plus avec l’individuel. Le sujet est ce que je définis au sens strict comme effet du signifiant. Voilà ce qu’est le sujet (...)»].

⁶⁷⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 309 : « (...) os registos elementares de que estabelecemos desde então os fundamentos nos termos: do simbólico, do imaginário e do real.” [“ces registres élémentaires dont nous avons depuis posé le fondement dans les termes: du symbolique, de l’imaginaire et du réel.»].

⁶⁷⁶ Lacan escreve de diferentes maneiras a articulação entre estas três ordens, consoante o momento do seu ensino e a *orientação* que preside ao mesmo em cada um desses momentos: assim, tanto poderíamos escrever *imaginário, simbólico, real*, como *simbólico, imaginário e real* (uma vez que se trata, sobretudo ao longo dos anos 50, de dar primazia à ordem simbólica) ou *real, simbólico e imaginário* (tal como Lacan irá escrever nos anos finais do seu ensino, como acontece, nomeadamente, no seminário que teve lugar em 1974-1975). Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXII, inédito. Algumas lições deste seminário foram publicadas, por Jacques-Alain Miller, em *Ornicar? – Bulletin périodique du Champ Freudien*, Nº 5.

em causa, até aqui, fundamentalmente dois tipos de “subversão” ou, em alternativa, de uma subversão orientada segundo dois vectores: a redução do “eu” a uma cristalização *imaginária* e a concomitante elevação do sujeito à dignidade *simbólica*. Trata-se, agora, de dar um novo passo, talvez o mais difícil, no sentido do *real*, segundo o termo que Lacan vai usar desde o início do seu ensino, embora só o explicita e desenvolva, de forma mais exaustiva, na última fase do mesmo⁶⁷⁷.

Segundo uma formulação negativa, o *real*, para Lacan, é o impossível⁶⁷⁸: de imaginar, de escrever, de dizer, isto é, o que se mantém irreduzível quer ao imaginário, quer ao simbólico. É esta impossibilidade que faz com que não haja, para o sujeito, nem uma imagem, nem um nome, mesmo quando este é o seu nome próprio, que diga por completo e cabalmente o seu ser. Daí que Lacan repita, por diversas vezes, que o sujeito, a este nível, é essencialmente uma *falta-em-ser* (*manque-à-être*)⁶⁷⁹. Mesmo se o imaginário parece dar-lhe, por vezes, uma *consistência* (alienando-o nesta ou naquela máscara⁶⁸⁰), o sujeito é essencialmente uma falta que desliza *metonimicamente*⁶⁸¹ ao longo da cadeia significante. Esta cadeia poderia ser bem ilustrada por meio de “todos os nomes”, dos vivos e dos mortos, que precedem e sucedem à sua existência, tal como é ilustrado pelo romance homónimo de José Saramago⁶⁸², sem que nenhum deles, de *per si*, consiga dizer por completo o seu ser. Há um resto, impossível de dizer, que causa em nós o desejo de continuar a dizer ou a escrever indefinidamente, como é ilustrado por um outro romance de Saramago, intitulado *Manual de Pintura e Caligrafia*⁶⁸³. É aquilo

⁶⁷⁷ Numa Conferência, inédita, proferida em 8 de Julho de 1953, na Sociedade Francesa de Psicanálise, e subordinada precisamente ao tema “o Simbólico, o imaginário e o real” (Disponível em [www: http://www.psiconet.com/lacan/textos/rs1-53.htm](http://www.psiconet.com/lacan/textos/rs1-53.htm)), o Dr. Liebschutz questionou, a certa altura, Lacan da seguinte forma: “você falou-nos do simbólico, do imaginário, mas havia o real, de que não falou.” Mesmo se Lacan tenta responder como pode à questão levantada, dizendo que “falou um pouco, todavia” do real, percebe-se que, neste momento do seu ensino, cujo primado vai inteiramente para o *simbólico*, a categoria de *real* ainda não se apresenta como prioritária.

⁶⁷⁸ “Le réel, c’est l’impossible” (Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVII, op.cit., p. 143).

⁶⁷⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., p. 465 : « (...) a falta-em-ser de que o significante introduz a dimensão na vida do sujeito. ” [“(…) ce manque-à-être dont le signifiant introduit la dimension dans la vie du sujet.”].

⁶⁸⁰ A obra de Ralph Eugene Metayard dá-nos uma boa ilustração das diversas máscaras a que o sujeito se aliena na sua existência. Cf. MEATYARD, Ralph Eugene, *Encontros de Fotografia/Loja da Atalaia*. Lisboa, Março de 1993, Antiga Loja do Olaio.

⁶⁸¹ A *metonímia* é a figura de retórica que corresponde, em Lacan, ao que Freud chamava *deslocamento*, ao mesmo tempo que a *metáfora* corresponde à *condensação*. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre III, op.cit., pp. 243-262.

⁶⁸² Cf. SARAMAGO, José, *Todos os Nomes*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

⁶⁸³ Cf. SARAMAGO, José, *Manual de Pintura e Caligrafia*. Lisboa: Editorial Caminho, 4ª Edição, 1983.

a que poderíamos chamar, parafraseando Pessoa, a *hetereronímia* do sujeito⁶⁸⁴, ou, fazendo apelo a um termo de Lacan, a sua fundamental e irremediável *heterotopia* (héterotopie)⁶⁸⁵.

Porém, esta não é a última palavra de Lacan. De um ponto de vista positivo, ao nível do *ser*, o real é o *gozo*. O sujeito goza, de um modo ou de outro, mesmo quando não sabe (ou não quer) dizer quem é⁶⁸⁶. Mas o que é o gozo? De que modo entender este termo que Lacan elevou, sobretudo nos anos finais do seu ensino, se não à dignidade de um conceito fundamental da psicanálise⁶⁸⁷, pelo menos ao estatuto de uma questão crucial e incontornável com que esta tem de se haver? De tal modo que poderíamos dizer, servindo-nos aqui de uma expressão de Serge Leclaire, que a psicanálise passou a ser concebida, fundamentalmente, como “uma interrogação sobre o gozo”⁶⁸⁸.

Se bem que Lacan tenha feito uso do termo *gozo* alguns anos antes, designadamente no início dos anos sessenta⁶⁸⁹, aquele só parece adquirir um verdadeiro relevo ao longo dos anos setenta, em particular com o *Seminário XX*⁶⁹⁰. No fundo, este seminário reabre uma via que fora já encetada, quer pelo seminário dedicado à *Ética da Psicanálise*, quer pelo texto *Subversão do Sujeito*. A forma como Lacan apresenta o gozo nesta

⁶⁸⁴ Fernando Pessoa mostra bem como esta *metonímia* (ou esta *falta-em-ser*), em vez de desembocar simplesmente no nada ou num “pavor sem nome”, pode “transforma-se em toda uma literatura”. Cf. MARTINHO, José, *Pessoa e a Psicanálise*. Coimbra: Almedina, 2001, p. 66.

⁶⁸⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op. cit., p. 256.

⁶⁸⁶ Eis como Don Juan, “El Burlador de Sevilla”, responde à pergunta sobre com é ele: “Quem sou? Um homem sem nome (Un hombre sin nombre).” Cf. MOLINA, Tirso de, *El Burlador de Sevilla*. 20ª Ed. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1996, p. 78.

⁶⁸⁷ São quatro os “conceitos fundamentais da psicanálise” para Lacan: o *Inconsciente*, a *Repetição*, a *Transferência* e a *Pulsão* (Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XI, op. cit.). José Martinho recordava, há alguns anos, que mais do que perguntar *o que é o gozo* (o que elevaria este ao universal do conceito), seria preferível colocar a questão: *quem goza* (Cf. MARTINHO, José, *Gozo*. Lisboa: Fim de Século, 1999, pp. 13-14).

⁶⁸⁸ Cf. LECLAIRE, Serge, *Psychanalyser*. Paris: Edition du Seuil, 1968, p. 186: “(...) une interrogation sur la jouissance”.

⁶⁸⁹ Cf. Vide, nomeadamente, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit. (em particular os capítulos dedicados ao “paradoxe de la jouissance”, pp. 197-281) e “Subversion do sujet” (*Écrits*, op. cit.).

⁶⁹⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, XX, *Encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

altura – “aquilo cuja falta tornaria vão o universo”⁶⁹¹ – indicia já o carácter primacial que lhe vai ser concedido mais tarde por ele.

No *Seminário XX*, a introdução ao problema do *gozo* faz-se através do Direito. Trata-se de definir as condições em que um sujeito pode usufruir, tirar proveito de um bem. Como diz Lacan, “o usufruto quer dizer que se pode gozar dos seus meios, mas sem os malbaratar (*gaspiller*)”⁶⁹².

Uma outra via de aproximação ao gozo, no *Seminário XX*, é a mística. Hade-wijch d’Anvers, Angelus Silesius, São João da Cruz, mas sobretudo Santa Teresa d’Ávila, são nomes aí convocados para o efeito. Cada um deles, ainda que diversamente, dá testemunho de uma certa *experiência de satisfação*, de que o termo gozo, explicitamente usado por alguns deles, procura acercar-se⁶⁹³.

Esta dupla entrada na problemática do gozo, a partir do direito e da mística, coloca, desde logo, um problema: até que ponto será legítimo considerar o *gozo* como um “conceito” de Lacan. É verdade que ele não é o criador do termo. O gozo não faz parte dos múltiplos neologismos por si forjados. Ele serve-se do termo como um *ready-made*, isto é, como algo que já circulava, por exemplo, na linguagem do direito e na “língua” dos místicos⁶⁹⁴. Porém, é Lacan quem eleva, pela primeira vez, o gozo à dignidade de uma questão fundamental no âmbito da psicanálise.

Mas o que queremos dizer exactamente quando usamos o termo *Gozo*?

Talvez do *gozo* não possamos falar, como lembrava José Martinho num seminário decorrido no ano de 1998-99, a não ser no plural⁶⁹⁵. Por um lado, como vimos, o

⁶⁹¹ « Elle s’appelle la Jouissance, et c’est elle dont le défaut rendrait vain l’univers ». Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 818.

⁶⁹² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 10.

⁶⁹³ O termo “gozo” (a par de outros termos como “arroubamento”, etc.) é uma constante nos escritos de Santa Teresa de Jesus (Cf. *Obras Completas*. 3ª Edição. Oeiras: Edições Carmelo, s/d).

⁶⁹⁴ Sobre esta problemática, é importante o livro de BRAUNSTEIN, Nestor, *Goce*. Siglo Veintiuno Editores, 1990, em particular o capítulo 1, “El goce: de Lacan a Freud”, pp. 11-43.

⁶⁹⁵ Cf. MARTINHO, José, *Gozo*. Lisboa: Fim de Século, 1999, p. 14: “(...) Gozo é para ler na primeira pessoa do indicativo do verbo *gozar*: eu gozo, tu gozas, ele goza. Isto dá-nos desde já a dimensão plural e sem mestre do gozo, pois só há gozos singulares, sintomáticos, ou seja, cada um goza à sua maneira.”

gozo é sinónimo de *usufruto*. Neste caso, trata-se de estabelecer, por via do Direito, as condições ou os limites em que tal usufruto é possível. Por outro lado, ele reenvia para uma *satisfação* de que os místicos dizem ter a experiência, sem que consigam dizer ao certo, e numa linguagem publicamente acessível⁶⁹⁶, no que ela consiste exactamente. A arte procurou acercar-se ou contornar este indizível do seguinte modo: dando a ver, ou mostrando, o que é impossível de dizer⁶⁹⁷.

Mas estas não são as únicas vias de aproximação à experiência ou ao conceito de gozo. Uma outra via possível, mais trivial e próxima de nós, é o domínio do *Witz* (dito espirituoso), a que Freud e Lacan prestaram uma atenção especial. Procuramos aqui, de um outro modo, recuperar um exemplo a que já prestámos alguma tenção num capítulo anterior do nosso trabalho.

O *Witz* serve a Lacan, num primeiro tempo, para situar a dimensão do *Outro* (simbólico) por oposição ao pequeno *outro* (imaginário), presente por exemplo no cómico. O que é sobretudo valorizado por ele, nessa altura, é a dimensão linguística ou significante do *witz*, em particular a sua capacidade para fazer irromper significantes novos na cadeia, como é ilustrado pelo neologismo “familiarão”⁶⁹⁸.

Deste ponto de vista, analisando as coisas retrospectivamente, Freud parece ir um pouco além de Lacan, na consideração que faz do *witz*, pondo em relevo não apenas a sua dimensão *linguística* ou retórica (através da inventariação de um conjunto de “técnicas do dito espirituoso”⁶⁹⁹), mas igualmente a satisfação particular, “designadamente lúdica, que ele revela, suscita ou desencadeia”⁷⁰⁰. É por isso que Freud recorre ao exemplo das crianças: quando estas aprendem a usar o vocabulário da sua língua materna, experimentam um enorme prazer lúdico a juntar as palavras sem preocupações de

⁶⁹⁶ A única que existe, segundo Wittgenstein, que nega a possibilidade de uma “linguagem privada” (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigações Filosóficas*, op. cit.

⁶⁹⁷ O *Seminário XX* é ilustrado, na capa, por uma imagem do “êxtase de Santa Teresa”, de Bernini.

⁶⁹⁸ Cf. Lacan, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., p. 29 : « O fenómeno essencial é o nó, o ponto, onde aparece o significante novo e paradoxal, *familiarão*. » [“Le phénomène essentiel, c’est le nœud, le point, où apparaît ce signifiant nouveau et paradoxal, *familiarionaire*.].

⁶⁹⁹ Cf. FREUD, Sigmund, *Le Mot D’esprit et sa Relation à L’inconscient*, op.cit., pp. 56-175.

⁷⁰⁰ Cf. MILLER, Jacques-Alain, “La satisfacción particular del Witz », in *Las Formaciones del Inconsciente – El Seminario de lectura del libro V de Jacques-Lacan*. Barcelona: Escuela del Campo Freudiano de Barcelona, 1998, pp. 26-33.

sentido, mas com o único fim de obterem um efeito de prazer por meio do ritmo, da rima ou da repetição do material sonoro⁷⁰¹.

É como se Freud antecipasse aqui, de alguma forma, o que Lacan irá desenvolver apenas na última parte do seu ensino: a *língua*, enquanto *aparelho de gozo*, não é completamente redutível à *linguagem*. Esta é já uma construção secundária (como diria Damásio, embora num sentido diverso), isto é, uma “elucubração de saber sobre “*alíngua*” (lalangue)⁷⁰². Como demonstram as crianças do exemplo de Freud, e de que todos nós temos a experiência quotidiana, há uma satisfação – ou uma “outra satisfação⁷⁰³ - que resulta do mero acto lúdico de jogar com os significantes, na sua materialidade sonora, para aquém dos efeitos de sentido que possam resultar de semelhante jogo.

Como tal, a tentativa de “significantizar” o *Witz*, isto é, de reduzi-lo a uma pura dimensão signifiante, como aconteceu em particular no *Seminário V*, deixa um resto de satisfação, de gozo, não inteiramente redutível ao signifiante, mesmo se este pode constituir o seu *aparelho* e a sua condição de possibilidade. A satisfação ou o gozo particular do *witz* revelam-se aqui como algo que se opõe tanto à lógica ou às exigências do *sentido* quanto à lógica da necessidade ou utilidade. Deste ponto de vista, o gozo opõe-se ao útil e “ não serve para nada”⁷⁰⁴. Não servir para nada, do ponto de vista da necessidade, não significa que não constitua um proveito, ou um usufruto – ainda que paradoxal - para o sujeito.

Ele opõe-se, igualmente, ao desejo, na medida em que este, como mostrou Lacan, inspirando-se em Hegel, é essencialmente um *desejo do Outro*⁷⁰⁵, implicando, por isso, uma *dialéctica* fundamental.⁷⁰⁶ Pelo contrário, o gozo parece dispensar o Outro, satisfazendo-se de um modo *autista*. Em vez do *diálogo* para que remete o desejo, o gozo manifesta-se fundamentalmente através do *monólogo*. De tal forma que a

⁷⁰¹ Cf. FREUD, Sigmund, op.cit., p. 235.

⁷⁰² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit. p. 127 : « Le langage sans doute est fait de lalangue. C’est une élucubration de savoir sur lalangue ».

⁷⁰³ « Une autre satisfaction ». Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 49.

⁷⁰⁴ “La jouissance, c’est ce qui ne sert à rien”. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 10.

⁷⁰⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 815 : « (...) le désir de l’homme est le désir de l’Autre (...) ».

⁷⁰⁶ Eis o que está bem patente, desde logo, no título do texto: “Subversion du sujet et *dialectique du désir* dans l’inconscient freudien (Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit.).

questão muda de figura: já não se trata apenas de saber como o Outro constitui o sujeito (segundo uma dialéctica que Lacan considera, numa certa época, como fundamental, não só na experiência analítica, mas na experiência humana em geral), mas também, e sobretudo, como é possível constituir o Outro, enquanto condição de possibilidade do próprio sujeito, a partir deste *monólogo do gozo*⁷⁰⁷.

A questão é tanto mais relevante quanto não é evidente que haja uma relação entre o sujeito (enquanto produto *dessubstancializado* do simbólico) e o gozo (enquanto *substância*⁷⁰⁸ real). Seria talvez preferível escrever *o sujeito ou o gozo* a fim de sublinhar a sua oposição recíproca.

Aliás, o próprio Freud põe em relevo essa oposição através do mito *Totem e Tabu*: para que seja instaurada a lei (do pai) que preside à criação do sujeito (ou da civilização), o gozo (desse mesmo pai) tem de ser *mortificado*⁷⁰⁹. Deste ponto de vista, o nascimento do sujeito implica um esvaziamento, um eclipse ou uma *dessubstancialização* do gozo⁷¹⁰. Como dizia Lacan em 1960, o gozo tem de ser recusado para que o sujeito possa aceder à Lei do desejo⁷¹¹. É preciso não esquecer que, nesta época, ainda que estejamos num momento de viragem do ensino de Lacan, dizer *desejo* é o mesmo, com as devidas ressalvas, que dizer *sujeito*, uma vez que o primeiro é a *metonímia* do segundo⁷¹². O desejo opõe-se de tal modo ao gozo que pode até constituir um limite ou uma barreira em relação ao mesmo⁷¹³.

⁷⁰⁷ Jacques Alain Miller, num texto intitulado, “Le monologue de l’apparole” (in *La Cause Freudienne*. Nº 34. Paris : Navarin Seuil, Outubro 1996), faz bem esta passagem, ou mudança de perspectiva, entre o « primeiro » e « segundo » Lacan.

⁷⁰⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 26 : « la substance jouissante ».

⁷⁰⁹ Lacan dedicou uma boa parte do *Seminário XVII* a esta questão. Cf. *Le Séminaire*, Livre XVII, op. cit., pp. 99-163.

⁷¹⁰ Eis como se podem ler, por exemplo, as diversas etapas de desenvolvimento de uma criança: graças à intervenção do Outro (por exemplo a fala da mãe), a criança vai “perdendo” um após outro, os diversos objectos ou “condensadores de gozo”: o *seio*, as *fezes*, etc.

⁷¹¹ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 827 : « (...) il faut que la jouissance soit refusée, pour qu’elle puisse être atteinte sur l’échelle renversée de la Loi du désir. »

⁷¹² “O desejo é a metonímia do ser do sujeito” [“Le désir est la métonymie de l’être du sujet”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VI, *Le Désir et son interprétation*, 1958-1959, inédito, Lição de 12 de Novembro de 1958.

⁷¹³ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit. p. 825821 : “ Porque o desejo é uma defesa, uma proibição de ultrapassar um limite no gozo” [“Car le désir est une défense, défense d’outre-passer une limite dans la jouissance”].

Actualmente, a questão é ainda mais complexa, visto que não há apenas uma simples oposição entre o sujeito e o gozo, mas antes uma profusão hegemónica de *gozos*, ou, mais propriamente, de “objectos” de gozo, segundo uma “adição” (ou dependência) generalizada. Quer sejam alimentos ou drogas, fármacos ou gadgets⁷¹⁴, desportos ou espiritualidades mais ou menos exóticas, tudo parece transformar-se, hoje, em objecto de consumo⁷¹⁵, de usufruto ou de gozo. Muitos dos novos sintomas parecem ser dominados por este excesso (tóxico) de gozo, ao mesmo tempo que revelam um défice de *subjectivação*. Estamos cada vez mais confrontados com formas acéfalas de gozo pelas quais nenhum sujeito parece responder.

Deste ponto de vista, a questão, hoje, parece modificar-se: já não se trata apenas, como na clínica “clássica”, de levar o sujeito a responder, a reconhecer, a admitir como seu ou *familiar* algo que lhe é intimamente *estranho*⁷¹⁶, mas, antes de mais, de *produzir* um sujeito capaz de responder. Esta é uma questão não apenas clínica, mas também ética. Sobretudo ética, como tentaremos mostrar, de forma mais desenvolvida, na última parte do nosso trabalho.

⁷¹⁴ Cf. Scilicet, *Les objets a dans l'expérience psychanalytique*, Association Mondiale de Psychanalyse, VI Congrès. Buenos Aires : 2008. Vide, nomeadamente, « Gadget » (157-159) e « XX^e siècle » (pp. 443-445).

⁷¹⁵ Ou “hiperconsumo”, segundo a expressão de Lipovetsky, Gilles (Cf. *Le Bonheur Paradoxal – Essai sur la Société d'hyperconsommation*. Paris: Gallimard, 2006).

⁷¹⁶ Recorrendo aqui à conhecida expressão de Freud: “Unheimlich”.

O problema da satisfação

Introduzimos, no capítulo anterior, o conceito de gozo, procurando mostrar em que medida este é um conceito lacaniano. Mas a que responde o conceito de gozo no ensino de Lacan?

De uma forma sucinta, diríamos: o conceito de gozo responde, no ensino de Lacan, a um problema de satisfação. É a resposta lacaniana a uma série de fenómenos encontrados ao nível da clínica, nomeadamente por Freud, que levam a postular a existência de uma estranha satisfação, relativamente à qual o sujeito nutre uma relação paradoxal: ao mesmo tempo que se queixa de algo que o perturba e incomoda, ele não quer facilmente libertar-se disso. Como dirá Freud, em 1909: “o doente não quer (...) curar-se”⁷¹⁷. Ou, alguns anos mais tarde, em 1926: “ele quer seguramente curar-se, mas ao mesmo tempo não quer.”⁷¹⁸

Contrariamente a toda a expectativa, visto que o sujeito se queixa dos seus sintomas, como um corpo estranho que o embaraça e lhe causa sofrimento, ele resiste à cura. Estamos aqui perante aquilo a que, mais tarde, Lacan vai chamar *sujeito dividido*⁷¹⁹, por oposição ao sujeito supostamente *uno e fundador* da tradição filosófica. Esta estranha divisão e resistência à cura, por parte do sujeito, vai receber, em 1923, o nome de *reação terapêutica negativa*⁷²⁰. Mas por que resiste o sujeito?

Aparentemente, há aqui um contra-senso. Com efeito, se o sintoma incomoda e atrapalha o sujeito (caso contrário, este não se queixaria), por que razão ele se opõe à cura, de forma tão veemente, quando as coisas parecem caminhar no sentido de uma

⁷¹⁷ Cf. FREUD, Sigmund, *Cinq Leçons sur la Psychanalyse*. Paris: Payot, 1966, pp. 59-60.

⁷¹⁸ Cf. FREUD, Sigmund, *La Question de L'analyse Profane*. Paris: Gallimard, 1985, p. 90.

⁷¹⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Mon Enseignement*. Paris : Éditions du Seuil, 2005, p. 69 : « Eu digo que o sujeito, sendo o sujeito, só funciona como dividido. » [“Je dis que le sujet, tout en étant le sujet, ne fonctionne que comme divisé. »].

⁷²⁰ Cf. FREUD, Sigmund, “Le Moi et le Ça”, in *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 1981, p. 264.

melhoria? É como se houvesse nele, a par de uma vontade de curar-se, um desejo, mais forte e incompreensível, de permanecer doente.

A única maneira de superar a dificuldade que um tal fenómeno coloca, do ponto de vista prático e teórico, consiste em admitir que, por detrás do embaraço e sofrimento que o sintoma acarreta para o sujeito, existe igualmente um proveito, benefício ou satisfação de que aquele não quer abdicar. Como dirá Lacan nos últimos anos do seu ensino, mesmo quando ele se queixa, “o sujeito é feliz”⁷²¹. É a esta estranha felicidade ou satisfação do sintoma que o conceito de gozo pretende (co) responder e nomear.

Dizer que o sujeito é feliz está longe de ser uma afirmação evidente ou consensual. O que todos, em princípio, estariam dispostos a corroborar, não é a afirmação anterior, como pretenderia Lacan, mas a oposta: *o sujeito é infeliz*. O que não está em contradição, aliás, pelo menos aparentemente, com uma rápida leitura do percurso freudiano. Com efeito, desde os *Estudos Sobre a Histeria*⁷²², escritos em 1895, em colaboração com Breuer, até ao *Mal-estar na Civilização*⁷²³, de 1930, existe um longo trajecto. Longo não apenas num sentido cronológico, mas também, e acima de tudo, clínico e epistemológico. Há novos conceitos que surgem, outros que ganham um alcance inusitado. Porém, sob o devir dos conceitos, algo permanece imutável: o sofrimento do sujeito. Se alguma coisa mudou entretanto, foi apenas o âmbito da queixa e não a sua intensidade; ou seja, Freud constata que o mal-estar não é apenas individual, mas também colectivo. E se quisermos manter a afirmação lacaniana de que *o sujeito é feliz*, somos confrontados inevitavelmente com uma dificuldade. Dificuldade expressa, há alguns anos, sob a forma de pergunta, por Jean-Pierre Klotz, num artigo publicado na revista *La Cause*

⁷²¹ Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 526 : « O sujeito é feliz. É mesmo a sua definição (...) » [“Le sujet est heureux. C’est même sa définition (...) »].

⁷²² Cf. FREUD, Sigmund, « Estudios sobre la histeria », in *Obras completas*, Tomo I. 1ª Edição. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 39-168.

⁷²³ Cf. FREUD, Sigmund, *Le Malaise dans la Culture*. 3ª Edição. Paris : P.U.F., 1998.

freudienne: “Se o sujeito é feliz, por que se queixa?”⁷²⁴ Ou, parafraseando uma conhecida frase de Nietzsche, como podem a felicidade e a infelicidade ser irmãs gémeas?⁷²⁵

É evidente que a pergunta faz todo o sentido. Ela interpela, de um modo radical, o próprio cerne da afirmação lacaniana, trazendo à luz o paradoxo que a habita. De facto, como é visível desde os primeiros testemunhos clínicos de Freud, é sob a forma de uma queixa que o sujeito demanda alguém suposto poder ajudá-lo. É o mal-estar e a insatisfação que o movem e não a felicidade. Pois bem, apesar disso, Lacan insiste: *o sujeito é feliz*. E acrescenta: “é mesmo a sua definição”. Dizer que o sujeito é feliz...por definição, está longe, como dizíamos, de ser evidente.

É importante fazer, desde já, uma distinção. Ao dizer que *o sujeito é feliz*, convém esclarecer que não se trata do *indivíduo*. O sujeito, para Lacan, não é o indivíduo⁷²⁶. De tal forma que, servindo-me outra vez das palavras de Jean-Pierre Klotz, poderíamos dizer que “*a felicidade do sujeito é a infelicidade do indivíduo*”⁷²⁷. No ponto mesmo em que o indivíduo sofre, o sujeito é feliz. Como acentua Jacques-Alain Miller, “quaisquer que sejam os seus infortúnios, ao nível do inconsciente ele é sempre feliz”⁷²⁸. Por conseguinte, é o sujeito *do inconsciente*, e não o indivíduo, que é feliz.

Vejamos, na íntegra, o parágrafo onde Lacan insere a afirmação anterior. “Onde está, em tudo isso o que traz a felicidade, a boa sorte? Exactamente em toda a parte. O sujeito é feliz. É mesmo a sua definição, visto que ele só pode dever tudo à Sorte, à Fortuna dizendo de outro modo, e que toda a sorte lhe é boa para o que o mantém, ou seja, para que ele se repita.”⁷²⁹»

Resta, no entanto, uma questão: o que pretendemos dizer quando falamos de *felicidade*?

⁷²⁴ KLOTZ, Jean-Pierre, “La dépression, comme un arrêt sur image”, in *La Cause Freudienne*, Nº 35, Fevereiro de 1997, p. 31.

⁷²⁵ Cf. NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 240.

⁷²⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 17 : « O sujeito é descentrado em relação ao indivíduo. » [“le sujet est décentré para rapport à l’individu.”].

⁷²⁷ Cf. KLOTZ, Jean Pierre, *Ibidem*.

⁷²⁸ MILLER, Jacques-Alain, “Le monologue de l’apparole”, in *La Cause Freudienne*, Nº 34, Outubro de 1996, p. 17.

⁷²⁹ No original: “Où est en tout ça, ce qui fait bonheur? Exactement partout. Le sujet est heureux. C’est même sa définition puisque il ne peut rien devoir qu’à l’heur, à la fortune autrement dit, et que tout heur lui est bon pour ce qui le maintient, soit pour qu’il se répète. » Cf. LACAN, *Autres Écrits*, op.cit., p. 526.

Quando se trata de conceitos, o melhor é buscar exemplos ou usos efectivos da língua que os possam ilustrar, tal como ensinaram Aristóteles e Wittgenstein, entre outros. É no dicionário – lugar de permanência de tais usos - que o ser falado e falante foi depositando, ao longo dos anos, os sedimentos da sua experiência verbal. A palavra felicidade é um desses sedimentos. Ela indica, resumidamente, a qualidade do que é feliz: um estado de contentamento, satisfação, bem-estar, ventura...⁷³⁰ Não se pretende aqui, naturalmente, esgotar o leque possível de sinónimos. De pouco serviria. Tomemos um deles, a título de hipótese, explorando as suas potencialidades.

Poderíamos dizer, provisoriamente, o seguinte: a felicidade é uma forma de *satisfação*. Quando falamos de felicidade, falamos de satisfação. De tal ou tal satisfação – pois esta admite um sem número de formas – e num grau maior ou menor. O que pode ir de um simples *bem-estar* (físico ou psíquico) até uma satisfação mais plena e absoluta, (caso ela exista), a que poderíamos chamar, por exemplo, com Santo Agostinho, uma vida ou um estado de *beatitude* (beata uita)⁷³¹.

Mesmo assim, infelizmente, o problema ainda não fica resolvido. Somos obrigados a repetir a pergunta. De que falamos, no fim de contas, quando falamos de *satisfação*? Será esta idêntica ou redutível ao *prazer*?

Admitamos provisoriamente que sim, a título de hipótese. Aliás, uma tal suposição permitiria reabrir o diálogo entre Freud e a filosofia, nomeadamente a filosofia antiga. É conhecido o interesse de alguns destes pensadores (por exemplo Aristóteles, Epicuro ou até mesmo os estóicos) pela questão do prazer. Vejamos um exemplo. Na *Carta a Meneceu*, Epicuro baseia no prazer os alicerces da felicidade. Ele é “o princípio e o fim da vida bem-aventurada”⁷³². Não um prazer desregrado, evidentemente, mas comedido. “Quando falamos do prazer como um fim não falamos dos prazeres dos dissolutos ou daqueles que têm o gozo por residência – como o imaginam algumas pessoas que ignoram a doutrina, não concordam com ela, ou são vítimas de uma falsa interpretação –

⁷³⁰ Cf. Dicionário *Houaiss* de Língua Portuguesa (Instituto António Houaiss de Lexicografia Portuguesa). Lisboa: Temas e Debates, 2003, Tomo IX, p. 3799.

⁷³¹ Cf. AGOSTINHO, Santo, *Diálogo sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1997.

⁷³² EPICURO, *Carta Sobre a Felicidade*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994, p. 30.

mas de alcançar o estádio em que não se sofre do corpo e não se está perturbado da alma”.⁷³³

Nota-se desde logo, por este trecho, que há um claro antagonismo entre a concepção de prazer aqui exposta, fundada essencialmente na “medida”, na “moderação” ou no *logos* e uma outra que é baseada no que ultrapassa os limites: o “descomedido”, o “imoderado” ou o “excessivo”. Pelo menos alguns dos estóicos perceberam muito bem a diferença. Também eles consideram que “os prazeres dos sábios são calmos, moderados (...) e discretos”⁷³⁴. Daí que Séneca, por exemplo, tenda a aproximar as duas sabedorias, mostrando que, até certo ponto, uma poderia traduzir a verdade da outra. “Sou pessoalmente de opinião – diz ele – (...) que Epicuro dá preceitos veneráveis, justos e que, observados de mais perto, se revelam até severos; ele reduz o prazer a algo de mínimo e exíguo, e a regra que atribuímos à virtude, concede-a ele ao prazer.”⁷³⁵ E acrescenta: “Que a virtude caminhe à frente, que leve a bandeira, nem por isso deixaremos de ter prazer, mas dominado e regulado.”⁷³⁶

Um prazer dominado e regulado pelo *Logos* parece ser a constante que subjaz às duas concepções anteriormente apresentadas. Poderíamos, sem dúvida, explorar um pouco mais esta vertente, alargando-a a outros pensadores. Talvez a reflexão moral antiga pudesse sistematizar-se em torno desta correlação entre o *prazer e logos* — não sendo as várias concepções mais do que diferentes modalidades da mesma. É uma hipótese que fica em aberto. De resto, Jacques-Alain Miller já explorou, há alguns anos atrás, essa via⁷³⁷.

Contudo, o nosso trabalho vai noutra direcção. Por isso, mudemos de rumo. Interessá-nos, acima de tudo, estabelecer aqui a ponte com Freud. Será que o *princípio de prazer* (*Lustprinzip*), tal como ele o enuncia, é redutível a essa correlação entre prazer e *logos*? Dizendo de outro modo: é o princípio de prazer um herdeiro directo da sabedoria antiga?

⁷³³ EPICURO, *Ibid.*, p. 31.

⁷³⁴ SÉNECA, *Da Vida Feliz*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994, p. 53. A mesma posição é patente nas “Cartas a Lucílio” (cf. SÉNECA, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991).

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷³⁷ Cf. MILLER, J.-A. “La ética en Psicoanálisis”, in *Lógicas de La Vida Amorosa*. Buenos Aires: Manantial, 1989, p. 116.

À primeira vista, parece que a resposta é afirmativa, pois descobre-se nele a mesma tendência reguladora que havíamos notado já na concepção de “prazer” de alguns pensadores antigos. Tal parece evidente na seguinte formulação: “o princípio de prazer é, pois, uma tendência que opera ao serviço de uma função cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, manter constante nele a quantidade de excitação, ou mantê-la o mais baixo possível.”⁷³⁸ Na realidade, porém, o que está aqui em causa é sobretudo um programa, uma tendência que visa anular ou reduzir a tensão a zero. E, neste sentido, como reconhece Freud no *Mal-estar na Civilização*, “não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo lhe são contrárias”⁷³⁹.

De certa forma, por conseguinte, o princípio de prazer vai já “além do prazer”. Há neste princípio um ‘para além do prazer’, que Jacques-Alain Miller sublinha deste modo: “o princípio de prazer em Freud não tem nada a ver com o princípio de prazer antigo (...), em Freud o prazer escapa à moderação e ao cálculo e não tem aliança com a razão.”⁷⁴⁰ Ele é um projecto desmedido que tenta realizar-se por todos os meios ao seu alcance. Primeiro, alucinatoriamente; depois, fazendo um ‘desvio’ pela realidade, devido à pressão interna de que não consegue libertar-se e que lhe provoca desprazer. É neste momento que entra em cena o chamado *princípio de realidade* (Realitätsprinzip). Como sublinha Jacques-Alain Miller, foi devido ao fracasso, “à deficiência do princípio de prazer que Freud se viu obrigado a inventar o princípio de realidade”⁷⁴¹. Mas, tal como “Clausewitz dizia que a guerra era a continuação da política por outros meios, também se pode dizer que o princípio de realidade é a continuação do princípio de prazer por outros meios”⁷⁴².

Esta introdução sucessiva de diversos princípios não é mais do que uma tentativa, sempre fracassada, de obter um ‘grau zero’ de tensão. Porém, em vez da concretização do objectivo almejado, resta sempre uma quantidade impossível de eliminar. É essa

⁷³⁸ FREUD, “Além do princípio de Prazer”, *Textos Essenciais de Psicanálise*, V. I. Lisboa: Europa-América, s/d, p. 276.

⁷³⁹ S. FREUD, Sigmund. *Le Malaise dans la Civilisation*. Paris: P.U.F., 1995, p. 33.

⁷⁴⁰ MILLER, J.-A. “La ética en Psicoanálisis”, in *Logicas de la Vida Amorosa*. Buenos Aires : Manantial, 1989, p. 116.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 119.

quantidade, ineliminável, que põe em movimento os diversos sistemas do aparelho psíquico⁷⁴³.

Para complicar ainda mais a questão, em 1920 Freud introduz uma nova suspeita relativamente à predominância do princípio de prazer. Como pode facilmente observar-se na seguinte passagem: “os factos que nos levaram a acreditar na dominância do princípio de prazer na vida mental encontram também expressão na hipótese de que o aparelho mental se esforça por manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou, pelo menos, por mantê-la constante. (...) Deve, porém, fazer-se notar que, falando em sentido restrito, é incorrecto falar da dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria dos nossos processos mentais seria acompanhada de prazer ou conduziria ao prazer, ao passo que a experiência universal contradiz, por completo, semelhante conclusão”⁷⁴⁴.

Como se vê pela passagem anterior, começa aqui a delinear-se um “mais além do princípio de prazer”. De tal forma que, se quisermos continuar a apostar *hiperbolicamente* – à maneira de Descartes – na dominância de um tal princípio, será apenas naquele sentido de que fala Baudelaire, na introdução do seu livro *Os Paraísos Artificiais*, ou seja, no privilégio *sui generis* de que goza o ser humano “de poder tirar prazeres novos e subtis mesmo da dor, da catástrofe e da fatalidade”⁷⁴⁵.

Quanto a Freud, como designa ele este “prazer no desprazer”? “É óbvio – diz-nos – que grande parte do que é revivido sob a *compulsão à repetição* deve causar desprazer ao ego, visto trazer à luz actividades das moções pulsionais recalcadas. Isso, porém, constitui desprazer de um género que já considerámos e que não contradiz o princípio de prazer: desprazer para um sistema e, simultaneamente, satisfação para outro.”⁷⁴⁶

⁷⁴³ Tal como no exemplo recordado por Freud, a propósito do cavalo de Schilda, que morreu de fome, nenhum animal é capaz de sobreviver e trabalhar sem a indispensável ração de aveia (Cf. FREUD, Sigmund, *Cinq Leçons sur la Psychanalyse*. Paris: Payot, 1996, p. 66.

⁷⁴⁴ FREUD, Sigmund “Além do princípio de prazer”, in *Textos Essenciais de Psicanálise*, V. I. Lisboa: Europa-América, s/d, p. 129.

⁷⁴⁵ BAUDELAIRE, Charles, *Os Paraísos Artificiais*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971, p. 10.

⁷⁴⁶ FREUD, Sigmund, op.cit. p. 239.

A *Compulsão à repetição* (Wiederholungszwang) é, por conseguinte, o nome que Freud dá, neste momento, a essa estranha satisfação que ata, num mesmo nó, o prazer e o desprazer. Mas esta compulsão à repetição (ilustrada por Freud através de uma série de exemplos) vai um pouco mais além: “ela recorda do passado experiências que não incluem qualquer possibilidade de prazer, e que não puderam nunca, nem mesmo há muito tempo, ter dado satisfação a moções pulsionais que entretanto foram recalçadas”⁷⁴⁷.

Sendo assim, o que satisfaz então esse “eterno retorno do mesmo”, como escreve Freud numa clara alusão a Nietzsche, ou essa repetição (Wiederholung), se a hipótese do princípio de prazer, inicialmente colocada, começa a ruir? A não ser que haja algo mais primitivo e fundamental que o próprio princípio de prazer. É esta hipótese que Freud vai postular, desenvolvendo, até ao limite, as suas implicações, num esforço para dar conta da estranha satisfação que afecta o sujeito. A *compulsão à repetição*, tal como Freud a concebe, integra-se nesse esforço: ela é “algo que parece mais primitivo, mais elementar, mais pulsional que o princípio de prazer”⁷⁴⁸. Deste modo, inverte-se por completo o cenário. O princípio de prazer cede o lugar a outro senhor, a que Freud vai chamar, de ora em diante, *pulsão de morte* (Todestrieb). E em vez de dominar, “o princípio de prazer parece servir, na realidade, a pulsão de morte.”⁷⁴⁹

Quando Lacan, mais tarde, introduz o conceito de *gozo* (jouissance), vem retomar e renomear esta problemática freudiana: “o nome de gozo traduz fundamentalmente o que resiste à moderação do princípio de prazer.”⁷⁵⁰ E qual é, então, o papel que sobra para este último? O de ser um limite. Uma barreira. “Como é isso em Freud – pergunta-se Lacan no seminário da *Ética da Psicanálise*? – Desde antes das formulações extremas do *Mais Além do Princípio de Prazer*, é claro que a primeira formulação do princí-

⁷⁴⁷ Cf. FREUD, Sigmund, *Ibidem.*, p. 239.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 277.

⁷⁵⁰ MILLER, J.-A., “La ética en Psicoanálisis”, *op.cit.*, p. 124-25.

pio de prazer, ou do menor padecer, comporta evidentemente um para além, mas que é feito justamente para nos manter aquém (...) do nosso gozo⁷⁵¹«.

Quer dizer: não só o prazer não dá conta integralmente da *satisfação*, como até funciona como um limite, uma barreira em relação àquela⁷⁵². O conceito de gozo é, por isso, a resposta lacaniana ao problema da satisfação isolado por Freud. Ele é, por assim dizer, o último nome de uma série que começa na *reação terapêutica negativa*, continua na *repetição* e acaba na *pulsão de morte* e no *problema económico do masoquismo*. Trata-se, em qualquer dos casos, de circunscrever a *satisfação* inerente ao sintoma. Com efeito, segundo a definição de Freud, o sintoma é o signo (ou o índice) e o substituto de uma satisfação pulsional que não ocorreu⁷⁵³.

Há nesta definição do sintoma o reconhecimento de que este não é apenas o *signal* de um desarranjo ou de uma disfunção, nem mesmo uma forma indirecta de fazer chegar uma *mensagem* a alguém (ainda que ambos os aspectos possam estar, sem dúvida, igualmente presentes), mas é também o *signo* de uma *satisfação*. Ora, acontece que se esta satisfação pulsional (esperada) não ocorreu, o *signo* tem aqui um estatuto algo paradoxal. Na verdade, ele não comemora uma satisfação que tivesse ocorrido no passado (pois tal não foi o caso), mas *repete*, em vez disso, a expectativa de uma tal satisfação, segundo uma estranha e singular temporalidade.

Para além de signo, o sintoma é também *substituto*. Um substituto é o que vem no lugar de algo, que faz as vezes de algo. Assim, mais do que aquilo que falta (que está ausente), é aquilo que *supre*, que faz as vezes do que está em falta. Ora, como diz o adágio, “mais vale um pássaro na mão do que dois a voar”. Quer dizer: mais vale uma satisfação substitutiva do que nenhuma satisfação. É por isso, talvez, que o sintoma é tão renitente. Na verdade, ele não é apenas o sinal de alerta do que não funciona, mas também, ao mesmo tempo, um *modo de funcionamento* e de *satisfação*. Uma “diz-

⁷⁵¹ LACAN, Jacques. *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 226 : « Qu'en est-il chez Freud ? Dès avant les formulations extrêmes de *L'au-delà du principe de plaisir*, il est claire que la première formulation du principe de plaisir comme principe de déplaisir, ou de moindre-pâtir, comporte bien sûr un au-delà, mais qu'il est justement fait pour nous tenir en deçà (...) de notre jouissance. »

⁷⁵² Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit. p. 821 : « Mas não é a Lei, em si mesma, que barra o acesso do sujeito ao gozo (...). Porque é o prazer que impõe ao gozo os seus limites (...). [“Mais ce n'est pas la Loi elle-même qui barre l'accès du sujet à la jouissance (...). Car c'est le plaisir qui apporte à la jouissance ses limites (...) »].

⁷⁵³ Cf. FREUD, Sigmund, *Inhibition, Symtôme et Angoisse*. Paris: P.U.F., 1993, p. 7.

função”, se nos é permitido o termo⁷⁵⁴. O seu *sentido* é, afinal, o *gozo* que proporciona, mesmo se esse gozo é um gozo paradoxal. O sintoma, para além de tudo o mais, é então, essencialmente, uma *modalidade de gozo ou satisfação*⁷⁵⁵.

Eis uma das razões por que ele resiste e não cede tão facilmente como seria de esperar. É por isso, igualmente, que Freud não se contentava com a visão daqueles que pensam que a mera supressão dos sintomas significa a cura do paciente. Mesmo quando desapareceram os sintomas, resta ainda, segundo ele, “a capacidade de formar novos sintomas.”⁷⁵⁶ Para lá da supressão (ou da cura) deste ou daquele sintoma em particular, a capacidade de formar novos sintomas parece, em si mesma, incurável. De tal forma que poderíamos perguntar-nos se o fim de uma “cura” psicanalítica não visa, precisamente, confrontar o sujeito com esse incurável. Seria uma forma de entender as coisas. A outra, igualmente possível – e talvez na sequência da anterior – seria pensar que ela visa permitir ao sujeito chegar até a um limite tal em que o velho sintoma (não só o que o faz sofrer e que o divide, mas também o que não pára de repetir o mesmo) cede o lugar à invenção, singular e contingente, de um *novo sintoma*. Eis o que Lacan vai chamar, na última fase do seu ensino, recorrendo a uma grafia antiga, *le sinthome*⁷⁵⁷, isto é, “o que há de singular em cada indivíduo”⁷⁵⁸.

Vendo a questão por este prisma, não se trataria propriamente de curar o sintoma (mesmo se a supressão ou a alteração de muitos deles pode vir como um acréscimo da cura psicanalítica), mas antes de transformar, de forma decisiva, a relação que o sujeito mantém com ele. Assim, não se trataria tanto de resolver conflitos, como na clínica freudiana, mas de “encontrar um novo arranjo, de conseguir um funcionamento mais ou menos custoso para o sujeito.”⁷⁵⁹ Essa é uma questão não apenas clínica, mas também

⁷⁵⁴ Cf. PEREIRINHA, Filipe, “A Diz-função do sintoma”, in *Facetas da Psicanálise*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2003, pp. 45-48.

⁷⁵⁵ Cf. MILLER, J.-A., « Le Séminaire de Barcelone sur *Die Wege der Symptombildung* », in MILLER, Judith (org.), *Le Symptôme-Charlatan*. Paris : Seuil, 1998, pp. 38.39 : « Mode de jouissance ou modalité de satisfaction ».

⁷⁵⁶ Cf. FREUD, Sigmund, *Introduction à la Psychanalyse*. Paris: Payot, 1996, p. 337.

⁷⁵⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, *Le Sinthome*. Paris: Seuil, 2005.

⁷⁵⁸ Cf. Ibidem, p. 168: “(...) sinthome qui est ce qu’il y a de singulier chez chaque individu (...)».

⁷⁵⁹ Cf. MILLER, J.-A., op.cit. p. 41 [No original: “trouver un nouvel arrangement, d’arriver à un fonctionnement plus ou moins coûteux pour le sujet.]

ética e, até, política, uma vez que não há, hoje, como relembra há algum tempo Jacques-Alain Miller, “clínica do sujeito sem clínica da civilização.”⁷⁶⁰

Dizer que o sintoma não é apenas o sinal de algo que não funciona, mas também um modo de funcionamento, implica reconhecer que ele é um dos “destinos” ou “vicissitudes” da pulsão⁷⁶¹, isto é, um meio, ainda que estranho e paradoxal, de esta alcançar a satisfação.

A pulsão (Trieb) é, segundo Freud, um conceito-limite entre o somático e o psíquico, composto por quatro elementos: a *pressão* (Drang), a *fonte* (Quelle), o *objecto* (Objek) e a *finalidade* (Ziel). Se a fonte e o objecto são variáveis, a pressão e a finalidade são constantes. O circuito pulsional tem apenas uma única finalidade: a satisfação (Befriedigung). Se, do ponto de vista do desejo, todo o objecto é vão, efémero e está condenado, mais cedo ou mais tarde, à caducidade⁷⁶², na medida em que o desejo é fundamentalmente, como diz Lacan, um desejo de nada⁷⁶³, do ponto de vista do gozo, isto é, da satisfação pulsional, todo o objecto convém⁷⁶⁴.

A pulsão é intrinsecamente *plástica*. Ela dobra-se, modula-se, segundo uma *topologia* que não se compadece com oposições demasiado rígidas: quando algo parece não funcionar de um lado, como vimos a propósito do sintoma, isso funciona do outro. Na verdade, mais do que falar em dois lados, seria preferível apelar, também aqui, às figuras da topologia que têm um só lado, como é o caso da *Banda de Moebius*.

A topologia é a ciência dos espaços e suas propriedades. Para nós, que estamos habituados, no dia a dia, a que as coisas tenham frente e verso, direito e avesso esta

⁷⁶⁰ Cf. MILLER, J.-A., MILNER, J.C. *Voulez-vous être évalué ?* Paris: Bernard Grasset, 2004, p. 68 : « Pas de clinique du sujet sans clinique de la civilisation ».

⁷⁶¹ Cf. FREUD, Sigmund, “Pulsions et destins des pulsions”, in *Métopsiologie*. Paris: Gallimard, 1986, pp. 11-43.

⁷⁶² Cf. FREUD, Sigmund, “Caducidade”, in *Freud-Einstein, Porquê a Guerra – Reflexões sobre o Destino do Mundo*. Lisboa: Edições 70, 1997, pp. 51-56.

⁷⁶³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op. cit., p. 246 : « (...) O desejo tal como ele é revelado por Freud (...) como desejo de nada. » [“(…) le désir en tant qu’il est révélé para Freud (...) comme désir de rien. »].

⁷⁶⁴ Estamos aqui perante algo que um artista como Marcel Duchamp ilustra de forma magistral. Na verdade, o que ele descobre, graças aos seus famosos *ready-made*, é a fundamental variabilidade ou indiferença de todo e qualquer objecto. Cf. MINK, Janis, *Duchamp*. Taschen, 2000.

figura da topologia não deixa de causar alguma estranheza e perplexidade. Com efeito, ela tem propriedades tais que não conseguimos distinguir a sua frente do seu verso ou o seu direito do seu avesso. Aliás, falar de direito e de avesso em relação a uma tal figura parece até absurdo, uma vez que ela tem, na realidade, um único lado. É, resumindo, uma figura *unilátera*⁷⁶⁵.

Esta figura recebeu o nome do seu descobridor, *Moebius*, em 1861, daí ser conhecida como *Laço*, *Banda* ou *Fita de Moebius*. Lacan, que frequentava com assiduidade a Topologia, não deixou de referir-se, por diversas vezes e em diferentes momentos do seu ensino, a uma tal figura⁷⁶⁶.

Para que uma tal propriedade, *unilátera*, seja perceptível⁷⁶⁷, basta efectuar um passeio ao longo da superfície da Banda de Moebius. Um homenzinho ou uma formiga, por exemplo, que caminhassem ininterruptamente sobre um dos lados, aparentes, desta superfície, no sentido longitudinal da mesma, encontrar-se-iam, igualmente, no seu avesso, do outro lado, não se apercebendo de qualquer incongruência ou descontinuidade durante o percurso⁷⁶⁸. O famoso artista gráfico holandês, Escher, forneceu uma boa ilustração desta figura, colocando diversas formigas em diferentes pontos da sua super-



fície.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ Como recordava Jacques-Alain Miller, numa conferência que deu em 1992, em Bordeaux, “o avesso e o suposto direito são do mesmo estofó.” (Cf. “La psychanalyse mise à nu par son célibataire”, in *Bulletin de la NLS*, n° 1, 2007, p. 80.)

⁷⁶⁶ Ela é a imagem que serve de capa, por exemplo, ao seminário de 1962-1963, dedicado à angústia. Cf. LACAN, *Le Séminaire*, Livre X, op. cit.

⁷⁶⁷ Revela-se aqui uma diferença da *Banda de Moebius* relativamente a outras figuras topológicas que não são passíveis de representação no nosso espaço a três dimensões. Daí o seu valor: ela consegue representar, de algum modo, o irrepresentável.

⁷⁶⁸ Cf. GRANON-LAFONT, J., *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 25-26.

⁷⁶⁹ Cf. ERNST, Bruno (1991). *O espelho Mágico de Escher*. Berlim: Benedikt Taschen, p. 23.

Apesar desta propriedade singular da Banda de Moebius, se nos detivermos num determinado ponto da sua superfície, voltaremos a ter a sensação, ainda que ilusória, de que ela tem efectivamente dois lados, um direito e um avesso, e não apenas um, como é realmente o caso.

Eis o que acontece quando pensamos o sintoma, como vimos mais atrás, como um modo de *disfuncionamento* ou de *funcionamento*. O paradoxo desfaz-se se o considerarmos à luz desta superfície *moebiana*: isso funciona, mesmo quando *aparenta* não funcionar.

O circuito da pulsão obedece de tal forma a esta topologia moebiana que pode até converter-se, sem descontinuidade, no que parece constituir o seu contrário. Eis o que é ilustrado por Freud, no *Mal-estar na Civilização*, através de um estranho paradoxo: quanto mais se reprime a pulsão, mais esta se torna exigente⁷⁷⁰.

Um tal fenómeno explica-se apenas na medida em que entre a força pulsional e o “imperativo categórico” (segundo o termo usado por Freud, em 1923, para falar do *supereu*) que a tenta limitar ou reprimir, há uma continuidade *moebiana*. Ou, segundo as palavras de Freud, o *Supereu* mergulha profundamente no *Isso*⁷⁷¹. Ele é, por assim dizer, o avesso *moebiano* da pulsão. Eis o que permite a Lacan, mais tarde, falar do *Supereu* como um *imperativo de gozo*⁷⁷².

Na sua plasticidade fundamental, a pulsão, embora sofrendo inúmeros desvios, dobras ou vicissitudes, tem como única finalidade a satisfação. Ela é, digamos assim, o circuito do gozo.

⁷⁷⁰ Cf. FREUD, Sigmund, op.cit., vide, em particular, o capítulo VII, pp. 65-77.

⁷⁷¹ Cf. FREUD, Sigmund, “Le Moi et le Ça”, in *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 1995, p. 263.

⁷⁷² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 10 : « O supereu, é o imperativo de gozo – *Jouis !* » [« Le surmoi, c’est l’impératif de la jouissance – *Jouis !* »].

Paradigmas do gozo

O conceito de gozo, enquanto distinto e isolado como tal, não existe propriamente em Freud. Ele é, como vimos atrás, um conceito lacaniano que procura responder ao problema da satisfação com que se debate a prática e a teoria freudiana desde o seu início. Apesar disso, Freud não deixa de nomear essa *satisfação* recorrendo, ao longo dos anos, a uma multiplicidade de termos⁷⁷³. Um desses termos é o conceito de *libido*: a energia psíquica das pulsões sexuais que dá conta da manifestação do sexual na vida psíquica⁷⁷⁴; ou seja, da presença da *satisfação* ao nível do cruzamento entre o psíquico e o somático, tal como Freud definirá a *pulsão* (Trieb), por volta de 1915⁷⁷⁵.

Quando Lacan, mais tarde, empreende um “retorno a Freud”⁷⁷⁶, sob o signo do “inconsciente estruturado como uma linguagem”⁷⁷⁷ – segundo o que mostrámos na terceira parte deste trabalho – uma pergunta se impõe: o que acontece, entretanto, à *libido* ou à *pulsão* freudianas? Dizendo de outro modo: se o conceito de gozo é a resposta lacaniana ao problema da satisfação com que se debate Freud, o que acontece, no primeiro ensino de Lacan⁷⁷⁸, ao gozo, a que ele dará tanto relevo na última fase do mesmo?

⁷⁷³ Como sejam, por exemplo: *Lust* (prazer), *Befriedigung* (satisfação), *Trieb* (pulsão), *Libido*, etc. Cf. CHEMAMA, Roland, VANDERMERSCH, Bernard (Dir.), *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris: Larousse, 1998.

⁷⁷⁴ Cf. CHEMAMA, R., VANDERMERSCH, B. (Dir.), op. cit., p. 231.

⁷⁷⁵ Nesta altura, a pulsão aparece como um “conceito-limite” entre o psíquico e o somático, representando, por assim dizer, a medida de exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em consequência da sua ligação ao corpo (Cf. FREUD, Sigmund, “Pulsions et Destins des Pulsions”, in *Métopsiologie*. Paris: Gallimard, 1986, pp. 17-18.

⁷⁷⁶ Cf. LACAN, Jacques, “La Chose freudienne ou Sens du retour à Freud en Psychanalyse », in *Écrits*, op. cit.

⁷⁷⁷ “Se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, eu não disse pela.” [“Si l’inconscient est structuré comme un langage, je n’ai pas dit par. »]. Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op. cit., p. 488.

⁷⁷⁸ Miller tem sublinhado, por diversas vezes, no seu curso de *Orientação Lacaniana*, a existência do primeiro e segundo Lacan, chegando mesmo a dizer, por vezes, que é preciso aprender a ler *Lacan contra Lacan*; ou seja, tal como este pretendeu ler Freud do avesso, há que tomar o último ensino de Lacan para interpelar o primeiro. São emblemáticos desta atitude os seminários que Jacques-Alain Miller animou em 1994-1995 (Cf. *Silet*, inédito) e 1995-1996 (Cf. *La Fuite du Sens*, cuja sétima lição apareceu no

A resposta é múltipla. Ao longo do ensino de Lacan, a problemática do gozo vai sendo enquadrada segundo diversos ângulos e *paradigmas*. Segundo Jacques-Alain Miller, é possível falar em *seis paradigmas do gozo* no ensino de Lacan⁷⁷⁹, a saber: *a imaginarização do gozo* (l'imaginarisation de la jouissance), *a significantização do gozo* (la signifiance de la jouissance), *o gozo impossível* (la jouissance impossible), *o gozo normal* (la jouissance normale), *o gozo discursivo* (la jouissance discursive) e, por último, *a não relação* (le non-rapport) entre o gozo de um e o suposto gozo do Outro. Cada um destes *paradigmas* constitui a resposta, num determinado momento do ensino de Lacan, à questão de saber o que acontece à *libido* ou à *satisfação* quando o inconsciente freudiano passa a ser concebido como sendo estruturado como uma linguagem. Da mesma forma, da resposta, em cada momento, à questão enunciada, vai depender o modo como é concebida a relação entre *o sujeito e o gozo*.

A primeira resposta de Lacan assenta numa certa clivagem ou disjunção entre o registo do *simbólico* e do *imaginário*. Numa altura em que se trata sobretudo de valorizar, de dar primazia à dimensão *simbólica*, estruturante da condição e experiência humanas em geral, o gozo vai ser enquadrado segundo duas vicissitudes diversas: a *imaginarização*, por um lado, e a *significantização*, por outro, de acordo com os termos de Jacques-Alain-Miller⁷⁸⁰.

Todo o esforço de Lacan, nesta primeira fase do seu ensino (sobretudo durante os anos 50), vai no sentido de interpretar o legado freudiano à luz da primazia do *significante*, isto é, da fala e da linguagem, tal como mostrámos, em particular, na terceira parte do nosso trabalho. É com esse intuito, e munido de tais instrumentos, que ele vai analisar, por exemplo, diversas *formações do inconsciente*, nomeadamente as “estrutu-

número 34 da revista da *Cause Freudienne*, com o título “Le monologue de L'apparole (Cf. *L'apparole et autres blablas*. Paris: Navarin Seuil, Octobre 1996, pp. 7-18).

⁷⁷⁹ Cf. MILLER, J.-A.. “Les six paradigmes de la jouissance », in *La Cause Freudienne*, n° 43. Paris: Navarin Seuil, Octobre 1999, pp. 7-29.

⁷⁸⁰ Cf. MILLER, Jacques-Alain, op.cit., pp. 7-12.

ras freudianas do espírito”, como é o caso, tal como vimos anteriormente, do *dito espíri- tuoso* (Witz)⁷⁸¹.

O exemplo do *dito espíri tuoso* serve a Lacan, nesta altura, para acentuar a dimensão linguística e significativa da experiência humana, tal como Freud havia posto em relevo a partir da sua prática clínica e da análise de diversos fenómenos da *psicopa- tologia da vida quotidiana*⁷⁸². Por outro lado, ele permite-lhe destacar a dimensão e importância do Outro, do terceiro, na constituição do sujeito, uma vez que o *witz*, para ser reconhecido como tal e surtir o efeito desejado, pressupõe essa dimensão. Finalmen- te, trata-se de mostrar, por meio do *Witz*, que a *satisfação* pode ser *significantizada*, isto é, dialectizada por meio do significante. A necessidade que sente o autor do dito espíri- tuoso em contá-lo a um Outro (que, por sua vez, sente necessidade de o partilhar com um terceiro) parece ser a prova de que há uma satisfação no próprio *reconhecimento* ou de que a satisfação, no fundo, não seria mais do que esse reconhecimento (simbólico), em particular do *desejo* que corre entre as linhas do significante.

Porém, como vimos quando analisámos mais em pormenor o *dito espíri tuoso*⁷⁸³, este não é inteiramente redutível ao significante. Da mesma forma, Lacan não deixa de reconhecer a existência de inúmeros *restos*, por assim dizer, que resistem à sua plena integração ou dialectização significativa. É relativamente a esses restos que o termo *imaginarização do gozo* (segundo a expressão de Miller) adquire pertinência. Sempre que um acontecimento não é suficientemente introjectado, isto é, assumido simbolicamente pelo sujeito, ele acaba por constituir um impasse, uma inércia ou uma fixação imaginária, tanto ao nível do corpo como da mente. É o que acontece, por exemplo, à jovem Anna O., pseudónimo por que ficou conhecido aquele que poderemos considerar como o caso inaugural da psicanálise⁷⁸⁴.

Esta jovem sofria de uma série de sintomas que pareciam resultar, no seu con- junto, de uma deficiente (ou impossível) *significantização* do gozo, isto é, da tradução

⁷⁸¹ Cf. LACAN, J. (1957-1958). *Le Séminaire*, Livre V, *Les Formations de L'Inconscient*. Paris: Seuil, 1998, pp. 9-139.

⁷⁸² Cf. FREUD, Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris: Payot, 1997.

⁷⁸³ Vide *Parte III* do nosso trabalho.

⁷⁸⁴ Cf. FREUD, S. (1966). *Cinq Leçons sur la Psychanalyse*. Paris: Payot, pp. 9-21.

(ou integração) significativa de certas experiências que envolviam *desprazer*⁷⁸⁵. De uma palavra (ou um significante) que sofreu um interdito, ou seja, que não foi dita num determinado momento da história deste sujeito, surgem pontos de contágio que acabam por afectar tudo, a começar pela língua materna. Primeiro, através da dificuldade que ela sente em encontrar palavras nessa língua; depois, perdendo o domínio da gramática. Com o passar do tempo, já quase não fala: junta penosamente as palavras que lhe restam a partir de quatro ou cinco idiomas (em particular o inglês, que não é a sua língua materna), tornando-se cada vez mais ininteligível. Chega mesmo, durante algumas semanas, a emudecer por completo. Simultaneamente, acontecem fenómenos involuntários, como por exemplo o facto de ela conseguir exprimir-se com fluidez num idioma estrangeiro, como é o caso do inglês⁷⁸⁶.

De tal forma o *interdito* (ou seja, o facto de ela ter calado algo que a tinha afectado e que continua, por assim dizer, a falar sozinho nos extravios do corpo e da linguagem) é condição do sintoma de que padece esta jovem, que é só por meio da verbalização, enfim possível, que aquele é finalmente erradicado. Sob o efeito da hipnose (método usado na altura por Breuer, o médico que a tratou), a jovem queixa-se um dia da sua governanta, de quem ela não gostava. Tivera oportunidade, em certa ocasião, de ver que esta dava de beber ao seu cão (um bicho repugnante, no entender de Anna O.) por um copo. Apesar da violenta repugnância que sentira na altura, por delicadeza não dissera nada. Foi só após ter verbalizado esta reminiscência que a perturbação desapareceu para sempre.

Este pequeno – e sem dúvida incompleto – fragmento, mostra bem como as inércias ou impasses *imaginários* – e respectivas consequências ao nível do gozo ou da satisfação – resultam de uma insuficiente, incompleta ou impossível verbalização, *simbolização ou significantização* do gozo, sofrido ou experimentado pelo sujeito como um desprazer. De acordo com estes primeiros dois paradigmas, o gozo *imaginário* é aquilo

⁷⁸⁵ Deveremos insistir aqui, de novo, na diferença entre o *prazer* e o *gozo*: se o prazer é um gozo limitado, o gozo pode ser concebido, em determinadas circunstâncias, como uma forma de alcançar satisfação *para além do prazer*. É aquilo, por exemplo, a que Freud chamava o *problema económico do masoquismo* (Cf. FREUD, Sigmund, “Le problème économique du masochisme”, in *Névrose, Psychose et Perversion*. Paris: PUF, 1974).

⁷⁸⁶ Não deixa de ser interessante referir que é precisamente nessa língua, o inglês, que Anna O. vai baptizar a psicanálise, com o termo a que Lacan deu uma grande importância, uma vez que apela para a dimensão linguística da mesma: *Talking Cure*, ou seja, uma “cura pela fala”.

que não deu entrada, ou não encontrou saída, na dialéctica simbólica ou *significante* do desejo. Deste ponto de vista, o gozo imaginário aparece – como sublinha Jacques-Alain Miller – “como um obstáculo, uma barreira à elaboração simbólica”⁷⁸⁷.

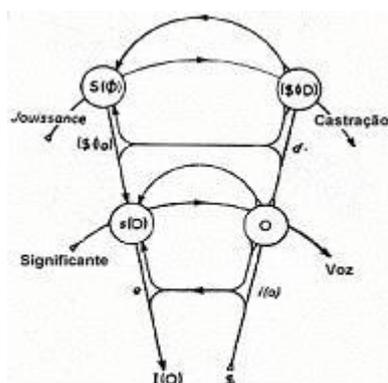
Neste primeiro momento, é sobretudo acentuada a *disjunção* entre o significante (simbólico) e o gozo (imaginário). Trata-se, no fundo, de purificar o simbólico de toda a contaminação pela *libido* imaginária. Ao mesmo tempo, é acentuada a disjunção entre o “eu” (concebido como um “reservatório da libido”⁷⁸⁸) e o sujeito (enquanto instância simbólica). O gozo imaginário não é intersubjectivo e dialéctico, mas intra-subjectivo e inerte.

Uma das consequências desta purificação do simbólico, é o esvaziamento do sujeito (\$), por um lado, e a redução do pulsional (da libido) a uma pura cadeia significante (\$ <> D)⁷⁸⁹. De certa forma, o gozo é domado, mortificado pelo significante. Como na metáfora desenvolvida num dos romances de Saramago, do ponto de vista do Outro, do simbólico, da “Conservatória do Registo Civil”, onde estão arquivados todos os nomes, quer dos vivos, quer dos mortos⁷⁹⁰, é indiferente que o sujeito esteja vivo ou morto, pois, num certo sentido, para existir, ele tem de ser originariamente *mortificado* pelo significante. O sujeito instaura-se por uma disjunção primordial entre o significante e o gozo.

⁷⁸⁷ Cf. MILLER, J.-A., op.cit., p. 9.

⁷⁸⁸ Cf. MILLER, J.-A., Ibidem, p. 9 [«un réservoir de la libido »].

⁷⁸⁹ Vide “Grafo do desejo”, *Écrits*, p. 817:



⁷⁹⁰ Cf. SARAMAGO, José, *Todos os Nomes*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

Falar em disjunção, no entanto, implica que o gozo não passa (todo) pelos desfiladeiros do significante. O que acontece, então, ao gozo em cada momento? Para onde vai (ou onde permanece) o gozo?

A primeira resposta é, como vimos, a *imaginarização* do gozo: há um resto de *satisfação* (de libido) que permanece ligado às fixações, inércias ou impasses do imaginário, não sendo, por isso, integralmente *signifiantizável*.

A resposta seguinte remete-nos para o terceiro paradigma do gozo, de acordo com a série enunciada por Jacques-Alain Miller: *o gozo impossível*⁷⁹¹. Dizer impossível é o mesmo que dizer *real*. Para Lacan, como já sublinhámos por diversas vezes, o real é o impossível⁷⁹². Significa isto que é impossível reduzir a verdadeira satisfação, a pulsional (aquela a que Freud chamava *Befriedigung*) tanto ao imaginário como ao simbólico. Ela mantém-se fora e irreduzível a ambos os registos, permanecendo do lado da *Coisa* (Das Ding), segundo o termo que Lacan vai apresentar e desenvolver ao longo do *Seminário VII*, inspirando-se simultaneamente em Freud e Heidegger⁷⁹³.

Deste ponto de vista, o simbólico (a lei significante) e o imaginário (o belo ou o bem, por exemplo) aparecem como barreiras relativamente ao real, impossível, da *Coisa*⁷⁹⁴. Para aceder a esse real é necessário um acto de transgressão, quer este seja entendido num sentido perverso, como demonstram os escritos de Sade⁷⁹⁵, ou num sentido “trágico”, como é o caso de Antígona, que representa, segundo Lacan, a “essência da tragédia”⁷⁹⁶.

⁷⁹¹ Cf. Miller, J.-A., op. cit., pp. 12-14.

⁷⁹² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XI, op. cit., p. 188 : «(...) visto que o oposto do possível é seguramente o real, nós seremos levados a definir o real como o impossível.» [“(…) puisque l’opposé du possible c’est assurément le réel, nous serons amenés à définir le réel comme l’impossible. »].

⁷⁹³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, *L’Éthique de la Psychanalyse*. Paris: Seuil. Ver, nomeadamente, as *partes I* (introduction de la chose) e *II* (le problème de la sublimation).

⁷⁹⁴ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., pp. 257-281.

⁷⁹⁵ As múltiplas referências a Sade, por parte de Lacan, numa certa época do seu ensino, devem ser entendidas neste contexto: ele é um dos autores da transgressão, por excelência. Ver não apenas o *Seminário VII* (cf. pp. 225-256), mas também *Kant com Sade* (cf. *Écrits*, op.cit., pp. 765-790).

⁷⁹⁶ Cf. LACAN, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., pp. 283-313.

O sujeito é aqui concebido como um herói trágico e a experiência psicanalítica como uma “dimensão trágica”⁷⁹⁷. É um sujeito que arrisca, por meio de um acto, todo o domínio dos bens, de modo a agir em conformidade com o desejo, puro, que é suposto habitá-lo. Para lá do domínio onde impera o belo, o prazer e o bem, ele prova, através desse acto, que o gozo pode confinar com o trágico, o desprazer e o mal. Eis o que mostra, por exemplo, o sintoma, enquanto modo através do qual o sujeito formula que o gozo é mau, que há uma “essencial desarmonia entre o gozo e o sujeito”⁷⁹⁸.

Eis o que levará, mais tarde, Patrick Guyomard a perguntar se não estaremos aqui perante um “gozo do trágico”⁷⁹⁹. O próprio Lacan modifica a tese de um desejo puro, incarnado paradigmaticamente na figura de Antígona, ao afirmar, no *seminário XI*, que o desejo do psicanalista não é um desejo puro, mas antes o desejo de obter a diferença absoluta, que intervém quando o sujeito, confrontado com o significante primordial, está em posição de vir sujeitar-se-lhe, pela primeira vez⁸⁰⁰.

Esta sujeição - ou alienação (aliénation), segundo um termo de Lacan a que já fizemos referência - do sujeito ao significante, com o conseqüente esvaziamento e mortificação do mesmo, vai exigir um suplemento de vida, por assim dizer, incarnado em diversos “objectos”. É relativamente a estes objectos que se pode falar, segundo Jacques-Alain Miller, num *gozo normal* ou *fragmentado*⁸⁰¹.

O *objecto* de que aqui se fala não é o velho correlato epistemológico ou *intencional* do sujeito (segundo a tradição filosófica), mas antes o que este tem de *perder*, de si mesmo, para se constituir como tal. É o preço a pagar pela constituição do sujeito.

⁷⁹⁷ Cf. LACAN, Jacques., op.cit., pp. 335-375 [“La dimension tragique de l’expérience psychanalytique »].

⁷⁹⁸ Cf. MILLER, Jacques-Alain., op. cit., p. 14 [“dysharmonie foncière de la jouissance avec le sujet »].

⁷⁹⁹ Cf. GUYOMARD, Patrick, *Lacan, La jouissance du tragique*. Paris: Flammarion, 1992.

⁸⁰⁰ Cf. LACAN, *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 307 [No original : «Le désir du psychanalyste n’est pas un désir pur. C’est un désir d’obtenir la différence absolue, celle qui intervient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de s’y assujettir.»].

⁸⁰¹ Cf. MILLER, J.-A., op. cit., pp. 14-18. O autor esclarece, no início do texto dedicado a este paradigma, que havia já chamado, em Los Angeles, a este quarto paradigma, *gozo fragmentado* (jouissance fragmenté), mas que poderia avançar no sentido do *gozo normal*. Ambas as designações se justificam: elas remetem não só para o facto de que este é um gozo parcial e múltiplo (fragmentado), como igualmente para o facto de que ele é, por assim dizer, o mais usual e corrente (normal). Cada vez mais, com efeito, a condição humana está espartilhada, estilhaçada por uma multiplicidade de objectos efémeros e evanescentes, como resultado do avanço da cultura científico-tecnológica (cf. Le Nouvel Observateur, *Vivre Branché*, n° 63, Hors-série, Junho-Julho de 2006, integralmente dedicado à simbiose com os novos objectos que tendem a modificar a nossa própria identidade.

Dá que Lacan, já no *Seminário X*⁸⁰², tenha invocado a famosa “libra de carne” que Shylock exige a António, no Mercador de Veneza, de William Shakespeare⁸⁰³, como exemplo paradigmático do objecto de que aqui se trata.

A *alienação* atrás referida, traduz-se, no fundo – como vimos já – por uma *escolha forçada*: para se constituir no campo do Outro, isto é, no campo onde reina a lei, simbólica, da fala e da linguagem, o sujeito tem de escolher, de tal forma que, seja qual for a opção ou o termo escolhido da alternativa em jogo, ele acaba inevitavelmente por perder algo. O exemplo paradigmático de Lacan, no *Seminário XI*, é a *bolsa ou a vida*⁸⁰⁴: se o sujeito escolhe a bolsa, perde ambas; se escolhe a vida, acaba por ficar com uma vida desfalcada da bolsa. O sujeito é, assim, forçado a escolher perante duas possibilidades igualmente desfavoráveis, na medida em que ambas implicam uma perda, um resto irrecuperável. Seja qual for a sua escolha, há sempre uma perda, um resto. Lacan chamará ao que resta da operação significante, isto é, da incidência da lei da linguagem sobre o real (biológico) do sujeito falado e falante, o *objecto a*.

O objecto *a* designa estruturalmente um vazio, o ponto ou lugar onde ocorreu uma perda no processo de constituição subjectiva. Não obstante, apesar de estruturalmente vazio, ele pode ser incarnado por diversos objectos: é o caso, por exemplo, do *seio* ou das *fezes* (isolados por Freud, como vimos atrás), do *olhar*⁸⁰⁵ ou da *voz* (postos em relevo por Lacan), do próprio *nada* (cuja importância em alguns dos novos sintomas, como a anorexia, por exemplo, parece indiscutível)⁸⁰⁶, mas também de muitos dos objectos produzidos pela cultura e civilização, na medida em que eles venham ocupar, ainda que provisoriamente, o vazio, estrutural, do *objecto perdido*⁸⁰⁷.

⁸⁰² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre X, *L'Angoisse*. Paris: Seuil, pp. 254-255.

⁸⁰³ Cf. SHAKESPEARE, William, “The comical history of the Merchant of Venice”, in *The Complete Works*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

⁸⁰⁴ Cf. Lacan, op.cit., p. 237.

⁸⁰⁵ No *Seminário XI*, Lacan vai conceder uma especial atenção ao olhar, enquanto objecto escópico, em particular através da revisão de um quadro de Holbein: *Os Embaixadores* (Cf. LACAN, J., op.cit., pp. 77-135).

⁸⁰⁶ Cf. HEKIER, Marcelo, MILLER, Celina, *Anorexia-bulimia: Deseo de Nada*. 3ª Ed. Buenos Aires: Paidós, 2001.

⁸⁰⁷ Cf. MAHJOUR, L. (Dir.) (2008), *Les Objects a dans l'expérience analytique*. Association Mondiale de Psychanalyse. Vº Congrès. Buenos Aires. École de la Cause Freudienne.

Se nos primeiros três paradigmas – a *imaginarização*, a *significantização* e o *gozo impossível* – tende a acentuar-se a *disjunção* entre o sujeito (ou o significante)⁸⁰⁸ e o gozo, quer este último seja concebido como um *obstáculo imaginário* ou uma *impossibilidade real*, no quarto paradigma – o *gozo normal* – começa a esbater-se uma tal disjunção. O sujeito, mortificado pelo significante (\$), vai articular-se (<>) com um objecto (*a*) (passível de ser incarnado por meio de uma série de objectos), que é, por assim dizer, um complemento de vida relativamente ao sujeito mortificado. A clivagem dos primeiros paradigmas dá lugar, aqui, a uma nova aliança, uma articulação entre o significante e o gozo.

Todavia, neste quarto paradigma, subsiste uma ambiguidade: a conjunção, articulação ou aliança (\wedge) entre o significante e o gozo vai a par da manutenção de uma certa disjunção (\vee)⁸⁰⁹ entre ambos. Com efeito, o gozo é entendido sobretudo como aquilo que se perde ou tem de perder-se, irremediavelmente, para que o sujeito advenha. Ele é, por assim dizer, um gozo *sujeito* à castração. Como esclarece Lacan na *Subversão do Sujeito*, “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da lei do desejo”⁸¹⁰.

Neste contexto, o *objecto a*, nos seus diferentes avatares, tem sobretudo a função de assinalar ou localizar os pontos ou lugares onde houve uma perda de gozo. Dizer objecto, deste ponto de vista, não é o mesmo que dizer *a Coisa* (Das Ding): o objecto assinala o facto de que a Coisa está irremediavelmente perdida, graças à intervenção do significante. O objecto *a* é o que resta dessa perda estrutural. Ele permite, por assim dizer, que o gozo (maciço, impossível, da Coisa) condescenda ao desejo, apenas na medida em que este pressupõe já essa perda estrutural, tornando-se definitivamente um *desejo de outra coisa* (no lugar, impossível, da Coisa perdida) ou um *desejo de nada*⁸¹¹.

⁸⁰⁸ É importante referir que nesta época dizer “sujeito” equivale praticamente a dizer “significante” (embora não se confundam), uma vez que não é possível conceber o sujeito (diferentemente do eu, enquanto instância imaginária) sem o significante.

⁸⁰⁹ A fórmula lacaniana do fantasma ($\$ \langle \rangle a$) conserva simultaneamente a *conjunção* (\wedge) e *disjunção* (\vee) lógicas.

⁸¹⁰ Cf. LACAN, *Écrits*, op.cit., p. 827 : « La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir. »

⁸¹¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Triomphe de la Religion*, op.cit., p. 59 : « Le désir n'a pas d'object, sinon (...), les confins de la chose, c'est-à-dire, de ce rien autour de quoi toute passion humaine resserre son spasme (...) ».

O paradigma seguinte – o gozo discursivo⁸¹² – parece conservar a ambiguidade assinalada mais atrás, em particular na forma como Lacan passa a conceber e a denominar o *objecto a*, como “plus-de-jouir”⁸¹³. Com efeito, “plus”, em francês, pode ser lido negativamente como um *não* ou um *stop* ao gozo. Ou seja: graças à “castração” simbólica, isto é, à intervenção do Outro, do significante, na realidade biológica do ser falado e falante, este já não é mais um ser bruto do gozo (S), mas um *sujeito* estruturalmente desfalcado (§), incompleto, cujo desejo, enquanto desejo de outra coisa, é *causado* por uma multiplicidade de objectos, cada um deles comemorando uma perda ou um limite. O objecto *a* (e suas várias encarnações) assinala, de certa forma, que a satisfação ou o gozo não são plenos, mas faltosos, incompletos ou parciais. É a releitura lacaniana da pulsão “parcial” de que falara Freud. Neste caso, o *plus-de-jouir* significa que não-há mais gozo ou, então, que é preciso dizer “adeus” ao mito de um gozo pleno e absoluto.

No entanto – e daí a ambiguidade – o *plus-de-jouir* pode ser lido igualmente de um modo positivo. Ele diz-nos que, mesmo se *a Coisa* está irremediavelmente perdida, tal não impede que haja sobras, restos, objectos com que o sujeito, apesar de tudo, se *satisfaz* ou de que tira *proveito*. Da mesma forma que o lucro, a *mais-valia* (Mehrwert), isolada por Marx como a essência do capitalismo⁸¹⁴, também o *plus-de-jouir* pode ser lido como uma espécie de *mais-valia* do gozo, ou como um *mais-de-gozar*.

Deste ponto de vista, torna-se possível uma nova aliança ou conjunção entre o significante e o gozo. Mais ainda: o próprio significante passa a ser concebido como condição, meio, ou *aparelho de gozo*⁸¹⁵. A existência do significante não só não impede que haja gozo, como até o propicia e torna possível. Não é apenas o sujeito que é um *efeito* do significante, mas também o gozo. Daí que, por um momento, pareça haver uma estranha equivalência entre o sujeito e o gozo⁸¹⁶. Dizer que *um significante é o que*

⁸¹² Cf. MILLER, Jacques-Alain., op.cit., pp. 18-24.

⁸¹³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVII, op.cit., p. 56.

⁸¹⁴ Que o pensamento de Marx, aquém ou para além dos diversos “marxismos” que dele se apropriaram, continua fecundo e produtivo, prova-o o recente número da prestigiada revista francesa *Magazine Littéraire*, cujo dossiê tem por título: “Marx, les raisons d’une renaissance” (nº 479, Outubro de 2008). Perante a crise global, económico-financeira, que tem abalado o mundo nos últimos tempos, Marx volta a ser um autor (contraditório e paradoxal, sem dúvida) a reveritar.

⁸¹⁵ A palavra, a linguagem e o significante passam a ser concebidos por Lacan como “meio” (moyen) ou “aparelho” (appareil) de gozo. Daí que Lacan, brincando com as palavras, diga que o ser humano não tem mais que apalavrar-se/aparelhar-se (s’apavoler) a um tal aparelho do gozo (Cf. LACAN, Jacques, *Seminário XVII*, op.cit., p. 57).

⁸¹⁶ Cf. MILLER, J.-A., op.cit., p. 21 [“Ce paradigme repose sur une équivalence entre le sujet et la jouissance.”].

representa o sujeito para outro significante, segundo uma fórmula repetida por Lacan⁸¹⁷, pode ser retraduzido, então, do seguinte modo: “o que se veicula na cadeia significante é o gozo.”⁸¹⁸

Um bom exemplo da forma como o significante pode funcionar como condição, meio ou aparelho de gozo, é-nos dado por Freud, num artigo escrito em 1927, sobre o *Fetichismo*⁸¹⁹, a que já fizemos referência anteriormente no nosso trabalho. Mais do que uma barreira ao gozo, o significante, e em particular os equívocos que dele resultam, revela-se aí como o estofado, o tecido ou a condição de possibilidade do próprio gozo. Entre o significante e o gozo não há (apenas) disjunção, mas (também) conjunção. Na medida em que o sujeito é um efeito do significante, entre o sujeito e o gozo pode haver igualmente conjunção.

É em relação a esta possível conjunção que o paradigma seguinte – *a não-relação*⁸²⁰ – vai constituir uma ruptura. Mesmo se o ponto de partida parece ter algo em comum – a afirmação primacial de que o sujeito goza, de um modo ou de outro, segundo esta ou aquela modalidade – o enfoque é agora diverso: trata-se de acentuar sobretudo a disjunção, a desproporção ou a não-relação⁸²¹ entre o gozo de Um e o gozo (problemático) do Outro, em particular do *Outro Sexo*. Daí que Freud e Lacan não tenham deixado de interrogar o Outro Sexo⁸²², como mostraremos no capítulo seguinte.

⁸¹⁷ Jacques Alain Miller procede a uma série de variações em torno desta fórmula.

⁸¹⁸ Cf. MILLER, J.-A., op.cit., p. 21 [“Ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante c’est la jouissance.”].

⁸¹⁹ Cf. FREUD, Sigmund, “O Fetichismo”, in *La Vie Sexuelle*. 13ª Ed. Paris: P.U.F., 2002, pp. 133-138.

⁸²⁰ Cf. MILLER, J.-A., op.cit., pp. 24-29.

⁸²¹ A fórmula, por excelência, do último Lacan é: “Il n’y a pas de rapport sexuel”.

⁸²² Na terminologia científica, e mesmo comum, o termo “sexo” tende a ser substituído por “gênero”. Exigência de rigor ou denegação?

Gozo e sexuação

Começemos por reafirmar o que já dissemos algures: o sujeito lacaniano é essencialmente vazio. É nessa medida que podemos dizer, como vimos na segunda parte do nosso trabalho, que ele equivale ao sujeito “cartesiano”. Com efeito, Descartes, por meio da dúvida, procedeu a um tal esvaziamento do *cogito* que o reduziu, por um instante, a um mero ponto evanescente. Desse ponto de vista, ele apaga igualmente toda a diferença sexual⁸²³. O sujeito “cartesiano” (de Lacan) é, assim, ao mesmo tempo, dessexualizado, visto que rasura (/) a diferença sexual; des-subjectivado, uma vez que barra (/) o “eu” imaginário ou psicológico; des-substancializado, na medida em que esvazia o sujeito (\$) de todo e qualquer conteúdo ou atributo substancial⁸²⁴. É nesse sentido que poderíamos dizer, parafraseando Robert Musil, que ele é um sujeito “sem qualidades” (Ohne Eigenschaften)⁸²⁵.

Quando, no ensino de Lacan, o gozo se impõe como um novo ponto de partida, a questão do sexo⁸²⁶ reaparece, como algo incontornável. Ela desdobra-se em duas outras questões: qual a modalidade de gozo específica a cada sexo? Quais as modalidades de *subjectivação* que lhe correspondem?

Para responder às questões formuladas, é preciso ter em conta não apenas o *sujeito*, vazio e des-sexualizado, mas igualmente a diferença sexual. É por isso que, no

⁸²³ Cf. LACAN, Jacques, *Le séminaire*, Livre XVI, op.cit., p. 319 : « (...) não há de modo algum, ao nível do sujeito, reconhecimento, como tais, do macho pela fêmea e da fêmea pelo macho. » [“(...) il n’y a point, au niveau du sujet, reconnaissance, como tels, du mâle par la femelle, ni de la femelle par le mâle. »].

⁸²⁴ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 692 : « (...) o sujeito só designa o seu ser ao barrar tudo aquilo que ele significa (...) » [“(...) le sujet ne désigne son être qu’à barrer tout ce qu’il signifie (...) »].

⁸²⁵ Cf. MUSIL, Robert, *O Homem sem Qualidades* (2 volumes). Lisboa: Dom Quixote, 2008.

⁸²⁶ Apesar de haver hoje tendência, nos meios científicos, de dar preferência ao termo “género”, continuamos a usar os termos de Freud e Lacan. Aliás, esta rasura do “sexo” não terá algo de sintomático, numa altura em que o “sexual” está disseminado por toda a parte?

seguimento de Freud, Lacan não deixou de interrogar uma tal diferença e, em particular, o *Outro sexo* ou *a sexualidade feminina*.⁸²⁷

Se a questão do *feminino* pode ser (e tem sido efectivamente) abordada sob vários pontos de vista⁸²⁸, há no entanto algo que parece persistir ao longo dessas diferentes abordagens: a sensação de que estamos, basicamente, perante algo que resiste, que faz problema, ou seja, que se apresenta como um *sintoma*. Tomo aqui a palavra sintoma, de uma forma geral, como *aquilo que faz problema*. E o que faz problema é, antes de mais, segundo a formulação freudiana, *o que querem elas?*⁸²⁹

Como responde Freud a um tal enigma? Resumidamente, poderíamos dizer que a sua posição não varia muito ao longo dos anos. Se bem que o *devir mulher* apresente uma série de dificuldades, vicissitudes ou impasses durante o seu percurso⁸³⁰, a solução freudiana consiste, basicamente, numa redução do enigma da feminilidade à *solução materna*. Nesse aspecto, ele não difere muito do ar do tempo, uma vez que se considerava que, tal como a família equivalia a uma instituição que tinha em vista assegurar a procriação e o cuidado dos filhos, também o papel e a realização da mulher equivaliam à maternidade⁸³¹.

⁸²⁷ Retomo aqui o título da tese de Selma Calassans Rodrigues. Cf. *A Sexualidade Feminina*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2007.

⁸²⁸ Se tomarmos como referência, por exemplo, os textos de Freud que mais directamente têm a ver com esta questão, reparamos como os próprios títulos sugerem, de alguma forma, essa diversidade de pontos de vista, a saber: *Algumas consequências psíquicas da diferença anatómica entre os sexos* (1925), *A sexualidade feminina* (1931) e *Feminilidade* (1933). Cf. FREUD, Sigmund, *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.

⁸²⁹ Que esta é uma questão recorrente, prova-o um recente ciclo de cinema intitulado “Que querem elas?” (16, 17, 18 e 19 de Junho de 2008, no Instituto Franco-Português de Lisboa). Vide, igualmente, ORBACH, Susie, EICHENBAUM, Luise, *O Que Querem Elas?* Lisboa: Sinais de Fogo, 2004.

⁸³⁰ Cf. RODRIGUES, S. C., *A Sexualidade Feminina*, op. cit., A autora analisa algumas das fases problemáticas do *devir mulher*, em particular a adolescência e a menopausa.

⁸³¹ Numa época, como a nossa, em que existem cada vez mais casais que não têm filhos por opção e mulheres que não parecem realizar-se (de modo algum ou inteiramente) no papel de mães, o próprio conceito de “família” está a ser redefinido. O recente debate em torno da possibilidade de “casamentos homossexuais” é um sinal dessa redefinição. Mais do que a crise da família tradicional (alargada) ou “moderna”, isto é, reduzida ao seu núcleo conjugal (Cf. LACAN, Jacques, “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu », in *Autres Écrits*, op.cit., 45-61), estamos cada vez mais confrontados com uma *pluralização* pós-moderna da família, tanto ao nível da realidade fáctica, como do direito.

Porém, uma tal *solução* não deixou, desde logo, de causar problema. A começar para o próprio Freud. Na verdade, ele conclui um artigo de 1933, dedicado à *Feminilidade*⁸³², com as seguintes palavras: “Isto é tudo o que tinha para dizer-lhes sobre a feminilidade. É certamente incompleto e fragmentário...”⁸³³ Além disso, a *solução materna* é apenas uma de entre várias, mesmo se é a mais *normal*, no entender de Freud. Pode acontecer que o normal diga apenas respeito a um dado estatístico e não traduza qualquer elemento de estrutura. Por fim, há ainda o lamento de Freud, ao confessar, já no final da vida, que apesar de ter dedicado muito tempo à questão do *que quer a mulher* (*Was Will das Weib*), esta permanecia sem resposta⁸³⁴. O que nos leva, finalmente, a perguntar se, em vez de *solução*, esta equivalência entre a mulher e a mãe não traduzirá antes um *impasse* ou um *sintoma* freudiano.

Hoje, numa altura em que diminui a natalidade em praticamente todos os países ditos “civilizados” e há cada vez mais mulheres que optam por outro tipo de “realização” diverso da maternidade, a “solução” freudiana é, pelo menos, bastante parcelar e problemática. Parafraseando Simone de Beauvoir, a mulher não nasce mãe; torna-se⁸³⁵ ou não se torna mãe. A mulher *não é toda* mãe. Ser mãe não responde cabalmente ao que quer uma mulher. E podíamos ir ainda mais longe e dizer, com Marie-Hélène Brousse, que “as mulheres não são toda-mãe e a mãe não é toda desejo materno”⁸³⁶; ou então, como dizia, há alguns anos, Jacques-Alain Miller, “a mulher mede-se pela sua distância à mãe – quanto mais mãe, menos mulher.”⁸³⁷

É por isso que houve quem fosse tentado, já na época de Freud, a procurar a solução algures. Foi o caso, por exemplo, de Hélène Deutsch, que, embora aceitando, de uma forma geral, os postulados e as conclusões de Freud, foi levada a seguir um cami-

⁸³² Cf. FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, op. cit., pp. 3164-3178.

⁸³³ *Ibidem*, p. 3178.

⁸³⁴ Sobre o devir desta e de outras questões conexas na obra de Freud, bem como da sua retomada por Lacan, é já clássico o livro de Serge André, *Que Veut une Femme* (Éditions du Seuil, 1995).

⁸³⁵ A frase emblemática de toda uma geração feminista é a seguinte: “Não nascemos mulheres; tornamo-nos mulheres” [“On ne nait pas femme: on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine; c’est l’ensemble de la civilisation que élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu’on qualifie de féminin. »]. Cf. BEAUVOIR, Simone, *Le Deuxième Sexe*. Paris : Gallimard, 1949.

⁸³⁶ BROUSSE, Marie-Hélène, “Madre ou Mujer”, in *Correo del Campo Freudiano en Andalucía*, 13 de Fevereiro 1993.

⁸³⁷ MILLER, Jacques-Alain, “Conferência de Clausura das IX^{as} Jornadas del Campo Freudiano en España », 13 de Fevereiro 1993.

nho algo diferente, ao afirmar, já em 1930, que “o masoquismo é a força mais elementar da vida psíquica feminina.”⁸³⁸ É a sua maneira de dizer que a mulher não é toda mãe, mas sobretudo que a mãe não é toda *desejo* materno. Segundo esta autora, haveria na própria maternidade e nos fenómenos a ela adjacentes – a menstruação, a gravidez, o parto, etc. – uma dimensão de *gozo* (no que este tem de masoquista) irreduzível ao *desejo* materno.

Uma tal posição, que tende a afirmar a existência de uma essência da feminilidade caracterizada pelo masoquismo, não deixou, desde logo, de causar polémica. Foi o caso, por exemplo, de Karen Horney, que, num texto de 1933, intitulado “*O Problema do Masoquismo na Mulher*”, discute longamente a ideia de que “ser mulher é ser masoquista”⁸³⁹, numa referência directa às teses de Hélène Deutsch.⁸⁴⁰ Isto não significa que ela negue, em absoluto, a existência de mulheres masoquistas. “Não há dúvida – afirma a autora – que este é o caso de inúmeras mulheres neuróticas, mas supor que é essencial a todas as mulheres não é convincente.”⁸⁴¹ O que Karen Horney põe em questão é a ideia, por assim dizer, de que as mulheres fariam *todas* parte do mesmo conjunto, ligadas por um único *traço* essencial⁸⁴². Ou, dizendo à maneira de Lacan, que se possa falar aqui *d’a mulher*, artigo definido e universal.⁸⁴³ Há, sem dúvida, como reconhece a K. Horney, algumas que são masoquistas – ou apresentam traços masoquistas – mas *não todas*. E poderíamos ir ainda mais longe e dizer – o que K. Horney, apesar de tudo, não

⁸³⁸ DEUTSCH, Hélène, “Le masochisme féminin et sa relation à la frigidity », in *Féminité Mascarade*, Seuil, Paris, 1994, p. 230.

⁸³⁹ HORNEY, Karen, “Le problème du masochisme chez la femme », in *La Psychologie de la Femme*. Paris : Payot, 1981, p. 225.

⁸⁴⁰ Os ecos desta polémica continuaram a repercutir-se em textos posteriores, como se pode ver por esta nota que Hélène Deutsch escreveria, mais tarde, no final de um capítulo dedicado ao “masoquismo feminino”: “Chegada a este ponto – dizia ela – quero defender o que escrevi contra uma falsa interpretação. K. Horney sustenta que eu considero o masoquismo feminino como uma “potência elementar da vida mental da mulher” e que, em meu entender, “o que a mulher deseja no fim de contas no coito é o rapto (enlèvement) e a violação; o que ela deseja na sua vida mental é ser humilhada”. É certo que eu considero o masoquismo como “um poder elementar da vida feminina”, mas, nos meus estudos anteriores e neste último, esforcei-me por mostrar que uma das tarefas da mulher é o domínio deste masoquismo, a sua orientação na vida normal e de proteger-se deste modo contra os perigos que, segundo Horney, eu considerava como a sorte comum da mulher.” (in *La Psychologie des Femmes*, Volume I, P.U.F., Paris, 1997, p. 239).

⁸⁴¹ HORNEY, Karen, op. cit., p. 227.

⁸⁴² Mesmo se, como mostrou Freud, as mulheres tendem, por vezes, a identificar-se umas às outras, em particular ao sintoma ou ao sofrimento de outras, segundo aquilo que ele designou como *identificação histérica*, nem todas as mulheres (ou nem tudo nas mulheres) passaria ou estaria sujeito a essa identificação (Cf. FREUD, Sigmund, “Psychologie des foules et analyse du Moi”, in *Essais de Psychanalyse*. Paris : Payot, 1981).

⁸⁴³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op. cit., p. 13 : « (...) eu disse *da mulher*, se bem que, justamente, não existe *a* mulher, a mulher *não é toda*.” [“(...) j’ai dit *de la femme*, alors que, justement, il n’y a pas *la femme*, la femme n’est pas toute. »].

faz – que mesmo numa mulher que apresenta traços masoquistas, elas *não é toda* masoquista; diferindo, neste aspecto, do perverso (homem), *inteiramente* devotado à realização do seu fantasma masoquista⁸⁴⁴.

De qualquer modo, se recuarmos de novo até Freud, a questão não deixa de ser pertinente. Com efeito, num texto de 1924 – “*O Problema Económico do Masoquismo*” – ele colocava, ao lado do masoquismo *erógeno* (o prazer na dor) e do masoquismo *moral* (consciência de culpabilidade, na maior parte dos casos inconsciente), uma outra forma de masoquismo a que ele chama *feminino*; forma esta que seria não apenas a mais acessível à nossa observação, como igualmente a que parece levantar menos problemas e de cujas relações se espera um “esclarecimento global”⁸⁴⁵ para a questão em análise.

Porém, desde logo nos apercebemos de que o *masoquismo feminino* de que aqui se fala é o que diz respeito a certos homens (ao qual, por razões que dependem do material, Freud diz que vai limitar a sua análise⁸⁴⁶). Isto é em tudo consentâneo com o que Freud tinha desenvolvido alguns anos atrás, num outro texto paradigmático – “*Uma Criança é Batida*” –, quando diz que “tanto nos fantasmas masoquistas, como nas encenações para a realização dos mesmos, os homens colocam-se habitualmente no papel de mulheres, coincidindo portanto o seu masoquismo com uma posição FEMININA”⁸⁴⁷.

Talvez seja, por isso, ajustado colocar a seguinte questão: não será “o masoquismo da mulher (...) uma fantasia do desejo do homem?”⁸⁴⁸. Esta pergunta, formulada por Lacan em 1960, não deixa de fazer eco a uma outra, levantada pela própria K. Horney, no texto já citado, quando ela se pergunta, a certa altura, se essa suposta *natureza masoquista* da mulher, e a atracção que a mesma exerce em algumas delas, não resultaria simplesmente de uma *conformação*, por parte destas, a um fantasma masculin-

⁸⁴⁴ Cf. MASOCH, Sacher, “La Vénus à la fourrure”, in DELEUZE, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris : les Éditions Minit, 1996.

⁸⁴⁵ FREUD Sigmund, “El problema económico del masoquismo”, in *Obras Completas*, Tomo III, op.cit., p. 2753.

⁸⁴⁶ Cf. FREUD, Sigmund, *Ibidem*.

⁸⁴⁷ Cf. FREUD, Sigmund, “Uma criança é batida”, in *Esquecimento e Fantasma*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1991, p. 44.

⁸⁴⁸ LACAN, Jacques, “Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine”, in *Écrits*, op.cit., p. 740 : « Podemos fiar-nos no que a perversão masoquista deve à invenção masculina, para concluir que o masoquismo da mulher é um fantasma do desejo do homem? » [“Peut on se fier à ce que la perversion masochiste doit à l’invention masculine, pour conclure que le masochisme de la femme est un fantôme du désir de l’homme ? »].

no. Isto porque, segundo a autora, “as mulheres que apresentam estes traços específicos são a maior parte das vezes escolhidas pelos homens, o que implica que as suas possibilidades eróticas dependem da conformidade daquelas à imagem do que constitui (ou é suposto constituir) a sua verdadeira natureza.”⁸⁴⁹

Por outro lado, esta hipótese ajudar-nos-ia igualmente a perceber a razão por que certos homens, colocando-se *sob a bandeira das mulheres*, graças, por exemplo, ao poder da *enunciação*⁸⁵⁰, falam destas como se a sua natureza ou o seu destino consistisse em sofrer. É o que podemos ler, por exemplo, nessa obra enigmática de Bernardim Ribeiro intitulada “*Menina e Moça*”. Aí se advoga a tese de que “só as mulheres são tristes”⁸⁵¹ e que “não há tristezas nos homens”⁸⁵². Daí que estes tenham de colocar-se numa *posição feminina*, como faz o narrador desta obra, se quiserem perceber como sofre a mulher.⁸⁵³

Eis uma fantasia masculina e uma possível *solução* – do lado do homem – para a inexistência *da Mulher*, artigo definido e universal. Mas há igualmente outras *soluções*. Patrick Monribot, no testemunho que deu sobre a sua própria análise⁸⁵⁴, conta um sonho paradigmático a este respeito. O seu conteúdo manifesto é o seguinte: ao preparar-se para fazer amor, o sujeito é tomado de pavor e arrepios (*frissons*) quando se apercebe de que a sua parceira é, no fundo, uma montagem feita de pedaços de corpo de todas as mulheres que ele conhecera na vida. Segundo o autor, esta era a sua resposta sintomática à castração feminina, ou seja, ao facto de que as mulheres não existem a não ser uma por uma, sem jamais se poder encontrar “A” mulher, a que valeria por todas e que D.

⁸⁴⁹ HORNEY Karen, op.cit. p. 242. Não deixa de ser interessante, a este respeito, o livro de Jean-Pierre Kaufmann, *Corps de Femmes, Regard d’hommes – Sociologie des Seins Nus*. Paris: Nathan, 1995. Resumidamente, a tese do autor consiste no seguinte: ao nível do comportamento aparentemente mais anódino, como o destapar dos seios, cada mulher deve respeitar um código preciso, segundo a sua morfologia, a sua idade, a sua cultura e o contexto da praia e compreender os signos enviados pelos olhares que lhe são dirigidos, respondendo por meio da adopção de posições do corpo e de gestos adequados.

⁸⁵⁰ Para além de “Menina e Moça” (Bernardim Ribeiro, Lisboa, Dom Quixote, Editorial Verbo, 1972), poderíamos dar o exemplo das “Cartas Portuguesas”, atribuídas a Mariana Alcoforado (Lisboa, Assírio e Alvim, 1993) e do “Cântico Espiritual” (S. João da Cruz, *Poesias Completas*. Lisboa, Assírio e Alvim, 1990, pp. 18-31).

⁸⁵¹ Cf. RIBEIRO, Bernardim, op.cit, p. 27.

⁸⁵² *Ibidem*.

⁸⁵³ Seria interessante ler todo o livro, por detrás do rendilhado do que vai sendo dito e contado, segundo esta perspectiva.

⁸⁵⁴ Cf. MONRIBOT, Patrick, « Les frissons d’une cure », in *Qui sont vos Psychanalystes*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 36.

Juan, apesar de tudo, não chegou a encontrar na sua busca⁸⁵⁵. A *solução* (onírica) encontrada neste caso consistia em servir-se de várias mulheres para fazer uma.

Uma outra *solução* – ainda do lado do homem, embora segundo uma *estrutura* diferente – consistiria, na medida em que *a mulher não existe* para o homem, em tornar-se *a mulher* de Deus. É a *solução delirante* de Schreber⁸⁵⁶.

Dora – para continuar a série – tinha igualmente uma *solução*, do *lado do homem*, que consistia em *identificar-se* a este (o Sr K.), não para o tomar como *objecto* sexual (como pretendia Freud, dentro de uma lógica edipiana), mas para *fazer ex-sistir*, através de uma *Outra* (a sra K.), “A” *mulher* que não existe. No fundo, o que Dora parecia amar, não era o sr. nem a sra. K., mas, por meio destes, o seu próprio *mistério*. O mistério da feminilidade, do “eterno feminino”, como dizia Goethe, pela voz de Fausto⁸⁵⁷.

No que diz respeito, porém, ao suposto *masoquismo* das mulheres propriamente ditas (segundo a tese de Hélène Deutsch, que vínhamos discutindo), este continua obscuro. Aliás, poderíamos ir um pouco mais longe e colocar a seguinte questão: será que *este masoquismo* (que a autora reconhece como uma *força elementar* ou uma *essência* da feminilidade) não é tão só uma *máscara*?

Após o estudo de Joan Rivière sobre “a feminilidade como mascarada”⁸⁵⁸, em que certas atitudes e comportamentos tidos como *femininos* não passam de uma *máscara*

⁸⁵⁵ Cf. PREISS, Axel, *Le mythe de Don Juan*. Paris : Bordas, 1991.

⁸⁵⁶ Cf. SCHREBER, Daniel Paul, *Mémoires d'un Névropathe*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. Vide, igualmente, Cf. LACAN, Jacques, “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose, in *Ecrits*, op.cit., pp. 561-583.

⁸⁵⁷ Cf. GOETHE, Johann W., *Fausto*, Lisboa: Relógio D’Água, 1987, p. 494.

⁸⁵⁸ Cf. RIVIERE, Joan., “La féminité en tant que mascarade”, in *Féminité Mascarade*, Seuil, Paris, 1994,

ra usada por esta ou aquela mulher⁸⁵⁹, em determinado momento, para levar a bom porto um certo desejo inconsciente⁸⁶⁰, a questão não deixa de ter alguma pertinência.

Vejamos, resumidamente, o caso analisado por Joan Rivière. Trata-se de uma mulher aparentemente *completa e realizada* nos vários domínios da sua vida. Ela é não só independente e empenhada, do ponto de vista profissional (escreve e dá conferências)⁸⁶¹, como parece igualmente assumir, no máximo grau e com satisfação, as funções femininas de dona de casa e de esposa. Acontece, porém, que, sob esta aparente completude e satisfação, ela sofria de uma angústia (*afecto que não engana*, segundo Lacan)⁸⁶², por vezes intensa, que se manifestava após cada conferência dada em público. Como consequência disto, ela precipitava-se numa série de “*démarches*”, quer de sedução, quer de postura sacrificial – *tudo fazer para os outros* – adoptando aparentemente as formas mais elevadas da abnegação feminina, como se dissesse – *mas vede, eu não o tenho, o falo, eu sou mulher, e pura mulher.*”⁸⁶³

Há um sonho que esta paciente conta, a certa altura, na sua análise e que parece corresponder bem a uma tal atitude. O conteúdo manifesto do sonho é o seguinte: “Ela estava só, em casa, aterrorizada; um Negro entrava e deparava com ela, sozinha, preparando-se para se lavar, com as mangas arregaçadas e os braços nus. Ela resistia-lhe, mas com a intenção secreta de o seduzir sexualmente; ele começava a admirá-la e a acariciar-lhe os braços e o peito.”⁸⁶⁴

Sem entrar nos pormenores da análise deste sonho, poderíamos, não obstante, extrair dele algumas notas reveladoras. Em primeiro lugar, ele parece demonstrar uma não concordância entre a *posição subjectiva* assumida na existência por esta mulher (eminentemente *activa*) e o seu *fantasma inconsciente* (aparentemente *passivo*). No

⁸⁵⁹ Como sublinha Lacan, a este propósito, “trata-se da análise de um caso específico – não da função da feminilidade em geral” (cf. *Le Séminaire*, livre IV, op. cit., p. 254).

⁸⁶⁰ No caso analisado – como resume Lacan no *Seminário V* – trata-se, fundamentalmente, de um desejo (e de um gozo) da supremacia (o que trai a sua natureza eminentemente fálica).

⁸⁶¹ O que na altura era bem mais assinalável que actualmente.

⁸⁶² Cf. LACAN, Jacques., *Le Séminaire*, Livre X, op.cit., p. 23 (« L’angoise (...) c’est un affect ») e 92 (« L’angoisse, c’est ce qui ne trompe pas »).

⁸⁶³ Cf. LACA, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., p. 255.

⁸⁶⁴ RIVIERE, Joan., “La féminité en tant que mascarade”, op.cit., p. 202.

entanto, como já Freud alertava no seu artigo sobre a “feminilidade”, é preciso não cair na ideia fácil de que “dar preferência a alvos passivos” seja “a mesma coisa que passividade”, visto que para atingir um alvo passivo pode ser necessária uma grande dose de actividade.”⁸⁶⁵ E o contrário, neste caso, também seria válido: a *máscara* da passividade servindo para ocultar uma *activa* reivindicação de mestria e domínio sobre o outro (rival), ou seja – como diz Lacan no seminário V – “a enganar aqueles que tivessem podido ofender-se com o que nela se apresentava fundamentalmente como agressão, como necessidade e gozo da supremacia como tal, e que estava estruturado sobre a história – tal como Joan Rivière desenvolve no seu artigo – da rivalidade com a mãe, primeiro, e com o pai, depois.”⁸⁶⁶ Mas, finalmente, o que parece ressaltar de tudo isto é que esta mulher, ao balançar entre uma posição em que ostenta o *ter* (o seu triunfo e triunfos profissionais) e uma outra em que sobressai o *parecer* (submissa e servil), mostra não apenas que a própria *feminilidade* pode ser um logro (uma máscara), mas também que uma mulher *não é toda* aquilo que *tem*. Diferentemente do homem, que não é tal sem *ter* (o falo), a uma mulher seria dado *ser* ou parecer (como na mascarada) aquilo que não tem, fazendo-se amar e desejar por isso mesmo⁸⁶⁷. Na verdade, segundo uma frase recorrente em Lacan, *amar é dar o que não se tem* (*donner ce qu’on n’a pas*)⁸⁶⁸. Nessa medida, por amor, uma mulher estaria disposta a desfazer-se de tudo para *ser* amada pelo que não *tem*⁸⁶⁹.

É por isso, talvez, que este amor acaba por ter algo de desmesurado e impossível de satisfazer. Freud, no seu artigo sobre a “feminilidade”, não deixou de o notar, ao caracterizar a exigência de amor (infantil) como *imoderada*⁸⁷⁰.

K. Horney não deixa, aliás, de sublinhar e desenvolver longamente este aspecto do amor (insaciável, exclusivo, incondicional...) num artigo de 1926, intitulado: “A *necessidade neurótica de amor*”. Aí se vê, sem margem para dúvidas, que este amor

⁸⁶⁵ FREUD Sigmund., “A feminilidade”, in *Textos Essenciais da Psicanálise*, Europa-América, Lisboa, s/d, p. 159.

⁸⁶⁶ Cf. LACAN, Ibidem, p. 255.

⁸⁶⁷ Cf. LACAN, Jacques, “La Signification du Phallus”, in *Écrits*, op.cit., pp. 685-695

⁸⁶⁸ É uma frase que percorre o ensino de Lacan, em particular ao longo do *Seminário VIII* (Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VIII (1960-1961). Paris: Éditions du Seuil, 1991).

⁸⁶⁹ Um bom exemplo de um tal despojamento (a que o próprio Lacan não deixa de ser sensível) é o livro de Léon Bloy, *A Mulher Pobre* (Cf. BLOY, Léon, *La Femme Pauvre*. Paris: Part Commune, 2005).

⁸⁷⁰ Cf. FREUD, Sigmund, op.cit., pp. 166-167.

visa o próprio *ser* no que este coincide, no limite, com o *nada*. “A necessidade incondicional de amor – diz a autora – revela-se na sua exigência de serem amadas sem nada para dar, como que dizendo: “é simples amar alguém que nos dá, mas vejamos se continuareis a amar-me se não receberdes nada em troca.”⁸⁷¹

Uma tal exigência (absoluta e incondicional) de amor não é sem consequências. Poderíamos salientar, pelo menos, três delas: ou ele *fracassa* (por impossibilidade de o satisfazer), resvala para o *ódio* ou é simplesmente *traído*.

O primeiro caso poderia ilustrar, com uma nova luz, a questão do *masoquismo* na mulher. É que talvez o *sofrimento* experimentado não seja um *fim* (uma tendência, digamos, natural), mas antes um *meio* de que a mulher se serviria para *outra coisa*: ser amada. Diferentemente do masoquista perverso, a dor não é *condição*, mas antes *condicionada*; isto é, resulta da própria natureza do amor, no que este tem, por desmesurado, de impossível de satisfazer. Como percebeu muito bem o autor das “Cartas portuguesas” – as mais belas cartas de amor, segundo alguns – é sob a condição de ser amada, e apenas como tal, que uma mulher não se importa de sofrer até ao limite do insuportável. “Ama-me sempre – diz Mariana no final da primeira carta – e faz-me sofrer mais ainda.”⁸⁷² Então, poderíamos concluir, mais do que uma *essência* (como pretendia, a certa altura, Hélène Deutsch), o *masoquismo feminino* seria um *signo*, isto é, uma maneira de dizer algo a alguém, de endereçar uma mensagem ou de escrever uma carta...de amor a um Outro suposto poder decifrá-la⁸⁷³.

Segunda consequência: a transformação do amor em ódio. Já no seu artigo sobre a “*feminilidade*”, Freud dava conta desta transformação, a propósito da desvinculação da menina em relação à mãe. “O afastamento da mãe – dizia ele – é acompanhado de hostilidade, a vinculação à mãe acaba em ódio.”⁸⁷⁴ Mais tarde, em “*Pulsões e suas vicissitudes*”, dentro da mesma linha, Freud recorda-nos que não é o ódio que se opõe verdadeiramente ao amor, pois este mistura-se frequentemente com aquele na sua rela-

⁸⁷¹ HORNEY, Karen., “Le besoin névrotique d’amour », op.cit., p. 259.

⁸⁷² Cf. ALCOFORADO, Mariana, *Cartas Portuguesas*, op.cit., p. 19.

⁸⁷³ Segundo a distinção martelada por Lacan ao longo do seu ensino, enquanto o signo diz algo para alguém (tal como Peirce havia defendido), o significante representa o sujeito para outro significante.

⁸⁷⁴ FREUD, Sigmund, “A Feminilidade”, op.cit., p. 165.

ção com um objecto, mas a indiferença⁸⁷⁵. Assim, o amor, na sua busca insaciável de absoluto e exclusividade, transforma-se facilmente no seu *contíguo*: o ódio. É o que Lacan escreverá, já na última época do seu ensino, com um único termo: *hainamoration* (amoródio)⁸⁷⁶.

Terceira consequência: a traição. Isto porque não existe um outro que corresponda e satisfaça plenamente esta exigência incondicional de amor. Um dos corolários é que essa *traição de amor*, quando acontece, se torna insuportável. Temos o exemplo de Medeia (ao nível do mito) e de Madelaine de Gide (caso retomado por Lacan, num texto dos *Escritos*⁸⁷⁷) para ilustrar não só este *insuportável*, como o *acto*⁸⁷⁸, inesperado e fulminante, que se lhe segue. É em relação a este acto (que consiste em queimar as cartas de amor, ou seja, o objecto mais precioso, no caso de Madelaine de Gide⁸⁷⁹, e em matar os próprios filhos, também o objecto mais precioso, no caso de Medeia) que Lacan utiliza o termo de *verdadeira mulher*⁸⁸⁰.

Isto quer dizer que é o *acto*, no que ele tem de *real* – enquanto este, diferentemente do que pensava Hegel, não é todo racional – que dá a uma mulher em particular (sempre de forma contingente) o seu *momento de verdade*. Ela mostra, por meio deste acto, ser capaz de abdicar e separar-se daquilo que possuía de mais precioso, a fim de abrir, no Outro, um buraco irremediável⁸⁸¹. É o extremo oposto da *solução materna*: em vez de, tal como esta, tapar o buraco do *ser* (a castração) com o *ter* (filhos), aqui trata-se antes de reabrir, como Pandora, a caixinha do *ter*, para (embora diferentemente daquela) não mais a fechar. Mas, como demonstra o mito (Medeia, apesar de tudo, acaba por esquecer Jasão e volta a casar-se), também esta *solução* é apenas contingente e parcial. Todavia, é nisso que ela mostra ser irmã da verdade, pois também esta não é

⁸⁷⁵ Cf. FREUD, Sigmund, “Pulsions et destions des pulsions”, op.cit., 11-43.

⁸⁷⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 84.

⁸⁷⁷ Cf. LACAN, Jacques, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », *Écrits*, op.cit., pp. 739-764.

⁸⁷⁸ “Amigas, está decidido o meu acto” (Cf. EURÍPIDES, *Medeia*, Lisboa Inquérito, s/d, p. 65).

⁸⁷⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 761.

⁸⁸⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*: “(...) o único acto (...) de uma verdadeira mulher, na sua inteireza de mulher.” [“(...) le Seul acte (...) d’une vrai femme, dans son entièreté de femme »].

⁸⁸¹ Simbolizado pelo S de A barrado (SA/), de acordo com as fórmulas da sexuação, que apresentaremos mais à frente).

toda...*verdadeira*. Eis talvez o que levou Lacan a dizer, em 17 de Maio de 1976, que “não há verdade que (...) não minta.”⁸⁸²

Mas também esta solução, trágica, não recobre inteiramente *a mulher* ou não responde, de forma cabal, *ao que ela quer*. Há ainda, pelo menos, uma outra *solução*. Se o amor, sendo incondicional na sua exigência e absoluto no seu propósito, não encontra no outro (semelhante) condições para se satisfazer, então resta-lhe elevar-se às alturas, até um ser que seja, ele próprio, Amor. É a solução, a via seguida pela mística, segundo o testemunho que dela nos deu, por exemplo, Teresa de Jesus.

Esta solução – a que Lacan deu um relevo e uma atenção especial ao longo do *Seminário XX* – é interessante por diversos motivos. Em primeiro lugar, porque revela, enfim – embora não totalmente – o que permanecia de mais obscuro no amor. Na verdade, dizer amor – é o que nos ensina, desde muito cedo, Teresa de Jesus – é dizer *gozo*. O gozo, e não outra coisa, é o verdadeiro *motor imóvel* do amor. Numa passagem do “*Livro da Vida*”, Santa Teresa, falando do que costumava fazer com o seu irmão mais querido, escreve o seguinte: “ (...) Juntávamo-nos ambos a ler a vida dos santos. Como via os martírios que, por Deus, as santas passavam, parecia-me comprarem muito barato o ir gozar a Deus e desejava muito morrer assim. Não pelo amor que eu entendesse ter-lhe, senão para gozar, tão em breve, dos grandes bens que lia haver no Céu.”⁸⁸³ É, portanto, um verdadeiro *desejo de gozo* (e não um *desejo de desejo*, à maneira de Hegel, ou um desejo de *nada*, à maneira, respectivamente, da histérica e, até certo ponto, da anoréctica) o que parece mover, desde o princípio, Teresa de Jesus.

Em segundo lugar, ela mostra-nos que um dos caminhos privilegiados para ter acesso a esse gozo tão intensamente desejado é o próprio *amor*. “Só o amor – diz Teresa de Jesus – dá valor a todas as coisas, e que seja tão grande que nenhuma lhe estorve o amar, é o mais necessário.”⁸⁸⁴ Ora, se o caminho para o Gozo (de Deus) é amor (dito, noutros lugares, oração) e se o fim almejado (Deus) é igualmente amor, então este torna-se aqui, por assim dizer, tanto no *meio* (que move) quanto no *fim* (que faz mover). Uma mesma *substância* une o amor e o gozo. Eles são, por assim dizer, as duas “faces”

⁸⁸² LACAN, Jacques, “Préface à l’édition anglaise du Séminaire XI », in *Autres Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 571.

⁸⁸³ Santa Teresa de Jesus, “*Livro da Vida*”, in *Obras Completas*, Edições Carmelo, 3ª Edição, p. 5.

⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 943.

(aparentes) de uma *banda de moebius*, essa figura topológica que tem, na verdade, apenas uma única face contínua, tal como já esclarecemos anteriormente.

Mas não existe só uma modalidade de gozo. Uma preocupação constante de Teresa de Jesus é assegurar-se de que Aquele a quem ela se abandona por amor é Deus e não o demónio. Dizendo de outra maneira, trata-se de assegurar que esse *Outro Gozo* que ela experimenta não deriva de uma qualquer intrusão demoníaca, isto é, *fálica*, sexual, mundana. Daí a diferença que é preciso fazer entre o *arrebatamento* (que vem de Deus e eleva o próprio corpo) e a *possessão* (que vem do demónio e captura o sujeito numa identificação fálica)⁸⁸⁵.

Contudo, este gozo que Teresa se esforça por *bem-dizer* parece *escapar-lhe*. São frequentes, aliás, os seus lamentos. No “*Livro da Vida*”, por exemplo, ela escreve, a este propósito, o seguinte: “(...) querer uma como eu falar em coisas tão altas e dar a entender algo daquilo que parece até impossível haver palavras para começar a dizer, não é muito que desatine.”⁸⁸⁶ Ela sabe que o experimentou⁸⁸⁷, esse *Outro gozo*, mas não sabe como dizê-lo em palavras.

Este gozo não é, porém, um gozo pleno e completo, um gozo *todo* e sem defeito – que seria próprio de uma alma unida a um corpo glorioso, não a um corpo terreno, como é o caso – mas um gozo que tem, apesar de tudo, limites e que mistura por vezes, paradoxalmente, a mais profunda desolação e martírio (o que não deixa de lembrar-nos um certo masoquismo) com as mais suaves delícias.

Santa Teresa não deixa, aliás, nomeadamente no *Capítulo Décimo Primeiro* das “*Moradas*”, de notar esses paradoxos do gozo. Dando apenas um exemplo, vejamos o que ela escreve, a certa altura, deste gozo: “duas coisas me parece haver neste caminho espiritual que são perigo de vida: à uma, esta pena, que deveras o é, e não pequeno; à outra, certo excessivo gozo e deleite, tão extremo que a alma parece deveras desfalecer,

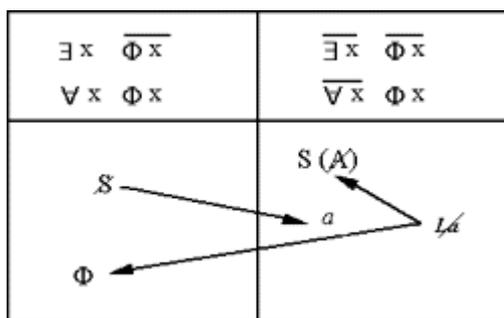
⁸⁸⁵ Cf. BRUNO, Pierre, “Une femme, un homme, le ravissement, poésie », in *La Cause Freudienne*. N° 31. Paris: Navarin Seuil, Octobre 1995, pp. 21-29.

⁸⁸⁶ Cf. op.cit., p. 133.

⁸⁸⁷ “Não direi coisa que não tenha experimentado muito” (Cf. op.cit., p. 134).

a tal ponto que já só lhe falta um nadinha para acabar de sair do corpo, o que em verdade não seria nenhuma desdita.”⁸⁸⁸

Parece, deste modo, que uma das vias para abordar este gozo *Outro* (para além de experimentá-lo, o que não é dado a todos), na medida em que é impossível dizê-lo *todo*, é o paradoxo. A outra via – se não quisermos ceder simplesmente perante o silêncio *pulsional* de um tal gozo – é a *lógica* ou, como veremos mais à frente, a *topologia*. Foi o que Lacan propôs, no *Seminário XX*, com as *fórmulas quânticas da sexualização*⁸⁸⁹.



Nelas se vê como o gozo feminino, o gozo específico ao Outro sexo, diferente-mente do gozo masculino – a que Lacan também chama “gozo do idiota”⁸⁹⁰ – não é todo fálico. A mulher relaciona-se com o falo (Φ), mas também com um gozo *Outro* de que o significante não consegue dar inteiramente conta (S de A barrado). Daí que Santa Teresa, por exemplo, se queixe constantemente das palavras.

Isto significa que de todas as *soluções* aqui apresentadas para a questão do que *quer uma mulher*⁸⁹¹, segunda a pergunta freudiana (ser mãe, sofrer, seduzir ou ser sedu-

⁸⁸⁸ Santa Teresa de Ávila, *Moradas*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1998, p. 166.

⁸⁸⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., Lição de 13 de Março de 1973.

⁸⁹⁰ Cf. Lacan, *Le séminaire*, Livre XX, op.cit., p.75: “(...) la jouissance de l’idiot.”

⁸⁹¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 75 : « O que eu abordo este ano é o que Freud deixou expressamente de lado, *Was will das Weib*, o *Que quer a mulher*” (Ce que j’aborde cette anée est ce que Freud a expressément laissé de côté, *Was will das Weib*, le *Que veut la femme*?”).

zida, amar ou ser amada, vingar-se, gozar...), nenhuma delas diz *tudo* sobre a mulher. Uma mulher é essencialmente, como dirá Lacan, *não-toda*⁸⁹².

Mas dizer *não-toda*, a respeito da mulher, não resultará apenas da perspectiva *falocêntrica* adoptada por Lacan e denunciada, nomeadamente, por Deleuze e Guattari?⁸⁹³ Dizer “falocêntrico” significa colocar a primazia, o centro, no *falo*. Porém, o que significa dizer *falo*?⁸⁹⁴

Para Freud, a organização genital infantil diferia da do adulto pelo seguinte: a criança admite apenas um órgão genital, o masculino, para ambos os sexos. É por isso que ele chama, a esta fase do desenvolvimento da libido, *fálica*, não existindo, segundo ele, uma primazia do genital, mas antes uma primazia do *falo*⁸⁹⁵.

Dizer *falo*, neste caso, equivale a dizer *pénis*, isto é, o órgão genital masculino⁸⁹⁶. É precisamente esta equivalência ou *significação do falo*⁸⁹⁷ que Lacan questiona. Para ele, o *falo* não é o órgão *real*, nem sequer a *imagem* de tumefacção que o representa (ainda que esta tenha a sua importância), mas fundamentalmente um *significante*⁸⁹⁸.

O que caracteriza essencialmente um significante – tal como vimos já na terceira parte do nosso trabalho – é que ele *pode faltar no seu lugar*. Tal como a *carta roubada*⁸⁹⁹ ou o livro da biblioteca, que faltam no lugar onde são procurados, também o *falo* tem a característica, significante, de poder faltar no seu lugar. Daí que, mesmo se a

⁸⁹² “(...) É impropriamente que a chamamos *a mulher*, pois (...) o *a* da *mulher* (...) não se pode escrever.” [“(...) c’est improprement qu’on l’appelle *la femme*, puisque (...) le *la* de *la femme* (...) ne peut s’écrire. »]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 75.

⁸⁹³ Cf. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L’Anti-Oedipe*. Paris: Éditions Minuit, 1995.

⁸⁹⁴ Não deixa de ser interessante, neste caso, a homofonia, o equívoco significante entre *falo* e *falo*, do verbo falar. Mesmo deste ponto de vista, a dimensão significante, simbólica do *falo*, é manifesta.

⁸⁹⁵ Cf. FREUD, Sigmund. (...). “L’organisation génitale infantile”, in *La Vie Sexuelle*. 13ª Éd. Paris: P.U.F., 2002, 113-116.

⁸⁹⁶ Eis, porventura, a confusão que leva Freud a falar, num dos últimos textos, em *inveja do pénis*. Será que estamos, realmente, perante uma inveja do pénis ou, a manter o termo, numa *inveja do falo*? (Cf. FREUD, Sigmund, *L’analyse avec fin et l’analyse sans fin*”, in *Résultats, Idées, Problèmes*. 6ª Éd. Paris : P.U.F., 2002, pp. 231-268.

⁸⁹⁷ Cf. LACAN, Jacques, « La signification du Phalus », in *Écrits*, op.cit.

⁸⁹⁸ Cf. Lacan, « La Signification du Phallus », in *Écrits*, op.cit., p. 690 : « (...) le phallus est un signifiant (...) ».

⁸⁹⁹ Cf. LACAN, Jacques, « Le Séminaire sur *La lettre Volée* », in *Écrits*, op.cit., pp. 11-61.

mulher *não o tem*, ela possa *sê-lo*, segundo a distinção estabelecida por Lacan⁹⁰⁰, o que não seria possível se o falo equivalêsse, como pensava Freud, ao órgão sexual masculino.

Acontece, porém, que o gozo especificamente *feminino* parece não ser completamente redutível a esta lógica *falocêntrica*. Já em 1960, num texto intitulado *Directrizes para um congresso sobre sexualidade feminina*, Lacan perguntava – como se estivesse a interrogar o seu próprio falocentrismo – “(...) se a mediação fálica drena tudo o que se pode manifestar de pulsional na mulher (...)”⁹⁰¹. A sua resposta é negativa. Segundo ele, na dialéctica falocêntrica, a mulher representa o Outro absoluto⁹⁰², constituindo a sexualidade feminina “o esforço de um gozo envolto na sua própria contiguidade.”⁹⁰³

É esta via de irreducibilidade do gozo feminino (o Outro gozo) à lógica falocêntrica (o gozo do um, ou também dito, gozo idiota, como vimos atrás) que vai acentuar-se progressivamente ao longo do ensino de Lacan. Sendo o falo um efeito do significante, da ordem simbólica, é esta mesma ordem que vai ceder progressivamente o passo ao *real* do gozo. Desse ponto de vista, e invertendo completamente o cenário, as mulheres estariam mais perto do *real*⁹⁰⁴, sendo o falo um mero *semblant*⁹⁰⁵, um simulacro, que pretende limitar um gozo que é essencialmente *ilimitado*⁹⁰⁶.

⁹⁰⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 825 : « Assim é a mulher por detrás do seu véu: é a ausência de pénis que faz dela falo, objecto do desejo. » [Telle est la femme derrière son voile: c’est l’absence du pénis qui la fait phallus, object du désir. »].

⁹⁰¹ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. p. 730: “(...) convient-il d’interroger si la médiation phallique draine tout ce qui peut se manifester de pulsionnel chez la femme (...) ».

⁹⁰² Cf. LACAN, Jacques, op. cit., p. 732 : « (...) dans la dialectique phallogénique, elle représente l’Autre absolu. »

⁹⁰³ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 735 : « (...) l’effort d’une jouissance enveloppé dans sa propre contigüité (...) »

⁹⁰⁴ É também o sentido da afirmação lacaniana de que o gesto de Medeia ou de Madelaine representariam o *acto*, real, de uma *verdadeira mulher*, no que eles têm de impossível de suportar e de inscrever no simbólico ou, até, no imaginário (Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 761: “(...) o único acto onde ela nos mostra claramente separar-se dele é o de uma mulher, de uma verdadeira mulher, em sua inteireza de mulher.” [“(...) le seul acte où elle nous montre clairement s’en séparer est celui d’une femme, d’une vraie femme, dans son entièreté de femme. »].

⁹⁰⁵ Cf. MILLER, Jacques-Alain, « De Mujeres e Semblantes ». Buenos Aires: Cuadernos del Passador, 2000, pp. 61.112. Vide, igualmente, LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVIII, *D’Un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Éditions du Seuil, 2006. Voltaremos de novo à questão do « semblant », no capítulo seguinte.

⁹⁰⁶ Valeria a pena lembrar aqui o “apeiron” de Anaximandro: um nome para o gozo feminino, avant le lettre? Cf. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SHOFIELD, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkián, 4ª Edição, 1994, pp. 105-117.

Actualmente, assistimos a um fenómeno paradoxal: por um lado, as mulheres ocupam cada vez mais o domínio tradicionalmente masculino, do *semblant*⁹⁰⁷; por outro, assiste-se àquilo a que poderíamos chamar uma *feminização* do mundo, não apenas no sentido em que muitos homens adoptam (ou são levados a adoptar) posturas ou comportamentos tidos tradicionalmente como apanágio das mulheres⁹⁰⁸, mas sobretudo porque o imperativo que parece comandar as posturas e comportamentos de uns e outros se escuta cada vez mais como um: *goza...sem limites*. Deste ponto de vista, a *rocha da castração*, isto é, o recuo perante a feminilidade por parte de homens e mulheres, segundo a tese desenvolvida por Freud num dos seus últimos textos⁹⁰⁹, parece já não constituir o mesmo obstáculo de que falava o autor.

Pois bem: o que pode, hoje, limitar esse gozo, *sem limites*, quando os velhos simulacros (como o falo ou o pai, por exemplo⁹¹⁰), que tinham por função essencial constituir uma barreira ao gozo, fazendo-o aceder à dialéctica do desejo, parecem ter entrado definitivamente em declínio, revelando a sua essencial “caducidade”⁹¹¹?

A questão formulada sugere-nos ainda uma outra: que mundo é este em que vivemos e qual o sujeito ou o modo de *subjectivação* que lhe correspondem? É a questão a que tentaremos dar resposta no capítulo seguinte.

⁹⁰⁷ Numa conhecida gafe, que cito de cor, o presidente francês, Sarkozy, ofereceu uma “gravata” a todas as deputadas com assento no parlamento, dizendo que só lhes faltava isso para serem homens.

⁹⁰⁸ Um fenómeno bem patente, por exemplo, no domínio da moda, onde nomes como Jean Paul Gautier, entre muitos outros, tendem a desvanecer a “diferença sexual”.

⁹⁰⁹ Cf. FREUD, Sigmund, “*L’analyse avec fine t l’analyse sans fin*”, op.cit, p. 268.

⁹¹⁰ Uma bela paródia sobre o declínio do pai é a famosa série, já com alguns anos de sucesso, dos *Simpsons*, em particular sobre o pai de família, *Homer Simpson*, que caricatura o *perfeito idiota* de bom coração. Eis um dos *nomes-do-pai* (cf. LACAN, Jacques, “Introduction aux Noms-du-Père”, in *Les Noms-du-Père*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 65-104) na era *pós-moderna*.

⁹¹¹ Cf. FREUD, Sigmund. (1997). “Caducidade”, in *Freud, Einstein – Porquê a Guerra, Reflexões Sobre o Destino do Mundo*. Lisboa: Edições 70, pp. 53-56.

Um sujeito paradoxal

A operação cartesiana de viragem subjectiva e o concomitante esvaziamento do sujeito, a que fizemos referência nos primeiros capítulos do nosso trabalho, criou, por assim dizer, o terreno favorável à separação entre o indivíduo, enquanto entidade empírica, ou o *eu*, enquanto realidade psicológica, e o plano ou o sujeito transcendental, segundo a distinção levada a cabo, em particular, por Kant⁹¹² e Husserl⁹¹³.

O sujeito transcendental equivale, no fundo, às *condições de possibilidade* que permitem o conhecimento do objecto ou a sua constituição, sendo este o correlato essencial daquele. Pelo contrário, como vimos anteriormente, em Lacan esta correlação entre o sujeito e o objecto dá lugar a uma exclusão: o sujeito, como diz Lacan, está numa exclusão interna relativamente ao seu objecto⁹¹⁴.

Não obstante, o primeiro Lacan (dos anos cinquenta) parece conservar, até certo ponto, a ideia de um plano “transcendental”, se bem que proceda, ao mesmo tempo, a um deslocamento do mesmo: o que tem, nessa altura, a primazia, enquanto condição de possibilidade, não é o sujeito, mas o Outro (Autre)⁹¹⁵.

Porém, um tal deslocamento não vai sem a introdução concomitante de um novo e decisivo elemento: a fala e a linguagem. O Outro, enquanto condição de possibilidade, é o lugar onde se exerce a função da fala no campo da linguagem⁹¹⁶. O que acontece, entretanto, ao sujeito?

⁹¹² Cf. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

⁹¹³ HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*. 2ª Edición. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

⁹¹⁴ “Le sujet est, si l’on peut dire, en exclusion interne à son object ». Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 861.

⁹¹⁵ Tal como é perceptível, por exemplo, no *Esquema L* (Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 53) ou no *Grafo do Desejo* (Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 817), a que já fizemos referência ao longo do nosso trabalho.

⁹¹⁶ Cf. LACAN, Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, op.cit., pp. 237-322.

Como vimos já, o sujeito é um *efeito* – e não a causa ou a condição de possibilidade – do funcionamento dos mecanismos da fala e da linguagem. Ele resulta do deslize *metonímico* ou da substituição *metafórica*⁹¹⁷ do significante, tal como o *lapso*, o *dito espirotuoso*⁹¹⁸ ou a *metáfora paterna*⁹¹⁹, entre outros, o exemplificam.

A metáfora paterna⁹²⁰ ilustra bem em que medida a criação ou o advento do sujeito é fruto de uma substituição significante: quando o *Nome-do-Pai* (Nom-du-Père) se substitui ao *Desejo-da-Mãe* (Désir-de-la-Mère), é criada, no campo do Outro (Autre) uma significação (fálica) para o *sujeito* (por vir⁹²¹). No caso em que esta operação não resulta, ou resulta mal, o sujeito não advém ou advém imperfeitamente. O que domina, então, a cena é, por assim dizer, um *défice* de sujeito e um *excesso* (tóxico) de gozo ou de sintoma.⁹²²

Ora, quando o *pai*⁹²³, a *significação fálica*⁹²⁴ – como mostrámos no capítulo anterior – e o *Outro* começam a entrar em declínio⁹²⁵, ao mesmo tempo que assistimos à

⁹¹⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre III, *Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981, pp. 243-262.

⁹¹⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., pp. 9-139.

⁹¹⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 557. Vide, igualmente, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., pp. 161-178.

$$\frac{\text{Nome-do-pai}}{\text{Desejo da mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-pai} \left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}} \right)$$

⁹²¹ Inicialmente, o sujeito (por vir) é apenas, segundo Lacan, uma “inefável e estúpida existência” [“ineffable et stupide existence”]. Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 549.

⁹²² Poder-se-iam referir aqui os casos mais graves (psicose clássica, ou “extraordinária”) mas também aquilo que Jacques-Alain Miller nomeou, há algum tempo atrás, de “psicose ordinária”, cada vez mais generalizada (Cf. MILLER, Jacques-Alain, “Psychose ordinaire et clinique floue”, in *Ornicar?* Disponível em: WWW: <http://www.lacaniana.net>). Claro que as coisas são hoje bem menos definidas do que eram no tempo em que Lacan escreveu o seu texto emblemático: *De uma questão preliminar a todo o tratamento possível da psicose* (Cf. *Écrits*, op.cit., pp. 531-583). De tal forma que o “Nome do pai”, tal como Lacan desenvolveu na última fase do seu ensino, é relegado para o estatuto de um “sintoma” (sinthome), entre outros (Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XIII, op.cit., p. 167). De igual forma, o sujeito não se opõe propriamente ao sintoma, mas é – como mostrámos ao longo do nosso trabalho – uma das suas faces.

⁹²³ Segundo Lacan, uma das características da família moderna é o “declínio social da *imago* paterna” [“déclin social de l’imago paternelle”]. (Cf. LACAN, Jacques, “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”, in *Autres Écrits*, op.cit., p. 61.

⁹²⁴ Segundo o título do texto homónimo de Lacan (Cf. “La signification du Pahallus”, in *Écrits*, op.cit., pp. 685-695).

⁹²⁵ Cf. MILLER, Jacques-Alain, LAURENT, Éric, « L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique », in *La Cause Freudienne*, nº 35, *Silhouettes du déprimé*. Paris: Navarin Seuil, Fevereiro 1997, pp. 7-20.

expansão generalizada de um gozo hiperconsumista, aparentemente sem limites⁹²⁶, o que acontece ao sujeito?

Concluimos o capítulo anterior com a ideia de *um gozo sem limites*, no sentido em que não é (inteiramente) limitado pela *significação fálica*, e de um *falo* como mero *semblant*, segundo o termo que Lacan põe a circular no *Seminário XVIII*⁹²⁷. Mas o que é um *semblant*?⁹²⁸

Uma boa ilustração do *semblant* poderia ser dada pela peça de Shakespeare, intitulada *O Mercador de Veneza*, onde, do princípio ao fim, *nada é o que parece*, segundo uma lógica, aliás, comum a muitas outras peças do autor⁹²⁹. No grande teatro do mundo, poderíamos dizer, tudo é aparência, máscara, *semblant*⁹³⁰.

Porém, esta comparação tem um problema: ela faz-nos pensar numa simples oposição (ou numa correlação antinómica) entre a *aparência* (a manifestação fenomenal de algo) e a *essência* (aquilo que esse algo é em si mesmo). Todavia, não se trata disso. O *semblant*, no sentido lacaniano do termo, não se correlaciona com a essência, mas com a *verdade*. De tal forma que Lacan chega até a afirmar, no *Seminário XVIII*, que o *semblant*⁹³¹, quando se dá por aquilo que é, é a função primária da verdade.⁹³²

Não se trata aqui, por isso, de opor a mentira à verdade, a aparência à essência, mas antes de mostrar que a própria essência da verdade, longe de corresponder a uma

⁹²⁶ Cf. LIPOVETSKI, Gilles, *Le Bonheur Paradoxal, Essai sur la Société D'hyperconsommation*. Paris: Gallimard, 2006.

⁹²⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

⁹²⁸ Eis a pergunta que o próprio Lacan não deixa de formular na lição inaugural do seminário: “*Du semblant*, qu'est-ce que cela veut dire dans l'énoncé du titre de cette année?” (Cf. LACAN, Ibidem, p. 13). Conservamos o termo no original por uma questão metodológica, mas também porque consideramos que nenhuma das suas traduções habituais (aparência, simulacro, semblante...) dá inteiramente conta da sua significação para Lacan, como veremos seguidamente.

⁹²⁹ Cf. SHAKESPERARE, William, “The Comical History of the Merchant of Venice” or Otherwise Called the Jew of Venice”, in *The Complete Works* (Compact Edition). Oxford: Oxford University Press, 1988.

⁹³⁰ Cf. PEREIRINHA, Filipe, “Um enigma do “Mercador de Veneza”, in *Direito e Psicanálise, Intersecções a partir de “O Mercador de Veneza” de William Shakespeare*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2008, pp. 235-259.

⁹³¹ Mantemos o termo original no corpo do texto pelas razões já apresentadas.

⁹³² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire, Livre XVIII, op.cit.*, p. 24 : «Le semblant qui se donne pour ce qu'il est, est la fonction primaire de a vérité.».

adequação entre as palavras e as coisas, segundo uma teoria da verdade como *adequação* (adaequatio) ou *correspondência* (Entsprechung), que Heidegger denunciou⁹³³, tem algo de *semblant*, de *ficção*⁹³⁴, de *mentira*⁹³⁵ relativamente ao *real*. A verdadeira oposição não é, por conseguinte, entre a aparência e a essência ou a mentira e a verdade, mas entre o *semblant* e o *real*. O *semblant* é o que *vela* ou recobre o real, no sentido em que *não é o real*, ainda que, de um modo ou de outro, com ele se correlacione.

Por isso, a questão de como aceder ao real, impossível, para além do *semblant*, assume uma insistência cada vez maior no ensino de Lacan⁹³⁶. A palavra ou a fala, tidas por ele como o coração da experiência analítica e como mola da “realização do sujeito” (réalisation du sujet) durante toda a primeira época do seu ensino⁹³⁷, são agora relegadas ao estatuto de *semblant*. De tal forma que o próprio significante passa a equivaler ao *semblant*⁹³⁸. Daí que Lacan comece por afirmar, na lição inaugural do *Seminário XVI*, que a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras/fala (parole)⁹³⁹ e a perguntar, no *Seminário XVIII*⁹⁴⁰, se não haveria *um discurso que não fosse da ordem do semblant*, isto é, que pudesse permitir-nos aceder ao *real*.

Deste ponto de vista, a diferença entre a palavra e a escrita, em particular a importância dada a esta última, ganha cada vez mais relevância. À progressiva desvalo-

⁹³³ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Sobre a Essência da Verdade*. Porto: Porto Editora, 1995, pp. 17-23.

⁹³⁴ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, livre IV, op.cit., p. 253 : « A verdade tem uma estrutura (...) de ficção. » [“La vérité a une structure (...) de fiction.”].

⁹³⁵ “Cf. LACAN, Jacques, *Autes Écrits* op.cit., p. 571: “Não há verdade que, ao passar pela atenção, não minta” [“Il n’y a pas de vérité qui, a passer par l’attention, ne mente.”].

⁹³⁶ Eis como deve entender-se a afirmação, feita por Lacan, de que é na medida em que um discurso se centra, pelo seu efeito, como impossível, que ele teria alguma possibilidade de ser um discurso que não fosse da ordem do “semblant” [“C’est au contraire de ce qu’un discours se centre de son effet comme impossible qu’il aurait quelque chance d’être un discours qui ne serait pas du semblant.”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVIII, op.cit., p. 21.

⁹³⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, p.cit., pp. 247 : « Parole vide et parole pleine dans la réalisation psychanalytique du sujet ».

⁹³⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVIII, op.cit., p. 14 : « O semblant, é o próprio signifiante » [« Ce semblant, c’est le signifiant en lui-même. »].

⁹³⁹ LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVI, op.cit., p. 11 : « L’essence de la théorie psychanalytique est un discours sans parole ».

⁹⁴⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVIII, op.cit.

rização da palavra, enquanto *semblant*, sucede a crescente valorização da *letra* e da *escrita*, enquanto meio de aceder ao real⁹⁴¹.

Eis a lição, por exemplo, da personagem Shylock, no *Mercador de Veneza*, a que Lacan dedicou algumas passagens no *Seminário X*, embora sem lhe retirar, por essa altura, todas as consequências. Na verdade, quando Shylock pede uma *libra de carne* como garantia do empréstimo que ele vai conceder a António, caso este não lhe pague o que é devido em tal dia e em tal lugar, ele não se contenta apenas com a palavra dada por este último, mas exige, pelo contrário, que o contrato por si proposto, seja assinado por António. Para que o contrato tenha validade, ele tem de ser escrito e assinado⁹⁴². A palavra não basta. Ela está do lado do *simbólico* (do *semblant*), como a escrita e a letra estão do lado do *real*⁹⁴³. E o que exige Shylock de António não é apenas *conversa fiada*, como se diz, mas um pedaço de real.

Nesse aspecto, Shylock é nosso contemporâneo. Mais do que nunca, ninguém aceita, hoje, a mera palavra como garantia. Aquilo que caracteriza os tempos modernos é a desconfiança na palavra dada. É por isso que um contrato tem de ser escrito e assinado. Ao desprezo votado à palavra pelo príncipe *Hamlet* (palavras, palavras, palavras...) ⁹⁴⁴, responde Shylock, no *Mercador de Veneza*, com a primazia da letra, a única que pode servir de garantia para validar o contrato por este celebrado com António⁹⁴⁵.

Aliás, se formos coerentes, deveríamos ir um pouco mais longe e dizer que o declínio da palavra não é apenas um fenómeno moderno, mas antes coevo do próprio início da história. A história humana é, fundamentalmente, uma história escrita⁹⁴⁶. Os tempos modernos limitaram-se a aprofundar a desconfiança na palavra, em particular na

⁹⁴¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op. cit., p. 68 : « A escrita interessa-me, visto que penso que foi através de pequenos trechos de escrita que, historicamente, se entrou no real, a saber, que se cessou de imaginar. » [“L’écriture, ça m’intéresse, puisque je pense que c’est par des petits bouts d’écriture que, historiquement, on est rentré dans le réel, à savoir, qu’on à cessé d’imaginer. »].

⁹⁴² Cf. PEREIRINHA, Filipe, “Um enigma do “Mercador de Veneza”, op.cit., p. 248-250.

⁹⁴³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVIII, op.cit., p. 122 : « L’écritue, la lettre, c’est dans le réel, et le signifiant, dans le symbolique. »

⁹⁴⁴ Cf. LACAN, Jacques, “Hamlet”, in *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*. Lisboa : Assírio e Alvim, 1989, pp. 9-116.

⁹⁴⁵ SHAKESPEARE, William, *The Complete Works*, op.cit., p. 431.

⁹⁴⁶ Foi o esquecimento (ou recalçamento) da primazia da escrita em detrimento da fala que Derrida se propôs desconstruir desde o início da sua vasta obra. Cf. DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*. Paris: Éditions Minuit, 1967.

palavra dada, exigindo a letra por garantia. Somos cada vez mais, como diria o poeta Ruy Belo, “homens de palavras”, no plural, e menos *homens de palavra*⁹⁴⁷. Eis um tema bastante comentado, nos últimos tempos, a propósito da mentira na política. Já Hannah Arendt perguntava, num texto dedicado às relações entre a verdade e a política, se enganar não fará parte da própria essência do poder⁹⁴⁸. Na verdade, aqueles que exercem o poder limitam-se apenas a escancarar a mentira que faz intrinsecamente parte da palavra. Com efeito, a palavra mente, por estrutura, mesmo quando diz a verdade. É aquilo a que Freud, retomando uma expressão de Aristóteles, chamava “proton pseudos”, ou seja, uma mentira fundamental inerente ao próprio acto de falar⁹⁴⁹. Eis porque a palavra não parece constituir o meio mais eficaz de aceder ao real.

Poderíamos pensar, não obstante, que há uma contradição, pelo menos aparente, entre esta desconfiança na palavra e o apelo, cada vez maior e mais insistente, a que se fale sem parar, como é o caso da publicidade produzida em nome das empresas de telecomunicações, por exemplo, onde falar parece custar cada vez menos ou, como se dizia há algum tempo num *spot* publicitário, não custar mesmo nada. É aqui, porém, que a publicidade, e em particular aquilo que se diz, mesmo quando se quer dizer ou mostrar outra coisa, não engana: falar não custa nada porque, na realidade, não vale nada, isto é, não conta; o que conta efectivamente (em particular para as referidas empresas, que servem aqui apenas de ilustração particular para uma tendência generalizada) é o que está escrito e assinado.

Contudo, estar escrito não significa, obrigatoriamente, que seja para ler. Daí o paradoxo que consiste no facto de se escrever cada vez mais⁹⁵⁰, ao mesmo tempo que se lê cada vez menos, segundo o que rezam as estatísticas. Aliás, poderíamos até afirmar que há uma dissimetria entre a escrita e a leitura, da mesma forma que há uma dissimetria entre a escrita e a palavra. A prova mais evidente de que aquilo que se escreve não é necessariamente para ler, é a existência de pequenas letrinhas, praticamente ilegíveis,

⁹⁴⁷ Cf. BELO, RUI, “Homem de palavras”, in *Todos os Poemas*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000, pp. 179-214.

⁹⁴⁸ Cf. ARENDT, Hannah, *Verdade e Política*. Lisboa: Relógio D’Água, 1985, p. 9: “Será (...) da própria essência do poder enganar?”

⁹⁴⁹ Cf. FREUD, Sigmund, “Esquisse d’une psychologie scientifique”, in *La Naissance de la Psychanalyse*. Paris: P.U.F., 2002, p. 363-369.

⁹⁵⁰ Estão, neste caso, não apenas os livros, mas também os blogues, por exemplo, sobre tudo e mais alguma coisa, que proliferam na *Internet*.

introduzidas sub-repticiamente em quase todos os contratos. O próprio Lacan, embora num sentido diverso, costumava dizer dos seus *Escritos* que não eram para ler. Não ser para ler, não significa que não se possa fazer algo, ou operar, com isso, como demonstram as pequenas letras da álgebra matemática. Eis porque Lacan segue cada vez mais a via do “matema”, como forma de aceder, de dar conta do *real* de que se trata⁹⁵¹. Também uma das grandes referências da literatura do século XX, James Joyce, embora escrevendo sem cessar, não se preocupou muito – ou quase nada – com a (i)legibilidade da sua escrita⁹⁵². Pelo contrário, até a provocou, como forma de dar trabalho aos universitários de todo o mundo durante alguns séculos⁹⁵³.

A possibilidade de nunca cessar de escrever é também o que fascina o protagonista do romance de José Saramago, intitulado *Manual de Pintura e Caligrafia*⁹⁵⁴. Neste caso, a ininterrupção da escrita é a resposta, sintomática, da personagem (um *alter-ego*, sem dúvida, do próprio escritor) à impossibilidade de dizer *realmente* quem se é. É como se a utopia de poder escrever “todos os nomes”⁹⁵⁵ – segundo o título de um outro romance do autor – tivesse, em si mesmo, um efeito ou uma função de auto-nomeação. Uma função, digamos assim, de *sintoma*, na medida em que este, como dizia Lacan, é o que *não pára de se escrever*⁹⁵⁶. Visto que não há um nome próprio que diga, por inteiro e cabalmente, o sujeito, pois todos têm, no fundo, a natureza do *semblant*, o sintoma é o

⁹⁵¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XIII, op. cit., p. 68 : « A escrita das pequenas letras matemáticas é o que suporta o real. » [“L’écriture des petites lettres mathématiques est ce qui supporte le réel. »].

⁹⁵² Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 504 : « (...) o escrito como a-não-ler, foi Joyce que o introduziu, seria melhor dizer: o intraduziu, pois ao fazer da palavra um tráfico para além das línguas, ele só dificilmente se traduz, por ser igualmente pouco legível por toda a parte.” [“(…) l’écrit comme pas-à-lire, c’est Joyce qui l’introduit, je ferais mieux de dire : l’intraduit, car à faire du mot traite au-delà des langues, il ne se traduit qu’à peine, d’être partout également peut à lire. »]. É também nesta linha, da « intradução », que vai o livro de de Roberto Harari sobre um dos últimos seminários de Lacan (Cf. HARARI, Roberto, *Intraducción del Psicoanálisis*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

⁹⁵³ Cf. LACAN, Jacques, “Joyce Le symptôme », in *Le Séminaire*, Livre XIII, op.cit., pp. 161-169. Vide, igualmente, capítulos IV, V e VI, pp. 61-102.

⁹⁵⁴ Cf. SARAMAGO, José, *Manual de Pintura e Caligrafia*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

⁹⁵⁵ SARAMAGO, José, *Todos os Nomes*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

⁹⁵⁶ Cf. LACAN, Jacques, « La Troisième », Intervention au Congrès de Rome (31.10.1974 / 3.11.74), paru in *Lettres de l’Ecole freudienne*, n°16, 1975, pp.177-203. Disponível em WWW : [http : www.pagesperso-orange.fr](http://www.pagesperso-orange.fr): «Le symptôme, c’est quelque chose qui avant tout ne cesse pas de s’écrire ».

que vem no lugar dessa ausência, tornando-se, por assim dizer, no seu nome mais próprio, ou seja, no que há de mais *real* no sujeito⁹⁵⁷.

Diferentemente do que acontece com a personagem de Saramago, que decide não parar jamais de escrever, a estranha e singular personagem de um conto de Herman Melville, de nome Bartleby, certo dia *pára de escrever*. Era alguém que, até aquele momento, sempre escrevera, dia e noite, sem pausa, como se fosse literalmente, ele próprio, uma *máquina de escrever*. Porém, a certa altura, quando é instado a falar, a explicar-se, a dar razões daquilo que faz mecânica e friamente, ele pura e simplesmente deixa de escrever, sem prestar qualquer tipo de explicação, repetindo apenas uma *fórmula* que faria correr rios de tinta não só no domínio da literatura, como do pensamento em geral⁹⁵⁸

Percebe-se, *a posteriori*, que também neste caso a escrita tinha uma função de *sintoma*: não como algo de que o sujeito se queixava, pois ele nunca se queixava de nada – sendo esta, aliás, uma das suas características mais desconcertantes – mas antes como um fio que o sustinha, que o suportava perante a iminência da queda. Quando pára de escrever, como se pode ler no conto de Melville, ele mergulha num abismo sem fundo e sem retorno⁹⁵⁹.

Cada um à sua maneira, quer a personagem do romance de Saramago, quer a do conto de Melville, ilustram uma certa função da escrita enquanto *sintoma*, isto é, enquanto ela tem, por assim dizer, uma função de *nó*, no sentido em que ata, suporta ou dá consistência *real* ao sujeito⁹⁶⁰. É neste sentido que se pode entender a escrita como “um tratamento do real”⁹⁶¹ do sujeito. Enquanto a palavra estaria, por assim dizer, do

⁹⁵⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Triomphe de la Religion*, op.cit., p. 81 : « (...) le symptôme est ce qu'il y a de plus réel. »

⁹⁵⁸ Uma das mais conhecidas, e interessantes, reflexões em torno desta fórmula encontra-se num texto de Gilles Deleuze que se chama, precisamente, “Bartleby, ou la formule”, in *Critique et Clinique*. Paris: Éditions Minuit, 1993, pp. 89-114.

⁹⁵⁹ Cf. MELVILLE, Herman, *Bartleby*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.

⁹⁶⁰ “(...) le noeud comme support du sujet”. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XIII, p. 45.

⁹⁶¹ Cf. MERLET, Alain, CASTANET, Hervet, *Le choix de l'écriture*. Himeros/Rumeur des ages, La Rochelle, 2004.

lado do *semblant* e, como tal, da verdade, a escrita funciona aqui como um meio de aceder ou tocar ao real⁹⁶².

Uma boa ilustração para o fenómeno que temos vindo a apresentar é-nos dada por um livro relativamente recente, e mundialmente famoso – apesar de não poder enfileirar com os grandes livros da literatura universal – do escritor afegão: Khaled Hosseini: *O Caçador de Papagaios*⁹⁶³. Também neste caso a escrita funciona como um modo de aceder (ou assediar) o real. Mas de que real se trata?

Resumidamente, o livro de Khaled Hosseini conta a história de dois irmãos, Amir e Hassan, que não sabem que o são, sobre o pano de fundo de um país em convulsão permanente (o Afeganistão), bem como das mudanças ocorridas no mundo ao longo das três últimas décadas. Um mundo e um tempo cada vez mais globalizados, mais “planetários”⁹⁶⁴, como diria Lacan. Toda esta história, contada em *retrospectiva* pelo narrador, Amir, é embelezada pela recordação de um lançamento de papagaios de papel que acontecia nas ruas de Cabul, enquanto Amir e Hassan eram ainda meninos.

A imagem de vários meninos correndo atrás de papagaios de papel (no original: *The Kite Runner*), tem algo de encantador e idílico⁹⁶⁵. Aliás, brincar com papagaios de papel parece ser uma experiência mais ou menos corrente e universal. Porém, mesmo que a experiência seja comum e encantadora, vale a pena interrogar se ela não poderia ser encarada como uma espécie de *semblant*, de máscara, de *tela encobridora* ou, segundo o termo usado no romance de Khaled Hosseini, como um simples *véu da verdade*⁹⁶⁶. Aliás, segundo um tema caro ao filósofo alemão Martin Heidegger, faz parte da

⁹⁶² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XIII, op. cit., p. 80 : « Quando se escreve, pode bem tocar-se no real, mas não no verdadeiro. » [“Qu’un on écrit, on peut bien toucher dans le réel, mais non pas au vrai.”].

⁹⁶³ Cf. HOSSEINI, K.haled, *O Menino de Cabul*. Lisboa: Relógio de Água, 2005. O título original deste livro é *The Kite Runner*, daí que a nossa preferência vá para uma tradução mais ao pé da letra, pois nos pareça que a tradução portuguesa é completamente anódina e não dá conta daquilo que aí se passa.

⁹⁶⁴ Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit, p. 362 : « Os homens aventuram-se cada vez mais num tempo que se chama planetário (...) » [“Les hommes s’engagent dans un temps qu’on appelle planétaire (...)”].

⁹⁶⁵ A adaptação do livro ao cinema que Marc Forster realizou em 2007 explora bem esta imagem.

⁹⁶⁶ Cf. HOSSEINI, Khaled, op. cit., p. 75.

própria essência da verdade (aletheia) velar-se ao mesmo tempo que se desvela⁹⁶⁷. Sendo assim, qual seria o núcleo de verdade, ou, mais propriamente, o seu grão de real – uma vez que a verdade, como vimos, é ainda um véu, um *semblant* ou um manto que cobre o real – que uma tal imagem ocultaria?

A certa altura do romance, quando descreve a violação a que fora sujeito o seu melhor amigo, Hassan (na realidade, o seu próprio irmão, como saberemos depois), Amir, o narrador, conta a seguinte lembrança:

“Uma rupia cada um, filhos. Só uma rupia cada um e destapo o véu da verdade (...) Não é um preço elevado pela verdade, pois não, uma rupia cada um?” Hassan deita uma moeda na pele endurecida da palma da mão do homem. Eu deito outra. “Em nome de Alá, o mais benévolo, o mais misericordioso”, murmura o velho. Pega primeiro na mão de Hassan, acaricia a palma com uma unha em forma de chifre, às voltas, às voltas, às voltas. O dedo voa então até ao rosto de Hassan e produz um som seco, um arranhar, enquanto descreve a curva das suas faces, o contorno das orelhas. Os dedos calejados pousam nos olhos de Hassan. A mão detém-se aí. Demora-se. Uma sombra atravessa o rosto do velho. Hassan e eu trocamos olhares. O velho pega na mão de Hassan e volta a colocar lá a rupia. Volta-se para mim. “E nós, meu amigo?”, diz. Do outro lado do muro um galo canta. O velho estende a mão para a minha, mas eu recolho-a.”⁹⁶⁸

Quando o velho adivinho e Hassan cruzam o olhar, é como se aquele tivesse vislumbrado neste algo impossível de encarar de frente, de suportar: sob o véu da verdade, um núcleo de real traumático.

Acerca da natureza desse real, a sequência não engana: o que vem depois, a lembrança, serve para velar a verdade, impossível de suportar, isto é, o real que esta recobre e que ameaça irromper no momento em que a descrição do narrador se aproxima perigosamente daquilo que poderíamos designar como *a cena do gozo*, isto é, a violação infligida ao amigo/irmão Hassan. Que este gozo seja algo de traumático, impossível de suportar, prova-o o facto de Amir tentar por todos os meios fugir, evitando confrontar-se com tudo o que pudesse trazer-lhe à memória qualquer rasto da referida cena.

⁹⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*. Porto: Porto Editora, 1995.

⁹⁶⁸ Cf. op.cit., p. 75-76.

Contudo, é preciso não esquecer, como Lacan precisou no seguimento de Freud, que o gozo de que aqui se trata está *para além do prazer* (Jenseits des Lustprinzips), podendo até constituir o seu contrário⁹⁶⁹. Desse ponto de vista, o que é recoberto pelo *véu da verdade* é o próprio real do gozo. É uma tentativa de fazer barreira à irrupção do gozo.

Estamos habituados, e com razão, a associar o véu às mulheres. Sujeitas a uma lei emanada dos homens, que se firmam na suposta lei de Deus, elas são obrigadas, em determinadas culturas e religiões, a cobrir uma parte ou o todo do seu corpo. Quando não são obrigadas, como acontece em certos países do ocidente, nem por isso muitas delas deixam por vezes de reivindicar o seu uso⁹⁷⁰. Não faltam, aliás, referências, neste romance, embora dispersas, às várias espécies de véu que cobrem o rosto ou o corpo das mulheres⁹⁷¹. Por outro lado, em outros lugares e contextos, costuma associar-se muitas vezes a mulher ao culto da máscara e à arte do simulacro ou do fingimento (outros nomes para o *semblant*)⁹⁷². Porém, seria justo perguntar se não acontecerá exactamente o inverso e se não serão os homens, muito mais do que as mulheres, quem padece do *semblant*⁹⁷³.

Todo este romance, girando em grande medida em torno dos homens, num mundo de homens, parece ser a confirmação desta ideia. São eles, na verdade, quem vive embaraçado pela máscara, pelo fingimento, pelo simulacro ou pela mentira, a tal ponto

⁹⁶⁹ É neste sentido que Lacan diz que o prazer impõe limites ao gozo [“(…) c’est le plaisir qui apporte à la jouissance ses limites (...)”]. Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 821.

⁹⁷⁰ Cf. Todos nos lembramos ainda da polémica, não há muitos anos, sobre a reivindicação do uso do véu, por parte de alunas vindas da comunidade muçulmana, nas escolas francesas. Na sequência dessa polémica, Chadort Djavann escreveu um texto, acutilante, onde perguntava, a páginas tantas, por que haveríamos de espantar-nos “por, num mundo e numa época em que a verdade é sempre velada, o véu estar na moda?” (Cf. DJAVANN, Chahdort, *O Significado do Véu*. Lisboa: Gradiva, 2004).

⁹⁷¹ Eis um tema amplamente desenvolvido no mais recente romance de Khaled Hosseini (Cf. *Mil Sóis Resplandecentes*. Lisboa: Editorial Presença, 2008).

⁹⁷² Cf. RIVIÈRE, Joan, “La féminité en tant que mascarade”, in *Féminité Mascarade*. Paris: Seuil, 1994. Já nos detivemos um pouco, no capítulo anterior, no caso analisado por Joan Rivière, e retomado por Lacan no *seminário V*.

⁹⁷³ “Poderia ser que as mulheres estejam mais próximas do real, de tal maneira que, talvez, ao falar de mulheres e simulacros (semblantes), sejam os homens quem está no lugar do simulacro (semblante)” (Cf. MILLER, Jacques-Alain, *De Mujeres y Semblantes*. Buenos Aires: Cuadernos del Passador, 1993, p. 83.

que Amir, a certa altura, como se resumisse toda a sua vida numa simples frase, diz: “toda a minha vida foi a merda de uma mentira.”⁹⁷⁴

Mas talvez a grande mentira, a mentira primordial, contrariamente ao que diz Amir, pese sobre o pai e não sobre ele. Com efeito, sob a máscara de um pai todo-poderoso, que dita a lei, e junto de quem se busca reconhecimento, admiração e amor – sendo este um dos eixos fundamentais do romance - há um pai que, afinal, goza, e que esconde, até ao fim, a verdade desse gozo. O romance é o progressivo desvelamento do manto que cobre a paternidade⁹⁷⁵: a revelação de que há um pai que goza (como é ilustrado pelo mito freudiano de *Totem e Tabu*⁹⁷⁶) sob o pai edipiano, do *romance familiar*, que dita a lei⁹⁷⁷.

Talvez seja este o trauma fundamental de Amir: o confronto com o *gozo* do pai. Se este livro nos diz respeito é porque ele faz-nos assistir, embora de uma forma romançada, à queda, ao declínio do pai, mesmo em lugares onde este parecia manter-se firme, de pedra e cal, como se diz. Sob a imagem, idílica, da ascensão dos papagaios de papel no céu de Cabul, o que é ilustrado, acima de tudo, por este romance é a progressiva e inexorável queda do pai.

Com a queda do pai, um dos simulacros (semblants), por excelência, da tradição, é todo um universo de outros simulacros que começa igualmente a ruir⁹⁷⁸. Na verdade, perante o *real* do gozo, tudo acaba por revelar-se como *semblant*, isto, máscara, simulacro, aparência ou faz de conta. O que é ilustrado através da queda dos papagaios de papel não é, porventura, senão o declínio generalizado dos *simulacros* ou do que havia funcionado a esse título. Um dos interesses deste romance, se bem que não seja o único,

⁹⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 208.

⁹⁷⁵ Para usar aqui uma expressão de Mário Botas (Cf. *O Manto da Paternidade*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2007).

⁹⁷⁶ Cf. FREUD, Sigmund, *Totem et Tabu*. Paris: Payot, 1976.

⁹⁷⁷ Sobre os diversos “pais” e respectivas funções em psicanálise, vide DOR, Joël, *Le Père et sa Fonction en Psychanalyse*. Paris: Point Hors Ligne, 1989.

⁹⁷⁸ O velho tema da “morte de Deus” (Gott ist tot), lançado por Nietzsche (Cf. *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 12) antecipa este processo.

consiste em mostrar que essa queda, na era da globalização em que vivemos⁹⁷⁹, tende a ser também ela global⁹⁸⁰.

Eis porque talvez seja necessário corrigir ou, pelo menos, dosear a conhecida tese de Baudrillard, segundo a qual o mundo havia entrado definitivamente numa *era de simulacro* generalizado⁹⁸¹, como se o *real* tivesse desertado do mundo⁹⁸² e passássemos a viver, de ora em diante, num “mundo sem real”⁹⁸³. Aquilo a que assistimos hoje, e de forma imparável, não é apenas ao triunfo generalizado do simulacro, como parecia estar a acontecer em finais do século XX, mas também, e paradoxalmente, à sua queda⁹⁸⁴. De tal forma que em vez do *deserto do próprio real*, segundo a expressão do autor⁹⁸⁵, estamos cada vez mais confrontados com o *real do próprio deserto*, isto é, com um mundo de onde os velhos simulacros têm vindo a desertar ou a ser derrubados um após outro⁹⁸⁶. É por isso que, após a queda das *Torres Gémeas*, como exemplo emblemático da entrada no século XXI, faça sentido dizer: *bem-vindos ao deserto do real*⁹⁸⁷. Aliás, a natureza do *semblant* revela-se essencialmente pela sua *caducidade*, para servir-nos aqui de um termo de Freud a que já fizemos referência⁹⁸⁸.

⁹⁷⁹ SLOTERDIJK, Peter, *Palácio de Cristal – Para uma Teoria Filosófica da Globalização*. Lisboa: Relógio D’Água, 2008.

⁹⁸⁰ Acerca da queda generalizada dos “semblants” numa cultura cada vez mais cínica, em que só parece importar o gozo, acéfalo, de cada um e em que as respostas terapêuticas tendem a reduzir-se a uma “clínica do consumo”, vide o interessantíssimo texto de TARRAB, Maurício, “Produzir novos sintomas”. Disponível em WWW: <<http://www.nucleosephora.com>>.

⁹⁸¹ Cf. BAUDRILLARD, Jean, *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D’Água, 1991.

⁹⁸² Cf. BAUDRILLARD, J., *Ibidem*, p. 9: “o real nunca mais terá oportunidade de se produzir.”

⁹⁸³ Cf. CASTANET, Hervé, *Un Monde sans Réel, sur quelques effets du scientisme contemporain*. Paris: Ed. Association Himeros, 2006.

⁹⁸⁴ As recentes quedas nas bolsas de todas as grandes praças financeiras do mundo inteiro (com as diversas consequências que conhecemos na economia global) são uma das manifestações mais evidentes deste declínio generalizado *semblant*, ao mesmo tempo que ilustram bem como aquilo que constitui o coração do funcionamento do capitalista dos mercados tem cada vez menos uma base real e mais uma natureza de *semblant*. No fundo, as maciças injeções de capitais, por esse mundo fora, têm por objectivo essencial salvar as “aparências” ou sustentar o *semblant*... em queda livre.

⁹⁸⁵ Cf. BAUDRILLARD, Jean, *op.cit.*, p. 8.

⁹⁸⁶ É neste sentido que poderíamos afirmar que a nossa era é “cínica”, no sentido em que abala e desmistifica o “semblant”, tal como, no seu tempo e à sua maneira, se propuseram os “cínicos gregos”. Cf. DELEULE, Didier (org.). *Les Cyniques Grecs – Lettres de Diogène et Cratès*. Arles: Actes Sud, 1998.

⁹⁸⁷ Cf. ZIZEK, Slavoj, *Bem-Vindo ao Deserto do Real*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.

⁹⁸⁸ Cf. FREUD, Sigmund, “Caducidade” (1915), in *Freud Einstein, Porquê a Guerra – Reflexões Sobre o Destino do Mundo*. Lisboa: Edições 70, 1997, pp. 53-56.

Ao mesmo tempo, porém – e daí o paradoxo – continua a assistir-se à escalada do *semblant*, como se nunca, como hoje, a *mediatização* ou *espectacularização* dos fenómenos, a *virtualização* das relações e a *especulação* económico-financeira, por exemplo, fossem tão acentuadas⁹⁸⁹. O que nos faz perguntar, de novo, perante o fenómeno paradoxal da subida ao zénite do *semblant*, ao mesmo tempo que se assiste, por outro lado, à sua queda generalizada⁹⁹⁰, que mundo é este em que vivemos e qual o sujeito ou, mais propriamente, o tipo de *subjectividade* ou *subjectivação* que lhe correspondem?

Talvez não constitua um mero acaso o facto de que um dos títulos mais usados na arte contemporânea seja o estranho “sem-título”. Esta expressão é equívoca: ela não designa apenas, negativamente, uma ausência de título, mas também, apesar de tudo, um título, ou seja, um certo nome para o inominável, a presença de uma ausência, um significante – como diria Lacan – que marca o lugar de uma falta. Ele é uma espécie de cifra, tal como o zero na matemática, que em vez de coincidir simplesmente com a ausência, a falta ou o nada, os fazem ex-sistir simbolicamente, uma vez que no real nada falta⁹⁹¹.

De certa forma, se quisermos levar a questão um pouco mais longe, poderíamos dizer que todo o “título” – quer seja ao nível da arte ou da literatura – tem esta natureza equívoca do “sem-título”: ao mesmo tempo que pretende designar um objecto, uma imagem, uma coisa, etc., ele *nomeia* essencialmente o facto de que não é isso, de que é sempre de *outra coisa* que se trata na arte ou na literatura. É por isso que todo o “título”

⁹⁸⁹ Para além de um livro já clássico de Guy Debord, *La Société du Spectacle*, 1967 (Disponível em WWW: <http://www.sami.is.free>), há toda uma série de autores que se tem debruçado, nos últimos anos, sobre este fenómeno. Refiro apenas dois exemplos: “Um Monde sans réel” (CASTANET, Hervé, op.cit.), “*L’homme sans Gravité – Jouir à tout Prix.*” (MELMAN, Charles, Paris: Gallimard, 2005).

⁹⁹⁰ O filme sobre o “Menino de Cabul”, de Marc Forster, embora criticável sob muitos aspectos, pois rasura as arestas do livro, tem esta vantagem: mostra bem como o céu de Cabul, com todos aqueles papagaios a pairar no ar antes da sua queda, pode ser uma bela imagem – ou uma bela metáfora – do nosso mundo.

⁹⁹¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre IV, op. cit., p. 38 : « Tudo o que é real está sempre e obrigatoriamente no seu lugar (...). A ausência de algo no real é puramente simbólica. » [“Tout ce qui est réel est toujours et obligatoirement à sa place (...). L’absence de quelque chose dans le réel est purement symbolique. »].

– mesmo quando ele se apresenta sob esta forma paradoxal do “sem-título” – é insuficiente e provisório, carecendo, por assim dizer, de um complemento⁹⁹².

Apesar de tudo, estamos em crer que a proliferação de *sem-títulos* na arte contemporânea tem algo não apenas *significante* – como todo e qualquer título – mas igualmente *sintomático*: ele é uma tentativa, desesperada, de nomear um mundo que se tornou realmente estranho, confuso, impossível de nomear⁹⁹³. É como se todos os títulos do passado deixassem, no fim de contas, um vazio que não sabemos ainda como preencher. Tal como “o homem *sem* qualidades” (Der Mann Ohne Eigenschaften), segundo o título do romance de Robert Musil⁹⁹⁴, também o nosso mundo se tornou definitivamente *incharacterístico*.

Se convocamos a arte, neste trabalho, é porque ela tem aqui a sua importância. Como diz Lacan, ela sempre precede o psicanalista⁹⁹⁵ na auscultação dos sintomas e paradoxos⁹⁹⁶ que nos habitam e, em particular, que habitam o nosso tempo. Não deixa de ser igualmente elucidativo que Lyotard, quando cria a expressão “pós-moderno” (como um título para nomear o nosso tempo) tenha como pano de fundo a arte, nomeadamente algumas das suas criações menos ortodoxas e mais inovadoras, em particular as que dizem respeito à categoria de *sublime* ou as que interrogam o humano a partir do *inumano*⁹⁹⁷.

A expressão “pós-moderno” apela a uma certa *condição* do homem num mundo que tem vindo a assistir ao declínio das grandes narrativas clássicas, dos velhos discursos fundadores ou legitimadores, em prol de uma *performatividade* ou eficácia social, graças, em particular, à expansão e domínio da ciência e da tecnologia⁹⁹⁸. O paradoxo é

⁹⁹² Ralph Eugene Meatyard, por exemplo, intitulou grande parte das suas fotografias “Sem-título”, ao mesmo tempo que lhes justapôs, entre parêntesis, um título mais ou menos convencional.

⁹⁹³ É neste sentido que poderíamos dizer que o “sem-título” é uma espécie de nó que liga o simbólico (significante) ao real, na medida em que este – como repetia Lacan – é o impossível.

⁹⁹⁴ Cf. MUSIL, Robert, op. cit.

⁹⁹⁵ Cf. LACAN, «Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein, in *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*, op.cit., p. 125.

⁹⁹⁶ Para um bom desenvolvimento desta problemática, vide PENEDA, João “Os paradoxos do sintoma e da sublimação – o contributo da teoria psicanalítica de Freud e Lacan para a estética. Doutoramento em Ciências da Arte/Estética, 2005, inédita.

⁹⁹⁷ Cf. LYOTARD, Jean-François, *O Inumano – Considerações sobre o tempo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990.

⁹⁹⁸ Cf. LYOTARD, Jean-François, *La Condition Postmoderne*. Paris: Les Éditions Minuit, 1979.

que, ao mesmo tempo que estas se libertam de narrativas e discursos fundadores, emanados por exemplo da filosofia, tornam-se cada vez mais dependentes da referida *performatividade* e eficácia social, mas também do poder político, que lhes impõe condições estritas de financiamento, ou das exigências do mercado, o que é ainda problemático.

Seja como for, a expressão “pós-moderno” não é pacífica. Desde o princípio, houve quem pretendesse que o projecto da “modernidade” não estava esgotado, antes pelo contrário, e que era preciso retomá-lo, se bem que em termos novos, como foi o caso, por exemplo, de Habermas⁹⁹⁹. Mais recentemente, Gilles Lipovestky propôs um novo título: *hipermoderno*. Segundo ele, o nosso tempo não se caracteriza essencialmente por uma ultrapassagem da modernidade, mas antes pela exacerbação ou elevação ao zénite, ao extremo paradoxal, de uma das suas características fundamentais: o *consumo*. É nesse sentido que podemos falar de uma “sociedade hipermoderna”¹⁰⁰⁰ enquanto “sociedade de hiperconsumo”¹⁰⁰¹.

Dizer que vivemos numa *sociedade de hiperconsumo*, está longe, no entanto, de ser consensual, ou, pelo menos, de dizer toda a verdade. Com efeito, ao mesmo tempo que o consumo de objectos – e quase tudo propende a tornar-se, hoje, objecto de consumo, desde um simples alimento até à espiritualidade mais exótica - se generaliza, expande e torna imperativo¹⁰⁰², as auto e hetero-restrições sobre o mesmo não param igualmente de aumentar¹⁰⁰³. Se quisermos insistir num título para o nosso tempo, diríamos que ele é fundamentalmente um tempo *paradoxal*. Não apenas porque faz coabitar o consumo mais ilimitado com o mais restritivo¹⁰⁰⁴, mas também porque, sob a aparên-

⁹⁹⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

¹⁰⁰⁰ Cf. LIPOVETSKY, Gilles, “Temps contre temps ou la société hypermoderne », in *Les Temps Hypermodernes*. Paris. Éditions Grasset et Frasset, 2004, pp. 49-98.

¹⁰⁰¹ Cf. LIPOVETSKY, Gilles, *Le Bonheur Paradoxal, Essai sur la Société D'hyperconsommation*. Paris: Gallimard, 2006.

¹⁰⁰² Um bom exemplo é a publicidade, cada vez mais agressiva e sofisticada, e cuja essência não é informar, mas produzir sempre mais e mais necessidades (novas), para a satisfação das quais se fabricam sempre novos produtos.

¹⁰⁰³ Cf. MOTTOT, Florence., “Cinq fruits, cinq légumes », in *Sciences Humaines : Le Corps sur Contrôle*. Nº 195. Juillet, 2008, pp. 46-47.

¹⁰⁰⁴ Cf. ZIZEK, Slavoj, entrevista a Magazine Littéraire, Julho/Agosto de 2006 : « O que seria preciso criticar, é a própria ideia de "consumo". Será que estamos realmente numa sociedade "de consumo"? O modelo da mercadoria é hoje o café sem cafeína, a cerveja sem álcool, o creme fresco sem gordura. A meu ver, isso significa primeiro que se tem mais medo de consumir verdadeiramente”.

cia de uma *ilimitação* generalizada, nos faz assistir, dia após dia, ao crescimento de todo o género de limites e limitações, quer estes digam respeito ao consumo, à segurança¹⁰⁰⁵ ou ao controlo¹⁰⁰⁶ e avaliação de todos os aspectos da nossa existência¹⁰⁰⁷. Num mundo em que Outro, da legitimação ou da garantia, deixou de existir, como recordavam Jacques-Alain Miller e Éric Laurent há alguns anos, há cada vez mais necessidade de criar medidas, *ad hoc*, mais ou menos avulsas, de restrição e controlo da actividade e existência humanas, com todos os efeitos paradoxais que isso gera.¹⁰⁰⁸

Ligado aos paradoxos do consumo e, em particular, ao controlo (ou descontrolo) do corpo, há um outro paradoxo que importa ter em conta: por um lado, parece assistir-se, desde há algumas décadas, a uma expansão generalizada da *subjectivação* - se por tal entendermos quer o individualismo crescente¹⁰⁰⁹, quer o triunfo maciço do “cuidado de si” (*le souci de soi*), segundo a expressão de Michel Foucault¹⁰¹⁰, hoje manifesto em toda uma série de técnicas e práticas, e sobretudo através de uma *consciência*, individual e colectiva, de que a *ajuda* que nos pode ser prestada depende fundamentalmente de nós e que o bem-estar resulta exclusivamente do nosso querer¹⁰¹¹.

Ao mesmo tempo, porém, muitos dos “novos sintomas” (*nouveaux symptômes*)¹⁰¹² com que estamos actualmente confrontados, bem como as novas formas de

¹⁰⁰⁵ Vivemos cada vez mais numa espécie de “paranóia securitária”, de “panoptismo” - segundo a expressão que Michel Foucault retoma de Bentham (Cf. FOUCAULT, Michel, *Philosophie – anthologie*. Paris: Éditions Gallimard, 2004, pp. 516-538.). Já o próprio Freud havia denunciado que a civilização tende a trocar a liberdade por segurança” e a fomentar, de um modo ou de outro, a lógica do inimigo para assegurar a coesão social (Cf. FREUD, Sigmund, *Malaise dans la Culture*. 3ª Ed. Paris: P.U.F., 1998).

¹⁰⁰⁶ Cf. *Sciences Humaines*, op. cit.

¹⁰⁰⁷ Cf. MILLER, Jacques-Alain, MILNER, Jean-Claude, *Voulez-vous être évalué ?* Paris: Grasset, 2004.

¹⁰⁰⁸ Cf. MILLER, Jacques-Alain, LAURENT, Éric, « L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique », op.cit. Desde as « comissões de ética », de que falam os autores, passando pela “retórica avaliativa” (Cf. MILLER, Jacques-Alain, MILNER, Jean-Claude, *Ibidem*), em que tudo tem de ser avaliado, até ao frenesim legislativo em que vivemos, como se fosse possível recobrir integralmente o real por meio do manto da lei, ou as intervenções estatais num mercado aparentemente à deriva, tudo parece valer para tentar suprir a ausência do Outro, suposto regular a convivência entre as pessoas e o adequado funcionamento das instituições.

¹⁰⁰⁹ Cf. LIPOVESTKY, Gilles, *L’Ère du Vide. Essais sur L’individualisme Contemporain*. Paris: Gallimard, 1983.

¹⁰¹⁰ Cf. FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*. Volume III. *O Cuidado de Si*. Lisboa: Relógio D’Água, 1994.

¹⁰¹¹ Cf. *The Secret*, O Segredo (BYRNE, Ronda, Lua de Papel, 2007), bem como as suas já imensas sequelas, tanto a nível literário como cinematográfico – o que demonstra que é um fenómeno, ou um sintoma, a não descurar – poderia constituir aqui uma espécie de paradigma relativamente à profusão de obras, filmes, colóquios, etc., em torno da temática da desenvolvimento pessoal e da *auto-ajuda*.

¹⁰¹² Cf. Retomando aqui uma expressão que deu título à revista da *Cause Freudienne*. Nº 38. Paris: Navarin Seuil, 1998.

dependência ou “adição”¹⁰¹³, ou até o mundo de objectos em que vivemos mergulhados quotidianamente, de tal forma que a posse de tais objectos parece definir cada vez mais a nossa própria identidade¹⁰¹⁴, fazem-nos pensar que ao invés de uma simples *subjectivação*, estamos sobretudo confrontados com uma ausência ou um *deficit* de subjectivação. Ou então, pelo contrário, com uma situação paradoxal em que a subjectivação coincide, no limite, com uma *sujeição*; em que a suposta liberdade e independência dos indivíduos, em particular no que concerne ao *cuidado de si*, traduz – quer eles o saibam ou não – uma fundamental alienação, em particular às normas e ideais provindas do Outro. Como escrevia recentemente Florence Mottot, para responder aos cânones da beleza, da saúde e para realizar os seus desejos, é preciso impor-se uma ascese permanente, um controlo do corpo, tanto mais eficaz quanto é livre e consentido¹⁰¹⁵. Eis mais um dos paradoxos do nosso tempo.

De resto, este e outros paradoxos correlacionados, já haviam, há alguns anos, dado matéria de reflexão a Christopher Lasch: contrariamente a uma análise unilateral do fenómeno do narcisismo, que vê nele um fenómeno puramente egoísta, ele mostrava como Narciso tem necessidade dos outros para satisfazer a sua imagem de si. O consumo, a atenção, cada vez maior, para com a saúde e o cuidado do corpo, o desejo de realização pessoal, a recusa do envelhecimento, entre outros, são vistos por ele essencialmente como novas formas de alienação do mundo contemporâneo¹⁰¹⁶, diferindo, neste aspecto, da análise menos pessimista de Lipovestky¹⁰¹⁷.

Até certo ponto, Slavoj Zizek retoma e desenvolve as teses de Christopher Lasch. Também para ele, o galopar do narcisismo na cultura contemporânea, a exigência da auto-realização, como expressão das potencialidades do indivíduo que busca aceder, a qualquer preço, à autenticidade e plenitude interiores e exteriores, libertas das barreiras repressivas e dos constrangimentos sociais, em vez de constituírem um sinal de autonomia, são vistas pelo autor como a forma mais radical de heteronomia, na medida em que coagem o indivíduo a viver perpetuamente obrigado a acomodar-se às

¹⁰¹³ Cf. AA.VV, *Le Nouvel Observateur*, “Les Nouvelles addictions”, N° Hors-série, 2005.

¹⁰¹⁴ Cf. AA.VV, *Nouvel Observateur*, *Vivre Branché*, Hors-série, N° 63, Juin/Juillet 2006.

¹⁰¹⁵ Cf. MOTTOT, Florence, *Nouvel Observateur*, op.cit., p. 36.

¹⁰¹⁶ Cf. LASCH, Christopher, *The Culture of Narcissism*. London: W W Norton & Co Ltd, 1979.

¹⁰¹⁷ Cf. LIPOVESTSKY, Gilles, *A Era do Vazio*, op. cit.

exigências fluidas e variáveis do meio, bem como a corresponder às normas ou ideais provindos do Outro¹⁰¹⁸.

Este Outro ao qual o *Eu* está alienado é fundamentalmente o próprio *Supereu*. Um Outro *êxtimo* do sujeito. Tal como Freud já havia assinalado no *Mal-estar na Civilização*, o *Supereu* tem uma natureza tal que quanto mais se reprime a pulsão, em nome dos imperativos culturais e/ou civilizacionais, mais a sua exigência se torna impositiva¹⁰¹⁹. Pois bem, o que os fenómenos contemporâneos atrás referidos parecem mostrar igualmente é que o supereu não perde a sua força, até pode vê-la acentuar-se, mesmo quando tais imperativos culturais e/civilizacionais parecem ceder o lugar (ou, pelo menos, transformar-se) num culto generalizado, individualista e narcísico, de si. Desse modo, o *supereu* revela-se essencialmente como um *imperativo de gozo*¹⁰²⁰. Se bem que mudem os *meios* (a sociedade de que falava Freud já não é, em muitos aspectos, a nossa), o *fim* mantém-se constante: tal como outrora, o imperativo (pulsional) é o mesmo – *goza!* Eis o que escuta o sujeito contemporâneo cada vez com mais veemência.

Escutando este apelo¹⁰²¹, omnipresente, o sujeito vê-se literalmente *sujeitado* a um *Supereu* impositivo que o constrange ao sucesso social, à auto-realização e à expressão livre da sua “verdadeira” personalidade. Amarrado a um tal *imperativo categórico* de gozo, o sujeito, em vez da liberdade e autonomia supostas, do bem-estar e da auto-realização pretendidos, acaba por ser acometido e siderado por uma angústia sem fim, por um mal-estar interminável. Daí o paradoxo que consiste no aumento continuado dos casos de depressão - já considerada, pela OMS, como *a doença do século*¹⁰²² - ao mesmo tempo que cresce, sem parar, o discurso em torno da felicidade e da desculpabilização. A culpabilidade era a tradução, subjectiva, da *lei do desejo*, enquanto este pressu-

¹⁰¹⁸ Cf. ZIZEK, Slavoj, « Narcisse aux U.S.A – La Jouissance du Succès », in *L'Âne*, nº 14.

¹⁰¹⁹ Cf. FREUD, Sigmund, *Malaise dans la Culture*, op.cit., pp. 65-77.

¹⁰²⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 10 : « Nada força ninguém a gozar, salvo o supereu. O supereu é o imperativo de gozo – *goza!* » [“Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi c’est l’impératif de la jouissance – *Jouis !* »].

¹⁰²¹ Equívoco entre « goza » (jouis) e « oiço » (j’ouïs): “Viesse, com efeito, a lei ordenar: goza, que o sujeito só poderia responder a isso por um Oiço, onde o gozo não seria mais do que sub-entendido.” [“La Loi en effet commanderait-elle: Jouis, que le sujet ne pourrait y répondre que par un : J’ouïs, où la jouissance ne serait plus que sous-entendue. ». Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 821.

¹⁰²² Cf. MARTINHO, José, “A doença do século”, *Ditos III*. Lisboa: Fim de Século, 2005, pp. 25-38.

punha o *Nome-do-pai* no lugar do *Outro*; a angústia, sem limites, é a manifestação da *lei do gozo*, num mundo em que o pai declinou e o *Outro* não existe.

A própria felicidade parece ter-se transformado, nos últimos anos, não apenas no *fim* (ou no bem) ancestral que todo o ser humano acalenta¹⁰²³, mas antes numa imposição categórica, tirânica: quanto mais nos obrigamos ou somos obrigados a ser felizes, mais infelizes acabamos por sentir-nos¹⁰²⁴. É o que poderíamos chamar, com Lipovestky, a era da “felicidade paradoxal”¹⁰²⁵. Uma felicidade que pode ser vista, enquanto *imperativo de gozo*, como uma verdadeira “traição do desejo”¹⁰²⁶.

Onde está, em tudo isto, o *sujeito*? Sem dúvida, no próprio *paradoxo*. O sujeito manifesta-se no paradoxo ou na série interminável de paradoxos com que estamos cada vez mais confrontados. A um mundo paradoxal, como vimos, corresponde um sujeito ou um modo de subjectividade paradoxal.

Eis o que está bem patente na mudança de *lugar* sofrida pelo sujeito, graças à *torção* que o triunfo do *discurso do capitalista* (*discours du capitaliste*) introduz no *discurso do amo/senhor* (*discours du maître*)¹⁰²⁷: enquanto neste último¹⁰²⁸, que pode ser visto como o discurso do poder ou do próprio inconsciente, o sujeito (\$) é determinado por um significante (S1) que o representa para outro significante (S2), no *discurso do*

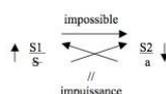
¹⁰²³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos, 1985, pp. 129-157.

¹⁰²⁴ Nuno Lopes, um jovem actor português, numa entrevista que deu recentemente ao *Jornal Sol* (*Revista Tabu*, nº 113, Novembro 2008, pp. 38-39), apresenta, de forma magistral, e na primeira pessoa, esta situação: “(...) o que me faz confusão é a imposição da sociedade, comum a qualquer credo e reeligião, de que temos de ser felizes. (...) Um dos momentos mais importantes da minha vida, foi perceber que a busca horrorosa, agressiva, contínua e desesperada por ser feliz, me provocava uma infelicidade horrível. (...) Quando percebi que não fazia mal ser infeliz, a minha vida acalmou.”

¹⁰²⁵ Cf. LIPOVESTKY, Gilles, op. cit.

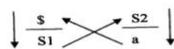
¹⁰²⁶ Cf. ZIZEK, Slavoj, *Bem-Vindo ao Deserto do Real*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006, p. 83: “(...) A traição do desejo tem um nome: a felicidade”

¹⁰²⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVIII, op. cit. p. 49: «Basta um pequeno jeito, e o vosso discurso do amo/senhor mostra-se como o que há de mais transformável no discurso do capitalista.» [“Un tout petit truc qui tourne, et votre discours du maître se montre tout ce qu'il y a de plus transformable dans le discours du capitaliste].



¹⁰²⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVII, op. cit., p. 12:

*capitalista*¹⁰²⁹, o sujeito tem a ilusão de que é ele próprio dono e senhor, parecendo ocupar o lugar de *agente*, não estando sujeito a nada nem a ninguém. Em vez de ser determinado pelo significante¹⁰³⁰, ele crê-se ligado directamente ao seu objecto (de consumo, de prazer ou de gozo), sem obstáculos ou restrições de qualquer ordem. Porém, a fim de responder aos imperativos paradoxais de consumo (consome, não cunsumas!), ele vê-se sacudido num permanente vai-e-vem entre a euforia do consumo e da performance e a depressão ou “instisfação existencial”¹⁰³¹.



¹⁰²⁹ Discours do capitaliste

¹⁰³⁰ Gilles Lipovestky desenvolve, na sua obra mais recente, alguns paradoxos ligados à “paixão das marcas” no modo de consumo actual. Cf. LIPOVETSKY, Gilles, *Le Bonheur Paradoxal*, op. cit., pp. 42-47.

¹⁰³¹ A obra de Lipovestky tem de mérito de desenvolver todos estes paradoxos sem ceder ao optimismo ou pessimismo fáceis. Cf. LIPOVETSKY, Gilles, op. cit., sobretudo a segunda parte, *Plaisirs privés, bonheur blessé*, pp. 143- 337.

Os suportes do sujeito

No final do capítulo anterior, tentámos mostrar como o sujeito reside cada vez mais no paradoxo ou nos paradoxos que habitam o homem e o mundo hodiernos. O paradoxo não é aqui entendido como um fenómeno meramente circunstancial ou uma pura contradição, impasse ou dificuldade lógica, mas como tendo um alcance, uma produtividade e um valor heurístico que importa não descurar¹⁰³². Ele é a prova de que tanto a modernidade filosófica (ao identificar o sujeito ao eu e à consciência) como a ciência (ao suprimir o sujeito do conhecimento) acabam por deixar de fora um resto, irreduzível, que tende a retornar de uma forma ou de outra. A esse resto, impossível de suprimir, poderíamos chamar, com Lacan, o “real do sujeito”(le réel du sujet)¹⁰³³. Como aceder a esse *real*?

Sendo o mundo e o sujeito contemporâneos cada vez mais paradoxais, como vimos, o modo de aceder a esse *real* passa, sem dúvida, pela via do paradoxo. De uma forma geral, os paradoxos assinalam a presença do sujeito, no que este tem de *real*, no seio do pensamento, da lógica e da linguagem¹⁰³⁴. Mas esta não é a única via possível, e

¹⁰³² Lacan deu um grande relevo, desde o início do seu ensino, à noção de paradoxo. Para ele, o paradoxo e as contradições que o habitam, não são apenas obscuras opacidades; pelo contrário, têm uma fecundidade própria; é por meio das antinomias, dos hiatos, das dificuldades que temos oportunidade de chegar a algo de transparente [“(…) ces paradoxes et ces contradictions, qui ne sont pas pour autant des opacités et des obscurissements. (...) c’est dans l’antinomie, dans la béance, dans la difficulté, que nous trouvons des chances de transparence.”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre I, op.cit., p. 174. Um outro autor, Gilles Deleuze, não deixou igualmente de explorar esta vertente do paradoxo desde as suas primeiras grandes obras, nomeadamente na *Lógica do Sentido*, onde explica, desde o prefácio, que se trata de determinar o estatuto do sentido e do não-sentido através de séries de paradoxos antigos e modernos (Cf. DELEUZE, Gilles, *La Logique du Sens*. Paris: Éditions Minuit, 1969). Também João Peneda (Cf. *Os Paradoxos do Sintoma e da Sublimação – Um Contributo da Teoria Psicanalítica de Freud e de Lacan para a Estética*. Universidade de Lisboa, 2005), na síntese da sua tese de doutoramento, “dá relevo à noção de paradoxo como fórmula elementar do psiquismo ou resíduo último do ser vivo falante”.

¹⁰³³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VI, op.cit., p. 396.

¹⁰³⁴ Um bom exemplo é a análise levada a cabo por Thomas Nagel em “A Última Palavra” (Cf. Lisboa: Gradiva, 1986). Existe ou não existe uma última palavra, por exemplo a do “relativismo” e do “irracionalismo” que sustentam que a verdade, a racionalidade e a realidade são meras construções humanas? Se pretendemos que existe, rapidamente caímos em contradição, pois nenhuma palavra é a última; mas, pelo contrário, se negamos a sua existência, como acontece, por exemplo, com as correntes relativistas de um modo geral, estamos a pretender que a nossa palavra sobre a questão seja a última, o que nos leva, novamente, a cair em contradição. Em

Lacan, que não deixou, por diversas vezes, de a explorar, segue igualmente uma outra via: a *topológica*¹⁰³⁵. Cada vez mais, ao longo do seu ensino, com particular incidência nos últimos anos do mesmo, Lacan faz uso da Topologia como forma de aceder ao *real* do sujeito¹⁰³⁶.

O difícil da topologia (a ciência dos espaços e suas propriedades¹⁰³⁷) é que ela faz, por assim dizer, *buraco* na realidade quotidiana. Esta é uma realidade a três dimensões, com interior e exterior, frente e verso, direito e avesso, além de *especularizável*, isto é, passível de ser observada num espelho.

Uma das características do espelho (do especularizável) é que ele inverte a direita e a esquerda, ao mesmo tempo que mantém estas irreduzíveis, como a luva da mão direita que não serve na mão esquerda e vice-versa, a não ser virando-a do avesso, como sugere Lacan no Seminário *XXIII*¹⁰³⁸. Ao nível do quotidiano, habituámo-nos de tal forma a conviver com esta imagem invertida, dada pelo espelho, que ela passa a ser a nossa “verdadeira” imagem. Daí que haja um efeito de estranheza sempre que essa imagem é posta em causa ou abalada¹⁰³⁹.

Um bom exemplo é-nos dado pelo livro, em parte autobiográfico, de Luigi Pirandello, um dos grandes dramaturgos do século XX, que se intitula: *Um, Ninguém, Cem Mil* (Uno, Nessuno, Centomila)¹⁰⁴⁰.

qualquer dos casos, há, por assim dizer, um hiato, impossível de suprimir – e por isso real – entre o *dito* e o *dizer*, o *enunciado* e a *enunciação*, o qual revela a presença de um sujeito.

¹⁰³⁵ De entre os vários estudos consagrados à topologia de Jacques Lacan, poderíamos referir dois nomes já clássicos: GRANON-LAFFONT, Jeanne, *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, 1990 e DOR, Joël, *Introduction à la Lecture de Lacan – 2. La Structure du Sujet*. Éditions Denoël, 1992. Uma outra referência importante, que faz a travessia do ensino de Lacan do ponto de vista topológico, é o livro de GILSON, Jean-Paul, *La Topologie de Lacan*. Montréal: Éditions Balzac, 1994.

¹⁰³⁶ Naturalmente, não é apenas para abordar o sujeito que Lacan faz uso da topologia, mas é esta vertente que nos interessa sobretudo explorar no nossa investigação.

¹⁰³⁷ Cf. GRANON-LAFFONT, Jeanne, op.cit., p. 12.

¹⁰³⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit.

¹⁰³⁹ Freud não deixou de explorar este efeito de estranheza num dos seus textos emblemáticos. Cf. FREUD, Sigmund, “O sentimento de algo ameaçadoramente estranho (Das Unheimliche)”, in *Textos Essenciais sobre Literatura, Arte e psicanálise*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d, pp. 241-242.

¹⁰⁴⁰ Cf. PIRANDELLO, *Um, Ninguém e Cem Mil*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

A personagem principal deste livro, *Vitangelo Moscarda*, acaba progressivamente por enlouquecer com base num pormenor aparentemente insignificante: certo dia, graças a um reparo da sua mulher, ele descobre, com assombro, que o seu nariz tem uma ligeira inclinação para a direita. Vale a pena acompanhar o texto:

- *O que estás a fazer? – perguntou a minha mulher quando me viu, contra o que é costume, demorar diante do espelho.*

- *Nada – respondi –, estou a olhar para o meu nariz, para esta narina. Ao carregar sinto uma dorzinha.*

A minha mulher sorriu e disse:

- *Pensava que estivesse a ver para que lado te descaí. Voltei-me como um cão a quem tivessem pisado a cauda:*

- *Descaí? O meu nariz?*

- *E a minha mulher, placidamente:*

- *Claro, querido. Olha bem para ele: descaí-te para a direita*¹⁰⁴¹.

Esta simples constatação torna-se numa espécie de bola de neve que vai arrasando, à medida que rebola, todo o tipo de certezas subjectivas e desencadeando uma autêntica revolução interior no protagonista. Toda a percepção de si mesmo e dos outros fica irremediavelmente abalada, numa espécie de vertigem interior que o leva até à mais completa despersonalização, fazendo lembrar a heteronímia pessoana.

O comentário da sua mulher põe a descoberto algo que sempre estivera lá, embora inapreendido ao nível do espelho. Habitámo-nos facilmente a conviver com essa imagem quotidiana de nós mesmos, de tal forma que só um outro olhar ou uma outra voz nos podem restituir, de novo, o espanto ou a estranheza. É nesses raros momentos que pode surgir um *efeito de sujeito*, isto é, a revelação de que aquilo que tomámos pelo nosso *eu*, ou pelo nosso rosto, é apenas a máscara que o espelho nos

¹⁰⁴¹ Cf. *Ibidem.*, p. 11.

devolve e a que nos habituámos, quer este seja um espelho efectivo, quer diga respeito, simplesmente, ao olhar dos outros em que nos formos (re)vendo e (de)formando¹⁰⁴².

Uma boa ilustração é a fotografia de Ralph Eugene Meatyard (um fotógrafo americano que viveu entre 1925 e 1972) que tem como título, paradoxal, “Sem título”. Nela vemos uma estranha e solitária personagem no acto de retirar a máscara (social ou outra) que ostentamos quotidianamente. O que é estranho neste gesto, fixado pela câmara fotográfica, é que o rosto da personagem em causa, isto é, o que permanece supostamente sob a máscara, no centro ou no interior do indivíduo, é ainda e tão só uma outra máscara, ou seja, um mero prolongamento do exterior. Como se entre os dois, o interior e o exterior, em vez de uma profundidade, houvesse apenas a dobra de uma superfície *moebiana*¹⁰⁴³.

Neste caso, o *sujeito* não é o rosto sob a máscara, ou o eu verdadeiro sob o eu falso, mas o *efeito*, geralmente evanescente, que se produz quando o *espelho* da realidade sofre uma perturbação ou revela uma fractura¹⁰⁴⁴. A voz da mulher de Vitangelo Moscarda e o espelho quebrado sobre as pernas da personagem fotografada por Meatyard, são dois exemplos de uma tal perturbação. Daí que o espelho tenha, por assim dizer, uma função ambígua: ao mesmo tempo que reflecte a realidade, *especularizável*, pode servir para *mostrar* o que é *impossível* de ver ao nível dessa mesma realidade, tendo, neste caso, uma função essencialmente *topológica*.

¹⁰⁴² É esta dupla dimensão de que “o estádio do espelho” (le stade du miroir) pretende dar conta: enquanto formador e (de)formador, por assim dizer, da função do eu. Cf. LACAN, Jacques, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle quelle nous est révéleé dans l’expérience psychanalytique », in *Écrits*, op.cit., pp. 93-100.

¹⁰⁴³ Cf. MEATYARD, Ralph Eugene, *Encontros de Fotografia /Loja da Atalaia*. Lisboa, Março de 1993, Antiga Loja da Atalaia, p. 22.

¹⁰⁴⁴ Uma das imagens que se pode observar nesta fotografia é, precisamente, um espelho quebrado:



Um bom exemplo, *avant la lettre*, desta função topológica do espelho é o uso que dele fez o pintor espanhol Diego Velasquez, no quadro *Las Meninas*¹⁰⁴⁵. Este quadro, que tinha como título original *a família do rei Felipe IV*, é um dos que mais tinta fez correr na história da arte. Além disso, houve pintores, como Picasso, por exemplo, que não cessaram de o reproduzir ou recriar, como se quisessem extrair um qualquer segredo que ele teimava em não revelar¹⁰⁴⁶.

Comecemos, então, por descrever o cenário visível e as personagens que o povoam. Vemos, ao centro, a infanta Margarida, que tinha apenas cinco anos quando o quadro foi pintado, ladeada pelas damas¹⁰⁴⁷. Um pouco mais à esquerda (direita do quadro), o pintor, com o pincel numa das mãos e a paleta das cores na outra, parece fixar o espectador, como se este fosse o objecto, o modelo do que ele está a pintar numa tela, uma *quadro dentro do quadro*, de que vemos apenas o reverso. Do lado oposto, outras personagens: cortesãos, anões, um cão aparentemente ensonado... Mais ao fundo, numa mancha de luz, uma outra personagem, como que indecisa, não sabendo nós se vai entrar ou sair do cenário. Trata-se de José Nieto, camarista da rainha. O seu braço direito parece apontar para algo que se afigura um quadro, mas que não é na verdade um quadro. É um espelho onde estão reflectidas duas personagens que são, para dizê-lo sem rodeios, o rei Filipe IV e a sua esposa Mariana.

Esta primeira tentativa de aproximação ao quadro não revela ainda, inteiramente, o segredo que ele parece ocultar. Mas de onde brota essa impressão de segredo?

Na parte mais à esquerda, vê-se o reverso de um quadro em que o pintor reproduz, aparentemente, aquilo que lhe serve de modelo, tal como o seu olhar, ligeiramente desviado em relação ao quadro, nos faz supor. Para onde olha o pintor? Para onde olham a infanta e as restantes personagens? O que oculta o quadro voltado do avesso?



1045

¹⁰⁴⁶ Picasso fez 44 paráfrases desta tela de Velasquez. Cf. WALTHER, Ingo F., *Pablo Picasso, o Génio do Século*. Benedikt Taschen, 1990, p. 82-84.

¹⁰⁴⁷ *Las Meninas*, a que o quadro deve o nome por que é conhecido.

À primeira vista, a resposta é simples: somos nós próprios, espectadores, o modelo do pintor. Todo aquele que olha atentamente este quadro, fica preso na rede desse olhar que parece vir ao seu encontro. Porém, esta impressão não é duradoura, pois nós sabemos que sempre que uma outra pessoa se aproximar o suficiente do quadro será tomado pela mesma impressão, cativado pelo mesmo olhar. Na verdade, não é a cada um de nós, enquanto indivíduos, que esse olhar se dirige, mas ao *lugar* que qualquer um de nós pode vir ocupar por um tempo. É o lugar para onde se dirige e converge o olhar de grande parte das personagens que povoam este quadro: um lugar ou um ponto *invisível*. Como diz Lacan no *Seminário XIII*, todos estes olhares parecem ter-se perdido algures, num qualquer ponto invisível¹⁰⁴⁸.

Grande parte da análise que Michel Foucault dedicou a este quadro – a qual ocupa todo o primeiro capítulo do seu livro *As Palavras e as Coisas* – é orientada no sentido de restabelecer a natureza desse ponto invisível para onde convergem todos os olhares¹⁰⁴⁹. Mas esse ponto, ou esse lugar, de convergência dos olhares está situado dentro ou fora do quadro?

Bem no centro do quadro, há um espelho onde dois vultos, algo enevoados, parecem observar a cena. São eles, como já sabemos, o rei Filipe IV e a sua esposa Mariana. É este reflexo no espelho, segundo a análise de Michel Foucault, que “restitui, como por encanto, o que falta em cada olhar: ao pintor, o modelo que o seu duplo representado copia no quadro; ao do rei, o seu retrato que está a ser concluído no lado da tela que ele não pode distinguir do lugar em que se encontra; ao do espectador, o centro real da cena, em que ele se colocou como um intruso.”¹⁰⁵⁰

Seguindo o fio deixado por Michel Foucault, o segredo estaria finalmente desvelado: não só o direito do quadro, de que vemos apenas o reverso, estaria finalmente desvelado, como saberíamos com exactidão o ponto, até agora invisível, em direcção ao qual parecem convergir todos os olhares. Acontece, porém, que nem mesmo Foucault acredita numa tal generosidade. “Talvez esta generosidade – assinala ele – seja simula-

¹⁰⁴⁸ LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XIII, *L'objet de la Psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil (inédito), Lição de 11 de Maio de 1966.

¹⁰⁴⁹ Cf. FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 59-71

¹⁰⁵⁰ Cf. FOUCAULT, Michel, *Ibidem*, p. 70.

da; talvez ela oculte tanto ou mais do que manifesta. (...) Porque a função desse reflexo é a de atrair para o interior do quadro o que lhe é intimamente estranho: o olhar que o organizou e aquele para o qual ele se desenrola. É por isso que é indicado em todas as partes um vazio essencial.”¹⁰⁵¹

Isto quer dizer que no mais íntimo do quadro, não encontramos uma *coisa em si*, mas um *olhar*¹⁰⁵²; um olhar que ficaria estruturalmente elidido: a saber, o olhar do pintor, que organizou o quadro, o olhar do rei, para quem ele se desenrola e, naturalmente, o olhar do espectador, que, olhando, não vê. Esta *carta virada* (o quadro dentro do quadro) está aí para barrar o sujeito, isto é, para cavar um buraco, abrir uma fenda, uma esquize, como diz Lacan, entre o *olho* daquele que olha e o *olhar* que estruturalmente lhe escapa¹⁰⁵³.

É por isso que é necessária uma outra maneira de conceber o espaço, uma topologia diversa, para dar contra de um *centro* que é essencialmente *ex-cêntrico*, de um interior que é ao mesmo tempo exterior ou de um íntimo que é também – segundo a expressão de Lacan – um *êxtimo*¹⁰⁵⁴. É esta a topologia do *sujeito*.

Esta topologia particular, em que não é possível distinguir, contrariamente ao que sucede ao nível da realidade quotidiana, entre interior e exterior, centro e periferia, direito e avesso, poderia ser igualmente ilustrada por uma gravura do famoso artista holandês Maurits Cornelis Escher¹⁰⁵⁵. Tal como acontecia no quadro de Velasquez, também neste caso estamos confrontados com um *quadro dentro do quadro* e um *vazio central*. É como se um traduzisse a verdade do outro. Ou então, como se ambos os artistas, cada qual à sua maneira, procurassem acercar-se, dando a ver, algo de real, impossível de ver ao nível da realidade quotidiana.

¹⁰⁵¹ Cf. FOUCAULT Michel., op.cit., p. 70

¹⁰⁵² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXII, op.cit., Lição de 13 de Maio de 1975 : « (...) este famoso olhar que é evidentemente o sujeito do quadro (...) » [« (...) ce fameux regard qui est bien évidemment le sujet du tableau (...) »].

¹⁰⁵³ Cf. Eis um tema que Lacan desenvolve longamente no *Seminário XI*. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., pp. 79-91.

¹⁰⁵⁴ “Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op. cit., p. 167 : « (...) este lugar central, esta exterioridade íntima, esta extimidade (...) » [« (...) ce lieu central, cette extériorité intime, cette extimité (...) »].

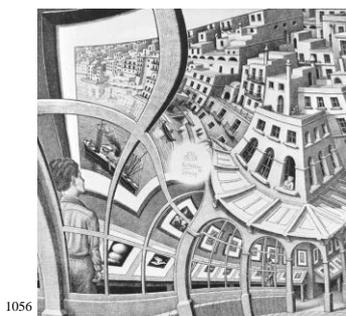
¹⁰⁵⁵ ERNST, Bruno, *O Espelho Mágico de Escher*. Berlim: Taschen, 1991, p. 32

O que vemos, neste trabalho, datado de 1956 - de que Escher gostava bastante, a ponto de se referir a ele por diversas vezes - é deveras desconcertante¹⁰⁵⁶. No canto inferior direito do quadro, avista-se a entrada de uma galeria, onde estão expostos uma série de quadros, muito ao estilo de outros trabalhos do artista que parecia gostar especialmente de séries. Se percorremos, com o olhar, a galeria onde estão expostos os quadros, até ao canto esquerdo da mesma, vemos um jovem, de pé, olhando, por sua vez, um dos quadros da série. Neste quadro, ele vê um barco e, mais acima, à esquerda, uma série de casas ao longo de um cais. Se agora seguirmos, com o olhar, essa série, em direcção à direita do quadro, verificamos que a última casa da série, no canto inferior do quadro, à direita do mesmo, tem uma entrada que conduz a uma galeria de arte, onde se mostra uma exposição de quadros.

Pois bem, não só descobrimos, efectuado este percurso, que o jovem que nós vemos a observar um quadro na parede, faz parte do mesmo quadro que observa, como o interior da galeria de arte não se distingue do seu exterior. Quanto ao centro, ou mais propriamente ao que *resta* dele, como podemos verificar, é apenas um simples vazio, onde o artista inscreveu o seu nome, o número da série e a proporção segundo a qual elaborou o sistema de rede que esteve na base da construção do quadro.

Como se pode ver, estamos perante uma verdadeira subversão da velha correlação entre o sujeito e o objecto. Na verdade, o sujeito que parece olhar, observar ou contemplar a realidade do exterior, faz parte ou é enquadrado por essa mesma realidade. Interior e exterior, sujeito e objecto são, aqui, apenas instantes do olhar que percorre a superfície *moebiana* do quadro: um contínuo ligado por uma única superfície¹⁰⁵⁷.

Porém, esta *consistência* moebiana do quadro só é conseguida graças a algo que faz *buraco* e que *ex-siste* ao mesmo, como é o caso do *vazio central*. Ele é, por assim



1056

¹⁰⁵⁷ Cf. GRANON-LAFONT, Jeanne, op.cit., pp. 25-41.

dizer, o *ponto invisível* – para usar a expressão que Foucault aplicou ao quadro de Velasquez¹⁰⁵⁸ – que faz corte no percurso moebiano do quadro. Há algo que fica estruturalmente de fora, que *ex-siste* ao quadro, como é o caso, por exemplo, do olhar do *sujeito*, quer ele seja o pintor ou o espectador.

No fim de contas, o sujeito lacaniano não é mais do que essa ex-sistência (real) ou esse buraco (simbólico) em relação ao imaginário¹⁰⁵⁹. Mas é igualmente certo que essa *ex-sistência* (real) e esse *buraco* (simbólico) só *consistem* graças à sua articulação com o imaginário. É da tentativa, por exemplo, de incluir o exterior - o que fica de fora e não se vê, como acontece nos quadros de Velasquez e Escher - no seu interior que resulta a circunscrição de um resto, de um irreduzível, de um real impossível de reduzir, quer ao imaginário, quer ao simbólico. Daí que Lacan diga, finalmente, que é o *nó* (e não o imaginário, o simbólico ou o real concebidos separadamente) o que suporta o sujeito¹⁰⁶⁰, fazendo deste, segundo a expressão de Lacan, uma trança ou um entrançado subjectivo (*trèsses subjective*)¹⁰⁶¹. O sujeito é suportado pelo nó que *borromeana-*mente o real, o simbólico e o imaginário, isto é, de tal modo que soltando qualquer deles, todo o conjunto se desliga¹⁰⁶².

Desde o princípio, a preocupação de Lacan é dupla: por um lado, libertar o sujeito do imaginário; este não é o verdadeiro suporte do sujeito, mas apenas a sua cristalização, fixação ou impasse, “miragem e desconhecimento”¹⁰⁶³. Por outro lado, de des-substancializar, des-entificar ou des-subjectivar o sujeito, a ponto de Lacan dizer, a certa

¹⁰⁵⁸ Cf. FOUCAULT, Michel, op.cit., p. 60.

¹⁰⁵⁹ Lacan acaba, finalmente, por reduzir o *imaginário*, o *simbólico* e o *real* – categorias fundamentais do seu ensino – ao que *consiste* (consistance de l’imaginaire) ao que faz *buraco* (trou symbolique) e ao que *ex-siste* (ex-sistance réel). Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XII, op.cit., Lição de 13 de Maio de 1975, pp. 57-66. Vide, igualmente, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit., p. 50.

¹⁰⁶⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit., p. 41: “Le nœud comme support du sujet ».

¹⁰⁶¹ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 54.

¹⁰⁶² Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 53.

¹⁰⁶³ Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 143 : « La notion de moi (...) accuse de la façon la plus précise ses fonctions irréalisantes : mirage et méconnaissance. »

altura, que ele é estritamente reduzido à fórmula de uma matriz de combinações significantes¹⁰⁶⁴.

A resposta a uma tal preocupação é aquilo a que Lacan chama *intersignificância* (intersignifiante), a distinguir de *intersubjectividade*¹⁰⁶⁵. Ou seja: o sujeito é o que representa um significante para outro significante e nada mais¹⁰⁶⁶. Daí que haja uma certa sensação de *metonímia* ou deslize, de tal forma que o sujeito está condenado a uma *falta-em-ser* (manque-à-être) irremediável¹⁰⁶⁷. O que suporta o sujeito, no sentido em que o presentifica, ao mesmo tempo que o mantém ausente, é o significante, a intersignificância, isto é, a ligação, mas também o corte ou a fractura, entre dois significantes¹⁰⁶⁸.

Outra preocupação de Lacan, na sequência da anterior, é mostrar como o sujeito é um efeito e não uma causa. Em vez da suposta autonomia concedida pela modernidade, o sujeito depende de uma estrutura (simbólica)¹⁰⁶⁹, de um objecto¹⁰⁷⁰ ou de um discurso¹⁰⁷¹ que o determinam no seu próprio ser¹⁰⁷². São estes que o suportam, no sentido em que é deles que depende, em grande medida, o seu destino.

¹⁰⁶⁴ Cf. Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 860 : «(...) un sujet strictement réduit à la formule d'une matrice de combinaisons signifiantes.»

¹⁰⁶⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVIII, op.cit., p. 10.

¹⁰⁶⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem* : «(...) le signifiant étant ce qui représente un sujet pour un autre signifiant.»

¹⁰⁶⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre V, op.cit., p.465.

¹⁰⁶⁸ O título de uma música recente de Luís Represas diz o seguinte: “Entre mim e eu”. Entre mim e eu, o sujeito, diria Lacan.

¹⁰⁶⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 68 : « O sujeito põe-se como operante, como humano, como *eu*, a partir do momento em que aparece o sistema simbólico. » [“Le sujet se pose comme opérant, comme humain, comme *je*, à partir du moment où apparaît le système symbolique. »].

¹⁰⁷⁰ Cf. LACAN, *Escritos*, op. cit., p. 11: *objecto a* como causa (cause) do desejo e suporte (soutenant) do sujeito.

¹⁰⁷¹ São quatro *discursos* principais que Lacan apresenta e desenvolve: O Discurso do Amo ou do Senhor (Discours du maître); o Discurso da Universidade (Discours de L'Université); o Discurso da Histórica (Discours de L'Hystérique); Discurso do Analista (Discours de L'Analyste). Exceptuando O *Discurso da Histórica*, em que o sujeito ocupa o lugar dominante e o Discurso do Analista (em que ele é confrontado com a causa (*a*) do seu desejo), nos restantes ele é, de um modo ou de outro, barrado ou recalcado. Seja como for, o lugar do sujeito é sempre determinado por um discurso. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVII, op.cit e “Radiophonie”, in *Autres Écrits*, op.cit., p. 447.

¹⁰⁷² Cf. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XVIII, op.cit., p. 10 : « Ces places et ses éléments, c'est d'où se désigne ce qui est, à proprement parler, discours ne saurait d'aucune façon se repérer d'un sujet, bien que le discours le détermine. »

Quando a *substância do gozo*¹⁰⁷³ – e a articulação entre o sujeito e o gozo – ganham cada vez mais relevância no ensino de Lacan, surge uma nova preocupação: como evitar cair numa re-substancialização ou re-entificação do sujeito?¹⁰⁷⁴ A topologia dos *nós* é a resposta a essa preocupação. É o nó que suporta o sujeito. Este é o resultado de um certo modo de ligar, de entrançar o real, o imaginário e o simbólico¹⁰⁷⁵.

Deste modo, a questão do sujeito revela-se aqui, fundamentalmente, como uma questão topológica. Mas ela é igualmente – como temos vindo a repetir – uma questão ética. Tentaremos mostrar, na última parte do nosso trabalho, como entender esta afirmação.

¹⁰⁷³ Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit, p. 327 : « Com esta referência ao gozo abre-se a única ótica admissível para nós » [« Avec cette référence à la jouissance s'ouvre l'ontique seule avouable pour nous. »].

¹⁰⁷⁴ Cf. LACAN; Jacques, *Le Séminaire*, Livre II, op.cit., p. 71 : « A dificuldade, quando se fala de subjectividade, é de não entificar o sujeito. » [« la difficulté, quand on parle de la subjectivité, c'est de ne pas entifier le sujet. »].

¹⁰⁷⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XIII, op.cit., pp. 45-57.

PARTE V
UMA QUESTÃO ÉTICA

Ética do desejo ou ética do bem-dizer?

Afirmar que o sujeito é fundamentalmente uma questão ética, como temos vindo a repetir ao longo do nosso trabalho, carece de um esclarecimento prévio. Com efeito, de que falamos nós quando falamos de ética?

Não pretendemos, com esta pergunta, inquirir acerca do conceito de ética propriamente dito, bem como dos seus diversos usos linguísticos e históricos¹⁰⁷⁶: por exemplo, o facto de a ética *aristotélica* (do bem-estar ou da felicidade¹⁰⁷⁷) não poder, de modo algum, confundir-se com a ética *kantiana* (do dever¹⁰⁷⁸), da mesma forma que esta se distingue, por exemplo, do utilitarismo de *Bentham*¹⁰⁷⁹. Aquilo que nos importa aqui, fundamentalmente, é clarificar o sentido de uma *ética da psicanálise*¹⁰⁸⁰, tal como Lacan a nomeia e desenvolve, em particular ao longo do seminário de 1959-1960¹⁰⁸¹, na medida em que, segundo ele, a psicanálise, na esteira de Freud, é essencialmente uma experiência de ordem ética¹⁰⁸². Nesse sentido, ela distingue-se de toda a praxis *adaptati-*

¹⁰⁷⁶ Basta abrir, por exemplo, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (cf. op.cit., 3650) e ler o verbete relativo ao termo ética para verificar a grande complexidade conceptual que ele comporta, bem como a diversidade e abundância de usos que de que ele foi sendo objecto.

¹⁰⁷⁷ “Eudaimonia” Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáqueia*, op.cit., Livro I, pp. 129-157.

¹⁰⁷⁸ “Sollen” (Cf. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.

¹⁰⁷⁹ Estes são alguns dos muitos filósofos que Lacan retoma e com quem dialoga no Seminário da *Ética da Psicanálise*. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op. cit.

¹⁰⁸⁰ Saber se se trata se uma « ética da psicanálise » ou de uma “ética na psicanálise”, como interroga Patrick Guyomard (Cf. *Le Désir D'éthique*. Paris: Aubier, 1998, p. 13.), mereceria um outro desenvolvimento que vai muito para além do âmbito do nosso trabalho.

¹⁰⁸¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op. cit., p. 359 : « A questão põe-se – se há uma ética da psicanálise (...) » [“ S’il y a une éthique de la psychanalyse – la question se pose (...)”].

¹⁰⁸² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 159 : « Abordamos aqui a experiência freudiana como ética (...) » [“Nous abordons ici l’expérience freudienne comme éthique (...)”]. Ver, igualmente, MILLER, Judith (org.), *A Sessão Analítica – dos riscos éticos da clínica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, fundamentalmente o capítulo 1, *Uma questão ética*, pp. 13-48.

va ou *readaptativa*, o que implicaria uma “conformização” (*conformisation*)¹⁰⁸³ do sujeito ao “serviço dos bens” (*service des biens*), sejam eles de que natureza forem¹⁰⁸⁴.

Com isto, todavia, o problema não fica ainda resolvido, na medida em que a consideração lacaniana sobre a ética da psicanálise não permanece imutável ao longo do tempo, parecendo evoluir de uma ética do *desejo*, no final dos anos cinquenta¹⁰⁸⁵, para uma ética do *bem-dizer*, no princípio dos anos setenta¹⁰⁸⁶. De tal forma que Lacan é levado a confessar, no *Seminário XX*, que a *Ética da Psicanálise* seria o único, de entre os vários seminários, que gostaria de reescrever¹⁰⁸⁷. Naturalmente, esta diferença de abordagem e consideração ética no ensino de Lacan – deixando de lado, para já, a questão de saber se se trata de uma verdadeira mudança ou apenas de uma reformulação – não poderia deixar de ter consequências no modo de abordar e considerar o próprio sujeito. Mas qual a razão que leva Lacan a pretender reescrever a ética da psicanálise?

No final dos anos cinquenta, o Seminário sobre *A ética da psicanálise* desemboca numa pergunta: *agiste em conformidade com o teu desejo?*¹⁰⁸⁸

A pergunta pode ser enganadora, se lida apressadamente. Na verdade, agir em *conformidade* com o desejo não implica qualquer tipo de *conformismo*, mas deve ser entendido, neste caso, como ir ao arripio do culto dos bens, como dissemos atrás,

¹⁰⁸³ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 31.

¹⁰⁸⁴ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 350.

¹⁰⁸⁵ Não entramos aqui na discussão de saber até que ponto esta *ética do desejo* traduziria essencialmente, no ensino de Lacan, um “desejo de ética”, segundo a expressão de Patrick Guyomard, uma vez que essa questão, mesmo se tem a sua pertinência, está fora do âmbito do nosso trabalho (Cf. GUYOMARD, Patrick, *Le Désir D'éthique*. Paris: Aubier, 1998).

¹⁰⁸⁶ Cf. LACAN, Jacques, “Télévision”, in *Autres Écrits*, op.cit., p. 541 : « O que eu faço é extrair da minha prática a ética do Bem-dizer (...) » [« C'est ce que je fais, de ma pratique tirer l'éthique di Bien-dire (...) »].

¹⁰⁸⁷ Cf. LACAN, Jacques. *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 50 : «É talvez, hoje, de todos os seminários (...) o único que eu mesmo reescreveria, fazendo dele um escrito.» [“C'est peut-être aujourd'hui, de tous les séminaires (...) le seul que je récrierai moi-même, et dont je ferais un écrit. »].

¹⁰⁸⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 359: “As-tu agi en conformité avec ton désir?” Vide, igualmente, RODRIGUES ALVES, José Manuel., Tese de Doutoramento, *Ética e Psicanálise – Uma Abordagem à Luz de Freud e Lacan*. Universidade do Minho, Braga, 1998 (inédito).

quaisquer que sejam as formas que estes revestem¹⁰⁸⁹. Trata-se de um desejo *puro*, na medida em que liberto do domínio e do limite imposto pelos bens da pessoa ou da cidade.¹⁰⁹⁰ Ele é puro na medida em que não é, em última análise, desejo disto ou daquilo¹⁰⁹¹, ao nível dos bens, mas puro desejar, isto é, a revelação de um sujeito *em acto*, isto é, no puro acto de desejar enquanto tal. Segundo o Lacandesta época, a única coisa de que o sujeito pode sentir-se culpado é de ter cedido num tal desejo¹⁰⁹².

Agir em conformidade com o desejo significa, neste caso, assumir, até ao fim, o corte ou a fractura constitutivas do sujeito¹⁰⁹³. Deste ponto de vista, o desejo, na sua máxima pureza, acaba por se revelar essencialmente trágico. É por isso que Antígona, a protagonista da obra homónima de Sófocles¹⁰⁹⁴, representa bem o extremo, insuportável, de um tal desejo, na medida em que o seu gesto incarna a dimensão radical e trágica daquele, levando até ao limite a realização do desejo puro, isto é, “o puro e simples desejo de morte como tal”¹⁰⁹⁵.

O sujeito apresenta-se aqui como um herói trágico, o protagonista da tragédia do desejo. É a transgressão (da norma ou do bem estabelecidos) e o *acto* que melhor o definem, e não qualquer tipo de realidade substancial. A sua natureza – como dirá Lacan, um pouco mais tarde, do inconsciente – “não é ôntica, mas ética”¹⁰⁹⁶: ela mani-

¹⁰⁸⁹ Desde cedo, Lacan estabelece uma diferença crucial entre o *desejo* (désir) propriamente dito, a *necessidade* (besoin) e o *pedido* ou a exigência (demande) do outro ou endereçada ao outro. O desejo define-se como uma diferença ou um hiato (béance) irredutível entre a necessidade e a demanda (Cf. LACAN, JACQUES, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 340). Ao nível da ética da psicanálise, o desejo assume um carácter ainda mais radical, uma vez que vai contra o domínio dos bens, e da própria vida, enquanto esta é consagrada como um bem absoluto, colocando o sujeito, segundo a expressão de Lacan, “no entre-duas-mortes” (Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, op.cit., p. 315-333).

¹⁰⁹⁰ É neste sentido que há algo de *kantiano* nesta ética do desejo, para além de toda a consideração *egoísta*, do amor de si, ou do *receio das consequências*. Cf. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, op.cit.

¹⁰⁹¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 345 : « (...) O lugar do desejo enquanto ele é desejo de nada (...) » [« (...) la place du désir en tant qu'il est désir de rien (...) »].

¹⁰⁹² Cf. LACAN, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 368 : « (...) la seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir ».

¹⁰⁹³ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*: “Antígona apresenta-se como “autonomos”, pura e simples relação do sujeito humano com aquilo de que ele é miraculosamente portador, a saber, o corte significativo (...)” [“Antigone se presente comme “autonomos”, pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante (...) »

¹⁰⁹⁴ Cf. SÓFOCLES, *Antígona*. 2ª Edição. Lisboa: Lisboa: INCM 1987.

¹⁰⁹⁵ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 329 : « (...) le pur et simple désir de mort comme telle. »

¹⁰⁹⁶ Cf. LACAN, Jacques., *Le Séminaire*, Livre XI, p. 41 : « O estatuto do inconsciente, que eu vos indico tão frágil sob o plano ôntico, é ético. ” [“le statut de l'inconscient, qui je vous indique si fragile sur le plan ontique, est éthique. »].

feita-se por meio de um acto, puro e transgressivo ao mesmo tempo, tal como mostra a tragédia de Antígona¹⁰⁹⁷.

Há aqui, de alguma forma, uma certa reversibilidade entre o desejo, na sua pureza, e o sujeito. O desejo é tanto mais puro quanto mais liberto do domínio dos bens. No seu extremo, ele é desejo de nada (*désir de rien*), tal como Lacan não deixa de repetir¹⁰⁹⁸. Ou seja, a pura expressão do *acto de desejar* enquanto tal. Dizendo de outro modo: o acto por meio do qual o sujeito (enquanto desejante) advém ou se revela.

A reversibilidade a que aludimos significa que quanto mais o sujeito *puramente* deseja, mais ele advém e se revela como um sujeito em acto: puro corte ou fractura “entre dois” significantes¹⁰⁹⁹. O mesmo corte ou fractura que a linguagem provoca, irremediavelmente, no ser vivo, desapossando o sujeito de toda e qualquer realidade fixa e substancial, para o transformar num puro deslize metonímico¹¹⁰⁰.

Eis a “primeira morte”, a *mortificação* fundamental de que padece o real primordial, a *Coisa* (Das Ding), *sujeita* à lei do significante¹¹⁰¹. É o estigma, por assim dizer, desta primeira morte, irremediável, que marca o desejo decidido de Antígona no enfrentamento da segunda morte. O desejo *puro* que ela representa situa-se numa zona limite não apenas entre a vida e a morte¹¹⁰², mas, como sublinha Lacan, “no entre-duas-mortes” (*dans l’entre-deux-morts*)¹¹⁰³.

¹⁰⁹⁷ Esta dimensão transgressiva do desejo é igualmente patente, nesta altura do ensino de Lacan, na aproximação - a vários títulos improvável - entre Antígona e as personagens sadianas.

¹⁰⁹⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 345

¹⁰⁹⁹ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 342 : « (...) este caminho do entre-dois onde eu tento levar-vos. » [“ (...) ce chemin de l’entre-deux où j’essais de vous mener.”].

¹¹⁰⁰ É esse deslize metonímico que está inscrito no aforismo lacaniano de que o sujeito é o que um significante representa para outro significante. (Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 377). Na realidade, esta fórmula diz, ao mesmo tempo, que o sujeito é e não é representado pelo significante: ele é representado, de um lado, ao mesmo tempo que se eclipsa ou sofre uma *afânise* (aphanisis), do outro, segundo o termo que Lacan retoma de Ernst Jones (Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VI, op.cit., Lição de 4 de Fevereiro 1959 e *Le séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 241).

¹¹⁰¹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op. cit., p. 142 : « (...) elle est, cette chose, ce qui (...) du réel primordial (...) pâtit du signifiant. »

¹¹⁰² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 317 : « (...) dans une zone limite entre la vie et la mort. »

¹¹⁰³ Cf. LACAN, Jacques, op. cit., pp. 315-333.

Mas será o desejo que move o psicanalista, no seu acto, um desejo puro e trágico, tal como Lacan parece afirmar nesta altura do seu ensino? Não haveria aqui, nesse caso, a par da tragédia do desejo - como sugere Patrick Guyomard - uma espécie de “gozo do trágico”, que importaria igualmente considerar?¹¹⁰⁴

A resposta a esta questão será dada alguns anos mais tarde, pelo próprio Lacan, no *Seminário XI*, ao advertir que “o desejo do psicanalista não é um desejo puro, mas um desejo de obter a diferença absoluta”¹¹⁰⁵. É um desejo de *singularidade*, poderíamos dizer, e não um puro *desejo de morte*¹¹⁰⁶.

De qualquer modo, continuamos ainda, nesta época, ao nível da primazia do desejo. Uma nova inflexão, porventura mais decisiva, vai ser efectuada por Lacan nos anos finais do seu ensino, com a introdução da problemática do gozo, tal como vimos num dos capítulos anteriores do nosso trabalho. Se é o gozo que predomina, sendo este, de alguma forma, o novo ponto de partida – de tal modo que é possível estabelecer uma equivalência, improvável na primeira época do ensino de Lacan, entre a fala e o gozo¹¹⁰⁷ – já não se trata apenas de levar o sujeito a agir em conformidade com o seu desejo, mas de permitir-lhe lidar, haver-se, ou “saber-fazer” com o gozo. Eis aquilo de que o sujeito é unicamente responsável, segundo o Lacan desta época¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁴ Cf. GUYOMARD, Patrick., *La Jouissance du Tragique – Antigone, Lacan et le Désir de L’analyste*. Paris : Flammarion, 1998, p. 27.

¹¹⁰⁵ Cf. LACAN, J., *Le Séminaire*, Livre XI, op.cit., p. 307 : « Le désir de l’analyste n’est pas un désir pur. C’est un désir d’obtenir la différence absolue (...) ».

¹¹⁰⁶ Segundo Lacan, Antígona situa-se “entre duas mortes” (Antigone entre-deux-morts): a *mortificação* irremediável que o significante provoca no ser vivo, condenando-o, para todo o sempre, a um primeiro exílio do seu ser, e a morte *real*, efectiva, para a qual o personagem avança sem ceder ou abrir mão do seu desejo. De alguma forma, Antígona serve-se da “primeira morte”, isto é, do corte significante, para atravessar o limiar da segunda sem vacilar (Cf. LACAN, Jacques, op.cit., pp. 315-333).

¹¹⁰⁷ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 95 : « Onde isso isso fala, isso goza (...) » [“Là où ça parle, ça jouit (...)”].

¹¹⁰⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire XXIII*, op.cit., p. 61 : « On est responsable que dans la mesure de son savoir-faire »

Do ponto de vista da ética da psicanálise, esta nova inflexão implica o seguinte: o sujeito é levado a *dizer bem* – não necessariamente *o bem*¹¹⁰⁹ – a singularidade do modo de gozar ou do *sinthoma* (sinthome) que o definem. Com efeito, o *sinthoma* (a distinguir do *sintoma* (symptôme), como “formação do inconsciente”, é, segundo Lacan, o que há de mais singular em cada indivíduo¹¹¹⁰. Não se trata, por isso, de erradicá-lo ou interpretá-lo, mas de permitir ao sujeito *haver-se* com ele, atando-o de uma forma inédita.

Esta nova maneira de pôr a questão, faz confinar, até certo ponto, a ética com a estética¹¹¹¹, implicando aquilo que poderíamos designar como uma ética do *estilo*¹¹¹². Ou seja: a singularidade *de um estilo* que faz objecção a todo e qualquer universal e que vai em sentido inverso da normalização e uniformização do Homem e da existência a que temos vindo a assistir, cada vez mais, nos últimos tempos¹¹¹³. O famigerado estilo, supostamente difícil, de Lacan - mesmo se Jean Claude Milner falou deste como “um autor cristalino”¹¹¹⁴ - ser visto, além de tudo o mais, como a realização prática de uma postura ou exigência ética.

Porém, se é o gozo que passa a ter, no ensino de Lacan, o papel predominante, significa isto que à *conformidade* com o desejo (puro), o que implicava um *inconfor-*

¹¹⁰⁹ Uma das características do gozo é que ele pode fazer mal ao sujeito, como ilustra bem o sintoma, por exemplo. O que leva Lacan a dizer, na esteira de Freud – e em particular na análise por este efectuada em torno do *Mal-estar na Civilização*, que “o gozo é um mal” (la jouissance est un mal). Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 217.

¹¹¹⁰ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit., p. 168 : «(...) sinthoma, que é o que há de singular em cada indivíduo (...)» [(...) sinthome, qui est ce qu’il y a de singulier dans chaque individu (...)].

¹¹¹¹ “Uma ética unida a uma estética” (Cf. JULIEN, Philippe, *O Retorno a Freud de Jacques Lacan*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul, 1993, pp. 71-74). Ver, igualmente, ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, “Simbólico, Linguagem, e Ética – Lacan, entre Psicanálise e Filosofia”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Nº 59. 2003, pp. 510-512.

¹¹¹² Aliás, não deixa de ser esclarecedor, a este respeito, o modo como Lacan comenta a famosa frase de Buffon: “o estilo é o homem”. Cada um dos comentários que Lacan acrescenta a esta frase, dá conta de um certo momento do seu ensino. Primeiro, ele completa a frase, dizendo: o estilo é o homem... *a quem nos endereçamos*. O lugar do *Outro* aparece aqui como essencial. Em seguida, ele diz que o estilo é...o *objecto* (Cf. *Écrits*, op.cit., pp. 9-10). Finalmente, poderíamos acrescentar, o estilo é o modo como se diz, o *bem dizer*, o que desemboca, segundo a expressão de Jean-Claude Milner, num certo *amor da língua* (Cf. MILNER, Jean Claude, *L’Amour de la Langue*. Paris: Éditions du Seuil, 1978). Também Patrick Guyomard recordava, num livro já citado (cf. *Le Désir D’éthique*, op.cit., p. 185), que a ética da psicanálise (ou na psicanálise) que Lacan tenta promover é, no fundo, uma “ética do estilo” (une éthique du style). Como o próprio Lacan dizia, “não tenho concepção do mundo, mas um estilo” [“je n’ai de conception du monde, mais un style (...)”]. Cf. LACAN, “Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines, *Scilicet*, nº 6/7. Paris : Seuil, 1976, p. 48.

¹¹¹³ Cf. MILLER, Jacques-Alain, *Le Nouvel Âne*, op.cit., p. 3.

¹¹¹⁴ Cf. MILNER, Jean-Claude, *La Obra Clara*. Buenos Aires : Ediciones Manantial, 1996, p. 7.

mismo fundamental relativamente a todo o domínio dos bens e ideais estabelecidos, sucede uma *conformidade* do sujeito com o gozo?

Aparentemente, e de um certo ponto de vista, a resposta poderia ser afirmativa. Vivemos num mundo essencialmente *pragmático*¹¹¹⁵, em que mais do que levar o sujeito a confrontar-se com a radicalidade do seu *desejo*, procura-se *readaptá-lo* à postura e condições particulares propiciadoras do seu modo de gozo, bem-estar ou felicidade. A “psicologização da sociedade” (*psychologisation de la société*)¹¹¹⁶, a que temos vindo a assistir nos últimos anos, bem como o aumento da oferta de terapias “à la carte”¹¹¹⁷, têm participado, à sua maneira, desta corrente.

Mas não é semelhante “traição do desejo”, como lhe chama Zizek na esteira de Lacan¹¹¹⁸, consentânea com a “era de cinismo”¹¹¹⁹ e de “felicidade paradoxal”¹¹²⁰ em que parecem ter mergulhado o mundo e o sujeito contemporâneos?

Na verdade, para falar com justeza, a *ética do bem dizer* é já um certo modo de refrear¹¹²¹, de pôr limites, de lidar ou desconformar-se com o gozo. Aliás, o gozo é por natureza desconforme ao sujeito¹¹²². De tal modo que ele se manifesta usualmente sob a

¹¹¹⁵ Pragmatismo, esse, que o próprio Lacan não deixou de trilhar na última fase do seu ensino, tal como Jacques Alain Miller mostrou, há alguns anos (Cf. “Les paradigmes de la jouissance”, in *La Cause Freudienne*. Nº 43. Paris: Navarin Seuil, Octobre 1999, p. 29), ao falar de uma passagem do transcendental da estrutura ao pragmático, e que Paulo Siqueira resumiu da seguinte forma: “Au Lacan structuraliste et freudien succède un Lacan pragmatique” (Cf. SIQUEIRA, Paulo, « L'éventail des jouissances », in *La Cause Freudienne*, op.cit., p. 8).

¹¹¹⁶ Cf. VILLEROY, Élise, “Le boom de la Psychologie: révélateur de nos sociétés », in *Sciences Humaines*, Spécial nº 7, Hors-Série, *La Grande Histoire de la Psychologie*. Septembre – Octobre 2008, pp. 80-81.

¹¹¹⁷ Cf. IONESCU, Serban, “Les thérapies à la carte”, in *Sciences Humaines*, op.cit., p. 82-83.

¹¹¹⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 370. Vide, igualmente, ZIZEK, Slavoj, *Bem-Vindo ao Deserto do Real*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006, p. 83: “Em psicanálise, a traição do desejo tem um nome: a felicidade”

¹¹¹⁹ Cf. ZIZEK, Slavoj, *Las Metástasis del Goce*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 306-308. Ver, igualmente, SAFATLE, Vladimir, *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008 e SLOTERDIJK, Peter, *Critique de la Raison Cynique*. 2ª Ed. Paris: Cristian Bourgois, 2000.

¹¹²⁰ Parafraseamos aqui o termo de Lipovetsky, a que já fizemos referência anteriormente.

¹¹²¹ Cf. LACAN, Jacques, *Autres Écrits*, op.cit., p. 362 : « Toda a formação humana tem por essência, e não por acidente, refrear o gozo. (...) » [“Toute formation humaine a pour essence, et non pour accident, de réfréner la jouissance. (...) »].

¹¹²² Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, op.cit., p. 48 : « O sujeito, como tal, não tem grande coisa que ver com o gozo (...) » [“Le sujet, comme tel, n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance (...)”].

forma de sintoma, isto é, o que lhe causa estranheza, mal-estar ou sofrimento¹¹²³, mesmo quando o sujeito tem, muitas vezes, enorme dificuldade em desapegar-se dele.

O sintoma é, desde Freud, o lugar do gozo que atrapalha ou embaraça o sujeito; ao *bem-dizer* o gozo do sintoma, a relação do sujeito com este tende a modificar-se. Uma nova forma de *atar* o sintoma¹¹²⁴ é então possível.

Nesse sentido, e diferentemente do que sugerimos no início deste capítulo, não se trata de opor a *ética do desejo* à *ética do bem-dizer* – podendo a segunda ser entendida como uma outra fórmula, mais depurada, da primeira – mas de mostrar que é pelo *bem-dizer* do desejo que o sujeito pode fazer face ao impossível de suportar do gozo, transformando este impossível numa “possibilidade existencial”¹¹²⁵. O desejo, graças ao *bem dizer*, aparece aqui como uma possibilidade *inédita* que se oferece ao sujeito, frente à repetição, monotonia e autismo do gozo.

¹¹²³ “Que o gozo seja desconforme não apenas ao sujeito, mas igualmente ao prazer, poderia ser ilustrado por uma recente entrevista dada pelo escritor Gonçalo M. Tavares à revista *Visão*. A certa altura, ele descreve assim o acto da escrita: “O que eu sinto é que há duas fases: essa fase do prazer e, depois, a fase dolorosa, que para mim significa sofrimento puro.” (Cf. “Campo., Contracampo”, in *Visão*, Nº 816, de 23 a 29 de Outubro, p. 118).

¹¹²⁴ Sintoma este, como se disse algures, que Lacan escreve numa só palavra: *sinthome*. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op. cit.

¹¹²⁵ Cf. ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, “Simbólico, linguagem e ética”, op. cit., p. 511.

Devir-sujeito

Bem dizer o desejo ou gozo que lhe são próprios, implica já uma certa forma de o sujeito *responder* por aquilo que lhe acontece, o que pressupõe um *devir-sujeito*, onde parecia haver apenas algo de objectal, acéfalo e sem nome¹¹²⁶.

Devir-sujeito é a tradução que propomos da fórmula freudiana que Lacan não deixou de comentar, por diversas vezes e de diferentes maneiras, ao longo do seu ensino, em particular durante toda a primeira fase do mesmo, nomeadamente em alguns textos dos *Escritos*.

A letra da fórmula, no original alemão, diz o seguinte: “Wo Es war, soll Ich werden”¹¹²⁷. Qual vai ser o procedimento lacaniano relativamente à leitura, interpretação e reescrita desta fórmula?

Antes de mais, Lacan pretende mostrar que o sujeito não é um estado ou uma substância que se possam fixar-se ou entificar-se, mas um *devir*¹¹²⁸. Daí que as inúmeras releituras e reescritas do enunciado freudiano não se resumam simplesmente à questão de saber como traduzi-lo adequadamente, mas impliquem sobretudo um esforço ético de bem dizer o que está fundamentalmente em *causa* num tal enunciado. A tradução é aqui elevada, por assim dizer, a um estatuto ético.

Por isso, há que evitar ou descartar, desde logo, as más traduções, isto é, aquelas que tenderam a *imaginarizar* o sujeito (o Ich freudiano), quer adaptando-o à *realidade*

¹¹²⁶ Num mundo onde predominam cada vez mais – como vimos num dos capítulos anteriores – modos e objectos acéfalos de gozo, a questão de como *devir* (ou advir) *sujeito* ganha uma relevância particular.

¹¹²⁷ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 416.

¹¹²⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre IV, op.cit., p. 46 : « O Es é o que, no sujeito, é susceptível (...) de devir Je. Eis ainda a melhor definição. » [“Le Es est ce qui, dans le sujet, est susceptible (...) de devenir Je. Voilà encore la meilleure définition. »].

(isto é, a um certo ideal que passa, num determinado momento ou contexto, por realidade), quer identificando-o ao *ego*, considerado são ou bem adaptado à realidade, do psicanalista¹¹²⁹. Pelo contrário, para Lacan – tal como temos vindo a sublinhar ao longo do nosso trabalho – o verdadeiro sujeito está longe de confundir-se com o Eu¹¹³⁰, reduzindo-se este a uma série de identificações alienantes¹¹³¹.

É contra essas más traduções, ou leituras redutoras e apressadas da fórmula freudiana, que Lacan vai propor uma série de reescritas, que, embora diversas quanto à forma, estão ligadas por um mesmo fio condutor. Trata-se, em todos os casos, de bem dizer o *enunciado* freudiano, de tal modo que se faça aparecer¹¹³² o *sujeito da enunciação* que lhe subjaz.

Nesse sentido, tem particular relevância a desconstrução do enunciado que é efectuada por Lacan no texto “*A Coisa freudiana*”¹¹³³. Tudo aí é objecto de análise, a começar pelo lugar (Wo), simbólico, de onde o sujeito (Ich) recebe o ser (war) que lhe é próprio. A novidade lacaniana consiste em mostrar que esse ser, em vez de reenviar para o que quer que seja de uno, fixo ou substancial, assenta, graças ao significante, numa “excentricidade radical”¹¹³⁴. Lacan chega mesmo a produzir um novo verbo (“s’être”) e, no seguimento deste, uma nova tradução para o enunciado freudiano: “aí onde isso era, pode dizer-se, aí onde s’era (...) é meu dever que eu chegue a ser”¹¹³⁵.

A análise e reescrita que Lacan propõe da fórmula freudiana assentam, grandemente, na homofonia, isto é, na equívocidade significante entre o “Es” freudiano, no original alemão, e a inicial da palavra sujeito, S, em francês¹¹³⁶. Quer dizer: o que era

¹¹²⁹ Estão neste caso, por exemplo, a tradução francesa, que pretende que “Le moi doit déloger le ça” (cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., pp. 418, 585, 842), e a tradução inglesa, que defende que “Where the id was, there the ego shall be” (cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., p. 416).

¹¹³⁰ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 416 : « (...) ce sujet (...) n’est justement pas le moi. »

¹¹³¹ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 417 : « (...) distinction fondamentale entre le sujet véritable de l’inconscient et le *moi* comme constitué en son noyau par une série d’identifications aliénantes. »

¹¹³² “Venir au jour” (Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 417)

¹¹³³ Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., pp. 416-418.

¹¹³⁴ “Excentricité radicale” (Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 417).

¹¹³⁵ No original: “Là où c’était, peut-on dire, là où s’était (...) c’est mon devoir que je vienne à être » (Cf. LACAN, Jacques, op. cit., pp. 417-418).

¹¹³⁶ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 17

tomado por um mero caldeirão pulsional, é já um sujeito (Es, S), estruturado pelo significante¹¹³⁷. É esse mesmo S (Es), que em nada se confunde com o eu (moi), que deve (soll) devir sujeito¹¹³⁸.

Há aqui, sem dúvida, uma topologia particular que importa apreender. A leitura lacaniana acaba por assentar, fundamentalmente, numa equivalência entre o “Es” freudiano e o sujeito (S). Porém, uma tal equivalência não é simples. Não se trata unicamente de dizer que *Isso* (Es) é o *sujeito*; entre um e outro há, digamos assim, uma *torção* essencial a considerar: o sujeito (Es) só é tal (S), na medida em que está, por assim dizer, *sujeito* a um devir (werden).

Na tradução que Lacan propõe do termo “werden”, ele sublinha que não se trata simplesmente de “sobrevir” (survenir) ou mesmo de “advir” (advenir), mas de “devir” (devenir): “aí, no lugar, wo, onde Es, o sujeito desprovido de qualquer *das* ou outro artigo objectivante, *war*, era (...), neste lugar, *soll* (...) *ich*, eu (...) *werden*, devir, quer dizer, não sobrevir nem mesmo advir (...)”¹¹³⁹.

Entre “Es” e o *sujeito* propriamente dito (S) há não apenas uma torção topológica, moebiana, por assim dizer, mas fundamentalmente um movimento ético¹¹⁴⁰, e mesmo civilizacional, que Lacan não deixa de sublinhar¹¹⁴¹. Por aqui se percebe, antes de

¹¹³⁷ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 416: “Fórmula onde a estruturação significante mostra bem a sua prevalência” [“Formule où la structuration signifiante montre assez sa prévalence.”].

¹¹³⁸ Cf. Lacan, *Mon Enseignement*, op.cit., p. 105: “Freud escreveu algures *Wo es war, soll Ich werden*. (...) Aí onde reinava o sono, eu devo advir, devir, com o acento especial que tem em alemão o verbo *werden*, ao qual é preciso dar todo o seu valor de ampliação no devir. O que é que isso pode querer dizer? – senão que o sujeito já está em sua própria casa ao nível do *Es*.” [“Freud a écrit quelque part *Wo es war, soll Ich werden*. (...) Là où c’était le règne du sommeil, je dois advenir, devenir, avec l’accent spécial que prend en allemand le verbe *werden*, auquel il faut donner sa portée de croissance dans le devenir. Qu’est-ce que ça peut vouloir dire ? – si ce n’est pas que le sujet est déjà chez soi au niveau du *Es*.»].

¹¹³⁹ C. LACAN, Jacques, op.cit., p. 417. Mesmo se Lacan não deixa, em outros lugares, de usar o verbo “advir” como tradução de “werden” (Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 524 e 864)

¹¹⁴⁰ “*Soll*, é um dever no sentido moral que se anuncia” [“*soll*, c’est un devoir au sens moral qui là s’annonce. »]. Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 417.

¹¹⁴¹ Lacan faz questão de recordar, em nota de rodapé, o modo como Freud termina o seu artigo: “Es ist Kulturarbeit etwa die Trockenlegung der Zuydersee. É uma tarefa civilizadora tão gigantesca como a drenagem do Zuydersee” [“(…) c’est une tâche civilisatrice de la sorte de l’assèchement du Zuydersee.”]. (Cf. LACAN, op.cit., p. 417.

Jacques-Alain Miller o dizer explicitamente, como temos vindo a repetir, que “não há clínica do sujeito sem clínica da civilização.”¹¹⁴²

Pois bem: o que acontece quando a pulsão e o gozo - como mostrámos na quarta parte do nosso trabalho - adquirem, no ensino de Lacan, a primazia? Como reler, neste caso, o enunciado freudiano?

Parafraseando Slavoj Zizek, seríamos tentados a propor a seguinte tradução: aí onde isso, o gozo, era, há uma “subjectividade por vir” (subjectivité à venir).¹¹⁴³ Trata-se, neste caso, de uma verdadeira aposta, no sentido pascaliano do termo¹¹⁴⁴, ou de um postulado, isto é, uma exigência prática, ética, no sentido kantiano¹¹⁴⁵. Com efeito, sem a *suposição*¹¹⁴⁶, a exigência, se bem que paradoxal¹¹⁴⁷, de um sujeito *por vir*, ou *a vir*, aí mesmo onde o gozo, acéfalo, impera, a psicanálise e o direito, por exemplo, mas também a ética ou mesmo a política - numa palavra, a *cidadania*¹¹⁴⁸ - dificilmente seriam pensáveis.

¹¹⁴² Cf. MILLER, Jacques-Alain, MILNER, Jean-Claude, *Voulez-Vous Être Évalué ?* Paris: Bernard Grasset, 2004, p. 68 : « É uma nova fase da nossa reflexão. Certamente o sujeito, mas o sujeito, não é o indivíduo, é também a civilização. Não há clínica do sujeito sem clínica da civilização. » [“C’est une nouvelle phase de notre réflexion. Certes, le sujet, mais le sujet, ce n’est pas l’individu, c’est aussi la civilisation. Pas de clinique du sujet sans clinique de la civilisation. »].

¹¹⁴³ Cf. ZIZEK, Slavoj, *A Subjectividade por vir*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006. Naturalmente, pode questionar-se a tradução proposta para “la subjectivité à venir”, mas parece-nos que é consentânea com o jogo temporal implícito no título original.

¹¹⁴⁴ A proposta de Pascal reside numa impossibilidade de não escolher, de não apostar (Cf. PEREIRINHA, Filipe, “Estamos embarcados”, in *Psicanálise & Arredores*, op.cit., pp. 73-87).

¹¹⁴⁵ Cf. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, op.cit., p. 151: “Estes postulados não são dogmas teóricos, mas *pressupostos* (Voraussetzungen) sob um aspecto necessariamente prático.”

¹¹⁴⁶ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit., p. 31 : « Todo o sujeito (...) é sempre e não é mais do que uma suposição. » [“Tout sujet (...) est toujours et n’est jamais qu’une supposition.”].

¹¹⁴⁷ “(...) o paradoxo de um imperativo que me coage a assumir a minha própria causalidade” [“(...) le paradoxe d’un impératif qui me presse d’assumer ma propre causalité.”]. Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op.cit., 865.

¹¹⁴⁸ Desde que não se entenda este conceito como dizendo unicamente respeito ao mero “serviço dos bens” (service des biens), tal como Lacan denuncia. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, op.cit., p. 350.

Com efeito, cada uma delas pressupõe, ainda que num sentido diverso, que um sujeito (\$) *advenha* e que seja capaz de *assumir*¹¹⁴⁹ ou *responder*, se não por aquilo que lhe acontece – pois muito daquilo que lhe acontece ou aconteceu não depende inteiramente dele¹¹⁵⁰ –, ao menos pela *posição subjectiva* que adota perante *isso* (*Es*).

Na verdade, como dizia Lacan no último texto dos *Escritos*, “pela nossa posição de sujeito, somos sempre responsáveis.”¹¹⁵¹

¹¹⁴⁹ Uma outra tradução do enunciado freudiano diz o seguinte: “no lugar do que era (*Wo Es war...*) e que é preciso que ele assuma (...), soll Ich werden.” [“à la place de ce qui était (*Wo Es war...*) et qu’il faut qu’il assume (...), soll Ich werden». »]. Cf. LACAN, *Autres Écrits*, op.cit., p. 180.

¹¹⁵⁰ Seria apropriado relembrar aqui a diferença estabelecida por Epicteto entre aquilo que depende e aquilo que não depende de nós (Cf. ÉPICTETE, “Entretiens”, in *Les Stoïciens*. Tome 2. Paris: Gallimard, 1997, pp. 808-811.

¹¹⁵¹ Cf. LACAN, Jacques, « La science et la vérité », in *Écrits* op.cit., p. 858 : « De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables. »

CONCLUSÃO

O tempo *cronológico*, uniforme e objectivo, dos relógios não coincide necessariamente com o *tempo lógico* de uma investigação. Segundo Lacan, o tempo lógico manifesta-se ou desdobra-se, como dissemos já, em três dimensões fundamentais: o *instante do olhar* (*temps du regard*), o *tempo para compreender* (*temps pour comprendre*) e o *momento de concluir* (*moment de conclure*)¹¹⁵².

Lacan ilustra as três dimensões da temporalidade lógica por meio de um “pequeno sofisma”¹¹⁵³: a liberdade será oferecida ao primeiro de três prisioneiros que conseguem adivinhar qual o disco, num total de três brancos e dois negros, que ele tem colado nas costas, recorrendo apenas, para tal, ao que pode observar em cada um dos outros prisioneiros. Entre o “instante do olhar”, o “tempo para compreender” e o “momento de concluir” há todo um conjunto de avanços e recuos, suposições e hesitações, por parte de cada um dos prisioneiros em questão, que Lacan analisa pormenorizadamente e que mostram como, diferentemente do que acontece com o tempo cronológico, necessariamente impessoal e objectivo, há um *sujeito*, impossível de eliminar, ao nível do tempo lógico.

Interessa sobretudo, aqui, pôr em destaque a relação entre o “tempo para compreender” e o “momento de concluir”. Aquilo que Lacan realça, por meio desta pequena ilustração, não é tanto, a nosso ver, o mero encadeamento *lógico* das diversas dimensões temporais aí presentes, mas essencialmente o modo como se dá a passagem, sempre problemática e não natural, entre um tempo, mais ou menos longo, para compreender e o momento de concluir. Lacan mostra como aquilo que é finalmente determinante é a suposição, por parte de cada um dos sujeitos em causa, de terem um tempo de atraso (*temps de retard*)¹¹⁵⁴ relativamente aos restantes, o que provoca, em cada um deles, a *pressa* (*hâte*)¹¹⁵⁵ ou a urgência de concluir¹¹⁵⁶. Quer dizer: o momento em que a mera

¹¹⁵² Cf. Lacan, Jacques, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée », in *Écrits*, op.cit., pp. 197-213.

¹¹⁵³ O subtítulo do texto de Lacan é, precisamente, “um novo sofisma” (*un nouveau sophisme*). Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 197.

¹¹⁵⁴ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 206.

¹¹⁵⁵ Cf. LACAN, Jacques, *Ibidem*, p. 209.

“compreensão” lógica cede lugar ao *acto* (acte)¹¹⁵⁷, não inteiramente subsumível na articulação lógica ou significativa.

Para nós, que agora pontuamos, em jeito de conclusão, o trabalho levado a cabo, este pequeno sofisma lacaniano não deixa de ter a sua importância. Com efeito, também neste caso seria possível escandir o tempo nas suas várias dimensões, nomeadamente entre um *tempo para compreender* (que se traduz, igualmente, num tempo para dizer ou para escrever o que é suposto ter-se compreendido) e um *momento de concluir*. Conclui-se não porque se tenha dito ou compreendido tudo sobre a questão que nos mobilizou, mas porque, de alguma forma, chega um momento em que há pressa ou urgência em concluir.

Esta urgência não resulta apenas dos limites temporais que o Outro (por exemplo, a instituição) nos impõe, segundo o inevitável tempo dos relógios, mas também dos limites que é preciso impor-se, que cada um de nós deve impor ao gozo - de compreender, de pensar, de dizer, de escrever... - num tempo em que este parece cada vez mais ilimitado e impositivo. É por meio desta experiência dos limites que algo pode chegar a fazer *nó*¹¹⁵⁸ ou aceder ao *real*, na medida em que este se define, segundo Lacan, como o *impossível de escrever*¹¹⁵⁹.

Paradoxalmente, é por meio do confronto com esse impossível que pode advir um sujeito, isto é, um *estilo* ou um modo singular de enunciação, impossíveis de suprimir de um trabalho desta natureza, mesmo quando é o *discurso universitário* que o determina e a cujas regras e procedimentos tem necessariamente de obedecer¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁶ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 210 : « Apressei-me a concluir que eu era branco porque, de outro modo, eles ter-se-iam antecipado a mim, reconhecendo-se reciprocamente como brancos (...) » [« Je me suis hâté de conclure que j'étais un blanc, parce qu'autrement ils devaient me devancer à se reconnaître réciproquement pour des blancs (...) »].

¹¹⁵⁷ Cf. LACAN, Jacques, op.cit., p. 208.

¹¹⁵⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit., p. 169 : « É porque ele encontra os seus limites que se pode falar de nó. » [« C'est parce qu'il rencontre ses limites qu'on peut parler du nœud. »].

¹¹⁵⁹ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVI, op.cit., p. 330 : « É desta impossibilidade de (...) escrever (...) que surge o real. » [« C'est de l'impossibilité de (...) écrire (...) d'où surgit ce réel. »].

¹¹⁶⁰ O papel determinante ou o *agente* do *discurso universitário*, segundo Lacan, cabe ao *saber* (S²). Cf. LACAN., Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVII, op. cit.

Não se tratou, por isso, de tentar dizer “toda a verdade”¹¹⁶¹ acerca do sujeito – pois esta, segundo Lacan, é impossível de dizer¹¹⁶² –, mas antes de traçar, como diria Deleuze, um *plano de consistência*¹¹⁶³ em torno da *sua problemática*. Mais do que esgotar exaustivamente cada um dos temas por nós desenvolvidos, foi nossa preocupação *bem dizer*, no sentido ético do termo¹¹⁶⁴, essa problemática, de modo a extrair as suas diversas implicações e consequências, nomeadamente as que resultam do declínio da modernidade, a par da ascensão da ciência (um conhecimento supostamente sem sujeito¹¹⁶⁵) e do capitalismo (um discurso em que “sujeito” está completamente alienado ao objecto de consumo).

Para tal, serviu-nos de fio condutor a teoria, original e incontornável, de Jacques Lacan. Procurámos seguir as grandes etapas¹¹⁶⁶, os eixos¹¹⁶⁷ e as articulações fundamentais¹¹⁶⁸ do seu ensino, não esquecendo nunca o diálogo por ele encetado com alguns dos mais lídimos representantes da tradição filosófica, em particular aqueles que, de um modo ou de outro, não deixaram de abordar a questão do sujeito¹¹⁶⁹. Com ele, procurámos pensar e acercar-nos de alguns dos impasses e aporias da nossa contemporaneida-

¹¹⁶¹ Num documentário, geralmente de grande interesse, que passa periodicamente no canal de televisão *SIC Notícias*, somos confrontados com o seguinte paradoxo: embora sendo anunciado, no título, “toda a verdade”, aquilo que nos é mostrado é apenas, e sempre, uma parcela da verdade. Também por aqui se demonstra o que Lacan não deixou de repetir: que “(...) a verdade, nunca se pode dizer senão pela metade.” [“(…) la vérité, on ne peut jamais la dire qu’à moitié.”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XVII, op.cit., p. 39.

¹¹⁶² Cf. LACAN, Jacques, “Télévision”, in *Autres Écrits*, op.cit., p. 509: « Eu digo sempre a verdade : não toda, porque dizê-la toda (...) é impossível (...). É justamente por este impossível que a verdade se liga ao real. » [“Je dis toujours la vérité: pas toute, parce que toute la dire (...) c’est impossible (...). C’est même par cette impossible que la vérité tient au réel. »].

¹¹⁶³ Cf. DELEUZE, Gilles, *Qu’est-ce que la Philosophie ?*, Paris: Les Éditions Minuit, 1991, pp. 38-59. Cabem à filosofia, segundo Deleuze, duas tarefas interligadas : criar conceitos e traçar um *plano de consistência* ou de *imanência*, um *planómeno*. Este não é um conceito pensado ou pensável, mas o modo – atrever-me-ia a dizer – *um estilo*, pré-conceptual, de orientar-se no pensamento.

¹¹⁶⁴ Tal como desenvolvemos na última parte do nosso trabalho.

¹¹⁶⁵ Mesmo se nas últimas décadas temos vindo a assistir, graças à investigação levada a cabo no domínio das *neurociências*, a um novo paradigma, em que o *sujeito* se torna de novo *objecto* de interesse por parte da ciência – tal como desenvolvemos na primeira parte do nosso trabalho –, seria legítimo perguntar se este *novo sujeito* não é outra forma, se bem que mais sofisticada, de *denegar*. Na verdade, como reconhecia Heidegger já em 1953, a ciência é a teoria do real enquanto *objectidade* ou *objectivação* (Cf. HEIDEGGER, Martin, “Science et méditation”, op. cit., pp. 62-65.

¹¹⁶⁶ Entre um “primeiro” e “segundo” Lacan, por exemplo.

¹¹⁶⁷ Real, Simbólico e Imaginário.

¹¹⁶⁸ Linguística, topológica, ética...

¹¹⁶⁹ Estão neste caso, por exemplo, como vimos ao longo do nosso trabalho, Aristóteles, Descartes, Kant ou Husserl, entre outros.

de, nomeadamente os sintomas e imperativos de gozo com que está confrontado o sujeito contemporâneo na era da globalização e do triunfo do capitalismo e da ciência.

Nesta investigação, o *sujeito* foi aparecendo, sucessivamente, como *diverso* tanto da consciência e do eu psicológicos, quanto do indivíduo¹¹⁷⁰; como sendo *constituído* e não constituinte do Outro (enquanto este é o lugar da fala e da linguagem); como *efeito*, produto ou resultado (e não causa) de uma constelação significativa; como estando *determinado* discursivamente, de acordo com o lugar que ocupa em cada discurso; e, finalmente, como sendo *atado* ou suportado por *nós*¹¹⁷¹.

Em vez de constituir uma entidade lógica ou metafísica¹¹⁷², um polo epistemológico centralizador¹¹⁷³, um foco transcendental constitutivo do objecto ou doador de sentido¹¹⁷⁴ ou uma realidade física ou psíquica¹¹⁷⁵, o sujeito foi-se revelando essencialmente como o *dever* de uma questão ética¹¹⁷⁶ e fazendo apelo a uma topologia particular¹¹⁷⁷. O lugar mais apropriado para o situar é, por isso, a *atopia*: um não-lugar ou um lugar insituável, inclassificável, tal como se dizia do sujeito socrático¹¹⁷⁸. É esta “atopia do sujeito” (*atopie du sujet*)¹¹⁷⁹ que faz objecção a todo o pensamento único, fechado e

¹¹⁷⁰ Daí que valha a pena perguntar se a crescente “psicologização da sociedade” (Cf. VILLEROY, Elise, “Le boom de la psychologie”, in *Sciences Humaines*, op. cit. p. 80) – de que a auto-estima, a gestão de si mesmo, a auto-ajuda, etc., são algumas das manifestações – a par de uma certa “subjectivação” generalizada, não representam igualmente, se bem de um modo menos ruidoso, uma “denegação” do sujeito, no sentido lacaniano do termo.

¹¹⁷¹ Em particular o nó *borromeano*, a três, “o suporte de toda a espécie de sujeito” [“le support de toute espèce de sujet”]. Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XXIII, op.cit., p. 53. O nó *borromeano* é feito de tal modo que basta soltar um dos seus componentes para que todo o conjunto se desligue. Ele é chamado *borromeu* ou *borromeano* porque figurava no brasão da família italiana *Borromeo*.

¹¹⁷² Cujo “fio” (fil) a tradição filosófica conservou de Aristóteles. Cf. LACAN, Jacques, *Mon Enseignement*, op.cit., p. 111.

¹¹⁷³ Segundo “um certo momento do sujeito” (un certain moment du sujet) inaugurado por Descartes. Cf. LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 856.

¹¹⁷⁴ Segundo os desenvolvimentos kantiano ou husserliano, por exemplo.

¹¹⁷⁵ De acordo com as perspectivas da neurociência ou da psicologia cognitiva, por exemplo.

¹¹⁷⁶ Tal como desenvolvemos na última parte da nossa investigação.

¹¹⁷⁷ Tal como desenvolvemos, em especial, na *Parte IV, Capítulo 6*.

¹¹⁷⁸ Cf. LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VIII, op.cit., *Capítulo VII*, Lição de 11 de Janeiro de 1961.

¹¹⁷⁹ Lacan fala, exactamente, na “atopia do sujeito socrático” nesta lição, mas parece-me heurísticamente interessante abandonar o exemplo particular de Sócrates e fazer *consistir* a “atopia do sujeito” como tal. Sócrates é aqui apenas um exemplo.

uniforme, pretensamente sem resto – segundo o *discurso* que o sustenta¹¹⁸⁰ – que tende a dominar presentemente o mundo¹¹⁸¹.

Que consequências para o sujeito e quais as novas formas de subjectividade que resultarão do desenvolvimento vindouro da ciência e do capitalismo, é uma questão que tem de ficar necessariamente em aberto. Veremos quais os novos paradoxos que virão a lume graças a um tal desenvolvimento. Eis uma das perspectivas que se abre a uma futura investigação.

¹¹⁸⁰ Não apenas do *discurso da ciência*, mas também o *discurso do capitalista* (Cf. LACAN, Jacques, “Télévision”, in *Autres Écrits*, op. cit., pp. 509-545).

¹¹⁸¹ Um dos paradoxos do nosso mundo é que nunca houve tanta reivindicação de originalidade e tanto discurso de autonomia, ao mesmo tempo que tendemos todos a tornar-nos consumidores das mesmas ideias, dos mesmos produtos e a adoptar os mesmos comportamentos e atitudes à escala global.

BIBLIOGRAFIA GERAL

A. BIBLIOGRAFIA DE JACQUES LACAN:

- *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- *Autres Écrits*. Paris. Éditions du Seuil, 2001.
- *Mon Enseignement*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.
- *Le Triomphe de la Religion, Précédé de Discours aux Catholiques*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.
- «Le symbolique, l’imaginaire et le réel », in *Des Noms du Père*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.
- Entrevista concedida a Emílio Granzotto, in *La Psychanalyse: Nouveaux Enjeux, Nouvelles Pratiques*. Magazine Littéraire, nº 428, Fevereiro 2004.
- *Le Séminaire de Caracas (12-VII-1980)*. Editado en CD con ocasión del 1º Congreso de los Miembros de la Asociación Mundial de Psicanálisis y el Xº Encuentro Internacional del Campo Freudiano en Barcelona del 21 al 26 de Julio de 1998.
- Entrevista concedida a Georges Charbonnier (France Culture), publicada originalmente na revista *Recherches*, nº ¾, páginas 5-9, em 1967. [Em linha]. Paris: Groupe de Travail Lutecium. [Consultado em 18 Julho 2007]. Disponível na WWW: <<http://www.lutecium.org/aejcpp.free.fr/lacan/1966-12-02a.htm>>.
- «Propos sur L’Hystérie », Conferência decorrida em Bruxelas em 1977, inédita [Em linha]. Buenos Aires: Biblioteca J. Lacan, in *PsicoMundo*. [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível na WWW: <URL: <http://psicoanalisis.org/>>.
- « La Troisième », Intervention au Congrès de Rome (31.10.1974 / 3.11.74), paru in *Lettres de l’Ecole freudienne*, nº16, 1975, pp.177-203. [Em linha]. Espaces Lacan. [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível em WWW : <URL: <http://www.pagesperso-orange.fr>>.

- “O simbólico, o imaginário e o real” [Em linha]. Buenos Aires: Biblioteca J. Lacan, in *PsicoMundo*. [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível em www: <URL: <http://www.psiconet.com/lacan/textos/rs1-53.htm>>.
- «Introduction aux Noms-du-Père », in *Les Noms-du-Père*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.
- «Hamlet», in *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1989.
- «Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein», in *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1989.
- «Joyce Le symptôme», in *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.
- «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines», *scilicet*, n° 6/7. Paris: Seuil, 1976.
- (1953-1954), *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits Techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil (Point-Essais), 1998.
- (1954-1955), *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- (1955-1956) - *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- (1956-1957), *Le Séminaire, Livre IV, La Relation D’Objet*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- (1957-1958), *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de L’inconscient*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- (1958-1959), *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son Interprétation*, inédito.
- (1959-1960), *Le Séminaire, Livre VII, L’Éthique de la Psychanalyse*. Paris: Editions du Seuil, 1986.
- (1960-1961), *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- (1961-1962), *Le Séminaire, Livre IX, L’Identification*, inédito.
- (1962-1963), *Le Séminaire, Livre X, L’Angoisse*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- (1964), *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

- (1965-1966), *Le Séminaire*, Livre XIII, *L'Objet de la Psychanalyse*, inédito.
- (1967-1968), *Le Séminaire*, Livre XV, *L'Acte Psychanalytique*, inédito.
- (1968-1969), *Le Séminaire*, Livre XVI, *D'un Autre à L'autre*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- (1969-1970), *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'Envers de la Psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.
- (1971) - *Le Séminaire*, Livre XVIII, *D'Un Discours qui ne Serait pas du Semblant*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- (1972-1973), *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- (1973-1974), *Le Séminaire*, Livre XXI, *Les Non-Dupes Errent*, inédito.
- (1974-1975), *Le Séminaire*, livre XXII, *RSI*, inédito.
- (1975-1976), *Le Séminaire*, Livre XXIII, *Le Sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

B. BIBLIOGRAFIA SOBRE JACQUES LACAN :

ALVES, José Manuel Rodrigues, Tese de Doutoramento, *Ética e Psicanálise – Uma Abordagem à Luz de Freud e Lacan*. Universidade do Minho, Braga, 1998 (inédito).

AA.VV, *Philosophes de Lacan, Quarto – Revue de Psychanalyse*. N° 64: Agalma – Seuil, Inverno 1998.

BRAUNSTEIN, Nestor, *Goce*. Siglo Veintiuno Editores, 1990.

DOR, Joël, *Introduction à la Lecture de Lacan, Tome 2: La Structure du Sujet*. Paris: Denoël, 1992.

GRANON-LAFONT, Jeanne, *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GUYOMARD, Patrick, *Lacan, La jouissance du tragique*. Paris: Flammarion, 1998.

GUYOMARD, Patrick, *Le Désir D'éthique*. Paris, Aubier, 1998.

HARARI, Roberto, *Intraducción del Psicoanálisis*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

JULIEN, Philippe, *O Retorno a Freud de Jacques Lacan*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul, 1993.

JURANVILLE Alain, *Lacan et la Philosophie*, Paris, PUF, 1984.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, NANCY, Jean-Luc, *Le Titre de la Lettre : Une Lecture de Lacan*. Paris: Éditions Galilée, 1990.

MILLER, Jacques-Alain, “Les six paradigmes de la jouissance », in *La Cause Freudienne*, n° 43. Paris: Navarin Seuil, Outubro 1999.

MILLER, Jacques-Alain, “Le monologue de l’apparole”, in *La Cause Freudienne, L’apparole et autres blablas*. Diffusion Navarin Seuil, n° 34, Outubro 1996.

MILLER, Jacques-Alain (1994-1995), *Silet*, inédito.

MILLER, Jacques-Alain, « La fuite du sens » (1995-96), cours de l’Orientation lacanienne, inédito.

MILLER, Jacques-Alain, “Biologie lacanienne et événement de corps”, in *La Cause Freudienne*, Diffusion Navarin Seuil, n° 44, Fevereiro 2000.

MILLER, Jacques-Alain, “La satisfacción particular del Witz », in *Las Formaciones del Inconsciente – El Seminario de lectura del libro V de Jacques-Lacan*. Barcelona : Escuela del Campo Freudiano de Barcelona, 1998.

MILLER, J.-A “La ética en Psicoanálisis”, in *Lógicas de La Vida Amorosa*. Buenos Aires: Manantial, 1989.

MILLER, Jacques-Alain, « Pièces détachées », in *La Cause Freudienne - Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 60. Navarin Éditeur : Junho 2005.

MILLER, Jacques-Alain, *Recorrido de Lacan - ocho conferencias*. Buenos Aires: Editorial Hacia el Tercer Encuentro del campo Freudiano, 1984.

MILNER, Jean-Claude - *La Obra Clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 1996.

OGILVIE, Bertrand - *Le Sujet*. Paris : PUF, 1987.

PELLISSIER, Yan (dir.) - *789 Néologismes de Jacques Lacan*. Paris: EPEL, 2002.

PORGE, Erik, SOULEZ, Antonia (dir.), *Le Moment Cartésien de la Psychanalyse – Lacan, Descartes, le Sujet*. Paris: Éditions Arcanes 1996.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, “Simbólico, Linguagem, e Ética – Lacan, entre Psicanálise e Filosofia”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Nº 59. 2003.

SAFATLE, Vladimir, *A Paixão do Negativo - Lacan e a Dialéctica*. Editora UNESP, 2005.

C. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR:

AA.VV, *Psicoanálisis & Filosofía - Dispar*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2003.

AA.VV, *Les Écrivains et la Psychanalyse -Magazine littéraire*. Nº 473, Mars 2008.

AA.VV, *Le Livre Noir de la Psychanalyse*. Paris: Éditions Les Arènes: 2005.

AA.VV, *Les Nouvelles Addictions, Le Nouvel Observateur*. Nº Hors-Série, 2005.

AA.VV, *Vivre Branché, Le Nouvel Observateur*, Nº 63, Hors-Série, Junho-Julho de 2006.

AA.VV, *Nouveaux Symptômes, La Cause Freudienne*. Nº 38. Paris: Navarin Seuil, 1998.

AA.VV, DSM-IV, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* [Em linha]. PsiquWeb – Psiquiatria Geral, Gjballone. [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível em WWW: <URL:<http://virtualpsy.locaweb.com.br/dsm.php>>.

AGAMBEN, Giorgio, *Profanações*. Lisboa: Edições Cotovia, 2006

AGOSTINHO, Santo, *Diálogo sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1997.

AGOSTINHO, Santo, *O Mestre*. Porto: Porto Editora, 1995.

AGUALUSA, Eduardo, *Revista “Pública”*, nº 480, de 7 de Julho de 2005.

ALCOFORADO, Mariana, *Cartas Portuguesas*. Lisboa, Assírio e Alvim, 1993.

ANDRE, Serge, *Que Veut une Femme*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

ANSERMT, François, MAGISTRETTI, Pierre - *À Chacun son Cerveau, Plasticité Neuronale et Inconscient*. Paris: Odile Jacob, 2004.

ARENDDT, Hannah, *Verdade e Política*. Lisboa: Relógio D’Água, 1985.

ARISTÓTELES – *Categorias*. Porto: Porto Editora, 1995.

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- AUTIN, J.L., *Quand Dire C'est Faire* (tradução francesa: de *How to Do Things with Words*). Paris: Éditions du Seuil, 1970.
- ÁVILA, Santa Teresa de, *Moradas*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1998.
- BALIBAR, Étienne, « Le structuralisme, une destitution du sujet ? », Exposé présenté le 21 Mars 2001 au Colloque « Normes et structures », Université de Rennes I, première parution dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro spécial « Repenser les structures », Janvier 2005, sous la direction de Guy-Félix Duportail. [Em linha]. CIEPFC : 12 Dezembro 2006 [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível na WWW : URL: <http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=172>.
- BARCA, Calderón de la, *A Vida é Sonho*. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.
- BARTHES, Roland “Littérature et Signification”, in *Essais Critiques*, Seuil, Paris, 1964.
- BAUDELAIRE, Charles, *Os Paraísos Artificiais*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.
- BELO, Rui, “Homem de palavras”, in *Todos os Poemas*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.
- BLOY, Léon, *La Femme Pauvre*. Paris: Part Commune, 2005.
- BORGES, Jorge Luis, “Le conte policier”, in *Autopsies du Roman Policier*, UGE, 1983.
- BOTAS, Mário, *O Manto da Paternidade*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2007.
- BARROS, Manuel de, *Livro Sobre Nada*. 11ª Edição. Editora Record, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean - *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*. Lisboa: Ter-ramar, S/d.
- BAUDRILLARD, Jean - *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- BEAUVOIR, Simone, *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard, 1949.
- Beck, A.T., Rush, A.J., Shaw, B.F., Emery, G., *Cognitive Therapy of Depression*. New York: The Guilford Press, 1979.
- BENNETT, M.R., HACKER, P.M.S., *Fundamentos Filosóficos da Neurociência*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

- BENVENISTE, Émile, « Catégories de pensée et catégories de langue », in *Problèmes de Linguistique Générale*, Vol. I. Paris: 1966.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris: Gallimard, 1969.
- RIBEIRO, Bernardim, *Menina e Moça*, Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- BIAGI-CHAI, Francesca; RELIER, Annick (org.), “Des philosophes à l’envers”, in *Horizon – Numéro Hors-Série: École de la Cause Freudienne*, Janeiro de 2004.
- BORGES-DUARTE, Irene, “O melão, o remoinho e o tempo - Descartes e o sonho de uma noite de Outono”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Volume 59. Fasc. 2. Abril-Junho de 2003.
- BROUSSE, Marie-Hélène, “Madre ou Mujer”, in *Correo del Campo Freudiano en Andalucía*, 13 de Fevereiro 1993.
- BROUSSE, Marie-Hélène, « Variations sur le cogito », in BIAGI-CHAI, Francesca, RELIER, Annick (dir.), *Des Philosophes à L’envers. Horizon. Numéro Hors-Série. École de la Cause Freudienne*, Janeiro de 2004.
- BRUNO, Pierre, “Une femme, un homme, le ravissement, poésie », in *La Cause Freudienne*. N 31. Paris: Navarin Seuil, Octobre 1995.
- BYRNE, Rhonda, *The Secret, O Segredo*, Lisboa: Lua de Papel, 2007.
- CARMELO, Luís - *Órbitas da Modernidade: da era do sujeito à consciência global*. Lisboa: Mareantes Editora, 2002.
- CAROZ, Gil, “Nevermore!”, in *Pouètes de Pouasie, Quarto*, École de la Cause Freudienne - ACF Belgique, n° 70, Janvier 2000.
- CARRILHO, Manuel Maria, *Itinerários da Racionalidade*. Lisboa: Dom Quixote: 1989.
- CARRILHO, Manuel Maria, *Jogos de Racionalidade*. Porto: Edições Asa, 1994.
- CASTANET, Hervé, *Un Monde sans Réel, Sur Quelques Effets du Scientisme Contemporain*. Paris: Ed. Association Himeros, 2006.
- CELAN, Paul, “A rosa de ninguém”, in *Sete Rosas Mais Tarde* (edição bilingue). Lisboa: Cotovia, 1993.
- CERVANTES, Miguel de - *Dom Quixote de la Mancha*. Lisboa: Dom Quixote, 2005.
- CHANGEUX, Jean Pierre, *L’Homme neuronal*. Paris: Fayard, 1983.

- CHEMAMA, Roland, VANDERMERSCH, Bernard (Dir.), *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris: Larousse, 1998.
- CRUZ, S. João da, “Cântico Espiritual” in *Poesias Completas*. Lisboa, Assírio e Alvim, 1990.
- DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes – Emoção, Razão e Cérebro Humano*. 6ª Ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995.
- DAMÁSIO, António, *O Sentimento de Si: O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*. 7ª Edição. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 2000.
- DAMÁSIO, António - *Ao Encontro de Espinosa: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. 4ª Edição. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 2003.
- DÉBORD, Guy, *La Societé do Spectacle*, 1967 [Em linha]. Bibliothèque Virtuelle [Consultado em 25 Julho 2007]. Disponível em WWW: <http://sami.is.free.fr/Oeuvres/debord_societe_spectacle_1.html>.
- DELEUZE, Gilles, “Como reconhecer o estruturalismo”, in CHÂTELET, François, *História da Filosofia - O Século XX*, Volume 8. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et Répétition*. Paris: P.U.F., 1993.
- DELEUZE, Gilles, *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.
- MASOCH, Sacher, “La Vénus à la fourrure”, in DELEUZE, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: les Éditions Minuit, 1996.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L’Anti-Oedipe*. Paris: Éditions Minuit, 1995.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *Qu’est-ce que la Philosophie*. Paris: Les Éditions Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles, “Bartleby, ou la formule”, in *Critique et Clinique*. Paris: Éditions Minuit, 1993.
- DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*. Paris: Editions Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques, “le facteur de la vérité », in *La Carte Postale*. Paris: Flammarion, 1980.
- DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*. Paris: Garnier, 1963.

- DESCARTES, R., *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra: Livraria Almedina, 1992.
- DESCARTES, R., *Méditations Métaphysiques*. Paris: Vrin, 1967.
- DEUTSCH, Hélène, “Le masochisme féminin et sa relation à la frigidity », in *Féminité Mascarade*, Seuil, Paris, 1994.
- DELEULE, Didier (org.). *Les Cyniques Grecs – Lettres de Diogène et Cratès*. Arles: Actes Sud, 1998.
- DJAVANN, Chahdortt, *O Significado do Véu*. Lisboa: Gradiva, 2004.
- DOISNEAU, Elisabeth, “Linguisterie,” in *Quarto*, n.º 51, Junho de 1993.
- DOLLÉ, Jean Paul, « Subvertir l’empérialisme de la conscience », in *Psicanalyse, Nouveaux Enjeux, Nouvelles Pratiques, Magazine Littéraire*. Nº 428, Fevereiro de 2004.
- DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, *Dicionário das Ciências da Linguagem*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982.
- DOR, Joël, *Le Père et sa Fonction en Psychanalyse*. Paris: Point Hors Ligne, 1989.
- DORTIER, Jean-François., “Nos trois inconscients”, in *Sciences Humaines*, nº 166, Dezembro 2005.
- ECO, Umberto, *A Procura da Língua Perfeita*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- ÉPICTETE, “Entretiens”, in *Les Stoïciens*. Tome 2. Paris: Gallimard, 1997.
- EPICURO, *Carta Sobre a Felicidade*. Lisboa: Relógio D’Água, 1994.
- ERNST, Bruno (1991). *O Espelho Mágico de Escher*. Berlim: Benedikt Taschen.
- EHRENBERG, Alain, “Le sujet cérébral”, in *Revue Esprit : Les Guerres du Sujet* [Em linha]. Novembre 2004. [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível em WWW: <URL: http://www.esprit.presse.fr/review/details.php?code=2004_11>.
- EHRENBERG, Alain (entrevista a Michel Botbol), “Depressão, doença da autonomia?”. *Ágora (Rio Janeiro)*. [Em linha]. 2004, v. 7, n. 1 [Consult. 10-01-09], pp. 143-153. Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000100009&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1516-1498. doi: 10.1590/S1516-14982004000100009>.
- EURÍPIDES, *Medeia*. Lisboa: Editorial Inquérito, s/d.

- FABRICIUS, Dirk - *Culpabilidade e seus Fundamentos*. Curitiba: Juará Editora, 2006.
- FERRY, Luc, *O Homem-Deus*, Lisboa, Asa, 1997.
- FERRY, Luc, “Modernidade e Sujeito”, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa: Publicações D. Quixote, 1991.
- FEYERABEND, Paul – *Contra o Método*. Lisboa: Relógio D’Água, 1993.
- FOUCAULT, Michel, *Philosophie – Anthologie*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*. Volume III. *O Cuidado de Si*. Lisboa: Relógio D’Água, 1994.
- FREGE, Gottlob, « Sens et Dénotation (Sinn und Bedeutung) », in *Écrits Logiques et Philosophiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- FREITAS, Manuel da Costa, “Sujeito”, in *Logos: Enciclopédia Luso-Basileira de Filosofia*. Vol. 4. Lisboa: Verbo, 1992.
- FREUD, Sigmund - “A Dissecção da Personalidade psíquica”, in *Textos Essenciais de Psicanálise*. Volume III. Mem-Martins: Publicações Europa-América, S/d.
- FREUD, Sigmund, “Uma criança é batida”, in *Esquecimento e Fantasma*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1991.
- FREUD, Sigmund, “Au-delà du principe de plaisir”, in *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1995.
- FREUD, Sigmund, *Cinq Leçons sur la Psychanalyse*. Paris: Éditions Payot, 1996.
- FREUD, Sigmund - “Construcciones en psicoanálisis”, in *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- FREUD, Sigmund, “El problema de la concepcion del universo”, in *Obras Completas*, Tomo III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- FREUD, Sigmund, “Esquisse d’une psychologie scientifique”, in *La Naissance de la Psychanalyse*. 8ª Ed. Paris: P.U.F, 2002.
- FREUD, Sigmund - “Estudios sobre la Histeria”, in *Obras Completas*, Tomo I, Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.

- FREUD, Sigmund, “La angustia y la vida instintiva” (Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis), in *Obras Completas de Sigmund Freud*. Tomo III. 1ª Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- FREUD, Sigmund, “La Négation”, in CHEMAMA, Roland (org.) - *la Psychanalyse*. Paris: Larousse, 1996.
- FREUD, Sigmund, *Introduction à la Psychanalyse*. Paris: Payot, 1996.
- FREUD, Sigmund, “O sentimento de algo ameaçadoramente estranho” (Das Unheimliche), in *Textos Essenciais sobre Literatura, Arte e psicanálise*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
- FREUD, Sigmund, “Pulsions et destins des pulsions”, in *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1986.
- FREUD, Sigmund, “Caducidade”, in *Freud - Einstein, Porquê a Guerra – Reflexões sobre o Destino do Mundo*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- FREUD, Sigmund, “L’organisation génitale infantile”, in *La Vie Sexuelle*. 13ª Éd. Paris: P.U.F., 2002.
- FREUD, Sigmund, *La Question de L’analyse Profane*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1985.
- FREUD, Sigmund, “Le clivage du moi dans le processus de défense », in *Résultats, Idées, Problèmes*. 6ª Ed. Paris: P.U.F., 2002.
- FREUD, Sigmund, “Le Fetichisme” (1927), in *La Vie Sexuelle*. 13ª Ed. Paris: P.U.F., 2002.
- FREUD, Sigmund, *Inhibition, Symtôme et Angoisse*. Paris: P.U.F., 1993.
- FREUD, Sigmund, “Le Moi et le Ça”, in *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 1981.
- FREUD, Sigmund, *Le Mot D’esprit et sa Relation à L’inconscient*. Paris: Gallimard, 1988.
- FREUD, Sigmund “Los limites de la interpretabilidad de los sueños”, in *Obras Completas de Sigmund Freud*. Tomo III. 1ª Ed. Madrid: 1996.
- FREUD, Sigmund, “O humor”, in *Textos Essenciais sobre Literatura, Arte e Psicanálise*. Mem Martins: Publicações Europa-América, S/d.

- FREUD, Sigmund, *Psychopathologie de la Vie Quotidienne*. Paris: Éditions Payot, 1997.
- FREUD, Sigmund, *Totem et Tabu*. Paris: Payot, 1976.
- FREUD, “Além do princípio de Prazer”, *Textos Essenciais de Psicanálise*, V. I. Lisboa: Europa-América, s/d.
- FREUD, Sigmund, “Psychologie des foules et analyse du Moi”, in *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 1981.
- FREUD, Sigmund, “Le problème économique du masochisme”, in *Névrose, Psychose et Perversion*. Paris: PUF, 1974.
- FREUD, Sigmund, *Le Malaise dans la Culture*. 3^a Ed. Paris: P.U.F., 1998.
- FREUD, Sigmund, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica”, in *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- FREUD, Sigmund, “Los recuerdos encubridores”, in *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- FREUD, Sigmund, “Sobre la Sexualidad femenina”, in *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- FREUD Sigmund., “A feminilidade”, in *Textos Essenciais da Psicanálise*, Europa-América, Lisboa, s/d.
- FREUD, Sigmund, “L’analyse avec fin et l’analyse sans fin”, in *Résultats, Idées, Problèmes*. 6^a Ed. Paris: P.U.F., 2002.
- GIL Fernando, *Tratado da Evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.
- GIL, Fernando, *Modos de Evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- GIL, Fernando, *Acentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- GIL, José - *Portugal, Hoje: O Medo de Existir*. 4^a Edição. Lisboa: Relógio D’Água, 2005.
- GOETHE, Johann W., *Fausto*, Lisboa: Relógio D’Água, 1987.

- GRELET, Stany (dir.), *En Finir avec L'évaluation: École, Entreprise, Fonction Publique, Recherche, Santé Mentale...*, Vacarme, N° 44, Verão 2008.
- GRILLO, Éric, *La Philosophie du Langage*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: Vrin, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, "...L'homme habite en poète...", in *Essais et Conférences*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, « Science et Méditation », in *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, *Lógica – A Pergunta sobre a Essência da Linguagem*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Sobre a Essência da Verdade*. Porto: Porto Editora, 1995.
- HEKIER, Marcelo, MILLER, Celina, *Anorexia-Bulimia: Deseo de Nada*. 3ª Ed. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- HODENT-VILLAMAN, Celia, "Psychanalyse et neurosciences: vers une réconciliation ? », in *Sciences Humaines*, n° 166, Dezembro 2005.
- HORNEY, Karen, "Le problème du masochisme chez la femme », in *La Psychologie de la Femme*. Paris: Payot, 1981.
- HOUAISS, António, VILLAR, Mauro de Salles – *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 18 Volumes. Lisboa: Temas e Debates, 2005.
- HOSSEINI, Khaled, *O Menino de Cabul*. Lisboa: Relógio de Água, 2005.
- HOSSEINI, Khaled, *Mil Sóis Resplandecentes*. Lisboa: Editorial Presença, 2008.
- HUBBARD, L. Ron, *Dianética, A Ciência Moderna da Saúde Mental*. Dianética, 2002.
- HUSSERL, Edmund, *A Filosofia Como Ciência de Rigor*. 2ª Ed. Coimbra: Atlântida, 1965.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*. 2ª Ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

IONESCU, Serban, “Les thérapies à la carte”, in *Sciences Humaines*. Spécial n° 7, Hors-Série, *La Grande Histoire de la Psychologie*. Septembre – Octobre 2008.

JAKOBSON, Roman, *Essais de Linguistique Générale*. Tomo 1. Paris: Éditions Minuit, 1963.

JESUS, Santa Teresa de, *Obras Completas*. 3ª Edição. Oeiras: Edições Carmelo, s/d.

JOURNET, Nicolas “L’affaire du Livre Noir”, *Sciences Humaines*, n° 166, Dezembro de 2005.

KANDEL R., “Biology and the future of Psychoanalysis: a new intellectual frame work for psychiatry revisited”, in *American Journal of Psychiatry*, Abril 1999.

Kaplan-Solms, K.& Solms, M. *Clinical studies in neuro-psychoanalysis – Introduction to a depth neuropsychology*. London: Karnac Books, 2000.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

KANT, Immanuel., *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel, “Resposta à pergunta ‘O que é o iluminismo?’”. [Em linha]. Covilhã: UBI – LusoSofia – Biblioteca On-line de Filosofia. Actualizado em 31 Outubro 2008. [Consultado 31 Out. 2008]. Disponível em WWW: <URL : http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>.

KAUFMANN, Jean-Pierre, *Corps de Femmes, Regard d’hommes – Sociologie des Seins Nus*. Paris, Nathan, 1995.

KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SHOFIELD, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª Edição, 1994.

KLOTZ, Jean-Pierre, “La dépression, comme un arrêt sur image”, in *La Cause Freudienne*, N° 35, Fevereiro de 1997.

KUHN, Thomas, *La Structure des Révolutions Scientifiques*. Paris: Flammarion, 1983.

LALANDE, André – *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. 2 Vol. Porto: Rés, 1985.

LASCH, Christopher, *The Culture of Narcissism*. London: W W Norton & Co Ltd, 1979.

- LAURENT, Éric, “La lettre volée et le vol de la lettre”, *La Cause Freudienne*, 43, Paris: Navarin, 1999.
- LAURENT, Éric, «L’analyste citoyen», in *Psicoanálisis y salud mental*. Buenos Aires: Ed. Tres Haches, 2003.
- LAURENT, Éric - “Les voies sans issue de la psychanalyse cognitive”, in *La Cause Freudienne - Nouvelle Revue de Psycanalyse*. N° 60. Paris: Navarin Éditeur, Juin 2005.
- LAURENT, Eric, *Lost in Cognition*. Éditions Cécile Défaut, 2008.
- LECLAIRE, Serge, *Démasquer le Réel*. Paris : Éditions du Seuil, 1971.
- LECLAIRE, Serge, *Psychanalyser: Un Essai sur L’ordre de L’inconscient et la Pratique de la Lettre*. Paris: Seuil, 1975.
- LEIBNIZ, “Prefácio à Ciência Geral”, *Obras Escolhidas*. Lisboa: Livros Horizonte, S/d.
- LEVINAS, Emmanuel, *L’Humanisme de l’Autre Homme*, Biblio-Essais, Le livre de Poche, L.G.F., 1987.
- LEVY, Bernard-Henry (dir.), « Psychanalyse: Contre-Attaque », *La Règle du Jeu*. N° 30. Paris: Éditions Grasset, Janeiro 2006.
- LIPOVESTKY, Gilles, *L’Ère du Vide. Essai sur l’individualisme Contemporain*. Paris: Gallimard, 1983.
- LIPOVETESKY, Gilles *Le Bonheur Paradoxal – Essai sur la Société d’hyperconsommation*. Paris: Gallimard, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles, “Temps contre temps ou la société hypermoderne », in *Les Temps Hypermodernes*. Paris: Éditions Grasset et Frasset, 2004.
- LOPES, Nuno, *entrevista concedida ao Jornal Sol, Revista Tabu*, n° 113, Novembro 2008.
- LUDWIG, Pascal, *Le Langage - Textes Choisis*. Paris: Flammarion, 1997.
- LYOTARD, Jean-François, *La Condition Postmoderne*. Paris: Les Éditions Minuit, 1979.
- LYOTARD, Jean-François, *O Inumano – Considerações sobre o tempo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990.
- MAJOR, René, *Lacan avec Derrida*. Paris: Flammarion, 2001.

- MAJOR, René, “Derrida, lecteur de Freud et de Lacan, Études françaises, *Derrida lecteur*, Volume 38, numéro 1-2 (2002). [Em linha]. *Derrida en castellano*. Sítio criado e atualizado por Horacio Potel [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível em WWW : <URL : http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/major_rene.htm>.
- MAHJOUR, L. (Dir.), *Les Objects a dans l'expérience analytique*. Association Mondiale de Psychanalyse. Vº Congrès. Buenos Aires. École de la Cause Freudienne, 2008.
- MARTINHO, José, *Gozo*. Lisboa: Fim de Século, 1999.
- MARTINHO, José, *Ditos III*. Lisboa: Fim de Século, 2005.
- MARTINHO, José, *Pessoa e a Psicanálise*. Coimbra: Almedina, 2001.
- MEATYARD, Ralph Eugene, *Encontros de Fotografia/Loja da Atalaia*. Antiga Loja da Atalaia). Lisboa, Março de 1993.
- MELMAN, Charles, *L'homme sans Gravité – Jouir à tout Prix*. Paris: Gallimard, 2005.
- MELVILLE, Herman, *Bartleby*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.
- MERLET, Alain., CASTANET, Hervet, *Le Choix de l'écriture*. Himeros/Rumeur des ages, La Rochelle, 2004.
- MEYER, Michel, *A Problematologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.
- MILLER, Jacques-Alain, “Clinique et pragmatique de la désinsertion », *Vers Pipol IV*, Programme International de Psychanalyse appliquée d'Orientation Lacanienne [Em linha]. Champ Freudien. [Consultado em 31 Outubro 2008]. Disponível em WWW : <URL: <http://ri2009.champfreudien.org/index.php?nav=116>>.
- MILLER, Jacques-Alain, “Conferência de Clausura das IXªs Jornadas del Campo Freudiano en España », 13 de Fevereiro 1993.
- MILLER, Jacques-Alain, « Au sujet du Livre Noir de la Psychanalyse, “Le Point”, N° 1723, 22/09/05.
- MILLER, Jacques-Alain, MILNER, Jean-Claude, *Voulez-vous Être Évalué ?* Paris: Bernard Grasset, 2004.
- MILLER Jacques-Alain, « Une théologie du normal », Extrait de L'orientation lacanienne III, 6, 24 Mars 2004. Texte établi par Catherine Bonningue. [Em linha]. Paris: *École de la Cause Freudienne (ECF)*. [Consultado em 31 Outubro 2008]. Disponível

em WWW: <URL: <http://www.causefreudienne.net/orientation-lacanianne/orientation-lacanianne/une-theologie-du-normal/>>.

MILLER, Jacques-Alain, *Polémique: mort aux Psys* [Em linha]. Paris : Fórum Psy. Act. 5 Julho 2008. [Consult. 03 de Novembro 2008]. Disponível em WWW. <<http://forumspsy.blogspot.com/2008/07/polmique-mort-aux-psy.html>>.

MILLER, Jacques-Alain, “Psychose ordinaire et clinique floue”, conférence faite à Archon, [Em linha]. *Ornicar?*, Bibliothèques Psy. [Consult. 31 Out. 2008]. Disponível em WWW: <URL: <http://www.lacanian.net>>.

MILLER, Jacques-Alain, « Au Lecteur », in *Le Nouvel Âne*, Le Magazine International Lacanien, N° 8, Fevereiro 2008.

MILLER, Jacques-Alain (dir), *L'Anti Livre Noir de la Psychanalyse*. Paris : Seuil, 2006.

MILLER, Jacques-Alain, « De Mujeres e Semblantes ». Buenos Aires: Cuadernos del Passador, 2000.

MILLER, J.-A., « Le Séminaire de Barcelone sur *Die Wege der Symptombildung* », in MILLER, Judith (Org.), *Le Symptôme-Charlatan*. Paris : Seuil, 1998.

MILLER, Jacques-Alain, « La psychanalyse mise à nu par son célibataire », in *Bulletin de la NLS*, n° 1, 2007.

MILLER, Jacques-Alain, “La méthode du Professeur Monteil », in *Le Nouvel Âne*, Le Magazine International Lacanien, N° 8, Fevereiro 2008.

Miller, Jacques-Alain, “De l’utilité sociale de l’écoute », *Le Monde*, 30 Octobre 2003.

MILLER, Jacques-Alain, « Théorie de la langue », in *Ornicar - Bulletin Périodique du Champ Freudien* (Adresse au Congrès de L’École Freudienne, Roma, 2 de Novembro de 1974).

MILLER, Jacques-Alain, LAURENT, Éric, « L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique », in *La Cause Freudienne*, n° 35, *Silhouettes du déprimé*. Paris : Navarin Seuil, Fevereiro 1997.

MILLER, Judith (org.), *A Sessão Analítica – dos riscos éticos da clínica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MILNER, Jean Claude, *L’Amour de la Langue*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

MINK, Janis, *Duchamp*. Taschen, 2000.

- MOLÉNAT, Xavier, « Alain Ehrenberg : contre le « tournant subjectiviste », [Em linha]. Sciences Humaines.com [Consult. 15 Dez. 2008]. Disponível em WWW: <http://www.scienceshumaines.com/-0aalain-ehrenberg--contre-le---tournant-subjectiviste---0a_fr_14679.html>.
- MOLINA, Tirso de, *El Burlador de Sevilla*. 20ª Ed. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1996.
- MONRIBOT, Patrick, « Les frissons d'une cure », in *Qui sont vos Psychanalystes*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- MORRIS, Charles, *Foundations of the Theory of Signs* (1938) I, 2 [in International Encyclopedia of Unified Science, Chicago (1938-1946)].
- MOTTOT, Florence., “Cinq fruits, cinq légumes », in *Sciences Humaines : Le Corps sur Contrôle*. N° 195. Juillet, 2008.
- MURCHO, Desidério, *Pensar Outra Vez: Filosofia, Valor e Verdade*. Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições, 2006.
- MURPHY, John, *O Pragmatismo, de Peirce a Davidson*. Porto: Edições Asa, 1993.
- MUSIL, Robert, *O Homem sem Qualidades* (2 volumes). Lisboa: Dom Quixote, 2008.
- NAGEL, Thomas, *A Última Palavra*. Lisboa: Gradiva, 1986.
- NÉRET, Gilles, *Malevitch*. Taschen, 2003.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- ORBACH, Susie, EICHENBAUM, Luise, *O Que Querem Elas?* Lisboa: Sinais de Fogo, 2004.
- PEIRCE, Charles, “O que é o Pragmatismo”, in *Antologia Filosófica*. Lisboa: INCM, 1998.
- PENEDA, João, “Os paradoxos do sintoma e da sublimação – o contributo da teoria psicanalítica de Freud e Lacan para a estética. Doutoramento em Ciências da Arte/Estética, 2005, inédita.
- PEREIRINHA, Filipe, *Psicanálise & Arredores*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2005.

- PEREIRINHA, Filipe, “A Diz-função do sintoma”, in MARTINHO, José (Org.), *Face-tas da Psicanálise*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2003.
- PEREIRINHA, F., “ Um enigma do “Mercador de Veneza”, in *Direito e Psicanálise, Intersecções a partir de “O Mercador de Veneza” de William Shakespeare*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2008.
- PERELMAN, Chaïm, *O Império Retórico*. Porto: Edições Asa, 1993.
- PETERS, F.E. – *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PIRANDELLO, *Um, Ninguém e Cem Mil*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- POE, Edgar Allan, *The Purloined Letter*, in *Selected Tales*, Penguin Books, London, 1994 [*La Lettre Volée* (trad. De Baudelaire), Editions Mille et une nuits, 1995].
- POMMIER, Gérard - *Comment les Neurosciences Démontrent la Psychanalyse*. Paris. Flammarion, 2004.
- POPPER, Karl, *Conjecturas e Refutações*. Coimbra: Almedina, 2003.
- POPPER, Karl, *La Connaissance Objective*. Paris : Aubier, 1991.
- POPPER, Karl, *La Logique de la Découverte Scientifique*. Paris : Payot, 1984.
- PREISS, Axel, *Le mythe de Don Juan*. Paris : Bordas, 1991.
- RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- RICOEUR, Paul, “Introduction à *Ideen I* de E. Husserl”, in HUSSERL, Edmund - *Idées Directrices Pour une Phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- RIVIERE, Joan., “La féminité en tant que mascarade”, in *Féminité Mascarade*, Seuil, Paris, 1994.
- ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, *Problemática do Estruturalismo*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- RORTY, Richard, *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1967(Second, enlarged, edition 1992).
- SAFATLE, Vladimir, *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

- SARAMAGO, José, *Manual de Pintura e Caligrafia*. 4ª Ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.
- SARAMAGO, José, *Todos os Nomes*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.
- SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de Linguistique Générale*. Paris : Payot, 1980.
- SCHREBER, Daniel Paul, *Mémoires d'un Névropathe*. Paris : Éditions du Seuil, 1975.
- SEARLE, John, *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- SIQUEIRA, Paulo, « L'éventail des jouissances », in *La Cause Freudienne*. N° 43. Paris: Navarin Seuil, Octobre 1999.
- RODRIGUES, Selma Calassans, *A Sexualidade Feminina*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2007.
- SÉNECA, *Da Vida Feliz*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994.
- SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SHAKESPERARE, William, "The Comical History of the Merchant of Venice" or Otherwise Called the Jew of Venice", in *The Complete Works (Compact Edition)*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- SINGER, Peter, *Ética Prática*. 2ª Edição. Lisboa: Gradiva, 2002.
- SINGER, Peter, *Libertação Animal*. 2ª Edição. Porto: Via Optima, 2008.
- SLOTEDIJK, Peter, *Critique de la Raison Cynique*. 2ª Ed. Paris: Cristian Bourgois, 2000.
- SLOTEDIJK, Peter, *Palácio de Cristal – Para uma Teoria Filosófica da Globalização*. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.
- SÓFOCLES, *Antígona*. 2ª Edição. Lisboa: Lisboa: INCM 1987.
- SOLIMANO, Maria Leonor, "Gadget", in *Scilicet, Les Objets a dans L'expérience Analytique*. Association Mondiale de Psychanalyse. VIº Congrès. Buenos Aires: École de la Cause Freudienne, 2006.
- STEINER, George, *As Lições dos Mestres*. Lisboa: Gradiva, 2005.

- TARRAB, Maurício, “Produzir novos sintomas” [Em linha]. *aSEPHallus – Revista electrónica do núcleo Sephora*. Ano 1, nº 2, Maio a Outubro 2006. [Consult. 31 out. 2008]. Disponível em WWW. <URL: <http://www.nucleosephora.com>>.
- TAVARES, Gonçalo M., *Aprender a rezar na era da técnica*. Lisboa: Caminho, 2007.
- TAVARES, Gonçalo M., “Campo., Contracampo”, in *Visão*, Nº 816, de 23 a 29 de Outubro.
- TOURRAINE, Alain, *Crítica da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, S/d.
- VERAIN, Jérôme, “Un Conte Policier”, in *La Lettre Volée* (trad. De Baudelaire), Editions Mille et une nuits, 1995.
- VILLEROY, Élise, “Le boom de la Psychologie: révélateur de nos sociétés », in *Sciences Humaines*, Spécial nº 7, Hors-Série, *La Grande Histoire de la Psychologie*. Septembre – Octobre 2008.
- WALTHER, Ingo F., *Pablo Picasso, o Génio do Século*. Benedikt Taschen, 1990.
- WITTEGENSTEIN, Ludwig, “Conversas sobre Freud”, in *Aulas e Conversas*, Lisboa: Cotovia, 1991.
- WITTEGENSTEIN, Ludwig, *Da Certeza* (edição bilingue). Lisboa: Edições 70, 1990.
- WITTEGENSTEIN, Ludwig – *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*. 1ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- ZIZEK, Slavoj, *Bem-Vindo ao Deserto do Real*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.
- ZIZEK, Slavoj, entrevista a Magazine Littéraire, Nº 455, *Le désir*, Juillet-Août 2006.
- ZIZEK, Slavoj, “El espinoso sujeto hegeliano”, in *El Espinoso Sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001.
- ZIZEK, Slavoj, *Las Metástasis del Goce*. Buenos Aires, 2003.
- ZIZEK, Slavoj, *A Subjectividade por Vir*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.
- ZIZEK, Slavoj - *Subversions du Sujet: psychanalyse, philosophie et politique*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- ZIZEK, Slavoj, « Narcisse aux U.S.A – La Jouissance du Succès », in *L’Âne*, nº 14, Paris : ECF-Paris, Janeiro 1984.