



# SUBJETIVIDADE E ENUNCIÇÃO

Margareth Schäffer

**RESUMO – *Subjetivação e enunciação.*** Este artigo discute algumas concepções acerca do sujeito e da subjetividade, interrogando o lugar que estes ocupam em alguns discursos contemporâneos. As questões suscitadas por esta discussão dizem respeito, em primeiro lugar, à maneira como a situação de enunciação é colocada como uma das alternativas de ultrapassamento dos modelos de subjetividade calcados em processos reflexivos; em segundo lugar, a modos de produção de subjetividade, procurando apresentar outras possibilidades de leitura desta questão. Discutem-se, ainda, alguns processos de subjetivação do sujeito na educação, procurando transcender, principalmente, o discurso “patologizante”. Por fim, demarcamos a necessária ambivalência e duplicidade que circunscrevem as possibilidades de se falar em sujeito e em processos de subjetivação na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** *sujeito, subjetividade, enunciação, ambivalência.*

**ABSTRACT – *Subjectivity and enunciative processes.*** This paper discusses some conceptions on subject and subjectivity trying to seek out how they stand inside some contemporary discourses. It argues that enunciative processes may be considered as an alternative point of view for already given reflexive models and subjectivity production conditions, surpassing them. It also tries to go beyond the limits of “pathologicalizing” discourse concerning subjects in the Education field. And last but not least, it attempts for the necessary ambiguity and doubled-barreled movement surrounding subject and subjectivity in contemporaneity.

**Key words:** *subject, subjectivity, enunciative, ambiguity.*

## Perguntando sobre o sujeito

Na introdução à sua obra *Sobre o Tempo*, Norbert Elias cita os dizeres de um ancião objetivando problematizar a temática do tempo: “Quando não me perguntam sobre o tempo, sei o que ele é. Quando me perguntam, não sei” (1998, p. 12). Realizando uma tradução/traição dos dizeres desse ancião, no que diz respeito especificamente ao sujeito, obteríamos a seguinte fórmula: Quando não me perguntam sobre o sujeito, sei o que ele é. Quando me perguntam, não sei. Poderíamos traduzir esse “não sei” para uma questão e teríamos, então, a pergunta que Renaut nos coloca: “como pensar o sujeito hoje, quando as ilusões suscitadas tanto por sua construção como por sua desconstrução foram dissipadas?” (1998, p. 89). Pergunta que, através de uma nova tradução, nos remete à problemática do esgotamento do “paradigma do sujeito”. Para alguns teóricos, a morte do sujeito já foi decretada, sendo este substituído pelos processos de subjetivação. Já, para outros, está surgindo uma nova teoria do sujeito que, de fundador, centrado e reflexivo, passa a clivado, assubstancial, irreflexivo. Em ambos os casos, o que está em jogo é uma crítica contundente ao sujeito como fundamento último, como consciência e representação. Tal crítica traz no seu bojo o próprio sacrifício do “sujeito do conhecimento”<sup>1</sup>. Sacrifício de uma idéia de sujeito, de uma origem autofundante que não se sustenta mais e que introduz, decisivamente, a impossibilidade de o sujeito nomear-se como um Eu, como Um. Em suma, o sujeito não é senão suposto.

Nas palavras de Birman (1994), essa é a tragicidade e o paradoxo do sujeito – precisar nomear-se, mas não poder nomear-se, sob pena de desaparecer no próprio ato de nomeação. Essa incontornável opacidade na relação do sujeito consigo mesmo introduz uma fratura radical no sujeito humano. Assim, no enunciado o sujeito é plenitude e concretude, mas no ato de sua enunciação ele desaparece para dar lugar somente aos seus efeitos. Deste modo, o sujeito não pode enunciar-se enquanto Um e, a partir disso, derivar uma reflexivização sobre si mesmo. Devemos, talvez, lamentar esse “destino”, já que ele, marotamente, nos joga a incerteza do entre-lugares, para usar uma expressão de Bhabha (1998), ou mesmo nos confronta com o nosso duplo, minando nossa possibilidade, quer de identificação total com um Ser Sujeito, quer de identificação total com um Ser Objeto.

Pensando com a psicanálise<sup>2</sup>, não há lamento a ser feito dessa desintegração de uma estabilidade do sujeito. Não há por que insistirmos em um modelo reflexivo que, por conta de seus excessos, tentou sistematicamente nos dizer o que seria um sujeito. Existem outros modos de reflexibilidade. É bem verdade que esses novos modos solapam nossa pretensão de sujeitos livres para escolher e remodelar nossa “identidade”. Recorrendo a Lacan, descobrimos que, para além da problemática da identidade, é o próprio sujeito que está em suspensão e, se falamos dele, é somente para dizer que ele está fora de toda captura teórica

e de toda análise discursiva. Entretanto, esse estar fora de toda captura reflexiva não nos impede – e este é o paradoxo – de nos perguntarmos sobre o que seja o sujeito e quais são as condições possíveis de subjetividade na atualidade. Insistimos na questão, mesmo sabendo que a resposta virá pela colocação de novas perguntas, circunscrevendo, assim, o mal-estar que sempre surge quando se trata do “sujeito”.

Birman, na leitura que faz do texto de Freud *Mal-Estar na Civilização*, diz-nos que no discurso do mestre da psicanálise o poder é o elemento que constitui o sujeito, e a relação deste com o poder é marcada pela tragicidade e pelo paradoxo. O sujeito, ao mesmo tempo que se institui na relação com o poder, terá que se opor a este, para se estabelecer como sujeito da singularidade e da diferença. Relação paradoxal, contraditória, pois ao se inserir em um código simbólico de um sistema de poder – cultura, linguagem, o Outro –, o sujeito tende a perder sua singularidade. Entretanto, é no diálogo e confronto com “o lugar do poder que o sujeito realiza a sua produção e reprodução como sujeito da diferença” (1994, p. 111).

Vemos, assim, que o reconhecimento da singularidade e diferença<sup>3</sup> do sujeito passa, necessariamente, pelas relações de poder. Há necessidade de tomar a questão do poder como pressuposto mas, ao tomá-la, exige-se uma ruptura com esta para que o singular aí possa surgir. Para Birman, essa ruptura pode levar o sujeito a “entrar na ‘extravagância’ e ‘excentricidade’ presentes na loucura, ou então possibilitar ao sujeito formar seu estilo e fazer de sua vida uma obra” (1994, p. 184). E tal possibilidade de estilo parece situar-se no campo da enunciação, questão de que passo agora a tratar.

## **Sujeito do enunciado/sujeito da enunciação**

Lacan, para especificar a relação que o sujeito falante mantém com o inconsciente e com o desejo, discrimina a vertente do enunciado do discurso do ato de enunciação que produz este enunciado. Recorrendo ao campo lingüístico para estabelecer uma certa precisão, temos que o enunciado pressupõe uma seqüência finita de palavras emitidas pelo locutor. O fechamento de um enunciado é geralmente indicado pelo silêncio que o sujeito falante produz para pontuar sua articulação. O enunciado é produto de uma enunciação, enquanto esta última é produto de um ato individual da língua que evidencia o processo de fabricação – o ato de criação de um sujeito falante. Lacan acentua, entretanto, que não se trata de dois sujeitos – o do enunciado e o da enunciação – mas, sim, que se há algum lugar de onde o sujeito pode surgir, este é o lugar da enunciação. É no processo de enunciação que um sujeito se produz e é produzido.

A recorrência à distinção entre enunciado e enunciação e a localização do sujeito na situação de enunciação não é exclusividade da psicanálise. Bhabha

(1998), ao insistir sobre a especificidade da diferença cultural, propõe o terceiro espaço da enunciação – “espaço indeterminado dos sujeitos da enunciação”. São as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura possam não ser fixos, sendo lidos e retraduzidos de outro modo. O “espaço-cisão da enunciação” é o que permite evitar as polaridades e constitui-se como o fio cortante da tradução e da negociação. De um outro modo e a partir de outros objetivos, Lacan nos abre o caminho para pensar o sujeito nesse mesmo espaço-cisão de enunciação. Assim, é no próprio ato de articulação significante, na enunciação, que o sujeito pode advir. Encontramos nos *Escritos* (1998) essa idéia reafirmada, quando Lacan se refere à presença do inconsciente e diz que este, por se situar no lugar do Outro, deve ser procurado, em todo o discurso, na enunciação. Lugar onde o sujeito nunca é mais do que suposto.

O sujeito do enunciado representa o “eu”, é o “eu”, é o *schifter*; e, para falar deste sujeito, não precisamos ir além das categorias lingüísticas de código-mensagem. Entretanto, cabe salientar que o sujeito da enunciação não se constitui como o substrato do sujeito do enunciado, ou seja: não basta levantar o véu encobridor e surgirá o sujeito da consciência; não se trata de tradução, nem de interpretação. Também não se trata de uma divisão entre um eu/enunciado e o inconsciente/enunciação ou de uma irrupção de um no outro, mas trata-se sim do ato de assumir tal divisão, pois, para Lacan, sempre se é responsável por uma posição de sujeito – é uma questão ética que está em jogo. Tal processo de subjetivação não pode ser calculável a *priori*, pois só se saberá algo deste a posteriori, em um “só depois”. A ética concernente a esta posição parece “esquecida” e, por conta disto, colocamo-nos, muitas vezes, a “calcular” loucamente os destinos do sujeito<sup>4</sup>. Pode-se perguntar, afinal de contas, para que tanto “cálculo”, tanto controle? Em prol da felicidade do sujeito, responde-nos uma “certa” modalidade de campo *psi*.

No seminário sobre a *Ética* (1995), Lacan, ao referir-se ao sujeito em situação de análise, diz-nos que este vem em procura da Felicidade. Entretanto, para o autor, não pode haver satisfação de ninguém, fora da satisfação de todos, e a psicanálise não apresenta uma disciplina da felicidade, tal como encontramos em Aristóteles. Mas, então, o que pode fazer a psicanálise frente a essa demanda de Felicidade? O que pode enunciar a psicanálise acerca do controle do sujeito e de sua Felicidade? Para o autor, a psicanálise não pode garantir que o sujeito vai encontrar de qualquer maneira o seu bem, pois isto é uma trapaça, um devaneio burguês. Não podemos esquecer que, na sociedade atual, o bem de felicidade está atrelado ao plano político e isso gera conseqüências. Salienta o autor que a moral do poder, a serviço dos bens é – “Quanto aos desejos, vocês podem esperar sentados” (Idem, p. 378). E a ética da análise não está atrelada ao serviço dos bens. Esta parece ser a resposta às questões enunciadas acima, bem como parece ser a resposta àqueles que, em nome da Felicidade, estabelecem a verdade concernente a esta.

## Sujeito/verdade

A verdade não é rasa, nem profunda; ela é algo da ordem do Outro, diz-nos Lacan. A experiência analítica não é objetivável e implica a emergência de uma verdade que não pode ser dita, já que o que a constitui é a palavra, e seria preciso de alguma maneira dizer a própria palavra, o que é, propriamente falando, o que não pode ser dito enquanto palavra. E é nesse sentido que a experiência analítica é, propriamente falando, um mito, diz-nos Lacan. “O mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição de verdade, porque a definição da verdade não se pode apoiar senão em si mesma, e é enquanto a palavra progride que ela a constitui” (1987, p. 47).

Lacan, nos *Escritos* (1998), particularmente no artigo “Ciência e Verdade”, nos apresenta uma proposta de análise do sujeito na modernidade. O sujeito é o sujeito da ciência e, apesar de esta ser alcunhada pelo autor como “uma paranóia bem sucedida”, é por esta via que a psicanálise se coloca, já que ao lado da religião ou da magia esta não pode alinhar-se. Deste modo, o sujeito é lançado no campo da cultura, no campo do grande Outro, e qualquer possibilidade de enunciar-se uma verdade acerca do sujeito passa, necessariamente, pelos significantes que aí circulam.

Entretanto, em uma versão vulgarizada da psicanálise, mais especificamente a de cunho adaptativo, o sujeito é, em última instância, a história que ele conta sobre si mesmo – a narrativa do passado pode ser, então, reescrita de forma positiva. Tal posição está sustentada na crença da existência de uma experiência traumática na primeira infância – que marca o sujeito, inclusive de forma patológica. O sujeito, nesta versão, pode retornar a essa cena traumática e, com a ajuda do terapeuta, reescrever sua história. Nesse tipo de psicanálise, o sujeito pode positivar suas experiências, pode auto-afirmar o seu passado, escrevendo uma outra cena e um outro destino para o mesmo. Parece estar em questão, nesta visão, a possibilidade de o sujeito subtrair-se das relações de poder. Tal concepção, que não difere muito de algumas concepções interpretacionistas, parece esquecer, também, que a reescritura do passado é sempre simbólica e, no mais das vezes, o sujeito resiste a ela. A psicanálise de qual falamos não é uma chave interpretativa, uma versão do moderno conhecimento reflexivo, que nos ajudaria a abrir a porta dos nossos segredos psíquicos. É como nos diz Zizek: “A psicanálise propriamente dita trata das conseqüências inesperadas da desintegração das estruturas que tradicionalmente regeram e regem a vida da libido” (1999, p. 8). A psicanálise de cunho adaptativo, referida anteriormente, parece ser o protótipo de um tipo de sociedade reflexiva, que aparenta ser hedonista e pós-modernista, mas é saturada de regras, de normas e regulamentos, que visam promover o “bem-estar”, a “felicidade” do sujeito.

A sociedade em que vivemos, através das formas como ela está constituída, nega aos sujeitos condições de ser, condições de apropriação de objetos de

valor na cultura. O Outro social vacila ou não cumpre as promessas feitas aos sujeitos e, nesse tipo de lógica, as palavras perdem sua eficácia simbólica e o discurso cede lugar ao ato, gerando os barbarismos que a nossa cultura já conhece tão bem. O outro é rejeitado em função de uma Verdade, dos Verdadeiros Valores.

Nas reflexões de Zizek (Idem), o poder totalitário, que substitui o poder autoritário tradicional, apresenta a seguinte regra: você deve cumprir seu dever e sentir prazer em fazê-lo – dever torna-se prazer. Aliás, o próprio prazer torna-se dever, ou seja: você deve gozar, você deve curtir a vida, e os sujeitos sentem-se culpados quando não se sentem felizes, diz-nos o autor. Esses dois opostos se sobrepõem: “a ordem de sentir prazer, em cumprir o seu dever coincide com o dever de sentir prazer” (Idem). A obrigação de sentir prazer naquilo que você é obrigado a fazer torna-se a nova hegemonia para o sujeito. Novamente, apesar de a máscara não ser mais a mesma, qualquer possibilidade de diferença sofre um apagamento subjetivo. Talvez seja o momento de nos perguntarmos quais são os traços dessa diferença.

## Sujeito/diferença

A diferença, excluída da verdade das ciências, da soberania de uma cultura, reenvidica seu estatuto, seu *topos*. Entretanto, não se trata de qualquer “diferença”. Para Deleuze (1988), por exemplo, há uma confusão entre o conceito de diferença e uma diferença simplesmente conceitual. Para o autor, a diferença conceitual é uma diferença no seio da identidade, enquanto que o conceito de diferença deve permitir pensar, não somente a diferença na identidade, mas também a diferença entre a identidade e a não-identidade. Para além dessa delimitação conceitual feita por Deleuze, outros autores acreditam que a retórica da diferença, sob o pretexto de fazer o elogio da pluralidade, é apenas uma camuflagem oportunista para uma aspiração à identidade. Assinalam que a diferença não pode ser um valor absoluto; se a tomamos desta forma, há apenas troca de posições, ou seja: a identidade justamente é questionada por ser sido elevada a valor absoluto, e toda a discussão sobre a diferença leva justamente a solapar o reinado da identidade.

Tomar a diferença como valor absoluto, tal como a identidade foi tomada, significa atribuir-lhe um valor por si mesma – ela é boa *per se*. Dessa crença para o pensamento conservador, há um espaço muito curto, senão identificado. Entretanto, esse não é o caso, por exemplo, de Deleuze, de Bhabha, de Lacan, de Derrida, entre outros que, na contramão da retórica da diferença, têm insistido sobre a complexidade e ambivalência que as categorias de identidade e diferença carregam consigo. Parece-me que, sob o manto do discurso da diferença, há uma procura, por parte dos sujeitos, de um reconhecimento através dos ou-

tros, do Outro, e não uma procura por uma igualdade incolor e inodora que a homogeneização propicia.

O reconhecimento do sujeito pelo Outro passa, necessariamente, eu creio, pelo domínio de códigos culturais e, através da negociação constitutiva da própria vida, vamos e voltamos, exigimos e cedemos, damos e recebemos, no espaço intervalar dos *entre-lugares*. Esta é lição, por exemplo, de Bhabha, ao escrever o *Local da Cultura*; esta é a lição de Todorov, ao escrever *O Homem Desenraizado*, essa é a lição de Deleuze, ao escrever *Diferença e Repetição*, esta é a lição de Serres, ao escrever *Filosofia Mestiça*, esta é, enfim, a lição de muitos outros que, por se permitirem ser desenraizados, arrancados do seu lugar de origem, realizam a experiência da diferença para além do moralismo do “elogio da diferença” ou do “elogio da identidade”. O desenraizamento do qual se fala não é somente de uma cultura para outra, de um país para outro, de uma língua para outra; é, também, de uma experiência para outra, de um dia para outro, de uma dor para outra.

A enunciação das reflexões acima não é uma mera questão de palavras, de signos, de vocabulário ou de sintaxe; é bem mais, pois muda-se o destinatário imaginário, operam-se deslocamentos nos nossos valores, tranvestem-se hábitos, constrói-se um outro espaço, enfim, outras subjetividades. Perdemos-nos lá para nos encontrarmos ali, um pouco mais adiante. Não se está afirmando que isso seja um processo bom ou ruim, pois não se trata de uma questão moral. Apenas estamos tentando dizer que o sujeito, nas suas desditas e encontros (a palavra felicidade, em quase todas as línguas, é traduzida por encontro), pode desenraizar-se sem, no entanto, desidentificar-se, escapando assim do maniqueísmo do preto e do branco, do sim e do não, e do relativismo do vale tudo, qualquer coisa é boa. É um pouco do mito das palavras mágicas que está em questão, pois parece que basta dizer uma meia dúzia de palavras e todos os portais se abrem. Essas palavras mágicas, que se extravazam para além da sua literalidade, que mudam de época para época, são os significantes e a escrita de um tempo marcado por uma determinada configuração social e cultural. Tais palavras, hoje, parecem ser a arte, a ética, a estética, a diferença, a cultura, o social, o singular, o estilo, entre outras. Entretanto, estas palavras, antes de transportarem consigo a chave de um portal, são significantes<sup>5</sup> que dizem de um espaço de enunciação de uma época e de seus sintomas, seus problemas, suas necessidades. Novamente, o valorativo, aqui, deve ceder espaço para a possibilidade de leitura dos traços que indicam o que o mundo contemporâneo está gestando.

Pensar o sujeito, nessa contemporaneidade, significa saber operar com tais significantes: que diferem, que significam, que não significam<sup>6</sup>, que são puros. Deste modo, o sujeito, não é da ordem de um “ver”; ele permanece o efeito de um processo – dos significantes que uma cultura lhe dispõe – que sempre o faz diferente e o põe em conflito com uma alteridade sem apelação, a mesma

alteridade que o constitui, o Outro. Aliás, o próprio “ver”, como nos ensina Didi-Huberman (1998), só vale, só vive, “em nossos olhos pelo que nos olha”. Está aí um boa forma de se dizer o que é o Outro na sua significação lacaniana. “O que vemos, o que nos olha” diz, de um outro modo, da imperfeição do olho perfeito da verdade binária, pois não há o que escolher entre o que vemos e o que nos olha – o sim e o não, o bom e o mau. “Há apenas que se inquietar com o entre” (Idem, p. 77) Este é um momento que “não impõe nem o excesso de sentido (que a crença glorifica), nem a ausência cínica de sentido (que a tautologia glorifica)” (Idem). A produção dessa estranheza inquietante, dessa desorientação, implica, ao mesmo tempo, sermos dilacerados pelo outro e sermos dilacerados por nós mesmos. É a ameaça da ausência que está aí. “Ora, paradoxalmente, essa cisão aberta em nós – cisão aberta no que vemos pelo que nos olha – começa a se manifestar quando a desorientação nasce de um limite que se apaga ou vacila, por exemplo, entre a realidade material e a realidade psíquica” (Idem, p. 131). Às vezes, é necessário fechar os olhos para ver o limiar – aí está o sujeito, nesse limiar.

Situar os destinos singulares de cada sujeito em um limiar significa dizer, de um outro modo, que tais destinos não podem ser mapeados/cartografados. A ordem do singular escapa, restando apenas “traços”.

Para pensar o sujeito, o leitor poder-se-ia perguntar a razão dessa recorrência a um autor que se debruça sobre os problemas da arte, tal como Didi-Huberman. Uma possibilidade de resposta a esta questão é que, muitos teóricos da atualidade, ao se referirem ao esgotamento da noção de sujeito da razão, apontam a arte, a estética, a ética como possibilidades de transcender a ótica estreita que o modelo da razão tem imprimido ao sujeito. Outra possibilidade de resposta situa-se na própria apresentação do autor referido, pois ele é um leitor tarimbado de Freud e Lacan, bastante atento às relações entre linguagem e visualidade e que nos apresenta, para pensar o sujeito, a categoria de ambivalência – a ambivalência entre *o que vemos, o que nos olha*.

Didi-Huberman analisa a inquietante ambivalência das imagens e, tomando de empréstimo alguns conceitos de Walter Benjamim, analisa estas como “dialética em suspensão”. E é através dessa dialética que o autor pensa as relações entre modernidade e mito, sem ceder, é verdade, à razão cínica do capitalismo e ao irracionalismo arcaico. Recorre também ao conceito de *duplo* de Freud (1985), objeto originariamente inventado contra o desaparecimento do “eu”, mas que acaba por significar esse desaparecimento mesmo – nossa morte – quando nos aparece e nos olha. Tal recorrência parece não ter outro objetivo senão aquele de ilustração de um duplo que sempre nos olha de maneira singular, mas cuja singularidade se torna estranha, pela “virtualidade, mais inquietante ainda, de um poder de repetição e de uma ‘vida’ do objeto independente da nossa” (Didi-Huberman, 1998, p. 229).

Recorrendo a imagens para pensarmos como se concretiza tal extravazamento da noção de sujeito, poderíamos caminhar pela exposição de Arte Mo-



terna de São Paulo até encontrarmos a obra de Nazareth Pacheco “Miçangas, cristais e giletes: o vestido de Nazareth” (1999), que recebeu o Grande Prêmio Embratel na edição do Panorama de 1997. A obra é um vestido feito todo de giletes que, segundo a artista, inspira sedução; mas as giletes tornam a peça fatal. Para a autora, a obra reflete a crise de identidade no próprio corpo e pretende denunciar o “fio da navalha” que separa interior e exterior. A gilete é uma metáfora que a autora emprega para falar da identidade e da alteridade, do que agrega e do que corta, do que não tem como se identificar, porque o “corpo é transfiguração, indeterminação, perturbação da busca frustrada da identidade, de uma referência fixa dentro ou fora de si mesmo” (Idem, p. 10). A obra parece anunciar uma busca de identidade, mas, ao chegarmos perto dela, logo esta transforma-se em uma arma mortal – as giletes são lindas, brilham e cortam; jogo incessante que vai para além da vida e da morte, do identitário e da alteridade, vai mais além do *princípio do prazer*, nos diria Freud (1994) em seu famoso artigo de 1930. Essa busca de uma definição identitária que, logo ao ser encontrada, se desvanece, nos fala de um outro modo das desditas de um sujeito que deve, incessantemente, buscar a si próprio, não mais somente dentro de si, mas na exterioridade interior, no jogo da presença-ausência, do dentro e do fora, não para situar-se em um ponto fixo das extremidades do jogo, mas sim para colocar-se no lugar ambivalente do entre *o que vemos, o que nos olha*, dir-nos-ia Didi-Huberman; no *fio da navalha*, dir-nos-ia Nazareth; em suma, no espaço indeterminado da enunciação do sujeito na cultura, dir-nos-ia Lacan. Talvez seja este o momento de problematizarmos a relação entre sujeito e cultura, tantas vezes já assinalada neste texto.

## Sujeito/cultura

O sujeito ocupa, na cultura, lugares dissimétricos. Na sua teoria do discurso, Lacan mostrou como o simples fato de que nós estejamos presos na palavra e na linguagem determina lugares. Mas como a cultura retorna ao sujeito? Tal questão se põe na medida em que, a partir da psicanálise, a aparente oposição entre individual/sujeito *versus* coletivo/cultura não se sustenta mais<sup>7</sup>. Em Lacan, temos a afirmação de que todo laço social, que é um laço discursivo, somente se sustenta a partir de um sujeito. Sujeito e Outro são referenciais interligados, determinados pela sustentação do campo cultural, que só se mantém pela transmissão da linguagem. Mas, diriam alguns teóricos, a linguagem, no sentido lacaniano, difere daquela apresentada pela lingüística – é *a língua*, como Lacan a denominou. Mas, pergunta-se Arrivé, se não é a mesma, se não tem nada a ver com a linguagem tal como descreve o lingüista, “será preciso admitir então que existem duas linguagens, certamente homônimas, mas totalmente disjuntas?” (1999, p. 23). Pergunto-me: não será isto um grande cinismo epistemológico? E o que dizer então do famoso aforisma lacaniano “O inconsciente é estruturado

como uma linguagem”? Mas qual linguagem? Arrivé acaba assinalando um diferencial, seguindo o próprio caminho trilhado por Lacan, e este é o problema fundamental do equívoco (propriedade fundamental dessa “uma linguagem”, modelo sobre o qual é estruturado o inconsciente).

Lacan, na obra *L'Étourdit* (1973), nos diz que o inconsciente pode ser “estruturado *como uma* linguagem”, isto é, a *alíngua* que ele habita, está sujeita ao equívoco do qual cada uma se distingue. “Uma língua entre outras não é nada mais do que a integral dos equívocos que a sua história deixou persistir” (Idem, p. 47). Entretanto, na mesma obra, ele diz “Se o inconsciente é estruturado *como uma* linguagem, eu não disse por.” (Idem, p.45) E se o significante, de certa forma, é signo, ele “é signo de um sujeito, mas sujeito no sentido específico de sujeito do inconsciente. O sujeito não é jamais senão pontual e evanescente, pois ele só é sujeito por um significante, e para outro significante” (Idem, p. 93). Mas o que é um significante? Para Lacan, o significante não se limita ao seu suporte fonemático; não é uma concepção exclusivamente verbal do significante; não é a palavra; mas é o quê? No *Seminário 3* (1988), que trata sobre as psicoses, Lacan nos diz que o significante é um sinal que não remete a um objeto, mesmo sob a forma de rastro, embora o rastro anuncie, no entanto, seu caráter essencial. Não podemos deixar de sublinhar que, apesar da importância que Lacan concede à linguagem, desfaz-se de toda equivalência que possa haver entre o pensamento e o recurso linguageiro. Ele joga, na verdade, com o “cristal da língua” e, bem sabemos o quanto o cristal é frágil. Assim, para Arrivé, na esteira de Freud e Lacan, “o estilo é o sujeito tomado e torturado pela linguagem, pela *alíngua*” (1999, p. 200).

Falar em linguagem significa falar em cultura, sem que estas sejam homônimas. Aliás, analisando certas concepções de cultura, percebemos que “a cultura”, na linguagem, torna-se um neutro: “o cultural”. Em suma, não é sobre essa linguagem, sobre essa cultura que a psicanálise se debruça. Tratar a cultura como um neutro é o mesmo que dizer que ela se caracteriza como um não-lugar onde todos os investimentos são possíveis, onde pode circular o que quer que seja. Michel De Certeau (1995), de uma forma bastante perspicaz, sublinha que “o discurso cultural” cai nas generalidades e reaplica resíduos doutrinários (políticos, filosóficos, religiosos).

Retornemos às questões de linguagem. Não é a psicanálise que detém a verdade plena (Lacan já nos dizia que a verdade é não-toda) sobre a linguagem<sup>8</sup>. O que ela faz é demarcar seu entendimento sobre a linguagem, apontando-nos algo para além da própria palavra dita, para além do enunciado, ou seja: para a situação de enunciação de um discurso. Se assim não fosse, indaga De Certeau (idem), a psicanálise seria então um novo esperanto cultural, fornecendo ao Ocidente o repertório, também ele metafórico, daquilo que se torna nossa linguagem? De um outro modo, De Certeau coloca-nos a necessidade de realizar uma distinção entre o enunciado (o dito) e a enunciação (o dizer em sua

fabricação). Para a psicanálise, tal como vimos anteriormente, reside neste último aspecto, as condições de produção de um discurso. De Certeau, assim como Bhabha, aplicam tal distinção na análise dos processos culturais. A psicanálise, por sua vez, assinala, no que respeita à clivagem do sujeito, essa mesma distinção – o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Retomar, neste texto, a divisão entre enunciado e enunciação justifica-se pela própria insistência de Lacan em relação a essa questão.

Uma das formas de distinção – apresentada por Lacan no seminário 17 (1992) – é aquela que diz que a enunciação é um enigma, e que sua conversão em enunciado depende da singularidade em questão, do sujeito que aí se toma; é algo que o próprio sujeito tem que “se virar” para decifrar. Entretanto, a mitificação do sujeito pela linguagem é o outro lado da moeda, pois se, por um lado, a linguagem nos emancipa das limitações da nossa biologia, por outro, um sujeito condenado ao significado nunca deixa de correr perigo. Lacan mesmo, de diversas maneiras, nos alerta para o modo como a linguagem nos submete perigosamente, pois o corpo se articula por signos só para se descobrir traído por eles. A palavra – Palavra das palavras – não é um discurso firme como a carne, tal como o romantismo desejava. Extremamente deslizante, nunca literal como querem alguns teóricos da linguagem, a palavra não permite que o sujeito seja livre, a menos que pretendamos que o sujeito seja livre de si mesmo, seja livre daquilo mesmo que o constitui enquanto tal. Nesse sentido, a linguagem, enquanto dimensão social da subjetividade, é constitutiva do sujeito.

O resgate dessa dimensão social da subjetividade é uma das vias apontadas por Eagleton para “evitar tanto o equívoco humanista de simplesmente modelar a solidariedade política com base em um único sujeito autodeterminante, agora coletivizado como deveria mas, em diferentes circunstâncias, quase todo inalterado. Como a miopia de um sujeito que suspeita da solidariedade em si como se fosse um consenso opressivamente normalizante” (1998, p. 40). Entretanto, o próprio Eagleton sublinha que qualquer “solução” meramente teórica debate-se com as limitações atuais da linguagem, o que “equivale a dizer, evidentemente, as limitações atuais do nosso mundo político” (Idem).

Se pudéssemos obter a concordância de todos os psicanalistas, afirmaríamos, com Arrivé (1999), que a psicanálise, como uma prática social entre outras, é um exercício de “linguagem”. Tomando esta afirmação como verdadeira, como evitar uma conexão entre linguagem e psicanálise, entre lingüística e psicanálise, pergunta-nos Arrivé? Como evitar de perguntarmo-nos sobre a necessária ambivalência que a linguagem carrega consigo? Bauman, na sua obra *Modernidade e Ambivalência* (1999), diz-nos que a ambivalência não é produto da patologia ou do discurso, mas um é aspecto normal da prática lingüística, sua condição normal. Se concordarmos com Bauman, chegaremos à afirmação de que a ambivalência é a companheira permanente da linguagem. E, retomando as afirmações de Eagleton, bem como as da própria psicanálise, temos que a

linguagem é constitutiva da subjetividade do sujeito. Seguindo esta linha de raciocínio, temos, como consequência, que o próprio sujeito, porque constituído pela linguagem, carrega consigo toda ambivalência da mesma, o que resulta na seguinte fórmula: o sujeito é ambivalente por sua própria constituição.

Em linguagem psicanalítica, chamamos este sujeito de clivado, dividido entre uma linguagem que ordena/classifica e sua companheira que produz o sentido ambíguo, a duplicidade, que tira da ordem. Solução? Pouco provável, já nos alertavam Freud e Lacan. Para Bauman, isso deve encetar uma discussão, já que “descobrimos que o conceito é carregado de ambigüidade, ao passo que seu referente é opaco no miolo e puído nas beiradas” (Idem, p. 12). O problema é que por sermos, muitas vezes, apaixonados pela precisão semântica, somos, em consequência, muito intolerantes com a ambivalência. Em outras palavras, somos muito intolerantes com o próprio sujeito, constituído que este é pela ambivalência. Assim, “na medida que a ânsia de pôr termo à ambivalência comanda a ação coletiva e individual, o que resultará é a intolerância – mesmo que se esconda, com vergonha, sob a máscara da tolerância (o que muitas vezes significa: você é abominável, mas eusou generoso e o deixarei viver)” (Idem, p. 16).

A tolerância para com o outro, sutil e astutamente, reafirma a inferioridade do outro, com intenções de abolir de vez a alteridade aí insurgente. De uma certa forma, o que temos, através da in/tolerância, é um horror às misturas, um horror às ambivalências. A tragédia dessa situação para a era moderna é que a própria atividade ordenadora/classificadora, fundamento da lógica desta época, se constrói como ambivalência. Construímos, assim, o medo horripilante da “infusão da bruxa”, misturas que só “ela” entende – misturas em excesso, diriam alguns; misturas desconhecidas diriam outros. Aliás, foi esse horror que dirigiram a Freud em sua época: “Diziam de Freud que ele profanou o passado, envenenou o presente e matou o futuro” (Idem, p. 178). Freud teria sido um traidor, pois profanou o que de mais sagrado havia – a tradição, a ordem, o perpétuo. Contraditório, pois hoje Freud é considerado, por muitos, a própria tradição, a própria ordem, o próprio conservador. Leituras do passado e leituras do presente que, sem examinar a configuração social de sua produção, não poderemos entender.

Tomando como referência algumas “palavras mágicas” deste mesmo texto – sujeito, enunciação, ambivalência, entre-lugares –, como poderíamos pensar a produção de subjetividade na educação? Aliás, o uso do termo “palavras mágicas” não seria apenas mais um eufemismo ou um recurso para não ter que utilizar a palavra “categorias”? Deixando em aberto a questão, passamos a tratar de um tema que nos concerne diretamente – o sujeito e a educação.

## Sujeito/educação

O que passo a colocar em questão, particularmente a partir do ponto de vista da psicanálise, é a retórica sobre o sujeito da infância/da educação. Tal retórica, neste contexto, diz respeito ao problema do enquadramento da criança, do aluno, em ideais sociais. Tal enquadramento, por exemplo, aparece claramente na demanda escolar à clínica de atendimento psicológico ou psicanalítico. As demandas que advêm do lugar escolar assentam-se na noção de desvio – desvio de comportamento, desvio da norma, desvio da inteligência, ou seja, aquilo que conhecemos como problemas de aprendizagem ou de comportamento na escola: aluno desatento, indisciplinado, agressivo, lento, voado; e uma infinidade de outros significantes que fazem série. Entretanto, não podemos descurar, nas análises sobre a demanda escolar à clínica, que esta é sobretudo social, e que a necessidade de “tratamento”, muitas vezes, advém do confronto da criança com o ideal social. A questão ética aí posta é crucial pois se, por um lado, não damos “ouvidos” a essa queixa escolar, poderemos estar recusando alguém que realmente precisa de uma outra escuta, para além da escuta escolar; por outro lado, tem-se vivenciado uma encruzilhada dolorosa no que diz respeito à escola enquanto um lugar que a criança deveria fazer laço social – ela, a criança, é “des” qualquer coisa: desatenta; com distúrbio; desordeira. E o significante por aí desliza.

O sujeito então é tomado como um entulho a ser jogado diretamente na clínica: “veja o que vocês podem fazer com ele”. Ferreira faz um alerta interessante no que concerne a esta questão: “(...) a relação do sujeito ao saber é, estruturalmente, problemática e nem tudo que advém desta relação deve ser inscrito no registro do patológico, como fazem alguns desavisados, recorrendo ao campo “psi” quando algo do sujeito se precipita” (1999, p. 92).

Observamos que um dos discursos que se contrapõe a inscrever o sujeito no registro do patológico é o do “sujeito do desejo”, ou seja: *que o sujeito deseja o desejo do outro*. Considero, entretanto, tal discurso um tanto problemático. Vejamos: o discurso do “desejo de saber”, de forma inadvertida, acabou transformando-se em fórmula mágica na nossa área. Lacan, no livro 17, ao falar sobre os quatro discursos, refere-se ao discurso de Hegel e a “barbaridade chamada de saber absoluto”. Questiona-se o que pode querer dizer “saber absoluto” em função das “barbaridades verdadeiramente intoleráveis que ouvimos dos psicanalistas no que concerne ao desejo de saber” (1992, p. 21). E é por conta de tal questionamento que Lacan afirma de forma incisiva que o desejo de saber não tem qualquer relação com o saber, “a menos, é claro, que nos contentemos com a mera palavra lúbrica da transgressão. Distinção radical, que tem suas consequências últimas do ponto de vista da pedagogia - o que conduz ao saber não é o desejo de saber. O que conduz ao saber é – se me permitem justificar em um prazo mais ou menos longo – o discurso da histórica” (Idem). Lacan, nas pala-

vas acima citadas, está a nos alertar que é uma questão ética que está em jogo, já que o sujeito, na educação, não pode ser reduzido a um conhecimento e a um saber. A finalização da discussão acaba no terreno da ética, prerrogativa que, no momento atual, não parece ser somente de Lacan.

Retomando a discussão sob a perspectiva do sujeito “que não aprende”, que é “des” qualquer coisa, temos a seguinte situação: o “não aprender”, muitas vezes, é considerado como um sintoma, um sinal de uma doença que deve ser tratada. Entretanto, pensando a partir da perspectiva lacaniana, o sintoma é, antes de tudo, um enigma: “nós nos perguntamos ‘o que me acontece?’; ‘o que isso quer dizer’?, e então nos endereçamos a alguém que é um suposto-saber e que não é nada além de um suposto-saber” (Pinto, 1999, p. 61) Vemos, deste modo, que o saber é sempre suposto e que o sujeito é o sujeito da palavra. Dar a palavra ao sujeito que “não aprende” parece ser uma das dificuldades que nos defrontamos no cotidiano pedagógico. Assim, em nome de um saber, excluímos o aluno do mesmo.

A referência ao sujeito que “não aprende” exige uma problematização que ultrapassa o campo do patológico, ou seja: será que esse “não aprender” é realmente um problema de aprendizagem? Não estaria em questão, também, a forma como a sociedade está regulada e que só permite uma forma singular de reprodução do saber que, obviamente, esses alunos não estão conseguindo “aprender”? Parece, muitas vezes, que a subjetividade do aluno torna-se um “isso”, um “nisso”, uma “coisa” com que não se sabe lidar. A distância que existe entre o tratar o sujeito como um “isso” e seu processo de exclusão da escola é muito pequena. Penso um pouco como Jerusalinsky (1988), quando esse faz um alerta sobre o significante escola: a escola é um lugar de reconhecimento social, é um lugar “normal”, na nossa cultura, de a criança estar. Assim, ser reconhecido no social engloba reconhecer que pertence a uma cultura, se identificar, ser reconhecido, ser diferente, poder se comunicar, até mesmo as experiências psíquicas. São, segundo o autor, condições necessárias para o ser humano sobreviver. O problema é que tal reconhecimento passa, muitas vezes, pelo lugar do “des” qualquer coisa.

Assinalar os modos como o sujeito é tomado na educação deve-se, a princípio, a uma questão que considero importante, para fins de reflexão. Esta diz respeito ao lugar que a escola ocupa hoje: lugar de um fogo cruzado de discursos que aí circulam: o discurso da diferença; o discurso do conhecimento; o discurso da ideologia; o discurso do poder; o discurso do desejo, entre outros. Todos esses discursos, à revelia ou não dos paradigmas que os sustentam, chegam à escola assinalando para esta um aspecto de normatividade (não porque esses discursos veiculem tal normatividade, mas porque assim são tomados), do que deve ser feito, ou do que não deve ser feito. Tanto o “deve” como o “não deve” podem ser igualmente tirânicos. Afinal, qual o lugar da escola e do sujeito na contemporaneidade? Qual a sua função? Tais perguntas são obrigatórias

para quem se propõe a pensar os processos de subjetivação para além dos modelos de flexibilidade existentes. Enfim, creio que não podemos esquecer que tudo que chega à escola, justamente por conta de esta ser uma instituição atravessada por normas, é transformado em proposições normativas. Por conta dessa situação, o sujeito, rapidamente, sofre o enquadre, só que agora com o aval dos próprios discursos que denunciavam os processos de “modelagem” da subjetividade pela educação. Ambivalência constitutiva do sujeito, ambivalência constitutiva dos próprios discursos que o tomam como “objeto”, desconhecendo a impossibilidade de fazê-lo. Penso, finalmente, que o que está em questão são os cuidados que devemos ter para que não haja um apagamento entre o sujeito real e o sujeito ideal, ou seja, que estes não sejam identificados a um só, em nome de um ideal de sonhos didáticos-metodológicos.

Assinaladas tais preocupações, como pensar então a problematidade do sujeito tomado na e pela educação? Como pensar o sujeito na sua necessária ambivalência constitutiva, questão tantas vezes apontada nesse texto? Como entender o sujeito que “não aprende” para além do discurso patologizante? Retomando algumas proposições de Birman, vemos que a possibilidade de se falar em sujeito hoje passa, necessariamente, pela via da singularidade e do estilo. Tomando esta proposição para pensar o sujeito na educação, perguntamos o que poderia configurar esse estilo. A possibilidade que a marca do autor apareça, questão tratada pela estilística, foi a resposta à minha interrogação. Entretanto, valorizar o estilo, a marca do autor, por exemplo, não se contrapõe a toda gramática subjacente a um processo de alfabetização? O estilista escreve sem prévia obediência à gramática, sem lógica e sem regras do sentido, sintaxe e semântica. Ele, o estilista, transgride a gramática, pois se permite inventar. Assim, sacrificando a clareza que o domínio da gramática permite, faz a língua viver. Não é isso o processo de letramento para a criança – fazer a língua viver? Mas o domínio da gramática oferece as regras, a lógica; ela, a gramática, descreve, analisa, procura fundamentar; enfim, ela é esclarecedora. É certo que todo o processo de aprendizagem de uma língua precisa dessa clareza, mas também é certo que tal processo não pode reduzir-se apenas à gramática. Comentando a relação entre estilo e gramática na sua obra *Filosofia Mestiça*, Serres nos alerta a respeito da preponderância da gramática sobre o estilo: “Isto ilumina, é certo, mas não se move. Certamente esclarece, mas ao preço de uma linguagem técnica limitada, precisa, fechada, que depressa passa ao algoritmo, logo inacessível a quem não a fala, como outrora a escolástica, como se a escola afastasse, desdenhosa, todos aqueles que não têm condição de participar da conversação. Será, então, que ela esclarece, sendo o preço a obscuridade mais espessa?” (1993, p. 91). Mas aquele que não dominar a linguagem da escola, perde no jogo das letras. Em se tratando de jogo e de mal-estar, as palavras de Walter Benjamin são, sem dúvida, exemplares.

*A saudade que em mim desperta o jogo das letras prova como foi parte integrante de minha infância. O que busco nele na verdade, é ela mesma: a infância por inteiro, tal qual a sabia manipular a mão que empurrava as letras no filete, onde se ordenavam como uma palavra. A mão pode ainda sonhar com essa manipulação, mas nunca mais poderá despertar para realizá-la de fato. Assim, posso sonhar como no passado aprendi a andar. Mas isso de nada adianta. Hoje sei andar; porém, nunca mais poderei tornar a aprendê-lo (1997, p. 105).*

Talvez se a escola pudesse ser menos previsível nesse jogo, pudesse suportar mais a imprevisibilidade da singularidade e da marca do autor, não teríamos tantos perdedores nesse jogo. Enfim, não há sujeito, não há processo de letramento, sem uma certa dose de imprevisibilidade. Por um lado, talvez o problema esteja nos nossos temores acerca do que subjaz à imprevisibilidade e do que pode resultar se passamos a olhar o sujeito em suas ambivalências e “desvios de ordem”; por outro lado, talvez nos assustemos ao dar voz aos sujeitos, pois eles podem ter coisas a revelar a nosso próprio respeito.

A estilística, ao dar um estatuto aos “desvios” – desvios estes em relação ao que está previsto no sistema da língua –, nada mais faz do que, de uma outra forma, corroborar o que Birman (1997) nos fala acerca do estilo e o que Serres (1999) insistentemente diz acerca da educação. Para Serres, falar em sujeito da aprendizagem, na educação, é falar do terceiro excluído, do mestiço, do produtor de diferenças e de singularidades. Entretanto, salienta o autor, fazer um balanço da situação atual no que concerne ao sujeito não significa ficar isento de enganos; é interessante traçar a cartografia atual do sujeito mas, como é característico de toda cartografia, esta modifica-se incessantemente, inclusive pode desaparecer. O problema do sujeito hoje não concerne, necessariamente, ao problema do sujeito do início do século ou do século seguinte. Falar em sujeito, para Serres, é falar em cultura, e esta significa negociação de nossa violência essencial, transmutação. Finalmente, creio que o alerta de Serres sobre “não ficar isento de enganos”, quando se fala de sujeito, é aplicável a este texto mesmo, o de minha própria autoria.

## **Perguntando, ainda, sobre o sujeito**

Este breve traçado sobre o sujeito, pensado a partir de vários lugares, às vezes “sem relação” entre si e outras bastante “bricolados”, está ainda muito distante de poder traduzir as inquietações de quem escreveu tais reflexões. O mal-estar talvez seja o sentimento que caracteriza a autoria deste texto. Obviamente o mal-estar não concerne, necessariamente, ao sujeito autor, mas às condições de produção deste. E, se nos perguntamos sobre as condições, é porque pretendemos chegar a circunscrever um campo maior que é o do mal-estar con-



temporâneo. E é neste campo que nos perguntamos sobre as possibilidades de produção de subjetividade, do sujeito, enfim. Não para interpretar os problemas sociais a partir de uma subjetividade, pois não é o indivíduo enquanto uma mônada isolada que está em questão, mas para pensar como se produz a subjetividade do sujeito a partir do ordenamento dos sistemas simbólicos transmitidos pelo social. Como nos diz Birman (1999), não se trata de um sujeito à prova do social. Trata-se, enfim, de como se produz um sujeito no jogo da exterioridade interior.

Kurtz, em outras palavras, também assinala para as mesmas questões acima colocadas. Ao analisar o tédio mortal da modernidade, afirma que para termos uma nova orientação psíquica, é necessário uma mudança “na relação simbólico-cultural entre ‘interior’ e ‘exterior’” (1999, p. 5). Tal mudança implica, necessariamente, em trabalhar com a *psique* e a linguagem como uma “arqueologia íntima” da modernização, “tanto no plano pessoal quanto no sociopsicológico, a fim de tornar patente o processo de ‘introspecção’ psíquica dessas coerções” (Idem). Assinala o autor que a psicanálise, “que os precipitados diziam morta, e a crítica lingüística feminista encerram inesgotáveis possibilidades para tal recodificação” (Idem). Finalmente, se o sujeito é um ente cultural, constituído pela linguagem/*alíngua* que o habita, necessariamente ambivalente, é necessário que ele busque “uma nova orientação cultural no espaço, no tempo e na psique; e, no século 21, talvez essa guinada revolucione tanto a sociedade quanto a crise social e econômica” (Idem). Talvez...

### Notas

1. Não vou insistir sobre a temática do esgotamento do “paradigma do sujeito”. Esta questão já foi longamente tratada, tanto por filósofos, como por psicanalistas, sociólogos, entre outros, a tal ponto que a própria crítica ao “sujeito” parece, hoje, sofrer um processo de esgotamento. As discussões acerca da transformação do conceito de sujeito moderno, guardadas as diversidades dos paradigmas teóricos que a tratam, poderiam aqui serem traduzidas pelas palavras de Renault: “A idéia de sujeito, precisamente na medida que ela não se reduz à de indivíduo, mas, ao contrário, implica uma transcendência, uma ultrapassagem da individualidade, encerra em si a intersubjetividade e, assim, a comunicação em tomo de uma esfera comum de princípios e valores. E é, sem dúvida, mediante essa articulação intrínseca entre subjetividade e intersubjetividade que se trata de repensar o sujeito hoje” (1998, p. 90).
2. Para Birman, tal como a filosofia do sujeito, a própria psicanálise está em crise, “não porque ela seja fundada na filosofia do sujeito, mas porque se contrapõe aos pressupostos da cultura do narcisismo e da sociedade do espetáculo. Pois a condição de possibilidade para a emergência do inconsciente e da fragmentação pulsional é justamente o esfacelamento do registro narcísico do eu” (1994, p. 173). A própria ascensão da psicopatologia biológica e farmacológica, com sua crença de que a

subjetividade depende de regulações neuromorais, contribuiu decisivamente para lançar a psicanálise no “purgatório e no limbo”. Pode-se citar ainda o próprio avanço das neurociências e do cognitivismo americano como causas da perda de posição da psicanálise no que concerne aos estudos do universo psíquico. Entretanto, salienta Birman, a psicanálise, conjugada com outros saberes, “é ainda o saber mais consistente, construído pelo Ocidente, para dar conta do mal-estar na atualidade e, por consequência, das relações do sujeito no campo social.” (Idem).

3. O que acontece em muitas instituições, é que não há espaço para a diferença. Há uma atitude de horror para com a mesma, pois a diferença é considerada como um ataque à instituição. Vemos essa situação acontecer em algumas instituições psicanalíticas, em algumas escolas e, muitas vezes, naqueles mesmos que adotam o discurso da diferença, ou seja: baseados na ética da diferença, apregoam uma moral que exclui tudo o que não seja diferença. Há discursos intolerantes para com a diferença tanto entre os que não a suportam como entre os que a defendem. Assim, no lugar de uma ética da diferença, temos, novamente, uma ética da homogeneização.
4. Estou me referindo aqui ao modo como a psicanálise foi tomada no social na sociedade americana. Para Birman (1994), houve uma inversão do que era a psicanálise criada por Freud. A sociedade americana tomou esta como uma visão de mundo, uma moral para a modelagem do sujeito. Assim, o discurso psicanalítico passou a fazer parte da especialidade médica/psiquiátrica e da psicologia geral. Passa, deste modo, a ser a instituição reguladora de ensino, transmissão e seleção dos que poderiam psicanalisar. A instituição tem mais poder que a experiência analítica na formação do analista. Nos anos 40 e 50, os psicanalistas perceberam o processo de distorção dos pressupostos freudianos, entre eles Lacan, e iniciaram uma reavaliação da transmissão da psicanálise e da formação do analista.
5. Pode-se pensar que o significante, tal como Lacan o emprega, poderia corresponder a palavras. Entretanto, o significante nada mais é do que relação e, “Ninguém pode fechar a mão sobre um significante, pois ele é somente para um outro significante. Um significante não se transmite e não transmite nada. A letra é totalmente o contrário. A letra é transmissível. Ela é reflexiva...O significante depende unicamente da instância S (simbólico). A letra enlaça R, S e I” (1995, p. 130).
6. Pode parecer contraditório falar em significantes que “não-significam”. Para Deleuze e Guattari, que contestam o imperialismo do significante na psicanálise, há significantes que não significam, que não podem ser interpretados e, conseqüentemente, não podem assumir um sentido específico. A própria recorrência da psicanálise ao significante é, muitas vezes, pouco clara. Lacan assinala que, em se tratando do significante, não podemos falar que este transmita algo ou possa ser transmitido (ver nota 20), ou seja: não existe nada a ser interpretado no que concerne aos significantes. Tal afirmação é similar ou não àquela que diz que os “significantes não significam”? Em caso de resposta afirmativa, talvez a crítica de Deleuze e Guattari acerca do imperialismo do significante deva ser deslocada para um outro lugar.
7. A falsa oposição entre social e individual não é tão tranqüila no campo psicológico. A separação entre psicologia e psicologia social é um exemplo disso. Aliás, para Norberto Elias “Ela só se justifica enquanto se adere à crença tradicional em que alguns aspectos psíquicos seriam puramente ‘individuais’ - e independentes do fato que a pessoa humana

crece e, normalmente, vive entre outras pessoas -, ao passo que outros, ao contrário, seriam puramente 'sociais' e, nessa condição, separáveis dos aspectos 'individuais'. Dados alheios a essa questão, em particular valores e ideais políticos, contribuem de maneira decisiva para sustentar uma imagem patentemente errônea, que é a de uma separação quase ontológica entre o indivíduo' e a 'sociedade'" (1998, p. 113).

8. As relações entre Linguística e Psicanálise são no mínimo, problemáticas, apesar das recorrências recíprocas que foram gestadas a partir do encontro dos referidos campos teóricos. Do lado da linguística, vale a pena examinar os escritos de Michel Arrivé (1999), Jean-Claude Milner (1995) e Valdir Flores (1999), entre outros. Do lado da psicanálise, vale a pena examinar o modo como Lacan tratou essas relações nos *Escritos* (1998), bem como a obra de Mustapha Safuan, *o Inconsciente e seu escriba* (1987), entre outras.

Tal como já referido na nota 6, o discurso psicanalítico não tem mais toda essa hegemonia da qual Badiou faz amplas referências. Neste sentido, verificamos que, neste final de século, a psicanálise passa a ser situada como um discurso, entre outros. Pergunta-se: não será isso que Lacan, de forma peculiar, já indicava no Seminário 20 - *Mais, ainda?*

### Referências Bibliográficas

- ARRIVÉ, Michel. *Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999.
- BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas II*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1997.
- BADIOU, Alain. Alain Badiou: a respeito das verdades. In: *O Jornal do Psicólogo*. Belo Horizonte, ano 10 - n.43, setembro/outubro de 1993.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BIRMAN, Joel. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1994.
- \_\_\_\_\_. *Estilo e modernidade na psicanálise*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- CERTEAU, Michel. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- DELEUZE, Giles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Ed.34, 1998.
- EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1998.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- FERREIRA, Tânia. *A Escrita da clínica*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- FREUD, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté* (1919). *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura*. In: *Obras Completas - Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1994.

- JERUSALINSKY, Alfredo e colaboradores. *Psicanálise e desenvolvimento infantil: um enfoque transdisciplinar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- KURTZ, Robert. O tédio mortal da modernidade. In: *Caderno Mais*. São Paulo: Folha de São Paulo, 28 de novembro de 1999.
- LACAN, Jacques. *L'Étourdit*. Paris: Silicet, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O mito individual do neurótico*. Lisboa: assírio & alvim, 1987.
- \_\_\_\_\_. *As psicoses - livro 3*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1988.
- \_\_\_\_\_. *O avesso da psicanálise - livro 17*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1992.
- \_\_\_\_\_. *A ética da psicanálise - livro 7*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1995.
- \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- MILNER, Jean-Claude. *L'Ouvre claire*. Éd. Du Seuil, 1995.
- PANORAMA DE ARTE BRASILEIRA. Museu de Arte Moderna de São Paulo - De 21 de outubro a 19 de dezembro de 1999. In: Suplemento especial da *Revista Bravo*. São Paulo: n.25, outubro de 1999.
- PINTO, Manuel da Costa. Democracia e sintoma. In: *Cult: Revista Brasileira de Literatura – Freud: o sonho do século*. São Paulo: Lemos Editorial & Gráficos Ltda - Ano III, n.28, Novembro de 1999.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- SAFOUAN, Moustapha. *O inconsciente e seu escriba*. Campinas, SP: Papyrus, 1987.
- SERRES, Michel. *Filosofia mestiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- \_\_\_\_\_. Entrevista concedida a TV Educativa. In: *Programa Roda Viva*. Rio de Janeiro: TVE, 08 de novembro de 1999.
- ZIZEK, Slavoj. O superego pós-moderno. In: *Caderno Mais*: São Paulo: Folha de São Paulo, 23 de maio de 1999.

Margareth Schäffer é professora titular do Departamento de Estudos Básicos e do Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFRGS.

Endereço para correspondência:

Rua Tomaz Flores, 247 - Ap. 61  
90.035-030 - Porto Alegre - RS  
E-mail: [marga@edu.ufrgs.br](mailto:marga@edu.ufrgs.br).