

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Carolina Gubert Viola

**MALDITOS:
estava escrito ou como escrever?**

Porto Alegre
2010

Carolina Gubert Viola

**MALDITOS:
estava escrito ou como escrever?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientação:
Profa. Dra. Margareth Shaffer

Linha de Pesquisa: Ética, Alteridade e Linguagem na Educação

Porto Alegre

2010

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

V795m Viola, Carolina Gubert

Malditos: estava escrito ou como escrever? / Carolina Gubert Viola; orientadora:
Margareth Shaffer. – Porto Alegre, 2010.
100 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade
de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2010, Porto Alegre, BR-
RS.

1. Maldito. 2. Escrita. 3. Educação. 4. Psicanálise. I. Shaffer, Margareth. II. Título.

CDU – 372.41/45

Bibliotecária Neliana Schirmer Antunes Menezes – CRB 10/939 neliana.menezes@ufrgs.br

Carolina Gubert Viola

**MALDITOS:
estava escrito ou como escrever?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada em 20 dez. 2010.

Profª. Dra. Margareth Shaffer – Orientadora

Profª. Dra. Rosa Maria Bueno Fischer – UFRGS

Prof. Dr. Valdir do Nascimento Flores – UFRGS

Prof. Dr. Mario Fleig – PPG-Filosofia – UNISINOS

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço minha orientadora, Margareth Shaffer, por topar me apresentar alguns rumos sem jamais me desviar do meu caminho.

Agradeço aos professores que aceitaram participar da banca, sem os quais esse trabalho permaneceria silencioso.

Agradeço aos colegas de orientação com quem muito aprendi, principalmente a Elaine Milmann com quem trilhei alguns dos caminhos da escrita em psicanálise.

Agradeço a minha amiga Tetê Martins que me ajudou a colocar vírgulas nos lugares certos e extirpar quês, coisas, e issos, sobressalentes.

Agradeço a minha amiga Rose Lumertz pelo convite que me levou a trabalhar na ONG em que atendi o caso que me trouxe a essa dissertação, pela leitura e pelo empréstimo da metáfora que fecha esse trabalho.

Agradeço aos meus pais e irmãos pelas oportunidades de estudo que sempre me deram.

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo pesquisar alguns efeitos da incidência de maldizeres no aprendizado da leitura e da escrita. Para tanto, o método escolhido foi a análise de um caso clínico, realizado durante um ano, em uma ONG na cidade de Porto Alegre. As questões que constituem essa dissertação são fruto deste atendimento e a escolha teórica se funda, então, nesta particularidade. Buscamos nossos conceitos fundamentais na linguística de Saussure e Benveniste e na formalizações sobre psicanálise feitas por Freud e Lacan.

Palavras-chave: **Maldito. Escrita. Educação. Psicanálise.**

RÉSUMÉ

La présente dissertation a comme objectif rechercher quelque's effets de l'incidence de les maudires dans l'apprentissage de la lecture e de la ecriture. Le méthode choisi a été l'analyse d'um cas clinique, qui a été réalisé pendent un an, dans une ONG a ville de Porto Alegre. Las questions las plus importants qui font parti de cette dissertation vienent de cette cas là et la choix de la théorie advient de cette particularité. Nous avons cherché notres concepts fondamentels dans la linguistique de Saussere et Benveniste et aussi, dans las formalisations sur la psychanalyse qu'on fait Freud et Lacan.

Mots-clés: **Maudite. Ecriture. Education. Psychanalyse.**

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
1.1 INTRODUÇÃO - OU PARA INTRODUIZIR A/À ESCRITA	10
1.2 DO CAMINHO À DISSERTAÇÃO - OU COMO INICIO	13
1.3 UMA VIA NA/PELA PSICANÁLISE - OU FALAR IMPLICA ALTERAR-SE	14
2 A TRANSFORMAÇÃO DO ÓDIO, COM OU SEM CONSEQÜÊNCIAS?	17
3 CIVILIZAÇÃO E CULTURA - OU ATÉ ONDE VAI O HOMEM?	34
3.1 SAUSSERE E A LÍNGUA ENQUANTO FATO SOCIAL	35
3.2 BENVENISTE E O APARELHO FORMAL DA ENUNCIACÃO	38
3.3 LACAN E LALANGUE	43
4 DIÁLOGO E NÃO DIÁLOGO - OU A QUEM SE DIRIGE A FALA?	58
4.1 ENSAIO SOBRE A NEGAÇÃO - “Eu me nego” ou como apagar o <i>shifter</i> ?	59
5 DA NEGAÇÃO – OU UMA SAÍDA PARA O MALDITO?	65
5.1 A <i>VERNEINUNG</i> SEGUNDO HYPPOLITE	71
5.2 LACAN E AS MORTES	75
5.3 A SÍNDROME DE COTARD	77
6 ACHERONTA MOVEBO - OU O QUE RESTA PARA ESCREVER	84
REFERÊNCIAS	99

1 Introdução

A presente dissertação tem por objetivo pesquisar alguns efeitos da incidência de maldizeres no aprendizado da leitura e da escrita e isolar a operação do que aqui se chama maldição. Tal denominação, tomada da tragédia grega, vem como o que suporta algumas modalidades de relação nas quais o dialogismo é suspenso em proveito de um modo de enunciação particular: o professor.

Nosso objetivo é delimitar o campo em que esse professor se transforma em maldição, para tanto buscamos referências em diferentes campos do conhecimento: psicanálise, linguística e antropologia sendo os mais trabalhados. Uma problematização inicial é o quanto esse tipo de relação tem efeitos no aprender.

No que concerne à psicanálise buscamos em Freud bases para pensar as questões do ódio, da civilização e da escrita; em Lacan buscamos releituras desses mesmos conceitos acrescentando sua noção de *lalangue*.

Com a linguística mergulhamos nesse campo tão conturbado que é a linguagem, a língua, a fala, a enunciação e o enunciado. As concepções de Saussure em relação à língua enquanto fato social, de Benveniste do ato de enunciação, e de Jakobson acerca dos *shifters* e das operações de metáfora e metonímia, são pilares para as discussões aqui presentes.

Na antropologia de Mauss e Lévi-Strauss encontramos alguns elementos que nos ajudaram a construir nossa noção de maldição e de maldito.

Inicialmente falaremos dos caminhos que nos levaram à construção de algumas das questões que incitaram essa dissertação. Adiantamos sua proveniência: a clínica, as interrogações que a clínica inevitavelmente coloca àquele que nela trabalha e a interlocução que ela exige com a teoria já existente e com a produção de teoria. Para tanto propomos um estudo de caso de um menino de 13 anos que aqui denominamos G.

Enquanto estudo de caso nosso trabalho não se propõe a resolver um caso ou se centrar em uma questão clínica, e sim, em fazer problematizações a partir dos enigmas criados durante e depois do atendimento, tentando delas fazer uma produção teórica consistente que permita relançar as questões de dificuldades de aprendizagem. Traremos apenas recortes de cenas que se passaram durante o atendimento, sem nos prendermos em trazer todo o histórico do caso. Tais cenas foram escolhidas devido à força ou a insistência com que os elementos nelas presentes se apresentaram e, assim, pelas questões que

levantaram.

Uma das nossas questões centrais é que impedimento incide sobre G para que ele não aceda à linguagem escrita? Para tentar responde-la formulamos outras questões a que buscamos responder em cada capítulo. Assim, vamos tecendo entre teoria e clínica um fio, ou uma linha, na qual escrever.

Em nosso primeiro capítulo teórico discorreremos sobre o ódio, ponderando as diferenças entre o ódio e o gozo do ódio, como o chama Lebrun. Para tanto recorreremos a Freud, em seus escritos Pulsões e destinos da pulsão, Além do princípio do prazer e Mal-estar na civilização; a Lacan em seus seminários I e XX e ao já citado Lebrun em seu livro O futuro do ódio. Neste capítulo começamos a isolar essa operação que tem por efeito o maldito, figura que definimos ao longo da dissertação.

Em Civilização e cultura - ou até onde vai o homem? Vamos das problematizações freudianas acerca da civilização à linguística acompanhando Saussure e Benveniste, para finalizar com Lacan e seu neologismo: lalangue. Para em: Diálogo e não diálogo - ou a quem se dirige a fala?, buscarmos em Jakobson e na tragédia grega os elementos do que propomos enquanto maldição.

No capítulo subsequente: Da negação – ou uma saída para o maldito? trabalharemos uma das questões que apareciam com mais força no atendimento: a repetição de não e de negações.

Finalmente, nosso último capítulo será voltado à questão da escrita, mais particularmente ao impedimento a escrever. Para chegarmos a ela retomamos questões do ensino, sendo imprescindíveis os conceitos anteriormente trabalhados para que nossa hipótese e teorização se sustentem.

1. 1. Introdução - ou para introduzir a/à escrita

Introduzir a/à escrita, será isso possível? Essa é uma das questões que instigou a produção desse texto. Se a trazemos de saída é porque, por enquanto, a única resposta que pudemos dar foi a própria escrita.

Propomos, então, para introduzir ao texto desse dissertação, escrever sobre um atendimento cujo fim foi escolha daquele que falava e sem deixar de dizer: um atendimento fracassado e que colocou essa questão. Esse atendimento foi realizado em uma ONG que oferece atividades e atendimentos para crianças e adolescentes em situação de

vulnerabilidade na região metropolitana de Porto Alegre. Trazemos de início alguns fragmentos de cenas que nos trouxeram até este PPG.

O que mais se escutava desse rapaz de quase treze anos era não: ele não sabia, ele não escrevia, ele não queria. Sua mãe era um pouco mais falante, confusa com seus tantos filhos de que não lembrava direito o nome, mas o problema mesmo era o G, ela não sabia mais o que fazer, pensava em colocá-lo em um colégio interno, quem sabe ali ele tomasse jeito. O problema era que ele sempre arranjava briga, sempre provocava os menores e era meio lesado, ele nunca ia aprender mesmo, não tinha jeito, todo mundo dizia.

O que fazer então? O que se pode falar a uma mãe desesperançada? Ou quem sabe, desesperada? Ela, apenas não podia mais: “Esse aí não tem jeito. Esse aí não sabe nada. Eu não aguento mais”. Foi muito difícil escutá-la, os efeitos dessa fala repetida a quatro cantos, por tantos irmãos e irmãs e professoras ecoam no não que parece a mais forte defesa falada de G. É claro que ele apronta, e que se tem algo que ele sabe é como tirar o outro do sério, para isso ele tem jeito. Todo atendimento era truncado eram tantos *nãos* proferidos - esse *não* que não só afirma a frase, mas que firma um lugar de onde se fala - que o sim, ou melhor, a aceitação vinha no gesto. Quem escolhe, quem decide, quem sabe, esse alguém nunca era ele.

O sofrimento, os sintomas, o mal-estar estão visíveis e o ganho que produzem aparece, inclusive, em um auxílio financeiro concedido pelo governo via atestado psiquiátrico de um retardo leve de G. Retardo nunca percebido nos atendimento e nunca atestado por qualquer exame. Tampouco o psiquiatra que assinou o atestado acompanhava o caso, uma consulta: nenhuma palavra de G, o dizer da mãe de que aquele menino não aprende nada, não sabe nem escrever, G continuou calado, atestado o retardo, leve.

Manter-se calado seria um vestígio possível de enunciação? Esse vestígio diria de uma posição de negação ou de afirmação do que é dito sobre ele? Essa nomeação dada pelo especialista e que parece corroborar as falas maternas que o cercam seria também por ele aceita? Questões a serem discutidas no decorrer dessa dissertação.

Retardo leve, pois, enfim, ele já tem treze anos e não escreve nem o próprio nome. A maioria das crianças começa por aí, a primeira letra do seu nome, a do nome da mãe, do pai, dos irmãos. Mas G não reconhece nenhuma letra, nem as cores, nem os números. O engraçado é que ele consegue fazer contas. Já trocou de escola três vezes e nada. O que me pergunto é se G porta seu nome. Ou ainda que nomeação o assola a ponto de a representação escrita ser impossível? Que inscrição o representa no compartilhamento? Ele

está aí como o desgraçado graças ao qual a família toda que o odeia pode viver um pouco menos mal. Ele é o “rei-burro”¹ que supre uma família de tantos que mesmo os números e os nomes são esquecidos. Afinal o retardo leve, o não-saber, o não-falar também imprimem um lugar.

Aí temos um paradoxo: G é intocável desde que continue sendo atacável verbalmente, desde que esse ataque continue tendo efeito de *acting out*². Ou ele se defende com seu não, ou com seus socos, então ninguém pode tocá-lo, essa é a lei vigente. A G é resguardado um lugar pela enunciação de seu não ou pelo enunciado de outros que não lhe votam lá muita confiança. Como poderia ele escrever? “Ele não aprende mesmo”, risos. “Não sabe nem amarrar os cadarços” risos.

Essas são algumas das cenas sem as quais o restante do texto não existiria. Elas marcam mesmo a estrutura de sua escrita e delas é possível colher elementos nos quais é preciso insistir. Um deles é o que apresenta a exceção, esse elemento que só ao ser mantido fora do conjunto lhe dá consistência, para trabalhá-lo disporemos do paradoxo da teoria dos conjuntos trazido por Russel e da abordagem que Badiou propõe deste.

Na sequência traremos as articulações entre exceção e ódio e a noção elucidada por Lebrun do ódio enquanto “ódio do Outro em mim”. Trabalhamos com a hipótese de que esse ódio busca a anulação daquilo ou daquele que está aí como exceção e que, para ter êxito, toma da linguagem elementos tais que ao produzir um maldizer inscrevem o sujeito em um impedimento.

Para delinear um pouco a questão tomemos uma metáfora futebolística: o jogador impedido tem tudo para fazer o gol, ele está na “cara do gol”, o impedimento só é marcado quando a bola já está em seu pé, mas, mesmo que ele chute e a bola passe pelo goleiro seu gol não tem validade, ele não marca, ele está fora de jogo. Ele está adiantado aos zagueiros que então não podem defender seu campo.

Por fim, entraremos no tema da escrita em que estão situadas as questões centrais para a dissertação, dentre elas a de se a metáfora do atacante impedido cabe ao maldito que parece não se introduzir na escrita, e outra, percorre todo esse texto: há incidência do maldizer na inserção (ou no negar-se a essa) na escrita?

¹ Expressão ouvida de uma professora e uma coordenadora de uma das escolas que G frequentou durante o período do atendimento.

² “No acting-out diremos portanto que o desejo para se afirmar como verdade, se engaja numa via onde, sem dúvida, só consegue chegar de uma maneira singular [...] ele não é articulável, embora seja articulado’ ... ele é articulado, objetivamente se esse objeto que aqui designo é, o que chamei da última vez, o objeto a” (LACAN, [1962–63] 2005a, p. 95).

À tentativa de articular esses conceitos e questões precede a narrativa de alguns dos imprevistos que nos levaram a iniciá-lo.

1. 2. Do caminho à dissertação - ou como início

Como início escreverei sobre os caminhos de algumas escolhas possibilitadas pela polissemia do significante e de seu caráter eminentemente equívoco e que me levaram a buscar junto ao PPG-Edu espaços de indagações e construções. Como se trata de uma dissertação no decorrer desse escrito aparecerão alguns conceitos chaves e que devem, assim espero, dar consistência às hipóteses levantadas.

Começo com uma lacuna: não sei ainda dizer porque da minha escolha pela psicologia, no entanto, consigo já escrever o que me fez continuar nos caminhos da Psiquê. Logo no segundo semestre do curso de psicologia me deparei com um emaranhado de questões, um espaço enigmático e produtor de enigmas em uma cadeira, o que não poderia ser mais significante, de Introdução à filosofia. Estranhamente, o professor falava de psicanálise e de mitos gregos e logo de saída nos apresentou o livro *A atualidade das teorias sexuais infantis* de Bergès e Balbo. Texto complicadíssimo e aulas surpreendentemente instigantes, desde os paradoxos matemáticos sobre o infinito nada tinha me incomodado tanto.

Ao me incomodar com a psicanálise que até então eu repudiava, sem, é claro, saber porquê, não pude ficar parada. Iniciei grupos de estudo sobre Lacan e Freud e comecei a fazer parte da pesquisa, em filosofia, deste mesmo professor. Inicialmente como voluntária iniciei a leitura de textos de Aristóteles sobre a Ética e do truncado *Ser e Tempo* de Heidegger. No ano seguinte depois de, instigada pelas questões da linguagem, fazer uma cadeira de Semiótica entrei para a pesquisa “*Televisão: diferentes percursos de operação sobre o real*” como bolsista FAPERGS, sem no entanto, deixar de participar das leituras e discussões da pesquisa, já citada, na filosofia.

Eram dois campos diferentes, duas pesquisas que exigiam bastante estudo e dedicação, tive, então, que escolher. Se de toda escolha advém uma perda é porque algo aí opera, algo se produz e deixa restos, restos nos quais a gente tropeça e, ainda, porque exige que se responda por ela. Uma escolha implica que aquele que escolhe nela se implique. O próprio movimento do desejo se dando aí e sendo por ele e nele que se tem que responsabilizar.

Passar a ser bolsista FAPERGS e depois CNPQ na pesquisa *A ética originária heideggeriana à luz dos conceitos aristotélicos* não foi sem conseqüências. Esse trabalho, algumas vezes dispensado na graduação, da leitura dos clássicos e da discussão das problematizações trazidas por conceitos como o de Ética, cujas reverberações se dão nas práticas implicadas, me produzem, a cada vez, novas indagações. Nesse movimento, permanente no fazer da pesquisa, fui aprendendo a destrinchar as questões e que disso não se desenvolveriam apenas respostas, e sim, sobretudo, perguntas e vazios pelos quais não tenho como não me responsabilizar, ou seja, não tenho como recusá-los e sim como movimentar-me neles.

1.3. Uma via na/pela psicanálise - ou falar implica alterar-se

O que desconcerta e que torto parece, já que não pode ser mostrado todo sem, no entanto, poder ser de uma maneira qualquer dissimulado. Isso de ser nos destroços da imagem que se tentou reconstruir, justamente por ela nunca ter existido, que se encontra algo que diz do sujeito que aí se engaja; nas sobras daquilo que no poderia ter sido se forma e na própria dificuldade de dar um sentido a isso (e ao isso) me parece estar um ponto daquilo que na psicanálise me cativa.

Bem, em psicanálise se a teoria nos incomoda e esse incômodo nos movimenta, é porque não é possível se engajar em sua prática por meio de uma aplicação da teoria, qualquer que ela seja. Antes, somos forçados a cada vez a re-inventá-la, nos alertou Lacan (1978-07-09), e re-inventá-la implica uma ética. Isso de poder dizer de várias formas, o bem-dizer, a *poiesis*), o saber fazer com *lalangue*, me tocou na experiência no estágio profissional proposto pelo curso de psicologia.

Minha opção pela clínica se deu logo de saída tendo feito seleção realizei meu último ano de estágio no CAPS infantil – Saca-aí na cidade de em Novo Hamburgo, onde o suporte da equipe em seu aporte lacaniano da saúde coletiva muito me ensinou. Imergir não apenas na clínica de casos difíceis como no cotidiano de uma das vilas mais violentas de Novo Hamburgo me proporcionou abertura para algumas questões.

Enfrentei uma delas ao me deparar com um trecho do *Livro do desassossego* de Fernando Pessoa:

Uma das minhas preocupações constantes é compreender como é que outra gente existe, como é que há almas que não sejam a minha, consciências estranhas à minha consciência que, por ser consciência, me parece ser a única (1999, p.296).

Só um autor que criou múltiplos pseudônimos poderia chegar a isso, aí, me parece, Bernardo Soares se coloca em uma postura ética na medida que diz da impossibilidade de apreender o outro, e da tensão de tomá-lo como alteridade incompreensível. Ele escreve seu estranhamento e ler isso nos incomoda de todos os jeitos, traz até um tipo de vergonha muito próxima àquela que nos advém se um olhar irrestrito nos acomete quando não podemos nos esconder.

Essa evidência de que não há intersubjetividade³ e sim uma alteridade radical que engendra a transferência, por que isso tanto nos incomoda? Como lidar com esse sentimento que se nos apresenta quando nos deparamos com o radicalmente alheio? Nossa primeira reação é negá-lo em nós para em seguida maldizê-lo.

Volto ao que me incitou a propor esta pesquisa: a prática clínica com sujeitos que vivem nisso a que se resolveu dar o nome de miséria. Essa miséria que é antes a miséria humana de jamais ter a posse do objeto, de sequer encontrar o objeto, de não poder contar com algo que diga exatamente o que fazer para que não haja furos, para que não haja por onde esse escorregadio tal de objeto *a*⁴ possa escapar. Mas fazemos um esforço, ou melhor dito, fazemos sintoma, criamos um circuito em torno desse buraco onde é a pulsão que tenta apreender um objeto parcial que, pelo menos, o encubra.

E eis que a fala borra tudo de novo, desvia, suja tudo, aliás a boca não é algo lá muito limpo, imagine quando ela tem mau-hálito, se dela sai um bafo, que nem se sabe como se pode produzir. Ou mesmo se dela sai alguma palavra, ainda que sem cheiro - que afinal não é próprio delas e sim da boca - que não caia bem, que venha incomodar mesmo a ordem do mundo do cheiroso. Afinal, falar implica alterar-se, tornar-se outro, fazer alteridade a si e é nesse movimento que pode surgir efeito de sujeito.

O que se faz com isso? Nós sujeitos civilizados fazemos o que com isso que não cai bem? Com o que não cabe, e sobra e acaba incomodando? O engraçado é que podemos até fazer algo disso virar moda, e na aparência da aparência o obsceno é suportado. Podemos

³ No início de seu ensino Lacan trabalhava com a noção de intersubjetividade, ou seja, de que as relações entre humanos estariam calcadas em uma paridade que permitiria uma interação entre subjetividades. Porém, já em seu seminário sobre os Escritos técnicos de Freud, ele argumenta que é preciso que se estabeleça uma disparidade para que a fala possa ser proferida, já que, aquele que fala ocupa um lugar diferente do que aquele que escuta.

⁴ Sobre objeto *a* trago aqui uma das definições de Lacan: “No começo vocês encontram A, o Outro originário como lugar do significante e S, o sujeito ainda inexistente, que tem que se situar como determinado pelo significante. [...] Há, no sentido da divisão [subjetiva do advento do sujeito], um resto, um resíduo [a operação significante é incompleta]. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro é o *a*” ([1972-73] 1985, p.36).

nos enfeitar daquilo de que temos mais repugnância e isso já não é uma atitude de confrontação com o estabelecido, mas de conformação e estabelecimento, é, como diria Freud o recalçamento do desejo fazendo daquilo que deseja sua própria máscara. Mas e quando a forma não interessa? Quando o cheiro do ralo invade a sala de trabalho e nem sequer pede licença? Se no amor chegamos ao cúmulo de amarmos aquilo que no outro faz falta de amarmos o que ele não tem, o que desperta nosso ódio? Será ódio o que se sente frente ao que não cabe?

2 A transformação do ódio: com ou sem consequências?

No presente capítulo tentaremos especificar o ódio que incide sobre essas figuras, às quais propomos chamar de “malditos”, e argumentaremos o porquê de tal denominação. Para tanto, trabalharemos as contribuições atuais de Lebrun, tomando por fundamento as formulações de Freud e as releituras que Lacan fez das mesmas. Nos serviremos ainda das conjecturas da teoria ingênua dos conjuntos de Cantor.

Lebrun no livro *O futuro do ódio* defende a tese segundo a qual, o que ele chama de fragilização das figuras parentais e das figuras do que antes se denominavam poder social, tem uma incidência nas maneiras de lidar com o ódio na contemporaneidade. Para ele, o ódio primordial contra aqueles que nos constrangem à língua e às suas regras, colocando nossas pulsões nos trilhos da civilização, a não ter como não lidar com o vazio que a fala impõe, perde seu alvo perante a falta de legitimidade de que parecem tomados em seus lugares.

A medida que se mostram desprovidos da possibilidade de dizer não a seus filhos, os pais se tornariam chorões carentes e não cumpririam mais o papel civilizatório de apresentar aos filhos a alteridade. Segundo ele, o que se passa é uma mudança no laço social que já não preza mais pela confrontação com o ódio e sim pelo gozo do ódio. Essa é uma discussão muito vasta e não pretendemos aqui abordá-la profundamente, porém não poderíamos ignorá-la.

No mesmo livro, ao apontar essas figuras como figuras de exceção, Lebrun escreve: “Ao passo que, de fato, permanecemos, embora diferentemente, sempre confrontados com o vazio e com o ódio que somente esse último pode engendrar” (2008, p.47). Esse “Ao passo que” diz respeito a uma tentativa de anular a alteridade radical que o autor vê no que denomina “novas configurações do laço social”. Segundo ele, Lacan já nos alertava sobre isso, passamos por um apagamento da noção, elucidada por Freud em seu *Totem e tabu*, de um sujeito que ao estar excluído fundaria o grupo.

O mito freudiano nos traz a figura do pai enquanto único a ter acesso a todas as mulheres. O ódio dos filhos, tendo assim uma direção certa: àquele que lhes priva o acesso ao outro sexo, contra o qual eles se unem e se lançam. Uma série de regras tem que ser impostas a partir de então, para que nenhum desses filhos consigam restabelecer esse lugar de exceção.

Já Lacan pôde se servir do avanço em outros campos de conhecimentos para formular suas questões. Se Freud precisou da mitologia para conseguir elaborar certas noções e certos conceitos, Lacan pôde, com os avanços das demais ciências, apoiar-se, por exemplo, na matemática. Como aqui estamos a escrever sobre a exceção, teremos que, a semelhança de Lacan, nos servir da teoria ingênua dos conjuntos⁵ de Cantor.

Cantor, matemático russo, do século XIX, lança o desafio do infinito. Sua teoria é, hoje, chamada de ingênua por lidar com objetos ou elementos e não com axiomas, o que a tornava alvo fácil da incidência de paradoxos. Façamos um apanhado geral: um conjunto é definido como uma coleção de certos elementos ou membros, que tanto podem ser de números, objetos, animais, outros conjuntos etc. As relações que aí se estabelecem sendo as de pertencimento: sendo um conjunto A se o elemento x está nele presente se diz que $x \in A$, (x pertence a A) a negação aparecendo pela marca da barra: $x \notin A$, (x não pertence a A); e de inclusão, sendo essa uma relação entre conjuntos, por exemplo, $A \subset B$, ou seja, o conjunto A inclui o conjunto B , enquanto que $A \supset B$, significa que o conjunto B inclui o conjunto A .

Aparentemente, a maneira mais simples de apresentar um conjunto seria listar seus elementos entre chaves: $\{1,2\}$, porém, e essa é uma questão central em Cantor, os conjuntos infinitos não podem ser assim apresentados, sendo a cardinalidade do grupo o número de elementos que a ele pertence: no conjunto $\{1,2\}$, a cardinalidade é 2. Como apresentar a cardinalidade de um conjunto infinito? Primeiro vamos ao método de Cantor.

Para pensar os conjuntos infinitos e apresentar o que Cantor chama de infinito real, e não apenas potencial, como antes se pensava na matemática, ele apresenta o método da correspondência biunívoca, ou seja, de tomar os elementos de um conjunto A_1 e ver se estão em correspondência um-a-um com os elementos de um conjunto A_2 . Assim, por exemplo, o conjunto dos números ímpares tem uma correspondência biunívoca com o conjunto de números pares, já que para cada elemento de um conjunto corresponde um elemento, diferente, do outro. O que vai surpreender é a conclusão a qual esse método nos leva: o conjunto de números naturais também tem correspondência biunívoca com o conjunto dos números ímpares, ou pares.

Porém, essa correlação não se dá quanto ao conjunto de números reais. Esse conjunto tem uma particularidade, Cantor diz que os números reais podem ser subdivididos

⁵ O axioma de Zermelo-Fraenkel, axioma da escolha, foi o primeiro na tentativa de formar uma teoria axiomática dos conjuntos, que buscava, através da logicização da matemática, escapar aos paradoxos.

em dois subgrupos: a) como racionais e algébricos; b) como irracionais e transcendentais. A diferença fundamental dos reais seria que entre dois números reais há infinitos números irracionais transcendentais. O que nos chama atenção nesses últimos é que sempre se pode encontrar mais um, eles são, o que em matemática se chama, densos, ou seja, entre dois deles, quaisquer que sejam, existem outros infinitos.

Se pensarmos assim, o conjunto de números reais entre 0 e 1 é maior que o conjunto dos números naturais. Segundo Cantor, ainda com os irracionais dos reais se poderia cogitar uma correspondência, porém, quando se insere aí os transcendentais não há mais correlação possível, na medida em que ao menos um elemento do conjunto dos reais não encontraria um correlato no conjunto dos naturais. É a partir de então, que Cantor formula a noção de números transfinitos, esses apresentariam as potências dos conjuntos, que paradoxalmente, poderiam ser maiores ou menores em relação às potências de outros conjuntos infinitos. Assim, o número transfinito dos reais é maior que o dos naturais. E para apresentar a cardinalidade desses conjuntos infinitos, ele propõe o uso de uma letra: o Aleph, \aleph , que terá seu índice mudado de acordo com a potência do conjunto que representa.

O que nos instiga na escolha de Cantor é que o \aleph é a primeira letra do alfabeto hebraico, e na cabala é a letra que designa Deus e sua infinitude. A religiosidade de Cantor foi marcante em sua produção matemática, a ponto de ele dizer que Deus lhe revelara a existência dos números transfinitos. O paradoxal é que ele propôs a existência de transfinitos maiores e tentou resolver durante toda sua vida se haveriam transfinitos entre o primeiro e o último, que ele chamou *Hipótese do Continuum*.

A crítica mais severa quanto à teoria dos conjuntos de Cantor, veio, justamente, apontar um dos paradoxos fundamentais que ela acabava por engendrar, é o famoso paradoxo de Russel:

Formemos agora a reunião de todas as classes que não pertencem a si mesmas. Esta é uma classe: ela é membro de si mesma ou não? Se for, é uma das classes que não são membro de si mesmas, isto é, não é membro de si mesma. Se não, não é uma das classes que não é membro de si mesma, isto é, é membro de si mesma - implicam ambas sua contraditória (2007, p.166).

Aí se apresenta uma questão bastante própria à psicanálise: a escolha da completude (ser membro de si mesma) implica uma inconsistência (contradiz seu próprio conceito); ao passo que a consistência (não se contradizer) implica uma incompletude (a exclusão do elemento mesmo). É uma escolha forçada, ou seja, implica uma perda radical da qual sobra

um vazio, com o qual o sujeito tem que se deparar. É, então, uma falha lógica que apresenta ao sujeito a falta no Outro, ou seja, a falta inevitável da linguagem. Falta cuja marca é esse vazio não-preenchível.

Esse vazio é o lugar da inscrição do significante que, por sua vez, é vazio de sentido tendo que se encadear a outros e deslizar para fazer sentido. Segundo Lebrun (2008), o que vem acontecendo é que, devido ao apagamento dessas figuras, o sujeito não é mais forçado à escolha, e seu ódio não tem mais a direção certa para aquele que a isso o forçava, ou seja, as figuras que cortavam seu gozo, que, desde então, restaria disseminado.

Lebrun sustenta que o ódio seria sempre “ódio do Outro⁶ em mim”, dizendo que, no laço social, apareceria no ódio às figuras que ocupariam o lugar de poder, às figuras que constrangeriam o sujeito a seguir determinadas regras e abdicar do gozo do ódio. Porém, mesmo que se sustente o apagamento dessas figuras de exceção, nos parece que ainda há figuras privilegiadas pelo ódio, figuras eleitas: como foi e ainda é o judeu, que se eliminadas levariam consigo todo o mal da humanidade, a essas figuras propomos o nome de malditos.

Talvez possa se pensar que se trata de uma exceção de outra ordem, o ódio aqui incidindo sobre aquilo que é negado pela civilização. Pois bem, a civilização é engendrada desse e nesse processo de negação, a própria linguagem é negativa e nela aparecem elementos que na fala negam o que é dito, ou o dizer, ou que se negam a dizer, há enfim essa fala que não diz nada e que é a mais corriqueira.

A linguagem tem efeitos, isso Freud já nos mostrava, e um de seus efeitos é que: ao falar nos alteramos, nos tornamos outros e também perdemos um tanto o controle, podendo mesmo chegar a gritar improperios. Enfim, coisas impróprias acontecem, e mesmo os mais hábeis civilizados escrevem frases como: “Há algo de podre no reino da Dinamarca” (Shakespeare), “A civilização é o esgoto” (Lacan), “O estado proíbe ao indivíduo a prática de atos infratores, não porque deseje aboli-los, mas sim porque quer monopolizá-los” (Freud). Outro efeito importante da linguagem, é que, ao se engendrar com as pulsões, imprime-lhes outros destinos, cortando o gozo que procuram.

⁶ Nesta dissertação trabalharemos com o seguinte conceito: “o Outro não é sujeito, é um lugar ao qual nos esforçamos – diz Aristóteles - por transferir o saber do sujeito [...] Mas o sujeito não sabe coisa nenhuma sobre essa situação. Ele não tem perturbação, se posso dizer assim, a não ser em função de uma suposição indevida, a saber, que o Outro saiba, que haja um saber absoluto, mas o Outro sabe disso ainda menos que ele, pela simples razão, justamente, de que ele não é um sujeito. O Outro é o depositário dos representantes representativos dessa suposição de saber, e é isso que chamamos de inconsciente, na medida em que o sujeito perdeu-se, ele mesmo, nesta suposição de saber”(LACAN, [1961-62] 1996, p.24).

Há então, uma outra exceção diferente daquela a qual estaria entregue o lugar de autoridade. Há esse resto de que não queremos saber e que relegamos, não ao esquecimento, e sim a ser aquilo contra o qual podemos manifestar nossos “maus pensamentos” e, mesmo, mover ações em outros momentos consideradas “vulgares”, “impróprias”, aos seres civilizados que somos.

Ficamos, também, tomados em um paradoxo: os civilizados que cometem ações bárbaras; não é pouco o mal-estar que aí se instaura e se alivia, ou ao menos parece se aliviar. Afinal, se achamos o culpado por tudo ser tão desconfortável então porque não extirpá-lo? Ou ao menos condená-lo a um mal maior do que aquele que sofremos por culpa dele? Ser civilizado *me* leva a ser impedido de matá-lo. Mas nada impede que *eu* esconjure, que *eu* use da linguagem para colocá-lo em seu devido lugar: maldito! Não pertences ao conjunto dos civilizados, ainda que fales, que caminhes, que talvez penses, ficarás para sempre de fora.

A lógica aceita, a linguagem aceita, cabe ao maldito negar. Ele não é o *Totem*, mas o que não presta da refeição na qual este é o prato principal. Ainda que seu sacrifício seja, hipocritamente, para o bem de todos, esse desígnio ele não cumpre, afinal, qualquer refeição tem sua produção e essa seu mau-cheiro.

Essa sujeira, produto da civilização, tanto por ser os restos de seu processo como por ser nela assim nomeada, é há muito tempo, algo a ser odiado, nos diz Freud:

O incentivo à limpeza origina-se num impulso a livrar-se das excreções, que se tornam desagradáveis à percepção dos sentidos. Sabemos que no quarto das crianças as coisas são diferentes. Os excrementos não lhes despertam repugnância. Parecem-lhes valiosos, como se fossem parte de seu corpo, que dele se separou. A partir disso, a educação insiste com especial energia em apressar o curso do desenvolvimento que se segue e que tornará as excreções desvalorizadas, repugnantes, odiosas e abomináveis ([1930] 1996, p.106).

Ser civilizado implica também consumir alguma quantidade de energia - o que requer sempre alguma violência à natureza - e de alimento, que se transforme em energia, e desse processo as sobras são também ‘odiosas’.

Voltemos à teoria dos conjuntos, nela se faz uma distinção entre inclusão e pertencimento que pode nos ajudar a pensar a diferença entre as exceções. A inclusão então é a situação de um conjunto cujos elementos estão, também, em um outro conjunto, sendo deste então um subconjunto. Ou seja, a inclusão é uma relação entre conjuntos. Por exemplo: sendo $A = \{0,1,2\}$ e $B = \{0,1,2,5,9\}$ A está incluso em B , o que se escreve: $A \subset B$.

Já no pertencimento temos um elemento que é parte de um conjunto, ou seja, que

compõe esse conjunto, sendo, então, uma relação entre elemento e conjunto. Por exemplo: 1 pertence ao conjunto dos números naturais, o que se escreve: $1 \in \mathbb{N}$. Assim, a inclusão só pode ser verificada a partir da estrutura, ou seja, da relação entre conjuntos cujos elementos que os formam tenham correlação; enquanto a relação de pertencimento aparece no conjunto mesmo.

Badiou vai se utilizar dessa diferença para pensar politicamente; segundo ele, podemos dizer, que um elemento pertence a um conjunto, se puder ser apresentado e contado em uma dada situação e, por outro lado, que está incluído, se estiver representado em uma metaestrutura (no caso o Estado). A partir daí, ele vai formular a seguinte diferenciação: normal é aquilo que está apresentado e representado em uma situação; excrescência é o que está representado e não apresentado, e singular é o que está apresentado e não representado.

Uma hipótese, então, é de que o maldito faria parte disso que Badiou nomeou excrescência, sendo representado e não apresentado. Ou seja, ele é aquele que não se conta, mas de quem se conta algo. Não algo bom, que faria com que ele contasse alguma coisa, e sim algo ruim, que lhe faz ter que pagar o “desconto”. De quem não conta não quer dizer que *eu* não conte nada sobre ele, mas que, na medida em que não é contabilizado, posso mesmo contar dele o que *eu* bem entender. Posso mesmo odiá-lo, já que ele não se apresenta, posso maldizê-lo, pois, visto que não conta, não tenho que responder por isso.

Abordaremos aqui a questão social do ódio no que ela tange a questão clínica, ou seja, faremos uma exposição de algumas dessas figuras no sentido de apurar a leitura de um caso particular.

Em decorrência, nos restringiremos a uma discussão teórica trazida pelas incógnitas que restaram de uma leitura clínica de um caso, e tal discussão se dará a partir de uma delimitação de algumas questões sociais que aqui expomos.

Para tanto, se torna indispensável a busca de autores contemporâneos, que tragam uma leitura do que se teoriza sobre o que se passa hoje, e quais implicações se dão então na clínica. Um deles já citado é Lebrun, outro é Melman, que em seu livro *O homem sem gravidade*, que tem por hipótese que o problema hoje talvez esteja na acentuação de uma ética do bem que na anulação da alteridade proclamada no “Ama a teu próximo como a ti mesmo” e na promessa de um objeto perfeito leva à busca desenfreada pela satisfação plena, é o sujeito do *gozar a qualquer preço*. O ódio, então, quando dirigido a essas figuras, não é mais um ódio em relação ao opressor e sim um gozo de odiar: um extrapolar e não

um subverter. Parece-nos então fundamental apresentar uma diferenciação entre ódio e gozo do ódio.

Para Freud, o ódio é mesmo anterior ao amor.

Enquanto relação com o objeto, o ódio é mais antigo que o amor, ele surge do repúdio primordial do Eu narcísico ao mundo exterior portador de estímulos. O ódio é uma exteriorização da reação de desprazer provocada pelos objetos e mantém sempre um vínculo estreito com as pulsões de conservação do Eu; (...) Quando as pulsões do Eu passam a ter domínio sobre a função sexual, (...) elas transmitem à meta pulsional as características do ódio ([1915] 2004, p.161).

Aqui ele ainda não havia formulado seu *Além do princípio do prazer*, estamos ainda em *Pulsões e destinos da pulsão*. Freud inicia esse artigo com uma discussão sobre a ciência e suas definições. Ele propõe, então, que as pulsões são um desses conceitos básicos para, escreve ele, a psicologia. Logo de saída, ele nos apresenta as pulsões como provenientes do próprio corpo, diferenciando estímulo e pulsão.

A diferença fundamental entre pulsão e estímulo é a característica que só a pulsão apresenta: ser uma força constante, e mais, da qual o aparelho psíquico não tem como se livrar: “os estímulos pulsionais obrigam o sistema nervoso a renunciar a seu próprio ideal de manter os estímulos afastados de si, pois os estímulos de natureza pulsional prosseguem afluindo de modo contínuo e inevitável” (p.147). Então, as pulsões atrapalham aquilo que, a princípio, elas mesmas constituiriam e o que as constituiu.

Segundo Freud, em conexão com as pulsões existem: a pressão (fator motor); a meta (satisfação); o objeto (meio de satisfação, sem vínculo originário); e a fonte (processo somático).

Depois dessas importantes descrições, Freud faz uma diferenciação entre pulsões do eu e pulsões sexuais, que, segundo ele, são apenas “construção auxiliar”. Mais tarde, ao perceber que essa formulação esbarrava em sua concepção de narcisismo, Freud proporá uma diferenciação entre pulsões do eu e pulsões do objeto, mais tarde, quando ele se depara com a repetição, essa concepção vai sofrer ainda outra mudança: pulsão de vida e pulsão de morte, que no fim, estão amalgamadas.

Voltemos a *Pulsões e destinos da pulsão*, onde Freud vai formular o que chama de os destinos da pulsão, que seriam quatro: “A transformação em seu contrário; o redirecionamento contra a própria pessoa; o recalque e a sublimação”.

No presente capítulo nos centraremos na “transformação em seu contrário”, mais especificamente, na “inversão de conteúdo”, já no capítulo sobre a escrita nos debruçaremos sobre a sublimação.

A transformação em seu contrário só se refere às *metas* da pulsão; a meta ativa: torturar, ficar olhando, é substituída pela passiva: ser torturado, ser olhado. A inversão de conteúdo pode ser encontrada apenas no caso de transformação do amor em ódio (p.152).

São dois processos “essencialmente diferentes”, e portanto, “devem ser tratados em separado”, diz Freud. Na “transformação” atividade-passividade, o que muda é apenas o objeto e não a meta: “Sentir prazer com a dor seria então uma meta original de cunho masoquista, entretanto, esse comprazer-se com a dor só pode tornar-se meta pulsional na pessoa sádica” (p.154). São pulsões que, fundamentalmente, se engancham com o objeto olhar, sobre o qual Freud discorre nesse artigo, a mudança de posição estando também condicionada pelo verbo, pelo modo verbal que aparece na frase (olhar/ser-olhado - voz ativa/voz passiva). É, então, uma questão de linguagem que marca, que modula a apreensão da realidade pelo sujeito a partir de uma posição em sua busca por satisfação.

Freud distingue aí três momentos: inicialmente, haveria a forma ativa (olhar, atormentar) em relação ao objeto; num segundo momento, o objeto seria deixado de lado e haveria um apassivamento para, apenas no terceiro momento, surgir uma relação não com um objeto, mas com outro “sujeito”, um “novo sujeito” surge aí, um sujeito para o qual “nos mostramos para sermos contemplados por ele” (p.154).

Lacan diz ser esta uma importante passagem do texto freudiano, pois, segundo ele, mostra que é necessário esse “novo sujeito”, que é o outro, para que o circuito da pulsão se feche. Vemos nos dois primeiros momentos uma relação ainda autoerótica: é aquele que olha, que se olha, ou que é olhado que se dá prazer. Já no terceiro momento é de um “se fazer”, sublinha Lacan, que se trata: se fazer olhar, se fazer atormentar; e, qual a diferença entre se fazer olhar e ser olhado? É que, ao se fazer olhar, o sujeito inclui o prazer do outro em seu prazer, e nesse movimento, percebe esse *mais além* que é o gozo. Ou seja, há pulsão na medida em que é não autoerótica, mas sim topológica.

Na “inversão de conteúdo”, Freud vai dizer que, tanto no amor quanto no ódio, não se trata mais de relações da pulsão com objeto, e sim, do “Eu total” com o objeto, e que “só com a instauração da organização genital” (p.161) o amor pode se transformar em ódio e vice-versa.

Antes disso, o próprio amor carregaria em si características próprias ao ódio. Em um primeiro momento, o amor teria como meta “incorporar e devorar”, pouco se importando com a sobrevivência do objeto; em seguida, “o interesse pelo objeto surge na forma de um

ímpeto de apoderamento indiferente ao dano ou à aniquilação que possa causar ao objeto” (p.161).

Finalmente, com a “instauração da organização genital”, o Eu no amor se voltaria ao objeto que lhe dá prazer de modo a tentar mantê-lo perto de si, enquanto no ódio haveria a tentativa de destruir o objeto que causa desprazer. Freud propõe que, nesta fase, o amor esteja ligado ao objeto de prazer pela via sexual, enquanto que o ódio, à tentativa do Eu de sobreviver e se impor.

Há algumas passagens no texto em que Freud ressalta as questões da linguagem, ele vai escrever, por exemplo, que até se pode dizer que a pulsão ama um objeto, mas que em relação ao ódio isso não cai muito bem. Então, ele propõe que no uso comum é mais apropriado falarmos, quando se trata do sentimento de prazer que certos objetos nos trazem, que se tem necessidade deles, ou que se gosta, que é agradável, enfim. Questão que pode parecer trivial, mas é de grande importância, pois abre caminho para a formulação de Lacan sobre o que é da especificidade do desejo.

Você gosta de guisado de carneiro. Você não está certo de desejá-lo. Tomem a experiência da bela açougueira. Ela gosta de caviar, só que ela não o quer. É por isso que ela o deseja. Compreendam que o objeto do desejo é a causa do desejo, e esse objeto causa do desejo é o objeto da pulsão - quer dizer, o objeto em torno do qual gira a pulsão ([1964] 1998b, p.229).

Algumas vezes, uma citação de Lacan pode nos levar a um certo embaraço, tanto por ser extraordinariamente precisa, quanto por abrir muitos caminhos. O que podemos trilhar aqui sendo o que retorna à pulsão. O que é isso de a pulsão girar?

Bem, se é verdade que a única contribuição original de Lacan à psicanálise foi o objeto a, não deixa de ser verdadeiro que suas formulações dão contornos bastante precisos às formulações freudianas. Essa história de que a pulsão gira, ele vai formulá-la para mostrar que é nos orifícios do corpo que a pulsão vai erogenisá-lo. É apenas dos orifícios corporais: ouvido, boca, olhos, anus, narinas, e mesmo os poros da pele, que algo se destaca, o que pertencia ao corpo vira não-corpo ou, o que era coisa no mundo vira corpo. As bordas são as fontes da pulsão, e o que delas se destaca é o a-bjeto, objeto a. Nesse movimento fica claro porque a pulsão é sempre parcial, a fonte é de onde vem e por onde “sai” o objeto que movimenta a pulsão, que fica então, girando, sem jamais encontrá-lo. Se trata de uma montagem, como diz Lacan, de uma tapeação, é em torno de um vazio sem fundo que gira a pulsão, do mesmo vazio que falamos antes, esse vazio que é marca da falta no Outro.

Há então, para que isso se dê, não só essa força contínua e inacabável, mas o que dela se engancha na linguagem. Aí entra o que Lacan veio a chamar de pulsão invocante. Pulsão que gira nesse buraco que nunca se fecha: o ouvido. E por que então não é uma pulsão de escuta? Por, justamente, se tratar de uma invocação, um chamado, um apelo via voz. Voz que nesse momento é objeto a, ou seja, é o que faz a pulsão girar. Essa invocação é, então, algo do que tira a criança de seu autoerotismo para lhe chamar para o mundo, para o mundo da linguagem.

É esse chamado ao mundo que vai fazer com que o bebê se vire. Que se vire, em pelo menos, dois sentidos: vire seu corpo para procurar de onde ele vem, e que se vire com aquilo que esse chamado provoca nele de estranhamento ou devoção, de atordoamento ou calma. Essas ambiguidades nem sempre dependem do dito que essa voz parece transmitir, mas fundamentalmente, do dizer que ela suporta. Esse outro que tem algo a me dizer é sempre perturbador, mesmo quando me acalma, pois, no fim, não é a mim que ele se dirige e ainda assim sua voz, inevitavelmente, me atinge.

Há outras maneiras de se transmitir a linguagem, os portadores de deficiência auditiva também podem estar inseridos nela, pois não é apenas a voz o que opera aí, mas esse chamamento. A voz é, antes, o que sobra nesse esforço por significar. É do chamamento ao que é da cultura, da civilização, que se trata. E Lacan, vai mesmo dizer que o amor é cultural, não apenas que tenha diferentes manifestações nas diferentes culturas, mas que, diz ele, “nem se cogitaria de amor se não houvesse a cultura” ([1962-63] 2005a, p.198).

É essa pulsão invocante que chama o sujeito à civilização, na medida em que corta seu autoerotismo e lhe inscreve no corpo, entre outras coisas, as insígnias de ser humano civilizado, ou seja, capaz de abdicar às exigências pulsionais para responder às exigências civilizatórias.

Já em seu *Futuro de uma ilusão*, Freud escrevia sobre o ódio que o indivíduo tem contra a sociedade, na medida em que esta lhe impõe restrições, dizendo mesmo que cada indivíduo é um potencial inimigo de sua sociedade. No *Mal-estar*, essa noção vai ser ampliada, Freud vai falar, sobretudo, da agressividade, dos controles impostos a esta pela civilização, frisando a discrepância que ele vê no mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo”, que, segundo ele, “constitui a defesa mais forte contra a agressividade humana e um excelente exemplo dos procedimentos do superego cultural” ([1930],1996, p.145). Para Freud, é mesmo impossível cumprir tal mandamento, pois isso implicaria uma

desvalorização do amor, logo o amor!

Aqui seus argumentos são de uma clareza estupefacente, ele diz que não podemos amar a qualquer um, pois o amor é o sentimento que despendemos àqueles tidos como muito especiais e que “uma inflação tão enorme de amor só pode rebaixar seu valor, sem se livrar da dificuldade” (IDEM, p.145). Mas, para além disso, os desconhecidos têm inegavelmente os mesmos sentimentos de desconfiança que temos para com eles, pois o outro é aquele que pode nos tirar aquilo que mais prezamos. E afinal não podemos negar, segundo Freud, que os homens não são lá as criaturas gentis que possam parecer:

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar a sua capacidade de trabalho sem compensação, a usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo - *Homo hominis lúpus* (p.116).

E continua: “Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a agressividade!” Agressividade⁷ e ódio parecem muito próximos, sendo o ódio satisfeito no ato de agressão.

O trajeto de Freud sobre o ódio que percorremos, iniciando com o texto das pulsões e passando pelos textos “sociológicos”, nos leva à seguinte passagem:

Deus nos criou à imagem de Sua própria perfeição; ninguém deseja que lhe lembrem como é difícil reconciliar a inegável existência do mal (...) com o Seu poder e a Sua bondade. O demônio seria a melhor saída como desculpa para Deus; dessa maneira, ele estaria desempenhando o mesmo papel, como agente de descarga econômica, que o judeu desempenha no mundo ideal ariano (p.124).

Desde a citação encontram-se algumas pistas para a questão do ódio aos malditos e da própria criação dessas figuras. Não entraremos aqui nas elaborações de Freud sobre as religiões, pois não teríamos fôlego para tal. Serviremos-nos, no entanto, do mecanismo que ele enuncia nesse pequeno trecho. Primeiramente, retomaremos a questão da pulsão sadomasoquista para diferenciá-la do ódio.

Como vimos anteriormente, é em um “se fazer”, ou seja, no estabelecimento de uma relação com um outro enquanto “sujeito” que o circuito pulsional se fecha. Nessa medida, se estabelece uma topologia do sujeito que não mais é dividido entre dentro e fora, mas se articula de tal modo a ir além do prazer ao se tomar pelo prazer do outro. É um movimento de vai-e-volta, mais precisamente, um movimento circular; se o que diferencia a pulsão e o estímulo é ela ser constante e de origem interna e ela não se extinguir nem com a entrada

⁷ É necessário, contudo, fazer uma ressalva: agressividade e ódio não são a mesma coisa. A agressividade surgiria na constituição do *Eu*, na relação imaginária entre *Eu* e o outro; enquanto que o ódio seria ainda mais primitivo, aparecendo na relação inicial dentro-fora, e, mais tarde, se direcionaria ao Outro.

desse outro, quer dizer, esse circuito que é fechado quando da inserção desse outro, a pulsão não se esgota nele; já o estímulo, é de origem externa e se esgota rapidamente.

Em seu texto *O problema econômico do masoquismo*, Freud, revisando o que tinha escrito em *Pulsões e destinos da pulsão* e *Além do princípio do prazer*, propõe o sadismo primário. Para tanto, ele toma esse duelo entre pulsão de vida (que atrelada à linguagem se tornará libido) e pulsão de morte, dizendo que o masoquismo primário e erógeno é fundado nessa “parcela de pulsão de morte” que a libido não conseguiu direcionar para o “mundo externo”. Quando tem sucesso, a libido direciona a pulsão de morte ao mundo externo: “Direcionada ao mundo externo, a pulsão de morte passaria, então, a atuar como pulsão de destruição, pulsão de apoderamento, ou como vontade de exercer poder” ([1924] 2007, p. 109).

Poderíamos pensar, sem grandes dúvidas, que o ódio apareceria nesse direcionamento ao mundo externo, porém, sigamos um pouco mais no texto freudiano antes de tomar decisões precipitadas. Vamos dar um pulo e ir ao fim do artigo, “primeiro, forças externas impõem a renúncia à satisfação pulsional e, em seguida, essa renúncia leva à instituição das normas da moralidade, as quais se expressam então na consciência moral, a qual passa a exigir ainda mais renúncias pulsionais” (p.115). Esse é o mecanismo que Freud identifica como o do masoquismo moral, que, ainda, não é o ódio.

Se tomamos o axioma de Lebrun: “o ódio é o ódio do Outro em mim”, nem o desvio da pulsão de morte para o mundo externo, nem o masoquismo originário bastam para compreendê-lo. Precisamos seguir adiante e procurar em Lacan alguns elementos que nos ajudem a continuar a formular essa questão.

Começemos pelo seminário sobre os escritos técnicos de Freud, em que Lacan apresenta o ódio como uma paixão; entre o imaginário e o real aí está o ódio. Ele não discorre muito sobre isso, mas apresenta o ódio juntamente com o amor e a ignorância, como paixões que se dão na junção de dois dos registros, sua fala é veemente:

O ódio não se satisfaz com o desaparecimento do adversário. Se o amor aspira ao desenvolvimento do ser do outro, o ódio quer o contrário, seja seu rebaixamento, seja a sua desorientação, o seu desvio, o seu delírio, a sua negação detalhada, a sua subversão. É nisso que o ódio, como o amor, é uma carreira sem limite ([1953-54] 1986, p.316).

Um pouco depois ele vai dizer que somos uma civilização do ódio, “Como se a objetivação do ser humano na nossa civilização correspondesse exatamente ao que, na estrutura do ego, é o polo do ódio” (IDEM)

Qual é o polo do ódio?

Em uma interrupção à fala de Lacan, Manonni vai propor que esse polo é o moralismo ocidental. Moralismo que oferta, diz Lacan, os objetos cotidianos dos quais o ódio se nutre. Ele vai dizer, ainda, que nas guerras alguns “sujeitos privilegiados” podem “realizá-lo completamente” (IDEM).

Já em seu seminário sobre a ética da psicanálise, Lacan retoma a leitura do *Mal - estar* de Freud, e muito particularmente, o “Ama a teu próximo como a ti mesmo”:

Amá-lo, amá-lo como um eu mesmo é, da mesma feita, ir adiante em alguma maldade. A sua ou a minha? Objetar-me-ão vocês - mas acabo de explicar-lhes justamente que nada diz que sejam distintas. Parece muito mais que seja a mesma, com a condição de que os limites, que me fazem colocar-me diante do outro como meu semelhante, sejam transpostos ([1959-60] 1997, p.242).

E qual seria o limite a partir do qual a própria civilização parece permitir que eu transponha esses limites e exerça minha agressividade, meu ódio, contra um outro?

Lacan diz que recuamos a atentar contra a imagem do outro, por ser a imagem da qual nos formamos enquanto *Eu*. Pois bem, e se essa imagem for, justamente, aquela em que vemos o degradado? Se, esse outro nos fornece a imagem do fracasso, do que não presta, do que falhou? Daquele, então, visto como não civilizado? Seria esse um dos elementos que dá vazão para que esse ódio se apresente na forma de agressão?

Que esse outro se apague enquanto alteridade, parece uma questão de segundos. Estão aí todos os casos de índios e moradores de rua queimados, pintados, apedrejados, nas calçadas das poli. Aqui, é de outra agressividade que falamos, de uma agressividade, que pelo discurso, pode vir a calar um sujeito. Nesse: “ele não tem jeito”, “Esse aí nunca vai aprender”, “Sempre foi assim, burrinho”, o que há de inapreensível nessa alteridade que se apresenta fica apagado por trás desses dizeres, ou melhor, desses maldizeres. As escolas estão cheias deles e cheias em muitos sentidos.

Mas há outro ponto, de fundamental importância, Lacan diz que amar o outro como a mim mesmo seria ir adiante em uma maldade. Seu argumento, ele retira de Freud :

É claro que a primeira formulação do princípio do prazer como princípio do desprazer, ou do menos padecer, comporta evidentemente um para-além, mas que é feito justamente para nos manter aquém. Seu emprego do bem se resume nisto, que, em suma, ele nos mantém afastados de nosso gozo (p.226).

Quer dizer, o bem que o prazer pode oferecer é manter-nos afastados de nosso gozo. E por quê?

Diante da consequência do mandamento do amor ao próximo, o que surge é a presença dessa maldade que habita no próximo. Mas, daí, ela habita também em mim mesmo. E o que é mais próximo do que esse âmagô em mim mesmo que é de meu gozo, do que não ousou me aproximar? Pois assim que me aproximo - e é esse o sentido do *Mal-estar na civilização* - surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorna contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso que impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa (p.227-8).

Temos agora uma pista para diferenciar ódio e gozo do ódio. Lebrun, apoiado em Lacan, vai mostrar que todo sujeito tem ódio da linguagem, de ser apagado pela linguagem. Esse ódio primordial de que fala Freud, em uma leitura lacaniana, é um ódio ao simbólico, que castra e que retifica o imaginário. O ódio de que falam Lacan e Lebrun é um ódio ao Outro, esse “tesouro de significantes” que dá as palavras ao sujeito sem preenchê-las, ou seja, esse Outro que não dá garantias.

É, mais uma vez, esse defrontar-se com o vazio que marca a falta no Outro, explicitada pelo paradoxo de Russel, que pode engendrar o ódio. Não apenas o desconforto, o desprazer, o estranhamento, ou a perturbação, mas a falta de garantia com a qual me deparo a cada vez que falo – afinal, nunca digo exatamente o que queria dizer, e o outro nunca entende direito. Há uma falha na comunicação, uma falha intransponível e que dá a dimensão de que não tenho como atingir esse outro por completo, sempre há algo que resta, entre nós, desconhecido. Parece que é nessa falha, ou no que ela se torna explícita, que a descarga econômica, como chama Freud, se dá. É aí, nessa impossibilidade de explicar a existência do mal em mim, que posso odiar.

No seminário *Mais, ainda*, Lacan vai trabalhar a questão do amor, mostrando a inextrincável relação que este tem com o ódio, criando mesmo um termo que os une: *hainamoration*, *amódio*, na tradução brasileira. De início, ele vai dizer que o amor, na psicanálise, é o que se dá na transferência, isso que o sujeito transfere ao sujeito-suposto-saber: “aquele a quem suponho o saber, eu o amo” ([1972-73] 1985,p.93). A relação do amor com o saber estaria aí estabelecida, como um engodo, é claro.

Quanto ao ódio, Lacan vai supor que é de uma dê-suposição de saber que se trata, e dê-supor o saber, diz ele, é a condição para a leitura, melhor se lê quanto mais se dê-supõe o saber de quem escreveu. Talvez aqui tenhamos uma pista do que pode fundamentar nossa hipótese do impedimento que pode se dar no aprendizado da leitura e da escrita, portanto. Retornaremos a questão no último capítulo.

Já vimos, em uma nota de rodapé, que é ao Outro que o sujeito supõe um saber, e que aí se constitui um equívoco. O Outro não sabe de nada, diz Lacan, pelo simples fato de não ser um sujeito, ele é o que guarda essas suposições, não no sentido de as deixar em espera, mas, fundamentalmente, no sentido de que é a ele que elas se dirigem. O saber, em psicanálise, é algo da ordem do Outro, justamente, na medida em que ele não sabe nada.

Voltemos ao “nem se cogitaria de amor se não houvesse a cultura” ([1962-63] 2005a, p.198). Esta frase apresenta algo do que se passa nessa pulsão dita invocante. Nesse chamamento à cultura que me ensina a lidar com esse mundo pulsional que não cessa. É aí que se inicia essa coisa de amor, já que o ódio, este, já estava lá, querendo talvez expulsar essa mesma pulsão. A cultura também quer dizer que se supõe que em algum lugar existe um saber.

Pois bem, já em uma das lições finais do seminário *Mais, ainda*, Lacan vai dizer que o amor nada tem a ver com o saber, e sim com o ser. No seminário Um, ele falava que o amor e o ódio são vias de realização do ser. Desse mesmo seminário Um, ele, agora, retoma as três paixões: ignorância, amor e ódio, e é desse trio, com sua relação com a linguagem, que Lacan apresenta seu argumento: acontece que há certas coisas de que o sujeito nada quer saber. Ele não quer saber de seu gozo, e desse “saber a mais do ser, e por ele, sua chancezinha de ir ao Outro” (p.164), o que fundaria a ignorância; enquanto que o ódio: “que é mesmo o que mais se aproxima do ser, que eu chamo de ex-sistir. Nada concentra mais ódio do que esse dizer onde se situa a ex-sistência” (p.164).

O termo ex-sistência Lacan toma de Heidegger, que, em seu *Ser e Tempo*, propõe a ex-sistência como a relação do *Dasein* com o mundo. Acontece que, é na medida em que a compreensão da existência é a compreensão do mundo, que é preciso marcar a excentricidade do ser do *Dasein*, em sua forma autêntica de *estar-no-mundo*. Lacan toma tal termo, neste trecho que destacamos, para falar da ex-sistência⁸ do ser, que, pouco antes, ele diz que não há. Mas aí, também, ele fala da ex-sistência do dizer em relação ao dito, ou seja, que o dizer não apenas não se restringe ao dito, como é fora, excêntrico em relação a ele, ou seja, tem outro centro. Há, então, uma ex-sistência que se situa no dizer, que não está centrada no dito, ou seja, no que seria de uma ordem de comunicação, apresenta a existência de uma alteridade radical inapreensível. É isso que Fernando Pessoa explicita

⁸ Lacan propõe o termo ex-sistence sempre em relação com os registros, o gozo fálico, por exemplo, ele diz que ex-siste ao Real. Tomamos aqui a definição que ele propõe no seminário R.S.I: “L'ex-sistence comme telle se définit, se supporte de ce qui, dans chacun de ces termes - R.S.I.- fait trou”. “A ex-sistência como tal se define, se suporta disso que, em cada um desses termos – R.S.I – faz furo”.

quando põe na pena de Bernardo Soares o escrito:

Uma das minhas preocupações constantes é compreender como é que outra gente existe, como é que há almas que não sejam a minha, consciências estranhas à minha consciência que, por ser consciência, me parece ser a única (1999, p.296).

É, então, justamente, na medida em que há inconsciente em mim, que ex-sisto enquanto sujeito e que meu dizer antecipa o que desejo para que eu não venha a encontrá-lo. Haver “almas que não sejam a minha” já é estarrecedor, mas haver em mim algo que não domino é mesmo terrificante. É nessa medida que minha relação com o outro é mediada por algum Outro que desconheço, e que não apreendo o que digo. Esse desconhecimento que tenho em mim, que sinto de vez em quando, me impele, na tentativa de me governar, a apagar essa diferença evidente no outro. Se quero que ele seja igual a mim é porque não aceito em mim a diferença que me constitui, porque ela me atrapalha mesmo, me atrapalho com ela o tempo todo.

Até o ódio há um passo muito curto. Basta que essa diferença se apresente como o que vejo como degradado para que essa relação descambe. Se ela parecer “iluminada” pode virar amor, ou ódio, mas aí, ódio invejoso, que, por mais terrível, não chega a essa aniquilação do outro que o gozo do ódio exige.

Há outras formas de ódio, que Freud apresenta, por exemplo, em seus casos clínicos, desde Von N, Dora, o Homem dos Ratos até o ódio paranoico de Schreber. Contudo, vamos nos deter agora a tentar explicitar essa diferença entre ódio e gozo de ódio, para podermos seguir pensando a especificidade do ódio que incide sobre os malditos.

Tomando o que já escrevemos, podemos ponderar que, nos desvios da pulsão, seja na agressão contra um outro, seja na inversão de conteúdo, o que se manifesta é esse ódio, minimamente controlado, e mesmo nutrido, pelas exigências civilizatórias. A tentativa de destruir o outro que, em alguma medida, retorna, reencontrando no Outro seu direcionamento. É esse ódio que, por nuances, pode se transformar em amor, essa suplência à não existência da relação sexual, à falta, à incompletude. É o ódio constitutivo, inextrincável, advindo dessa violência primária que tira o bebê do autoerotismo e lhe apresenta para o e o mundo.

Já o gozo do ódio aparece como a transposição desse limite entre o que sou *Eu* e o que é o outro. O gozo do ódio se dá no ato de apagamento mesmo da alteridade. Quando já não reconheço nesse outro as características que tenho como humanas, posso chegar ao “âmago em mim mesmo que é meu gozo”; é nesse movimento que surge essa “insondável

agressividade diante da qual” já não recuo. É um gozo que se sustenta em uma aniquilação simbólica do outro, inflando a dimensão imaginária daquele que a professa. Acontece que, nessa tentativa de reduzir tudo à biunivocidade, me deparo com esses elementos diferenciais que fazem de um infinito maior que outros. A noção de infinito - é por aí mesmo que escorre o gozo - que, mesmo em Cantor, é barrado, na medida em que, ainda que infinito, é incompleto.

A conclusão, parcial, a qual chegamos nesse capítulo, é a de que o ódio que incide sobre o maldito é um ódio imaginário que se nutre do simbólico e deixa o sujeito à deriva no real. Para melhor trabalhá-la, recorreremos, no próximo capítulo, às questões relativas à civilização, como trabalhadas por Freud, e ainda, à civilização enquanto fundada pela e na linguagem.

3 Civilização e cultura - ou até onde vai o homem?

No presente capítulo traremos algumas contribuições de Saussure, Benveniste e Lacan ao campo das ciências da linguagem. Com objetivo de apresentar conceitos fundamentais para nossa discussão, nossa pesquisa se centrará em poucos conceitos, restritos a certos períodos de produção dos referidos autores, cuja escolha se deveu às problemáticas abertas durante a pesquisa.

“De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados. Por medo dessa perda deve-se evitá-lo” (FREUD, [1930]1996, p.128). Freud está discorrendo aqui sobre como o sentimento de culpa pode advir mesmo sem que a ação dita má tenha sido perpetrada. No mesmo parágrafo, um pouco acima, ele escreve:

(...) o que é mau é repreensível, é algo que não deve ser feito. Como se chega a esse julgamento? Podemos rejeitar a existência de uma capacidade original, por assim dizer, natural de distinguir o bom do mau. O que é mau, frequentemente, não é de modo algum o que é prejudicial ao eu; pelo contrário, pode ser algo desejável pelo eu e prazeroso para ele (IDEM).

É dessa noção que Freud vai apresentar o mecanismo que ele chama internalização da autoridade - e que é a forma do Supereu, ao apresentar ao indivíduo a possibilidade de perder aquilo a que se apegou, seja por desamparo, seja por dependência - e que pode impedi-lo de seguir adiante em seus “maus” pensamentos e, mesmo assim, atormentá-lo por ter chegado a formulá-los.

Se a civilização mudou muito em relação ao tempo de Freud, há condutas engendradas na civilização judaico-cristã que permanecem, e que nos dizem do bom e do mau:

Exigimos que um homem civilizado reverencie a beleza, sempre que a perceba na natureza ou sempre que a crie nos objetos de seu trabalho manual, na medida que é capaz disso. (...) Esperamos, ademais, ver sinais de asseio e ordem. (...) A sujeira de qualquer espécie nos parece incompatível com a civilização (...) Na verdade, não nos surpreende a ideia de estabelecer o emprego do sabão como padrão real de civilização. Isso é igualmente verdadeiro quanto a ordem ([1930] 1996, p. 99).

Quem são os civilizados? Eis uma velha querela humana. Para os romanos, todos que não falavam latim ou grego eram bárbaros. Povos a serem dominados e transformados em romanos, eles tinham um apreço à cultura que os fazia manter e mesmo incorporar elementos de outras culturas se eles julgassem apreciáveis, e mesmo, úteis. Porém, aos que não se subjugassem à força de seu exército e se recusassem a louvar seu comandante e aprender, em alguma medida, o latim, o extermínio era certo.

Nos filmes americanos de hoje vemos os árabes falando sem que haja qualquer tradução, é impossível compreendê-los, ou ao menos saber do que estão falando. Certamente tramam alguma coisa contra nós, que entendemos inglês. Quando é impossível aceder a uma língua, ou a uma modalidade dela, quando se está de fora disso, Melman nos fala de uma experiência paranoica que pode então se dar: “sim, então eles falam de mim algo que não posso apreender, é de mim que eles riem e não posso me defender”. O que nos toca aí é que se trata de algo sobre a relação do humano com a língua, não com a linguagem, mas sim com a língua. Até o E.T. aprende a falar inglês, para que os americanos o salvem, é claro, mas, antes os russos, hoje os árabes, esses não têm jeito, é outra língua que nos filmes americanos eles não podem aprender, eles não são traduzíveis.

Trata-se da língua porque entre as línguas não há transposição, mas principalmente porque não se pode negar aos inimigos a linguagem, eles têm que poder se articular contra nós. Por mais bestiais que sejam, eles têm que ter algum plano, algum sistema em que tentem nos eliminar, e seus códigos hão de ser quase indecifráveis. Trata-se da língua porque, na medida em que não conheço uma língua, e o outro com quem eu falaria não conhece a que falo, o diálogo é impossível, e esse fato tem lá suas consequências.

3.1 Saussure e a língua enquanto fato social

Vamos tentar, então, diferenciar o que seria da ordem da língua e o que seria da ordem da linguagem. Para tanto, buscaremos no, chamado pai da lingüística, Saussure, e no - segundo Lacan - “mais brilhante da França”, Benveniste, elementos que nos ajudem em tal tarefa; para, finalmente, chegarmos à concepção de Lacan sobre o que é a especificidade da linguagem para a psicanálise.

Buscaremos nossas referências apenas nos *Escritos de linguística geral*, de Saussure, e não em seu *Curso de linguística geral*, pois, ainda que saibamos da inestimável importância do *Curso*, foi nos *Escritos* que encontramos as noções mais caras à nossa pesquisa. É do fragmento dos *Novos documentos* que retiraremos a primeira definição:

A linguagem é um fenômeno; é o exercício de uma faculdade que existe no homem. A língua é o conjunto de formas concordantes que esse fenômeno assume numa coletividade de indivíduos e numa época determinada. O mal-entendido em que caiu, no início, a escola fundada por F Bopp, foi atribuir às línguas um corpo e uma existência imaginários, fora dos indivíduos falantes (2002, p.115).

É importante não tomar os termos usados por Saussure filosoficamente. Como

fundador de uma ciência, Saussure dispunha de um léxico restrito, o que lhe causou dificuldades em suas formulações e, por vezes, nos deixa em dificuldades quanto a compreendê-las. Apontadas essas vicissitudes, precisamos agora apresentar uma interpretação, que, como é próprio das interpretações, poderá ser alvo de diversas críticas.

Deste parágrafo de Saussure, tiramos a ideia de que a linguagem é própria ao humano, enquanto a língua seria uma organização desta, restrita a uma coletividade, espacial e temporalmente. Quer dizer, para Saussure, a linguagem “existe no homem”, enquanto que a língua é uma organização que apresenta diferentes formas e manifestações em diferentes aglomerados humanos. Outra noção que aqui nos vale, é a da língua que não é algo imaginário e exterior aos falantes, mas sim, existe apenas na medida que há indivíduos que a aceitam, falam e repetem. Ele chega a escrever no fragmento *Características da linguagem*:

A língua é um fato social. O indivíduo, organizado para falar, só poderá chegar a utilizar seu aparelho através da comunidade que o cerca, - além disso, ele só experimentará o desejo de utilizá-lo em suas relações com ela. Ele depende inteiramente de sua comunidade; sua raça é indiferente (salvo, talvez, por alguns fatos de pronúncia) (p. 154).

O parágrafo acima apresenta alguns pontos essenciais para nossa pesquisa. É na formulação de Saussure de que o indivíduo “só experimentará o desejo de utilizá-lo (o aparelho da língua) em suas relações com” sua comunidade, que baseamos um dos argumentos que formulamos para sustentar a responsabilidade como posição ética que pode tirar um sujeito de um impedimento, tal qual o que apresentamos nesse trabalho, ou seja, um impedimento gerado no laço social que o deixa à margem na língua, quer dizer, sem fala, sem escrita, sem leitura. Temos ainda que seguir no estudo de Saussure, Benveniste e Lacan, para podermos refinar nosso argumento.

Outro fragmento que nos interessa é a *Proposição número 5* do texto *Da essência dupla da linguagem*: “Considerada de qualquer ponto de vista, a língua não consiste de um conjunto de valores *positivos* e *absolutos*, mas de um conjunto de valores *negativos* ou de valores *relativos* que só tem existência pelo fato de sua oposição” (p.69). Essas noções de valores negativos e relativos são fundantes para a concepção da língua em Saussure. A língua, então, é formada por valores; negativos, já que se dá pelo jogo de presença e ausência de signos (que se definem por não ser o que os outros são); e relativos, no sentido de que só tem valor em oposição, portanto em relação, aos outros valores que compõem o sistema. Assim, *ferro* tem valor na medida em que pode ser comparado com “*aço, chumbo,*

ouro ou *metal*” (p.69), e daí extrair um valor; enquanto *verro* não tem valor algum, pois não pertence a nenhum grupo de palavras, não sendo falada no português.

Diferentemente do que antes se propunha, o que aparece nos escritos é a noção de *valor* como um elemento principal na constituição do sistema. A língua aparece mesmo como um “*sistema de valores*” (p.250) que “só se baseia no meio social e na força social” (p.250), e “É a coletividade que cria o valor, o que significa que ele não existia *antes* e *fora* dela, nem em seus elementos decompostos e nem nos indivíduos” (p.250).

Como o que pretendemos aqui é fazer, não uma revisão histórica dos conceitos, mas sim, um caminho pelos conceitos que possam nos ajudar a clarear nossa questão, não aprofundaremos a discussão do que seria o signo para Saussure. Isso porque, entendemos que tal noção, de uma unidade em que estariam ligados significante e significado, apesar de proporcionar uma discussão interessante, não nos auxiliaria em nossa teorização.

Não podemos, no entanto, deixá-la totalmente de lado, pois, é Saussure quem traz novamente à discussão as noções de significante e significado, em relação às quais, mais tarde, escreveremos sobre a subversão que Lacan propõe. O signo, para Saussure, é a unidade do sistema linguístico, tendo uma dupla-face: significante (imagem acústica) e significado (ideia/sentido) aparecem nele colados, como os dois lados de uma folha de papel, se cortamos a folha, os dois lados são cortados. O valor do signo para Saussure é arbitrário, ou seja, não está referenciado a uma coisa existente no mundo, mas o significado está irremediavelmente colado ao significante.

Outra fonte importante que aparece nesses *Escritos* são as três conferências proferidas por Saussure em Genebra, em novembro de 1891. Na primeira conferência, Saussure apresenta a ideia de que “Língua e linguagem são ambas uma mesma coisa: uma é a generalização da outra” (p.128) e mesmo, que estudar uma sem levar em conta a outra não tem qualquer valor científico. Ele vai conceber também a ciência da linguagem como uma ciência histórica, tendo o sentido de história para a linguística duas vertentes, a língua na história:

Não se conhece completamente um povo sem conhecer sua língua ou ter dela alguma ideia; que a língua é uma parte importante da bagagem das nações, contribuindo para caracterizar *uma época, uma sociedade*. A presença de idiomas célticos na Gália e seu lento desaparecimento sob a influência da dominação romana constituem, por exemplo, fatos *históricos* (p.131).

Tanto a língua na história, quanto a história da língua, definida como: “fatos, grandes ou pequenos, pelos quais a língua se mistura à vida dos povos”, não tem grande

importância para o linguista, para Saussure o importante era:

Toda a língua tem, em si mesma, uma história que se desenrola perpetuamente, feita de uma sucessão de acontecimentos linguísticos que, historicamente, não tiveram repercussão e jamais foram inscritos pelo célebre baril da história; assim como são independentes, em geral do que se passa exteriormente (p.131).

Ele vai, então, diferenciar a língua do tempo e do espaço, acentuando a relação que ela tem com o tempo. Para Saussure, a língua é contínua, mesmo que um povo tenha que, por forças maiores, trocar de língua, o exercício da linguagem nunca finda em qualquer grupo humano. Dessa concepção ele propõe que, em verdade, o latim não é uma língua morta, mas sim, transformada, ao longo do tempo, por diversas razões; no francês, no português, no espanhol etc. A única forma de uma língua morrer seria a extinção da população que a falava.

Nas outras duas conferências, Saussure vai manter o tema da língua no tempo, dizendo que “Não há jamais, na realidade, um equilíbrio, um ponto permanente, estável, em língua alguma” (p.138). Retomemos as formulações já escritas para podermos melhor seguir: “a língua é um sistema de valores”, que são criados pela coletividade, se dando de forma negativa e em relação com outros valores presentes no sistema. Há, além disso, as regras gerais da língua, chamado léxico virtual, e os termos que no momento são falados na língua, o léxico real. Pois bem, é justamente aí que Saussure vai falar das mudanças possíveis dentro da língua, diz ele:

Não haverá jamais criações *ex nihilo*, mas cada inovação será uma nova aplicação de elementos fornecidos pelo estado anterior da linguagem. É assim que a renovação analógica que, em certo sentido, é muito destrutiva, se limita a continuar a cadeia de elementos transmitidos desde a origem das línguas, sem jamais rompê-la (p.140).

A questão que mais nos interessa é a possibilidade de mutação da língua que aparece no funcionamento da dicotomia língua/fala, dicotomia que tem por intermédio a linguagem. É na e pela fala que a língua se transforma, e na e pela língua que a fala é possível.

3.2 Benveniste e o aparelho formal da enunciação

Temos a deusa que nos leva a Benveniste. Ele estabeleceu o que, depois, veio a se chamar teoria da enunciação. Uma das dificuldades em ler Benveniste está na falta de sistematização presente em seus escritos. Em momentos diferentes, mais de quarenta anos de estudos, para públicos diferentes, Benveniste propõe leituras diferentes e nunca um

modelo de análise é estabelecido. Os próprios conceitos, não só se modificam nos diferentes textos, mas, às vezes, diferem dentro de um mesmo texto. Por conta disso, e da amplitude dos estudos de Benveniste⁹, nos restringiremos aqui a leitura de apenas dois textos seus: *O aparelho formal da enunciação* e *Forma e sentido na linguagem*, dos quais tiraremos duas noções: a de enunciação e a de sentido.

Saussure, apesar de formular língua e fala como amalgamadas, pensava que ao linguista cabia estritamente o estudo da língua, pois esta tinha a mínima estabilidade necessária para o estudo; enquanto a fala seria, para ele, da ordem de um objeto impossível, pois, continuamente, mutante. Benveniste vai propor uma nova categoria: a enunciação.

Em *O Aparelho formal*, Benveniste propõe o estudo do que ele chama “o emprego da língua. (...) este grande fenômeno, tão banal que parece se confundir com a própria língua, tão necessário que nos passa despercebido” (2006, p.82). E que, então, define e nomeia: “A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (p.82), e diferencia:

O discurso dir-se-á, que é produzido cada vez que se fala, esta manifestação da enunciação, não é simplesmente a fala? - É preciso ter cuidado com a condição específica da enunciação: é o ato mesmo de produzir um enunciado, e não o texto do enunciado, que é nosso objeto. Este ato é o fato do locutor que mobiliza a língua por sua conta. A relação do locutor com a língua determina os caracteres linguísticos da enunciação (IDEM).

Benveniste deixa de lado tanto o excesso de gramatização do estudo da língua, quanto a busca por modelos de análise de sentido. Ao propor como objeto, não o texto do enunciado, mas o ato de enunciar, muda o ponto de vista do linguista e radicaliza a relação com a língua.

Mas como tomar o ato de enunciar como objeto da linguística? Ele diz que há “diversos aspectos” sob os quais se pode estudar “esse grande fenômeno” (IDEM), e que “veremos principalmente três”.

O primeiro é “o mais imediatamente perceptível e o mais direto (...) a “realização vocal”. O terceiro são “os caracteres formais”, mas escreveremos agora sobre o segundo: “o mecanismo dessa produção”:

A enunciação supõe a conversão individual da língua em discurso. Aqui a questão - muito difícil e pouco estudada ainda - é ver como o “sentido” se forma em “palavras”, em que medida se pode distinguir as duas noções e em que termos distinguir sua interação(p.83).

⁹ São mais de quarenta anos de publicações e falas em congressos para as mais diferentes áreas, da antropologia à filosofia.

É esse segundo aspecto que nos leva ao texto *A forma e o sentido na linguagem*, no qual Benveniste apresenta uma ‘ultrapassagem’ da teoria saussuriana. Em que sentido? Ele propõe uma nova divisão, não mais entre língua e fala, como, segundo ele (apesar das controvérsias) teria feito Saussure, e sim, entre semiótica e semântica.

Ele postula que a linguagem, diferentemente de qualquer outra área, teria dois campos de significação. Aqui seremos breves, o que pode parecer leviano, mas, talvez, remeter à obra de Benveniste seja menos leviano que discorrer páginas e páginas sem ter a capacidade de falar um centésimo das formulações que ele pôde fazer graças a longos anos de pesquisas.

A semiótica, segundo ele, estaria centrada no signo, este sendo tanto a unidade semiótica, quanto dependente da ordem semiótica, e tendo como limite a significação, “não podemos descer abaixo do signo sem perder a significação” (p.225). Um signo, para assim ser chamado, precisa ser reconhecido, sendo sua diferença em relação aos outros, aquilo que vai determiná-lo e permitir que signifique.

Já a semântica teria como unidade a palavra, que só ganha significação no discurso que a escolhe. A palavra seria, antes, empregada e não portadora de um sentido já dado. A significação, na ordem do semântico, passa necessariamente pelo discurso e pelas referências que este cria para se deslindar, ela demanda, não uma identificação e, sim, uma compreensão. Podemos pensar então que, para Benveniste, a língua enquanto forma se dá pelo signo, ou seja, do domínio semiótico, e a língua, enquanto sentido, se dá no discurso, ou seja, no domínio semântico.

Logo de saída, ele faz toda uma constatação, e mesmo uma certa ironia, sobre as abordagens e as discussões em linguística sobre a questão da forma e do sentido, deixando claro que tratará da linguagem que ele chama “ordinária”, colocando de lado a linguagem poética. A primeira definição que ele nos traz é a seguinte:

O sentido é a noção implicada, diretamente ou não, pelo termo mesmo da língua como conjunto de procedimentos de comunicação identicamente compreendidos por um conjunto de locutores; e a forma é,..., ou a matéria dos elementos linguísticos quando o sentido é excluído ou o arranjo formal destes elementos ao nível linguístico relevante (BENVENISTE, 2006, p.222).

Ele termina esse parágrafo com a seguinte frase: “Antes de qualquer coisa, a linguagem significa (...) bem antes de servir para comunicar, a linguagem serve para *viver*” (IDEM), ou seja, já indicando que tal definição não lhe parece muito certa. A partir da constatação de que “o próprio da linguagem é, antes de tudo significar” (IDEM) ele se

pergunta o que é a significação. Para especificar o caráter linguístico desta, ele traz o corriqueiro, dizendo que temos a ideia de que toda atividade que representa algo traria uma significação, ou melhor, remeteria a uma. Pois bem, diz ele, “que a linguagem significa não quer dizer que a significação lhe seja dada por acréscimo ou, numa medida mais ampla, por uma outra atividade; é de sua própria natureza; se ela não fosse assim, não seria nada” (p.224).

Essa é uma delimitação de grande importância, pois apresenta a linguagem como estrutura que por si e em si engendra significação. Não é de fora que esta se cria, ou seja, de algo dado no mundo que vem seu fundamento, mas sim é ela, a linguagem, que cria no mundo aquilo que, então, ela significa. Não há nem *a priori* linguístico, (e sim um conjunto de regras, de normas que estruturam a linguagem e possibilitam seu uso), nem significação anterior à linguagem. Há uma estruturação da e a partir da linguagem que permite que alguma significação se dê ou não.

No fim deste parágrafo, Benveniste toca em mais uma questão referente ao caráter da linguagem, a qual nos ajuda quanto ao primeiro aspecto da enunciação (a realização vocal), diz ele:

Igualmente necessário e presente em toda língua real, ainda que subordinado ao primeiro, eu o insisto: o caráter de se realizar por meios vocais, de consistir praticamente num conjunto de sons emitidos e percebidos, que se organizam em palavras dotadas de sentido. É este duplo aspecto, inerente à linguagem, que é distintivo (IDEM).

Lembramos apenas que o “primeiro”, a que se refere Benveniste, neste texto é o caráter de significar. Esse caráter sonoro de que fala Benveniste e ao qual ele vai retornar em *O aparelho formal*, sendo a questão sobre a qual vamos deter nossos esforços. É importante que digamos porque e mais, que argumentemos. Começemos com o porquê e argumentemos o adiamento da argumentação. Escolhemos esta questão por ter um, como se chama hoje graças à internet, *link* muito preciso com a questão do sentido em psicanálise. E é por isso que vamos deixar a argumentação para depois, pois temos ainda que expor melhor a proposição de Benveniste e trazer a questão como abordada por Lacan para, então, *apertar o link*.

Vamos, então, ao *Aparelho formal*:

Os sons emitidos e percebidos, quer sejam estudados no quadro de um idioma particular ou nas suas manifestações gerais, como processo de aquisição, de difusão, de alteração (...) procedem sempre de atos individuais, que o linguista surpreende sempre que possível em uma produção nativa, no interior da fala (p. 82).

Benveniste continua esse parágrafo mostrando o erro da ciência que tenta, a partir de diferentes enunciações, de diferentes indivíduos, formalizar um padrão médio das emissões vocais de determinada língua. Diz ele:

Mas cada um sabe que, para o mesmo sujeito, os mesmos sons não são jamais reproduzidos exatamente, e que a noção de identidade não é senão aproximativa mesmo quando a experiência é repetida em detalhe. Estas diferenças dizem respeito à diversidade das situações nas quais a enunciação é produzida (p.83).

Não é à toa que este texto se chama *O aparelho formal da enunciação*, nele, Benveniste vai propor a existência de um aparelho formal, a língua e suas regras, que possibilita e mesmo exige que cada falante se aproprie dele para enunciar. E mais, que a cada enunciação, a cada “colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (p.82), o falante cria, a partir de condições únicas, sentidos jamais pensados.

Estamos, então, na ordem do semântico, que para significar precisa ser compreendido e não identificado, é só no ato de enunciar que a língua se semantiza. Essa diferença possibilita um outro modo de lidar com a questão do sentido; se este nunca foi *a priori*, mas em relação, ele agora não é senão a cada vez. Para Benveniste esse sentido se dá no momento da enunciação, são as referências as quais os falantes estão ligados em um determinado momento, ou mesmo as que eles criam em um determinado discurso, que criam o sentido, o que o torna irrepitível.

Não estamos mais na ordem do semiótico, ou seja, na ordem em que o signo, a partir de sua diferença em relação a outros signos traria um sentido colado ao significante, na ordem do intralinguístico. E o que, então, criaria sentido na ordem semântica?

O sentido de uma frase é sua ideia, o sentido de uma palavra é seu emprego. A partir da ideia, a cada vez particular, o locutor agencia palavras que neste emprego têm “sentido” particular (...) a referência da frase é o estado de coisas que a provoca, a situação de discurso ou de fato a que ela se reporta e que nós não podemos jamais prever ou fixar (p.231).

As palavras, então, são agenciadas por aquele que fala, em um determinado momento, com uma determinada referência. E Benveniste sublinha bem que a referência não é necessariamente fática, podendo ser tão-somente discursiva. Diferentemente do signo que é intralinguístico, a palavra só existe no discurso. É uma diferença mínima: o signo para fazer sentido pode se referenciar apenas a outros signos, já a palavra precisa não só de outras palavras, mas de uma concatenação entre elas para fazer sentido, e para que o discurso em que ela está inserida também faça sentido.

Para Benveniste, o que faz que a frase tenha sentido é, pelo agenciamento de palavras, “a ação que elas exercem uma sobre as outras” (p.230). Tal agenciamento se dando em referência e com a finalidade de exprimir uma ideia, de atualizar a ideia discursivamente, fazendo-se compreender por um outro.

Se em Saussure língua e fala já apareciam indissociáveis e se dando apenas em uma comunidade, em Benveniste é no ato mesmo de enunciar, ou seja, na implicação que um locutor tem com a língua e com o outro ao qual se dirige, que a língua e suas regras têm lugar.

O ato individual pelo qual se utiliza a língua introduz em primeiro lugar o locutor como parâmetro nas condições necessárias da enunciação. Antes da enunciação a língua não é senão possibilidade da língua. Depois da enunciação, a língua é efetuada em uma instância de discurso, que emana de um locutor, forma sonora que atinge um ouvinte e que suscita uma outra enunciação em retorno (p.83-4).

O locutor, ou aquele que fala, é o parâmetro. Não há língua sem um locutor que a coloque em ação, através de uma forma sonora que busca atingir um outro e suscitar nele alguma reação. O sentido, não necessariamente compartilhado, tem de ser minimamente compreendido por outro falante/ouvinte que, por sua vez, pode ou não reagir ao sentido que ele deu àquilo que ouviu. Se o locutor é o parâmetro então a cada vez que um alguém fala/ouve, o parâmetro muda, sendo essa a regra que permite que se fale, mesmo sem que se seja compreendido.

Benveniste não trabalha essa questão, mas fala, por exemplo, das diferentes “formas” que pode ter esse outro para quem falamos:

Mas imediatamente, desde que ele se declara locutor e assume a língua, ele implanta o *outro* diante de si, qualquer que seja o grau de presença que atribua a este outro. Toda enunciação é, explícita ou implicitamente, uma alocação ela postula um alocutário (p.84).

Aqui está a deixa que nos leva a Lacan.

3.3 Lacan e *lalangue*

Em seu seminário sobre a identificação, Lacan, em uma de suas provocações, diz ao público que sua cadela Justine - em homenagem a Sade - fala. Não que ela tenha algo de especial, diz ele, mas que, como todo animal doméstico, ela fala, e isso, sem ambiguidades. Ele descreve os sons que ela faz, as contrações dos lábios, os carinhos que tem por ele, mesmo amor, diz ele. A questão que ele nos propõe é de que um animal não racional pode, também, falar, o que não quer dizer que tenha relação com a linguagem. A diferença entre a

fala humana e a fala de algum animal, é que o homem, ao falar, se dirige a um Outro e, portanto, não àquele que está na sua frente, enquanto que Justine, toma Lacan por quem ele é, ela não se deixa enganar, como fazemos nós.

Essa concepção de Lacan mostra sua diferença em relação à concepção de Benveniste cujo quadro figurativo da enunciação propõe:

Como forma de discurso, a enunciação coloca duas “figuras” igualmente necessárias, uma, origem, a outra, fim da enunciação. É a estrutura do diálogo. Duas figuras na posição de parceiros são alternativamente protagonistas da enunciação. Este quadro é dado necessariamente com a definição da enunciação (2006, p.87).

Para Lacan, nada se passa entre “duas figuras”, mas sim:

O sujeito puro falante como tal - está aí o nascimento de nossa experiência - é levado, por permanecer puro falante, a tomá-los sempre por um outro. Se há algum elemento de progresso nas vias pelas quais tento levá-los, é fazê-los perceber que ao tomá-los por um outro, o sujeito os coloca no nível do Outro. É justamente o que falta à minha cadela, só há para ela o pequeno outro. Não parece que sua relação com a linguagem lhe dê acesso ao grande Outro ([1961-62], 1996, p.42).

É de outra relação com a linguagem que se trata, e por quê? Retomemos a nota de rodapé em que colocamos a definição de Outro de que dissemos que nos serviríamos durante a dissertação:

o Outro não é sujeito, é um lugar ao qual nos esforçamos – diz Aristóteles - por transferir o saber do sujeito [...] Mas o sujeito não sabe coisa nenhuma sobre essa situação. Ele não tem perturbação, se posso dizer assim, a não ser em função de uma suposição indevida, a saber, que o Outro saiba, que haja um saber absoluto, mas o Outro sabe disso ainda menos que ele, pela simples razão, justamente, de que ele não é um sujeito. O Outro é o depositário dos representantes representativos dessa suposição de saber, e é isso que chamamos de inconsciente, na medida em que o sujeito perdeu-se, ele mesmo, nesta suposição de saber (IDEM, p.24).

Já vimos que Lacan postula que o amor e o ódio não têm uma relação essencial com o saber, mas com o ser, e que o ódio é mesmo “o que mais se aproxima do ser, que eu chamo de ex-sistir. Nada concentra mais ódio do que esse dizer onde se situa a ex-sistência” ([1953-54] 1986, p.164). A ex-sistência se situa no dizer, o que isso quer dizer a não ser que ela não está no dito?

Na medida em que seu mundo é feito de linguagem, a existência fática não é o que governa o homem. O que não quer dizer que ele não lhe dispense todas as atenções, posto ser sua cria. Esses dons que o homem troca, dos quais se despoja, são os símbolos pelos quais ele se insere no mundo. A criança tira o bico quando quer falar, e mesmo o entrega, quando, se esta é a regra, quer brincar. Esses símbolos são então um signo em que significante e significado estão juntos, dizendo algo a alguém. Essa é uma face do mundo

humano, mas, como já dito, não a que o governa.

A inserção na linguagem e a apropriação da língua são de outra ordem. De uma ordem em que significante e significado se descolam. Já em Saussure o significante ganha valor na medida em que é diferente dos outros, Lacan vai somar a isso a questão de que um significante não significa nada, na medida em que é só em um discurso que ele pode vir a fazer sentido, ou seja, em sua relação com os outros, não apenas os presentes, mas mesmo aqueles ausentes em sua fala, que se intermedeiam nela.

Essa diferença que Lacan explicita é o que ele lê nos escritos de Freud, desde o *Projeto de um psicologia científica*, passando por *Interpretação dos sonhos* e os artigos metapsicológicos *O recalque* e *O inconsciente*, até os casos clínicos. Na verdade a questão da linguagem está presente em toda obra freudiana. Tomemos aqui uma de suas primeiras formulações que aparece no *Projeto*. Neste texto, que posteriormente Freud repudia, pedindo que fosse queimado, é apresentada toda uma concepção do funcionamento do aparelho neuronal. É um texto difícil de ser lido e que contém hipóteses em que, ao longo de sua obra, Freud investiu.

Uma delas é a de representação, *Vorstellung* em alemão. Ao especificar as diferenças entre os neurônios, aqueles que percebem e aqueles que têm memória, Freud vai propor que haveria um primeiro neurônio a receber o estímulo (seja ele interno ou externo) de que não teríamos notícia (chamado *Das ding*); um segundo em que haveria uma *Vorstellung* desse primeiro, que também está perdido; e um terceiro no qual, então, restaria um representante da representação desse segundo (*Vorstellungsrepräsentanz*). A este Lacan veio dar o nome, tomado de Saussure, de significante¹⁰. Quer dizer, nada que esteja já aí, na língua, mas que na apreensão do mundo da linguagem fica como marca de um vazio.

Mas é do livro sobre os chistes e na *Psicopatologia da vida cotidiana*, que Lacan isola o efeito dessa falta que resta marcada. É na fala que isso aparece, irrompe, se mostra nos equívocos que cometemos no dia a dia.

Tomemos o exemplo da criança. Se o bebê recebe a significação do Outro que lê em seu choro um apelo, a criança que está se experimentando na fala começa a usar aquilo que escutou do Outro e escuta dos outros para se lançar na fala. Trazemos uma cena rápida para exemplificar: uma família vai almoçar em um restaurante, uma das pessoas, sem bolsos ou bolsa, deixa sua chave sobre a mesa, e João, de aproximadamente um ano e meio, tenta

¹⁰ Lacan remete ainda ao *De maestro* de Santo Agostinho, e aos estóicos, que já usariam o termo signans.

alcançar a chave, alguém então lhe pergunta: você sabe de quem é esta chave? João não dá muita bola e segue tentando pegar a chave, a pessoa insiste: quem sabe a gente pergunta de quem é a chave? João a olha e diz: *quelo ave*. Então vamos perguntar de quem é. O dono responde, fazendo um gesto de tocar com ambas as mãos no peito: é minha. Viu só João, de quem é a chave? E João responde, fazendo o mesmo gesto do dono: *é minha*, todos riem. O que emergiu na cena, é claro, foi um chiste, e João, que o proferiu e encenou, nada sabia do que se passava. Pode-se dizer que ele tomou a palavra que ouviu, como ela é, ou seja, vazia de significado.

Poderia se objetar que aqui trata-se de um *shifter*¹¹, e que tais elementos são de aquisição tardia, justamente, por serem vazios de significado, sendo preenchidos a cada vez que são usados. Porém, o que essa história, e a anedota que em seguida traremos, nos mostram é que, se significante e significado fossem colados jamais cometeríamos os equívocos que cometemos nos ditos ao dizê-los.

A dito e a dizer, Benveniste chama enunciado e enunciação. A questão é que há uma cisão aí, dito e dizer ou enunciado e enunciação, não são uma coisa só. Há uma cisão entre o ato de dizer e o que é dito, e mesmo, uma ultrapassagem, na medida em que não tenho como medir o que digo ao dizê-lo. Há algo na minha fala de que nada sei, e de que não quero saber, e que é meu desejo. Tampouco sei que não é àquele que está na minha frente que me dirijo, tenho a impressão, a ilusão mesmo, de que me dirijo àquele bípede que está na minha frente e que com suas duas orelhas me ouve. Nessa medida, a troca de palavras que efetuamos pode não passar disso, já que posso esquecer que a língua que falo me foi transmitida sem que eu nada soubesse. Essa troca que efetuei em ignorância, abdicando de uma autoerogeneidade para receber o dom da linguagem que é a fala, me deixa cativo desse Outro a quem me dirijo sem saber.

Tentemos esclarecer um pouco pensando a partir de exemplos: “Dois pais e dois filhos foram pescar. Cada um pescou um peixe. Ao total pescaram três peixes. Explique”. Se pensarmos apenas a partir da matemática haveria um erro de cálculo, porém, temos que pensar a partir da linguagem e da função vicariante que o significante possibilita. A formulação dois pais implica diretamente dois filhos, porém ser pai implica não apenas ter um ou mais filhos, mas ser também filho. Assim, podemos pensar dois pais como o pai e o pai do pai, o que nos dá dois pais e um filho (em duas pessoas, três figuras), o outro filho se

¹¹ No próximo capítulo nos centraremos na questão dos *shifters*.

resolve pelo outro pai, sendo então, neto do primeiro. Assim, temos dois pais e dois filhos indo pescar, o pai (filho do pai), o pai do pai e o filho (neto do pai do pai). Pode-se objetar que, então, o avô é também ele filho, porém, esse exemplo tem uma cena restrita às relações entre aqueles que foram pescar, por isso, o avô não entra como filho, e sim apenas como pai.

É a gama de sentidos possíveis que a “conversão individual da língua em discurso” produz, e que torna equívoca a comunicação, que nos explicita a diferenciação entre enunciado (dito) e enunciação (dizer). Na medida em que o significante imprime sua função vicariante, o que eu digo ultrapassa o que eu tinha intenção de comunicar, e, portanto, meu dizer é outro em relação ao meu dito, ex-siste em relação a ele.

Voltemos agora a Saussure e à citação que trouxemos logo no início:

A língua é um fato social. O indivíduo, organizado para falar, só poderá chegar a utilizar seu aparelho através da comunidade que o cerca, - além disso, ele só experimentará o desejo de utilizá-lo em suas relações com ela. Ele depende inteiramente de sua comunidade; sua raça é indiferente (salvo, talvez, por alguns fatos de pronúncia) (2002, p. 154).

Saussure não trabalha, em nenhum momento, com a noção de inconsciente. Sabemos que ele viveu na mesma época de Freud, mas não sabemos se os dois tiveram notícias um do outro. Lacan é que vai fazer uma releitura dos dois, aproximando-os e diferenciando-os. É a partir dessa releitura que podemos tomar o parágrafo citado para articulá-lo com a noção de linguagem, tal qual aparece na psicanálise.

O indivíduo, “organizado para falar só experimentará o desejo de utilizá-lo (o aparelho da língua) em suas relações com ela (a comunidade que o cerca)”. E por quê? Lacan talvez diria que o homem não aprende a falar, mas a responder. É só por ser falado que o sujeito fala. Por “ficar invocado” ou, se invocar, com essa voz que o invoca, que sua pulsão se transforma em fala. E, se retomamos a frase de Lacan: "O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, à uma utilização da linguagem como liame" ([1972-72] 1985, p. 43), vemos a relevância que esse liame social, que é “um liame entre aqueles que falam” (p.43), tem para a psicanálise. É só nessa produção, cujo referente é o discurso, que essa falha que é *ser sexuado* salta aos olhos, ou talvez, aos ouvidos, trazendo sem saber a vida e a morte para o discurso.

Visto a amplitude dos estudos de Lacan sobre a linguagem, que podemos mesmo dizer, estão presentes em todo seu ensino, vamos aqui tomar três dos textos em que ele

trabalha algumas questões da linguagem, são eles: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, *O aturrito* e *Televisão*, e dois seminários já citados: *A identificação* e *Mais, ainda*.

No primeiro desses textos, Lacan se debruça longamente sobre as questões referentes à fala e à linguagem em psicanálise e traça as diferenças e mesmo divergências entre ambas. Ele estabelece aí a linguagem enquanto campo da psicanálise e a fala enquanto função sem a qual ela (a psicanálise) não tem lugar, e diz mesmo que: “vê-se que o problema é o das relações, no sujeito entre fala e linguagem” ([1966] 1998a, p.281). Ele propõe então três paradoxos que se dão nessa relação, nos quais não entraremos aqui.

O que tomaremos desse texto é a noção de que “O homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem” (p.278), e a questão do reconhecimento que se dá na linguagem.

Começamos com a noção de que o símbolo faz o homem, Lacan trabalha essa questão em diferentes âmbitos, escolhemos o viés do dom, noção que ele tira de Marcel Mauss, em seu texto *Ensaio sobre a dádiva*. Mauss apresenta algumas regras implícitas nas trocas de presentes entre membros de uma mesma tribo, ou entre tribos diferentes. Uma das questões que ele destaca é o caráter de obrigatoriedade de dar e de receber os presentes que é exercido: “não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (MAUSS, 2003, p.190). Não são apenas objetos que são trocados, mas amabilidades, festas, comércios, mulheres, crianças, rituais, sendo, justamente, a impossibilidade de acabar com o ciclo de trocas formando e transformando a tribo. O que faz com que essas trocas nunca possam cessar é a imputação de um espírito (*hau*) que nelas se cria, o seguinte depoimento é de um jurista maori:

Vou lhes falar do *hau*.. O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*), ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora essa *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) da *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau* do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* do *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena* (basta sobre esse assunto) (2003, p.198).

Um *taonga* não possui um *hau* a não ser quando outro *taonga* toma seu lugar em uma nova troca, quer dizer, o *hau* de um *taonga* nunca está nele mesmo, mas na rede de trocas que ele estabelece. Por isso, é necessária essa “terceira pessoa”, pois é o *taonga* que

ela oferece que vem a ser o *hau* do *taonga* que a primeira pessoa deu e que, por ser *hau*, obriga a segunda pessoa a dá-lo para a primeira.

Podemos ver aí elementos da estrutura da linguagem que Lacan formulou a partir de Freud, Saussure e Jakobson. O significante separado do significado (*taonga* separado do *hau*); a substituição dos significantes sendo o que faz cadeia (o segundo *taonga* é que tem valor de *hau* em sua relação com o primeiro); e o deslizamento da cadeia o que gera sentido (só há *hau* quando o segundo *taonga* é dado pela terceira pessoa ao segundo “dono”, que fica obrigado a remetê-lo ao primeiro); o retorno da mensagem, que vem de um terceiro e invertida (o *hau* tem que ser devolvido para o primeiro dono do primeiro *taonga*).

É da noção de dom presente nesse texto de Mauss que Lacan vai formular que a fala é um dom da linguagem. E, portanto, não há fala que não tenha resposta, ainda que seja o silêncio, a negação, a conversão, o ato. Estamos implicados aí com uma dívida indelével.

É do dom que se cria um mundo, na medida em que um significante não corresponde a algo dado no mundo, nem um significado é tirado das coisas que estão aí. A relação entre significante e significado não é arbitrária e necessária como era para Saussure, mas implica uma criação, na medida em que é no retorno e na falta que algum sentido pode se produzir.

É o que vislumbra Freud no jogo da criança, que faz aparecer e desaparecer o carretel emitindo o famoso *For-Da*. A linguagem tem, então, essa particularidade de trazer à cena o que nela não está, presentificar o ausente e ausentificar o presente. O segundo *taonga* tem que ser dado àquele que deu o primeiro, pois é a falta do primeiro *taonga*, junto a seu antigo dono, e o dom de um outro *taonga* por uma terceira pessoa, que confere ao primeiro um *hau*. *Hau* este que, sob pena de morte a quem retê-lo, tem de ser devolvido aquele que, na cadeia de trocas estabelecida, foi o dono do *taonga* do qual o segundo *taonga* representa o *hau*. O jurista ainda diz, que não importa se o *hau* é desejável ou desagradável, ele deve ser devolvido, deve voltar ao seu lugar.

Em português, a palavra mais comum que podemos usar para falar do dom é a palavra presente. Que, tanto pode ser um tempo intangível, como um objeto, ou ainda algo que se ganha sem se ter pedido. Quanto ao dom da linguagem não só não cai bem não aceitá-lo quanto é mesmo impossível dizer não, pois ao dizer já se aceitou, é irrevogável e não há PROCON que resolva os problemas que venhamos a ter com ele.

E é claro que há problemas, na vida em sociedade, com as falhas corriqueiras que apresentam os furos da função da fala, problemas particulares ou singulares, nos conflitos e

paradoxos que a relação da fala com a linguagem engendra. Mas é só nela e com ela que o reconhecimento do outro e de mim é possível. Ao falar sobre como a descoberta freudiana¹² se dá na interpretação dos sonhos, Lacan escreve:

Numa palavra, em parte alguma evidencia-se mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro ([1966] 1998a, p.269).

Voltamos à nossa questão: como reconhecer o outro?

Em *Função e campo*, Lacan ainda pensa na via da intersubjetividade, tal qual o faz Benveniste. Ainda que já tenha formulado esse além do outro ao qual se dirige o sujeito e que formule as diferenças de sua concepção da linguagem em relação à dos linguistas, Lacan ainda estava em uma certa perspectiva de reconhecimento na relação intersubjetiva, que supõe um compartilhamento, uma relação de uma certa igualdade, paridade, para que haja reconhecimento.

Mas neste texto já aparece, de maneira explícita, a questão de que não se trata, no desejo, de encontrar um objeto ou de reencontrá-lo. É na falta desse objeto (que a criança explicita no *For-Da*) que o “ser reconhecido pelo outro” aparece como um “primeiro objeto” para todo aquele que adentra a linguagem. Quer dizer, é da falha estrutural de que já falamos (explicitada pela teoria dos conjuntos); da não biunivocidade entre significante e significado e também da questão de que não formam mesmo uma unidade (como já mostrava Saussure falando da existência das diferentes línguas), que o mundo humano é criado e que, a própria imagem do homem, ele só a percebe via linguagem.

O outro opera aí o que ele mesmo recebeu um dia: reconhecimento. Esse reconhecimento, operado pelo outro, se dá, na medida que esse outro foi por sua vez reconhecido e se sujeitou à estrutura que a linguagem lhe impôs. Há sempre um terceiro (que reconheceu o segundo), que é, como já sabemos, esse Outro. Mesmo já se tratando de um reconhecimento que se dá pelo Outro, e portanto, na linguagem. Lacan chega à noção de reconhecimento que ele tira de Hegel.

No quarto capítulo de sua *Fenomenologia do espírito*, Hegel apresenta a dialética do reconhecimento. Logo de início ele escreve: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1992, p.126). É no “nascimento” da consciência-de-si que Hegel isola a relação de

¹² Nos parágrafos anteriores Lacan apresenta a estrutura dos sonhos tal qual trabalhada por Freud em sua *Interpretação dos sonhos*, mostrando que é a “retórica” do sonho e as formas que o sujeito usa em seu “discurso onírico” o que apresenta as leis da expressão dos desejos nos sonhos.

reconhecimento como uma dialética, a figura perfeita do reconhecimento seria aquela em que duas consciências-de-si “se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (1992, p. 127), porém esse reconhecimento se daria apenas quando a consciência-de-si chegasse ao saber absoluto e se tornasse Espírito. Hegel escreve que o reconhecimento não se dá por uma disposição da razão, ou contratos entre cavalheiros, mas em uma luta, um confronto de morte entre as consciências-de-si.

Para Hegel, no “plano objetivo” o reconhecimento se passa enquanto luta pelo reconhecimento, é de um conflito que se trata, de um embate em que estão em jogo liberdade, vida e morte. Não há reconhecimento se não de uma das consciências-de-si, é aí que Hegel introduz as figuras do senhor e do escravo que “se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte” (p.128). É só ao arriscar a vida que uma consciência-de-si pode ser reconhecida como livre, pois nesse ato ela diz que não há nenhuma que valha mais que ela. Porém, se trata de uma luta de vida e morte e há um momento no embate em que uma reconhece a outra como mais forte e, no movimento de recuo, descobre que “a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si” (p. 129).

Nesse momento se estabelece um reconhecimento unilateral: o escravo reconhece o senhor como consciência-de-si livre, pois percebe que não pode “através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação” (p.130). Acontece que, então, é só o escravo que “faz sobre si o que também faz sobre o Outro” (p. 131), e esse caráter essencial do reconhecimento recíproco que é “esse agir de uma (consciência-de-si) tem um duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra” (p.127) só é atingido pelo escravo. Assim, a liberdade do senhor se torna parcial, na medida em que é o escravo capaz de agir pelo senhor enquanto que o senhor é incapaz de agir pelo escravo. O reconhecimento do senhor se dá através de alguém, o escravo, que ele próprio não reconhece, sua consciência, então, é dependente.

Nos próximos capítulos retomaremos essa questão e no fim deste faremos uma aproximação entre essa luta pelo reconhecimento e as disputas de dons que nos traz Mauss. Tal comparação nos parece pertinente para apresentar o lugar paradoxal que os malditos ocupam.

Voltemos às questões diretamente referentes à linguagem em Lacan. Visto a amplitude de seus escritos e seminários, dos registros que nos ficaram de seu ensino, teremos que pular toda uma etapa de sua elaboração para chegar ao ponto que mais nos interessa. Ainda que certamente prejudicial à clareza da formação do conceito, essa é uma

escolha indispensável para que possamos continuar dissertando.

Tomemos então a diferenciação que Lacan isola no seminário nove *A identificação*. É nesse seminário que ele vai diferenciar signo e significante e ainda situar o traço unário¹³ como diferença mínima entre os significantes, que os faz deslizar. Lacan delimita “le signifiant, á l’envers du signe, n’est pas ce qui represente quelque chose pour quelqu’un, c’est ce qui represente précisément le sujet pour un autre signifiant” (p.60). Ele usa o episódio das marcas na areia deixadas por Sexta-Feira e que representam para Crusoé que há alguém na ilha, é o “il y a la trace de pas [et le pas de um trace]... le pas comme instrument de la negation, ce sont juste là deux extremes de la chaine ... entre les deux extremités de la chaine que le sujet peut surgir et nulle part ailleurs”¹⁴ (p.50).

O significante é o que representa um sujeito para outro significante, ou seja, não há um significante isolado, e sim, para haver um significante é preciso haver uma série. Um significante não representa um significado, como já vimos, e a diferença entre a fala pré-verbal (como a da cadela) e a linguagem é, justamente, a emergência da função do significante. É dessa função que surge o sujeito, como efeito, entre os dois extremos da cadeia, diz Lacan, e por quê? Porque ele não é o fim, mas uma emergência, uma emergência na fala daquilo que ultrapassa as intenções do falante. Lacan, nesse trecho que trouxemos acima, associa o sujeito ao *não*, como instrumento da negação, questão a qual voltaremos no próximo capítulo.

O inconsciente para Lacan “é estruturado como uma linguagem”, mas, de que linguagem se trata? Trata-se dessa linguagem que surge da função do significante, linguagem que é a condição do inconsciente. E é de tanto falar da linguagem e da língua que Lacan escorrega, na primeira lição do seminário *Ou pire...*, ele comete um ato falho, ao tentar falar do dicionário de psicanálise de Laplanche ele cita o Vocabulário de filosofia Lalande, introduzindo o termo *lalangue*¹⁵, que é para ser escrito em uma palavra só, diz ele.

¹³ Há toda uma discussão no início desse seminário sobre o que Lacan define por traço unário, principalmente nas quatro primeiras lições, às quais remetemos o leitor interessado.

¹⁴ Preferimos manter essas passagens em francês pelo alcance que só nesta língua elas têm, trazemos aqui as traduções brasileiras correspondentes: “o significante, ao contrário do signo, não é o que representa alguma coisa para alguém, é o que representa, precisamente, o sujeito para um outro significante” (p.64-5) “há o rastro de um passo [e o nenhum rastro]... o *não* como instrumento da negação, são, justamente, dois extremos da cadeia... É entre as duas extremidades da cadeia que o sujeito pode seguir, e em nenhum outro lugar” (p.54). Notamos a dificuldade de traduzir a fala de Lacan pelo uso que ele faz do conceito que está trabalhando, traduzir *l’envers* por contrário é uma “solução”, ao nosso ver, equivocada. Proporíamos a tradução de *L’envers* por inverso, por ser justamente do movimento que se trata, ou seja, o significante é o que deixa ver que a relação do signo com a Coisa não existe.

Lacan passa então a usar o termo *lalangue* para falar do que é feito esse inconsciente estruturado como linguagem. É um bom termo diz ele, pois introduz na língua a lalação da criança, esses balbucios que são os recortes do que a criança ouve do que a mãe lhe diz. A própria mãe se dirige a criança em uma “língua” que chamamos *mamanhes*, é uma manha, um miado, sem sentido preciso, mas cheia de afeto. É uma fala afetada, e afetada por esse endereçamento que supõe na criança um sujeito. Os efeitos dessa fala, dessa conversa entre mãe e filho, são a instauração desse saber não sabido, são efeitos do inconsciente.

A linguagem, sem dúvida, é feita de *alíngua*. É uma elucubração de saber sobre *alíngua*. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com *alíngua*. E o que se sabe fazer com *alíngua* ultrapassa muito o de que podemos dar conta a título de linguagem. *Alíngua* nos afeta por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos. Se se pode dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é no que os efeitos de *alíngua*, que já estão lá como saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar ([1972-73] 1985, p.190).

Os efeitos de *lalangue* ultrapassam o que “o ser que fala é suscetível de enunciar”. O ser que fala não é o sujeito, e se “A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (BENVENISTE, 2006, p.82), nem ela dá conta dos efeitos de *lalangue*.

Nem a língua enquanto fato social, de Saussure, nem a enunciação como ato individual, de Benveniste, supõem o inconsciente. A barra que Saussure insere entre significante e significado e o outro que Benveniste diz necessário para a utilização da língua são elementos que nos aproximam do que seja a linguagem para Lacan, porém, é só levando em conta o inconsciente, que diferencia o homem dos outros animais, que a questão ganha relevância.

Se pensamos que “O homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem” (LACAN, [1966] 1998a, p.278), e que para além do símbolo é a inscrição da função do significante o que torna a linguagem humana diferenciada, é que supomos que para além de um aparelho formal e de um fato social a língua tem valor enquanto *lalangue*, ou seja, enquanto o que resta inscrito do que se ouve daquilo que se diz.

É também sobre isso que Lacan tenta escrever em seu *O aturdido*. Texto cheio de aglutinações, justaposições, neologismos e frases de quase puro som, ou nas quais, pelo menos, o som é elemento marcante. É nesse texto que ele vai escrever sobre sua famosa frase: “Que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve” (2003, p.448).

¹⁵ Preferimos manter o termo em francês, visto que o ato falho de Lacan foi cometido nesta língua, porém, quando recorremos a citações já traduzidas mantivemos a tradução proposta : *alíngua* ou *lalíngua*.

Nessa frase se condensa um certo alerta que Lacan nos faz durante todo seu ensino: a que vocês dão ouvidos? É claro que ele não explicita as coisas assim, mas nos enigmas que ele deixa, na forma complicada que ele escolhe para transmitir, há uma convocação para questão do sentido.

“Que se diga”, ele diz, assim, no impessoal e modal, não se sabe quem diz, e não é certo que diga. E segue: “fica esquecido”, que haja um ato aí fica apagado, isso não é evocado, mas opera. “Por trás do que se diz em o que se ouve”, o que se diz é um dito e é a ação de ouvir, na tentativa de apreender um sentido, que faz com que se esqueça o ato de dizer.

O ato de dizer, já escrevia Benveniste, implica a voz, voz que com Lacan ganha estatuto de objeto *a*. Enquanto causa do desejo a voz nada tem a ver com o sentido, ele é mesmo o que cai nesse esforço que fazemos por significar o que dizemos e o que ouvimos. Essa fascinação pelo sentido e pela comunicação é também uma tentativa de apagar o que essa voz imprime, seja um efeito de sujeito, seja uma invocação do desejo.

Temos outro registro do ensino de Lacan em forma de entrevista, e que se encontra no livro *Outros escritos*, sob o título de *Televisão*. Essa entrevista Lacan concedeu a seu genro Jacques-Alain Miller, tomemos uma parte de uma das respostas: “A bateria significante de lalíngua fornece apenas a cifra do sentido. Cada palavra¹⁶ assume nela, conforme o contexto, uma gama enorme e disparatada de sentidos, sentidos cuja heteroclise se atesta com frequência no dicionário” (2003, p.515).

Pensar a linguagem como elocubração sobre lalangue extrapola o campo do sentido. Há uma bateria de significantes que “fornece apenas a cifra do sentido”. É nessa radicalidade que se insere a ética da psicanálise, ética do bem-dizer, diz Lacan. Bem-dizer não quer dizer que se chegue a uma precisão no ato que leva a uma clareza no dito, mas que desse dito que denuncia que eu o disse tenho que me responsabilizar, tenho que responder por ele, ainda que não apreenda seu sentido.

Se o sujeito é um efeito de linguagem, é também por ser falado e por se diferenciar naquilo que fala, ou ainda, no ato mesmo de dizer. É no dizer, nos diz Lacan, que se engendra o impossível, o inapreensível do ato de dizer “que se esconde por trás do que se diz no que se ouve” (2003, p.448). É aí mesmo, nesse vazio impresso na e pela linguagem, que o sujeito tem que se reconhecer e ao responder por isso estar na postura ética da

¹⁶ O significante não se restringe ao nível da palavra, “com efeito, pelo fato que todo significante, desde o fonema até a frase (...)” (LACAN, 2003, p.515).

psicanálise: o bem-dizer.

O que, então, engendraria o maldizer? Se retomamos o lema cristão: “Todos os homens são irmãos” e o que ele implica: “Os que não são irmãos (ou seja, cristãos) nem sequer são homens”, aí a culpa não precisa operar senão enquanto culpabilização. Isso que não suporto em mim, não ser filho de Deus senão pela morte daquele que foi homem, imputo a qualquer um que não louvar esse homem que nos teria salvado, e assim, nego a ele a dignidade que vejo em ser homem. Esse sujeito é um maldito, aquele sobre quem recaem todos os dizeres possíveis do mal, aquele que é indigno e que porta, desde que assim foi visto e falado, os atributos do odiável. É claro que isto não esgota a questão, mas antes nos abre outras: Como pode este sujeito se defender de tal ódio? Estando organizado em uma estrutura subjetiva e social que produz mal-estar na repetição que irrevogavelmente conduz à catástrofe, o que lhe possibilitaria uma mudança de posição?

Não temos como responder esta questão aqui, pois só cada sujeito pode falar disso, mas podemos lançar hipóteses de que mecanismos sociais podem, ao prezar pela alteridade, abrir espaços no próprio enigma que esta engendra para possibilitar novas articulações significantes.

Uma delas, e que nos parece indispensável, é a noção de responsabilidade da qual falou Balbo em sua vinda a Porto Alegre. Em sua conferência *La responsabilité vaut-elle la peine?* (2007), ele aponta para a necessidade de a pena de morte ser de ordem estritamente simbólica, que jamais aí se passe ao real. E por quê? Porque sua execução nos levaria sempre ao campo sem saída da culpa, campo em que a repetição impera, ao passo que a responsabilidade ao não poder se desvincular do campo da linguagem e sim propor sua subversão ao desvencilhar-se em fala (LACAN, [1966] 1998a) para responder ao Outro, implica o social enquanto laço que possibilita e, até mesmo, produz (no que a palavra pode ser entendida no movimento do inconsciente) ato de sujeito.

Como se responsabilizar por um maldizer? Por uma maldição proferida por outro e que pesa em mim? Se Balbo nos propõe a responsabilidade enquanto implicação do e no laço social é porque o ser humano é um ser aut(r)ônomo, como escreve Lebrun, em uma condensação em que o r do autre (outro) e do trou (furo) se insere na pretensa autonomia.

Na medida em que é ser de linguagem, em que é mesmo habitante dela, o ser humano não é sem o outro, que lhe apresenta uma linguagem e lhe insere nela através do diálogo. Só é possível se marcar na linguagem ao entrar no diálogo e responder. Mas uma maldição, quando proferida, não traz em si a abertura do diálogo, ela professa. A questão

então permanece em aberto: é possível responder a ela?

Retomemos algumas questões desse capítulo para começar a tentar responder. Em seu *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss isola, no que ele chama *potlatch*, uma forma diferente de dádiva. Se na maioria das tribos as trocas se dão de forma obrigatória, no *potlatch*, elas viram uma disputa em que estão em questão honra, prestígio, humilhação e devastação. São disputas entre tribos, em que, o chefe que dá o presente de maior valor ganha autoridade ao humilhar o adversário, é claro que as disputas se estendem, podendo mesmo chegar a uma devastação dos bens da tribo, mas se negar a receber ou a dar seria uma destruição do prestígio, e acarretaria perder autoridade.

Há uma proximidade entre a lógica do *potlatch* e a dialética do reconhecimento como trazida por Hegel. Porém, se no reconhecimento há um ponto em que alguém recua, no *potlatch* isso pode não acontecer, e a morte, que aparece como limite na dialética do reconhecimento, pode ser o único fim possível no *potlatch*. Se retomarmos nosso capítulo anterior, podemos isolar aí a dimensão do gozo do ódio, que para humilhar o outro pode levar à morte; seja sua, seja do outro.

A diferença entre dito e dizer ganha também sua importância: é só de um dito que se pode dizer que houve um dizer. Um dito é algo necessariamente inserido em uma linguagem, e que tem efeitos na comunidade que fala a língua em que foi proferido. Ele ter sido proferido implica alguém, um ser falante, e ele ter efeitos implica um grupo e uma rede de significantes. Lembramos no início do capítulo os significantes que Freud aponta como sendo culturalmente apresentados como maus, ele nos mostra mesmo que o mau é uma criação cultural que serviria para controlar certas pulsões. É desse mau, portanto, que se cria o bem, o que deve ser cultivado e o que deve ser negado.

Tais significantes continuam sendo cultivados e negados em nossa cultura. Os limites entre bem e mau se modificaram, as noções de bem e mau continuam aí. Há coisas que ainda nos atrapalham, o fracasso, por exemplo. Se falamos no incômodo que traz a explicitação do fracasso é para retomar o caso que movimenta essa dissertação. Se, a partir dele, propomos o nome de malditos às figuras que incomodam nossa sociedade, é que vemos aí os significantes do fracasso pulularem e serem ditos com endereçamento fechado. Não há erro no endereço, esse maldizer tem um destinatário preciso, que é aquele que suscita os maus pensamentos, as más intenções, os fracassos humanos.

Para precisar nossa concepção de maldizer e maldito traremos, no próximo capítulo, as noções de diálogo e *shifter*. Para tanto, retomaremos conceitos trabalhados no presente

capítulo e articularemos com os acima citados. Buscaremos em Jakobson a noção de *shifter* e na tragédia grega uma concepção de maldição.

4 Diálogo e não diálogo - ou a quem se dirige a fala?

O diálogo se estabelece como um jogo em que tenho que abrir mão da partícula *eu* para que o outro possa usá-la e por sua vez falar, e mais, é um jogo no qual tenho que aceitar ser chamado de *tu* pelo outro e de chamá-lo pelo mesmo vocábulo. Nisso tudo nós que aceitamos resignados essa troca incessante só a consumamos por falarmos de um outro, de um *ele* que está necessariamente ausente, ou seja, na linguagem a exceção não pode não estar aí. Essa noção nós já encontramos em Benveniste, e Lacan vai somar a ela a questão de que quando falo para esse *tu/eu* me constituo enquanto *eu/tu* no endereçamento que faço para além daquele com quem falo. Minha fala me atropela, vai além do que *eu* esperava e do que *tu* podes compreender - é que há *nela* uma direção que desconheço e mesmo um *ele* ausente que a compõe.

No diálogo, a linguagem impõe que algo esteja ausente, que haja algo que não possa sequer ser dito. É isso que Lacan explicita em suas formulações que se iniciam com “não há”: “não há relação sexual”, “não há metalinguagem”, “não há A mulher”, não sendo pura retórica esses enunciados evidenciam a falta constitutiva daquilo mesmo que os engendra: a linguagem. Propomos aqui uma leitura como a que faz Claudine Nornam em seu texto “*Il n’y a pas de metalanguage*”, ou seja, não centrada no enunciado lacaniano - o que levaria à exaustão - mas nos efeitos que sua enunciação produz.

Dire d’autre part que le réel, c’est l’impossible, c’est aussi énoncer que c’est seulement le serrage le plus extrême du dire, en tant que le dire introduit l’impossible et non pas simplement l’énoncé ¹⁷(LACAN, [1968-69] 2006, p.66).

O dizer introduz esse elemento não conhecido que exige reconhecimento. Ele sai da estrutura paranoica do conhecimento, que nega aquilo que não conhece. A diferença da psicanálise em relação à maioria das ciências é que nela se dá relevância ao reconhecimento, ou seja, justamente aquilo que é impossível de conhecer. Essa singularidade, que a linguagem possibilita, aparece no discurso de várias formas, uma delas é a negação a que daremos especial atenção.

Só é possível reconhecer quando se abdica de conhecer. Fora disso, o diálogo é impossível. Se *já* sei o que *vais me* dizer, não tenho mais porque *te* emprestar esse *eu* de que *me* sirvo. Não tenho mais porque correr o risco de deixar de ser o que *sou*. Essa antecipação que *faço* anula o Outro, que *tu poderias* ser caso ao usar o *eu me* dissesse algo

¹⁷ “Dizer, por outro lado, que o real é o impossível, é também enunciar que é apenas a apreensão mais extrema do dizer, na medida que o dizer introduz o impossível e não simplesmente o enuncia” (Tradução nossa).

que em *mim* não *reconheço*. Nessa aparente negligência é possível entrever um rastro do ódio. Mas ele se evidencia mesmo quando *me* coloco no lugar do Outro, que não só antecipa, mas prediz *teu* destino. Quando não *me presto* a ser *tu*, *te* relego a ser apenas *ele*, ou seja, aquele de quem se fala e que não está aí para falar. *Eu*, que *te* conheço, sei o fim que terás.

4.1. Ensaio sobre a negação - “Eu me nego” ou como apagar o *shifter*?

Ser um ser de linguagem, habitá-la, tem efeitos. Efeitos de ódio, como nos mostra Lebrun, contra ela. Formações do inconsciente, escreve Freud, nas quais tropeçamos. Efeitos de sujeito, como aponta Lacan, que só se dão entre significantes. É então do efeito singular que se trata de prestar atenção em psicanálise. Se somos seres de linguagem é por termos sido falados antes mesmo de existirmos em nossa carne e de partilharmos o código da língua. É um paradoxo, nisso mesmo que Agamben apresenta:

Les paradoxes définissent, en effet, le lieu de l'être linguistique. Celui-ci est une classe qui appartient et, en même temps, n'appartient pas à elle-même, et la classe de toutes les classes qui ne s'appartiennent pas à elles-mêmes est la langue. Puisque l'être linguistique (l'être-dit) est un ensemble (l'arbre) qui est, en même temps, une singularité (l'arbre, *un* arbre, *cet* arbre) et la médiation du sens, exprimée par le symbole et ne peut en aucune manière combler le hiatus où seul l'article réussit à se déplacer avec desentour¹⁸(1990, p.12).

É mesmo impressionante ver a criança lidando com isso tudo. No princípio parece que ela só imita alguns sons, mas a delicadeza de sua voz nos convoca a ouvir ali outra coisa, uma coisa que só aquela criança é capaz de produzir. Há sempre, nessa entrada na linguagem, uma necessidade de negar esse universal que ela é. Para se marcar no discurso é preciso dizer que a linguagem não pode dizer tudo, e que sozinha não diz nada.

Então, há na linguagem essa possibilidade de negar e mesmo uma necessidade de que a negação opere. Se não nego que ela seja um conjunto completo, pleno de significados, não posso me inserir nessas partículas vazias de que ela dispõe. Os linguistas também se preocupam um pouco com isso, e Jakobson vai mesmo constatar que há na linguagem alguns elementos dos quais só muito tarde a criança consegue dispor, a esses elementos ele deu no nome de *shifters*.

¹⁸ “Os paradoxos definem, com efeito, o lugar do ser linguístico. Este é uma classe que pertence e, ao mesmo tempo, não pertence a ela mesma, e a classe de todas as classes que não pertencem a si mesmas é a língua. Pois o ser linguístico (o ser-dito) é um conjunto (a árvore) que é, ao mesmo tempo, uma singularidade (a árvore, uma árvore, essa árvore) e a mediação do sentido, expressa pelo símbolo e não pode de maneira nenhuma preencher o hiato em que apenas o artigo tem sucesso em se deslocar com desentour” (Tradução nossa).

O que é então o *shifter*? É esse elemento da linguagem que só funciona por não ter lugar senão no momento da enunciação. Para a linguística é o elemento que designa aquele que fala, *eu* designa a pessoa que enuncia *eu*, diz Jakobson, e apenas naquele momento. *Agora*, como qualquer expressão de tempo ou lugar, não tem consistência alguma fora do momento em que é pronunciado, pode ser confundido, trocado. Os *shifters* são então essas partículas vazias, que se preenchem no momento em que são enunciadas por aquele que as enuncia.

O *eu* nunca está lá onde aparece sob a forma de um significante particular. O *eu* é o *eu* daquele que pronuncia o discurso. Tudo o que se diz tem sob si um *eu* que o pronuncia. É no interior dessa enunciação que o *tu* aparece (2002, p. 310).

Lacan trabalha aí com a noção de *shifter* tal qual Jakobson a colocou, ou seja, como esse elemento cuja “significação não se pode definir sem fazer referência ou remeter à mensagem”: para Jakobson, nesse mesmo movimento o *shifter* significaria o sujeito da mensagem. E introduz um elemento importante: o *tu* se constitui quando um *eu* enuncia *eu*, ou seja, não há *tu* sem *eu* nem *eu* sem *tu*.

Jakobson se vale das noções de mensagem e código para pensar a linguística, sendo o último o conjunto de significantes usados na fala e na escrita, e a primeira, o uso feito deles. Escreve ele que há entre elas relações de circularidade e de imbricação, sendo as que interessam aqui as segundas, em especial no que engendram a noção de *shifter*. Há apenas um texto em que Jakobson discorre sobre o *shifter*, e dentro dele, duas concepções.

Inicialmente esses elementos gramaticais do código cuja “significação geral não pode ser definida fora de uma referência à mensagem” (JAKOBSON, 1970, p.178) são tratados como indicadores e símbolos, já na segunda parte eles são elementos que remetem à enunciação. Cabe aqui fazer uma pequena retomada de uma diferença fundamental entre essas noções que Jakobson trabalha. As noções de código e mensagem estão atreladas à teoria da comunicação, ou seja, a uma corrente teórica da linguística que se preocupa mais com o que a linguagem comunica. Já as noções de enunciado e enunciação fazem parte do escopo das teorias linguísticas que se ocupam, para além da comunicação ou do conteúdo, com a questão mesma do uso da linguagem por um sujeito. Pois bem, é dessa segunda concepção que nos valeremos na medida em que ela pressupõe na enunciação a presença do protagonista que então se manifesta no enunciado.

Jakobson vai diferenciar então o enunciado, a enunciação, o ato de enunciar e os protagonistas, diferenciação que concerne sobremaneira à psicanálise. Para esta, aquele que

enuncia estando ou não implicado em seu ato não pode dele se deslindar, visto que em algum elemento desse enunciado, quer queira quer não, ele se denuncia. Seja ao falar de algum lugar *aqui* onde se dá esse enunciado ou *lá* de onde ele se priva; de um tempo *agora* em que isso se passa ou *antes* em que era impossível; de uma posição no enunciado *eu* que então se proclama falante ou *tu* a quem se dirigiria se por *ele* fosse aceito. Esses elementos do enunciado, que Jakobson denomina *shifters*, são os elementos aos quais Lacan vai, como lhe é próprio, acrescentar uma pitada de enigma ao tomá-los para tentar definir o sujeito:

Podemos tentar aqui, numa preocupação de método, partir da definição estritamente linguística do eu como significante: onde ele não é nada além do shifter ou indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito enquanto ele fala naquele momento. O que quer dizer que designa o sujeito da enunciação, mas não o significa ([1966] 1998a, 814).

Na sequência desse texto, Lacan vai re-introduzir a questão do *ne* expletivo¹⁹ para apontar que é como imposição momentânea que o sujeito do inconsciente se manifesta, isto é, que ele não está nem no enunciado nem na enunciação que ele mesmo produz. O que Lacan nos aponta nesse momento, é que esse sujeito aí designado não é o sujeito do inconsciente. Este antes *ex-siste* a seu dizer, deixando nele apenas traços do inconsciente, mas não indicações sobre si.

Voltemos então à noção de sujeito do inconsciente, tão cara à psicanálise e ainda assim tão negligenciada, se fala de sujeito como se se falasse do mais banal, do mais óbvio ou como de um impossível de que não adiantaria sequer falar, pois bem, Freud já nos ensinou: sobre o banal é que é preciso se debruçar. É no trabalho de Lacan que vamos buscar as bases de uma definição que aqui nos cabe, sabendo ser ela apenas pontual. Esse sujeito do inconsciente, que no decorrer do ensino de Lacan aparece nomeado de diferentes maneiras: sujeito do desejo, efeito do discurso, umbigo do sonho, e que é “sempre suposto”, abre de cara a pergunta: o que é ou quem é?

O sujeito do inconsciente é aquele que responde sem saber, fala sem saber, ele não é o equívoco, não é o engodo. Ele só responde se for perguntado, se a ele for endereçada uma mensagem um tanto incompreensível por estar, segundo Lacan, invertida, aí ele pode, por não estar diretamente atrelado a ela, fazer de sua enunciação o enigma no qual o desejo do Outro escorre. Ele parece tão inapreensível por de fato o ser, Lacan vai mesmo dizer que

¹⁹ Aqui Lacan faz uma crítica à apreensão dos gramáticos que tomam o *ne* como elemento expletivo, ou seja, elemento que se retirado da frase em nada a modificaria. Segundo os gramáticos ele seria expletivo nas frases que não pretendem negar, por exemplo: “J’ai crain qu’il ne vienne” onde para Lacan ele desempenha um papel fundamental que é o de apontar um certo tipo de ataque possível na língua, não sendo, portanto, em nada dispensável.

ele é como a Coisa que o próprio sujeito tenta encontrar e sempre lhe escapa. Ele é representado por um significante para outro significante: “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto - que antes não era nada senão sujeito por vir - se coagula em significante” (LACAN, [1964] 1998b, p.185)

Já o sujeito da enunciação é aquele que enuncia. O *shifter* da linguística apenas designa o sujeito da enunciação sem o significar, o que não quer dizer que o negue. Que possa haver enunciado sem sujeito, já temos todas as provas pelo discurso da ciência. É o discurso do conhecimento que, como já nos disse Lacan, é sempre paranoico, na medida em que nega o que não conhece e que é incapaz de reconhecer. Uma pergunta que cabe então é se há sempre sujeito da enunciação.

Pois se é inegável que alguém tenha dito, posso, ao me valer do *eu*, negar o lugar do *tu* que lhe daria algum reconhecimento. Posso não supor alguém naquele que fala, posso ter dificuldades de supor (como nos diz Bernardo Soares) que ali haja de fato alguém, ou ainda, posso negar a *ele* a tomada de posição de *eu*, *ele* será sempre *ele*: aquele que tem de estar de fora para que *eu* possa falar.

A tomada da palavra implica sempre a instauração de uma disparidade, aquele que fala detém por um certo tempo um lugar privilegiado, ainda que não saiba muito bem o que fazer com isso. Ao mesmo tempo em que é um lugar privilegiado o lugar daquele que fala é o de quem está em xeque. Na medida em que não tem mais tanta certeza do que está falando, em que não controla mais os destinos de sua fala, ele pode se deparar com a questão de onde lhe veio essa fala: qual a origem disso? E ainda, onde isso vai dar? Onde vai parar? Não é sempre sobre isso que nos perguntamos: origem e destino? E não é por isso que conseguimos endereçar nosso não conhecimento a um saber-suposto²⁰?

Os gregos, é claro, nos falam abundantemente sobre tudo isso. A adoração aos deuses, os sacrifícios feitos em sua honra, os templos dos oráculos, os adivinhos. A maioria das grandes tragédias gregas conta em seu início com uma maldição que recai sobre toda a família. Em algum momento preciso, um bom oráculo, ou um sábio adivinho, lança uma frase lapidar que reorganiza o caos, que foi implantado pelos jogos de linguagem; é na enunciação e na aceitação desta maldição que se instala um inevitável, o inevitável de que a maldição se cumpra

²⁰ Lacan traz a noção de saber-suposto ao falar do que caracteriza para o analisante a posição do analista, ou seja, o analisante supõe ao psicanalista um saber sobre si. Ele reveste o psicanalista dos poderes que atribui ao Outro, ver nota 2.

Quem maldiz? Nas tragédias gregas alguém que foi ofendido, a quem a honra foi ferida direta ou indiretamente, um traído, que com suas últimas forças, ou do alto de seu trono, lança uma maldição que erradicará qualquer traço daquele por quem se sentiu traído. Sabemos que isso não se dá de um dia para o outro, são necessárias gerações para que a maldição chegue a seu termo. Os desastres vão se acumulando, os erros ou ritos se repetindo, até que, enfim, não há mais entre os humanos nenhum que represente aquela família.

Tentemos agora fazer uma imbricação entre *shifters*, tragédia e psicanálise. Na medida em que *eu* sou sempre um *ele* que nunca foi e nunca será, odeio esse *ele* que detém os amores plenos dos quais, por sua culpa, nunca fui alvo. O que faço com isso? Nego a esse *ele* a tomada de lugar de *eu*. Nego que esse *ele* possa tomar o lugar de *eu*. Não o reconheço. Aí encontramos a estrutura do maldizer.

Tento na linguagem, a cada vez, apreender o que faço nela, como a habito. A dificuldade de reconhecer-*me* impõe que *eu* negue a mim mesmo o modo com o qual *me* sirvo dela. Quando *me* parece incestuoso, é mesmo impossível prosseguir. *Digo* não a isso e então finjo que está apagado, que não preciso mais trocar posição. *Eu, me* nego. E a partir do momento em que não preciso mais estar aí, esse não que profiro se sustenta por si, não sou mais *eu* a sustentá-lo pois *saí* do diálogo. Não é apenas o desejo que nego, mas o sujeito que em *mim* responderia ao/a/pelo (do) dizer.

Minha tentativa pode virar-se contra *mim*, e daquele que tenta apreender posso *me* transformar no apreendido. Bem, e agora? Espelho, espelho *meu*, pode a linguagem ser mais esperta do que *eu*? Eis que me deparo com a verdade que está bem aí na minha boca: há inconsciente, e não, não sou *eu* que o controlo. Maldito seja! Que *tu* e todos aqueles que de *ti* vierem sejam erradicados para todo o sempre!

O paradoxo é que quando tento negar aquele que em *mim* é, o apresento. O sujeito do inconsciente é então isso que não conheço e que faz exceção por se apagar onde se apresenta. É o conjunto dos conjuntos que não são conjunto de si mesmos. Isso quer dizer que não o conheço, e maldizê-lo é negar a ele um reconhecimento, e aí sim, erradicá-lo. Já em seu *Número treze*, Lacan apresentava o sujeito do inconsciente como um maldito, não nesses termos, ali ele o chama *peça ruim*.

Pois bem, se aquele que pretensamente detém o saber sobre *mim* diz que meu destino é tenebroso e que *hei* de ser eliminado, o que faço? Há, na linguagem e na fala algumas alternativas. Tomaremos aqui aquela que temos como hipótese no caso a ser

estudado: *Aí* então *eu me nego*. *Eu*, tomo emprestado desse discurso sobre *mim* esse *não* que diria da *minha* impossibilidade e ao dizê-lo engendro um novo impossível. *Eu, me nego* a ser aquele que completaria o Outro.

Partindo de tal hipótese no próximo capítulo nos dedicaremos a discorrer sobre a questão da negação como trabalhada por Freud e Lacan. Retornaremos a trabalhar com Jakobson, desta vez com seus conceitos de metáfora e metonímia.

5 Da negação - ou uma saída para o maldito?

Como já trouxemos logo no início da dissertação, uma das hipóteses que estrutura nosso trabalho é a de que uma das maneiras com as quais o maldito tem de lidar com a maldição, que o atormenta, é negar. Essa hipótese vem da experiência clínica: a resposta corriqueira de G era o não, com suas variações verbais: não sei, não quero, não, não, não.

O primeiro texto a que se recorre, em psicanálise, para pensar a questão do *não*, é, na tradução brasileira, *A negativa*, de Freud. Passaremos também pela *A interpretação dos sonhos*, pelo comentário que Jean Hyppolite faz do texto freudiano, pela introdução e resposta de Lacan a tal comentário, e pelas construções de Czermak sobre a síndrome de Cotard.

O texto freudiano data de 1925, sendo, portanto, posterior a *Além do princípio do prazer*. Nele, Freud apresenta o que ele vê como uma maneira de “tomar conhecimento do recalcado em um plano apenas intelectual” ([1925] 2007, p.148). Ele tire seus exemplos de enunciados proferidos em análise, como o famoso: “O senhor me pergunta quem poderia ser essa pessoa no meu sonho. *Não* é a minha mãe” ([1925] 2007, p.147).

O mecanismo que Freud apresenta, em apenas quatro páginas, é pungente. Retomando a afirmação feita em *A interpretação dos sonhos*, Freud baseia seu argumento, de que a negativa seria uma maneira de repudiar o recalcado que aparece na fala, no “fato de que, em uma análise, nunca se encontra um “não” que provenha do inconsciente e o fato de que, para expressar o reconhecimento dos conteúdos inconscientes, o Eu utiliza uma fórmula negativa” (p.150).

Freud se detém em duas questões; a negação é uma “suspensão do recalque, naturalmente não ainda sua plena aceitação” (p.148), e mais: que mesmo havendo “uma completa aceitação da existência do conteúdo recalcado” (p.148), o recalque continua inalterado. Essa afirmação nos leva a uma constatação: o valor do enunciado, seja em forma afirmativa ou negativa, está em ter sido enunciado, em ter havido uma enunciação, um ato, que o fez ser ouvido.

A segunda questão em que Freud se detém é a de que: “Na verdade, todos estes atos de confirmar ou negar o conteúdo de nossos pensamentos correspondem à função psíquica de emitir juízos” (p.148). O primeiro desses juízos, diz Freud, é aquele proferido pelo Eu-prazer, que “quer introjetar tudo que é bom e expelir de si tudo que é mau” e que, inicialmente, não diferencia “entre o mal, o que é estranho ao Eu e tudo aquilo que se situa

fora do Eu” (p.148). É nessa primeira forma de emissão de juízo que situamos o gozo do ódio como tentativa de aniquilação do outro que presentifica o mal que há em mim. Se se estanca nessa dimensão, o mal que expulso e localizo no outro para extirpá-lo de mim acaba por se retroalimenta cada vez que sinto esse ódio e quero extirpá-lo de mim. É o movimento incessante da pulsão que não busca um objeto, mas a satisfação²¹.

O segundo juízo é aquele sobre a “existência real, ou não da coisa que está sendo psiquicamente representada” (p.148). “É uma questão do Eu-real-definitivo, o qual se origina e desenvolve a partir do Eu-prazer inicial” (IDEM). É uma questão de dentro e fora, escreve Freud, mas:

devemos nos lembrar que todas as representações mentais se originaram de percepções e de fato elas são repetições dessas últimas. Dessa forma, a própria existência de uma representação já é, na sua origem, uma garantia da realidade do representado. Assim, a oposição entre o subjetivo e o objetivo não existe desde o início. Ela somente se estabelece pelo fato de que o pensar possui a capacidade de novamente presentificar, através da reprodução do imaginar, algo que já foi uma vez percebido, isto é, pode-se imaginar o objeto sem que ele precise estar presente no mundo externo (p.149).

Nessa citação se apresenta a operação própria à linguagem sobre a qual já discorremos: evocar algo que não esteja presente. Freud continua, dizendo que uma outra questão é aquilo o que lembramos não é totalmente fiel ao que vivemos: “O primeiro e mais imediato objetivo do teste de realidade não é, então, encontrar na percepção real um objeto correspondente ao que foi imaginado, mas *reencontrá-lo*, certificar-se de que ele ainda permanece presente” (IDEM). Não se trata então de comprovar a existência de determinado objeto, pois quando temos uma representação ou ideia desse objeto é porque ele existe, pelo menos na representação que fazemos dele, mas de certificar-se que ele está aí. Freud continua:

Mas ainda há uma outra faculdade do pensar que contribui para o afastamento entre o subjetivo e o objetivo: é o fato de que a reprodução do percebido na forma de uma representação mental nem sempre é sua fiel repetição; ela pode ser modificada pela omissão de diferentes elementos ou pela sua condensação (IDEM).

Freud retoma termos e mecanismos que ele apresentara em sua *A Interpretação dos sonhos*, omissão de elementos e condensação. Tomemos duas citações para perceber a clareza com que Freud fala de tais mecanismos, comecemos pela condensação:

²¹ É também dessa afirmação de Freud de que a pulsão não busca um objeto, mas a satisfação, e que causou problemas entre os que queriam fazer teorias psicológicas, que Lacan cria seu objeto *a*. Objeto que tem por característica não ser nada, e nisso se constituir enquanto causa do desejo.

Não só os elementos de um sonho são repetidamente determinados pelos pensamentos oníricos como também cada pensamento do sonho é representado neste último por vários elementos. As vias associativas levam de um elemento do sonho para vários pensamentos oníricos e de um pensamento onírico para vários elementos do sonho (FREUD, [1900] 2001, p.283).²²

Quanto ao deslocamento, escreve Freud:

Parece plausível supor que, no trabalho do sonho, está em ação uma força psíquica que, por um lado, despoja os elementos de alto valor psíquico de sua intensidade, e, por outro, *por meio da sobredeterminação*, cria, a partir de elementos de baixo valor psíquico, novos valores, que depois penetram no conteúdo do sonho (p.305).

A essa clareza freudiana, Lacan vai adicionar terminologia e metodologia científica. É na linguística que ele encontra os elementos necessários para tornar as intuições freudianas questões pertencentes ao campo de formulações científicas. Saussure e Jakobson são os linguistas mais citados por Lacan; o primeiro, pela instauração da barra entre significante e significado, que, segundo Lacan, deu à linguística estatuto de ciência; o segundo, por suas formulações sobre a metáfora e a metonímia, termos que Lacan passa a usar para falar da condensação e do deslocamento freudianos.

Para Jakobson, a metonímia é feita de combinação e contextura:

Todo signo é composto de signos constituintes e/ou aparece em combinação com outros signos. Isso significa que qualquer unidade lingüística serve, ao mesmo tempo, de contexto para unidades mais simples e/ou encontra seu próprio contexto em uma unidade lingüística mais complexa. Segue-se daí que todo agrupamento efetivo de unidades lingüísticas liga-as numa unidade superior: combinação e contextura são duas faces de uma mesma operação ([1963] 2007, p.37).

As unidades linguísticas de que fala Jakobson são os fonemas, morfemas, as palavras e até mesmos as frases e os enunciados. Segundo ele, as combinações entre os fonemas são restringidas pelo código, pelas regras da língua; quanto mais complexo o nível das combinações, entre palavras e frases, maior a liberdade do falante. O que aprendemos com Freud é que são justamente as combinações entre esses elementos mínimos (os fonemas) que nos apontam para algo do inconsciente; são as trocas de letras, os atrapalhamentos na hora de falar fazendo com que o som de uma letra se atravesse no de outra, que evidenciam que há algo além do código, é esse algo que Lacan veio a chamar *lalangue*. A esse mecanismo de combinação e contextura, Freud chama de deslocamento.

Já a metáfora, para Jakobson, é um mecanismo de seleção: “Uma seleção entre termos alternativos implica a possibilidade de substituir um pelo outro, equivalente ao

²² A riqueza com que Freud trabalha sua formulação, a partir de relatos e análises de sonhos, vale a pena ser conferida. Tanto a condensação quanto o deslocamento são os mecanismos trabalhados por ele no sexto capítulo de *A Interpretação dos sonhos*, ao qual remetemos o leitor interessado.

primeiro num aspecto e diferente em outro. De fato, seleção e substituição são as duas faces de uma mesma operação” (p.40). É a condensação freudiana.

Para tornar mais claro a diferença entre metáfora e metonímia, Jakobson vai se valer das noções de contiguidade e similaridade:

O desenvolvimento de um discurso pode ocorrer sob duas linhas semânticas diferentes: um tema (*topic*) pode levar a outro quer por similaridade, quer por contigüidade. O mais acertado seria talvez falar de processo metafórico no primeiro caso, e de processo metonímico no segundo, de vez que eles encontram sua expressão mais condensada na metáfora e na metonímia respectivamente (p.55).

Mas por que retomar isso para falar da negação? Talvez possamos encontrar uma boa resposta na primeira frase do artigo de Freud: “observando-se o modo como os pacientes apresentam as ideias que vão lhes ocorrendo durante a sessão, podem ser feitas algumas interessantes constatações” ([1925] 2007, p.147). Para escrever sobre a fala é imprescindível passar pelos mecanismos da linguagem. Disso decorre, justamente, que é ao pensar o inconsciente estruturado como uma linguagem que o mecanismo de negação explicitado por Freud ganha valor. Tomemos mais uma citação do texto freudiano, na continuação das anteriores:

Portanto, o teste de realidade deve controlar até que ponto chegam essas deformações. Cabe ainda acrescentar que, ao longo do desenvolvimento, o teste de realidade só entrará em cena quando e se os objetos, que outrora trouxeram satisfação, já tiverem sido perdidos ([1925] 2007, p. 149).

É uma passagem que nos faz retomar a formulação lacaniana de que o mundo do homem é criado, e criado pela linguagem, ou seja, para ser homem é preciso ter adentrado o mundo da linguagem. Freud insiste nessa noção do objeto perdido que os mecanismos psíquicos tentam reencontrar, pois é somente o objeto perdido que dá ensejo para a pulsão girar. É também esse objeto perdido que vai fazer da linguagem mais que um código, e da fala, mais que comunicação. É justamente essa distância que faz do mundo do homem um mundo de linguagem, e faz do teste de realidade uma função no mínimo complicada.

Os mecanismos psíquicos de deslocamento e condensação, que se dão pela via da linguagem, são deformadores. Fato que não implica que, no trabalho analítico, se deva desconfiar deles, pois são, justamente, eles que apresentam da maneira, mais próxima, o “acontecer psíquico”. Freud isola, no que ele chama *formações do inconsciente*, o acesso restrito que podemos ter ao que se passa no inconsciente; quanto à negação, escreve Freud: “Não há prova mais contundente de que logramos revelar algo do inconsciente do que quando o analisando reage à nossa interpretação com a seguinte frase: “*Nisso eu realmente*

não pensei” ou “*Não (nunca) pensei nisso*”” (p.150).

Desde *A interpretação dos sonhos*, Freud escrevia que não parecia existir *não* que venha do inconsciente: “O ‘não’ não parece existir no que diz respeito aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular por combinar os contrários numa unidade ou por representá-los como uma coisa só” ([1900] 2001, p. 315). No entanto, algumas páginas depois, ao falar sobre os sonhos de angústia, mais precisamente sobre a inibição (sob a forma “Não poder fazer nada”) que por vezes aparece neles, Freud ao analisar um sonho seu, escreve o seguinte:

[...] o fato de eu não conseguir encontrar meu chapéu, portanto, significava: “Afim de contas o senhor *não* é um homem honesto”. Assim, o “não poder fazer alguma coisa”, nesse sonho, foi uma forma de expressar uma contradição - um “não” -; de modo que minha declaração anterior de que os sonhos não podem expressar o “não” requer uma correção ([1900] 2001, p. 332).

Negar, assim como afirmar, são funções que se explicitam na emissão de juízos. Juízos sobre o mundo que permitem ao *Eu* se situar e se estabelecer nesse mundo. Já vimos, no capítulo anterior, as diferenças que Lacan estabelece entre o *Eu* enquanto instância psíquica e o sujeito do inconsciente, e ainda, entre o sujeito do enunciado - que nele aparece enquanto *Eu* (moi) - e o sujeito da enunciação (Je).

É do texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo* que tomaremos as formulações de Lacan sobre esse tema. Nossa escolha se dá por este ser um texto em que Lacan se debruça sobre a questão do sujeito em psicanálise. Ele propõe a diferença entre o sujeito da filosofia e o sujeito da psicanálise, retomando as questões da linguagem e fazendo a pergunta: “Uma vez reconhecida a estrutura da linguagem no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?” ([1966] 1998a, p. 814).

Lacan vai trabalhar, então, a questão do *shifter*, como trouxemos no capítulo anterior, e a questão da negação, que trabalharemos agora. Tomamos essa passagem do texto francês, justamente, por Lacan trabalhar na própria escrita a formulação que ele faz nesse momento sobre a negação. No português, essa nuance do texto se perde:

Nous pensons par exemple avoir reconnu le sujet de l'énonciation dans le signifiant qu'est le *ne* dit par les grammairiens *ne* explétif, (...). Puisque que la charge que nous lui donnons, les faire s'y reprendre, avant qu'il *ne* soit avéré qu'ils n'y comprennent rien (retirez ce *ne*, mon énonciation perd sa valeur d'attaque Je m'élidant dans l'impersonnel). Mais je crains ainsi qu'ils *n'*en viennent à me honnir (glissez sur cet *n'* et son absence ramenant la crainte alléguée de l'avis de ma répugnance à une assertion timide, réduit l'accent de mon énonciation à me situer dans l'énoncé) (1966, p.800)²³.

²³ Na tradução brasileira: “Pensamos, por exemplo, ter reconhecido o sujeito da enunciação no significante *ne*, chamado pelos gramáticos de *ne* expletivo (...). Possa o encargo que lhe damos fazê-los corrigirem-se

Esse *ne* que no francês é a primeira partícula da negação, necessariamente presente na escrita, por vezes deixado de lado na fala, aqui aparece como indispensável, justamente, por marcar a posição do falante em relação ao enunciado que ele está produzindo. É um *ne* que apresenta o sujeito da enunciação, até porque, como já vimos, o *eu* (*shifter*) designa o sujeito do enunciado, mas não o significa. Há uma provocação nesse *ne* que vai além da língua enquanto código, ao inseri-lo na frase, o falante denuncia que para além das regras há fala, para além do enunciado há enunciação. Gramaticalmente, esse *ne* não teria valor, ele o adquire apenas entre dois sujeitos que reconhecem nele um dizer que ultrapassa a junção de palavras que forma o dito.

É, então, nessa mínima diferença, nessa subversão que a fala produz nas regras da linguagem, que algo do sujeito da enunciação se mostra. Em um movimento rápido, porém preciso, esse *não* proferido imprime outro valor à frase e, mesmo, outro sentido. É ao sair das regras que permitem que ele fale que o falante, finalmente, se marca na fala. É um *não* com o qual aquele que fala dribla as regras e passa de falado a falante. Ele fala aí na nuance, e é aí que se faz ouvir.

Para Freud o *não* é um símbolo de uma certa “independência”:

Ressaltamos, ainda, que o trabalho de emitir juízos só se torna possível graças ao fato de a criação do símbolo da negativa ensejar o processo de pensar o primeiro grau de independência com relação aos efeitos do recalque e, assim, também com relação às imposições do princípio do prazer ([1925] 2007, p.150).

O *não* é, então, um símbolo da negativa, ou seja, desse mecanismo em que algo do recalcado surge na consciência pela via intelectual. E é esse símbolo que permite o “trabalho de emitir juízos”, nessa “independência” que ele possibilita ao “processo de pensar”. São, então, esses símbolos da negação que, como um ato, separam o conteúdo dos afetos, e é do princípio do prazer que eles se livram.

Os efeitos dessa “independência” podem, também, ser percebidos nas crianças. Assim que se apropriam do *não* elas tendem a ter como resposta imediata a qualquer pergunta um *não*, ainda que, em seguida, estejam fazendo aquilo a que disseram não. Há de se destacar a diferença que há nessa resposta e na que trouxemos antes como exemplo da separação entre significante e significado. Lá, a criança responde pela imitação do que viu

nisso, antes que [*ne*] se revele que eles não entendem nada do assunto (retirem esse *ne* e minha enunciação perde seu valor de ataque, elidindo o [Eu] no impessoal). Mas temo, assim, que eles [n'en] venham a me execrar (passem ao largo desse *n'*, e sua ausência, reduzindo o alegado temor da afirmação de minha repugnância a uma asserção tímida, reduz a ênfase de minha enunciação, situando-me no enunciado) ([1966] 1998a, p.814)”.

no outro, mostrando que a fala é que cria alguma ligação entre significante e significado. Já aqui, esse *não* aparece como negação da proposição de um outro, daquilo que o outro apresentou para ela. Não se trata de um *não* vazio, mas de dizer não ao outro.

Antes dessa afirmação, Freud escreve algo que para nós têm pertinência:

Essa polaridade entre incluir e expulsar parece corresponder exatamente aos dois grupos de pulsões que supomos existirem. A confirmação seria um substituto da unificação e pertenceria a Eros; a negativa, então, seria a sucessora da expulsão, pertencendo à pulsão de destruição (IDEM).

Neste artigo, Freud não desenvolve essa proposição, porém, sabemos que é em seu *Além do princípio do prazer* que ele apresenta essas duas faces da pulsão: Eros e Thanatos. No *Comentário falado sobre a Verneinung*²⁴ de Freud, de Jean Hyppolite, essa questão vai tomar lugar central.

5.1 A *Verneinung* por Hyppolite

No ano de 1954, ao trabalhar em seminário as questões relativas aos escritos técnicos de Freud, Lacan chega a uma questão que lhe parece importante: o conceito de resistência para a psicanálise. É com o intuito de refinar a discussão que ele pede ao filósofo, reconhecido estudioso de Hegel, comentar o texto de Freud *Die Verneinung, A negativa*, na tradução brasileira. É nesse comentário que vamos nos centrar agora, para, depois, voltarmos ao texto freudiano e dele seguir para as considerações de Czermak.

Hyppolite inicia sua fala agradecendo a Lacan a fineza de ter-lhe passado o texto de Freud tanto em francês como em alemão, diz ele: “pois creio que não teria entendido absolutamente nada no texto francês, se não dispusesse do alemão” (In: LACAN, [1966] 1998a, p.893). Durante todo seu comentário, o autor traz os termos em alemão para tentar mostrar o alcance do texto freudiano.

A primeira questão que ele coloca é a distinção entre “a negação interna ao juízo e a atitude de negação” (In: LACAN, [1966] 1998a, p. 894). A negação interna ao juízo sendo a denegação, que mantém em si a divisão entre a aceitação inicial e a negação que torna possível sua vinda à consciência; enquanto que a atitude de negação é a negação primária, sendo o momento mítico de criação do dentro-fora e do próprio sujeito.

²⁴ Neste texto, Hyppolite propõe, apoiado em Lacan, o termo denegação como tradução mais próxima à *Verneinung* freudiana. Durante o presente capítulo utilizaremos o termo negativa ou negação, como proposto pelo tradutor brasileiro, ao citar Freud; e o termo denegação quando se tratar das formulações de Hyppolite.

É no emprego feito por Freud do termo *Aufhebung* na seguinte frase: “A denegação é uma *Aufhebung* do recalque, mas nem por isso é uma aceitação do recalcado” (p. 895), que Hyppolite encontra algo que lhe ajuda a pensar o texto freudiano. A *Aufhebung*, nos diz Hyppolite, é “a palavra dialética de Hegel que, ao mesmo tempo, quer dizer negar, suprimir e conservar, e, no fundo, suspender” (p.895). É dessa colocação que Freud vai partir para a constatação da separação entre intelectual e afetivo. Segundo o filósofo, a radicalidade do texto freudiano está em mostrar que “o intelectual, é essa suspensão do conteúdo para o qual não seria inconveniente, numa linguagem meio bárbara, o termo sublimação” (p.895), o próprio pensamento surgindo nessa operação.

Nesse ponto, Hyppolite faz uma proposição sua, sustentada no texto de Freud. Tomando o “Eu não sou isso”, que Freud nos ensina a ouvir como “É isso que eu sou”, e a posterior aceitação, pelo analisante, desse: “na verdade é isso que eu sou”, o autor propõe que se tome essa aceitação posterior como uma negação da primeira negação: “o que aparece aqui é a afirmação intelectual, mas apenas intelectual, como negação da negação” (p.897).

A separação entre o afetivo e o intelectual é, então, a gênese do juízo, a gênese do pensamento. É justamente essa a passagem do texto freudiano cuja tradução Hyppolite mais critica

“*Die Bejahung*”, a afirmação, diz-nos Freud “*als Ersatz der Vereinigung*”, enquanto simplesmente equivalente à unificação, “*gehört dem Eros an*”, é o feito de Eros: que é o que está na origem da afirmação; por exemplo, no juízo de atribuição, é o fato de introjetarmos, de nos apropriarmos, em vez de expulsarmos para o lado de fora (p. 900).

Freud trabalha a *Bejahung* como uma aceitação inicial, sem a qual nem o *Eu*, nem o inconsciente existiriam. É da introjeção, da apropriação do que vem de fora, que se “formam” tanto o *Eu* quanto o inconsciente. A “afirmação”²⁵ é, então, “equivalente à unificação, é o feito de Eros”. Porém, essa aceitação inicial não basta a si mesma nem ao princípio do prazer. Essa tentativa de unificação inevitavelmente fracassa, abalando o princípio do prazer e forçando à projeção, à destruição e, até mesmo, a um ato de negação. O que se cria aí é uma dualidade entre a aceitação inicial e a negação que afirma sua existência sem confirmá-la. É a divisão mesma do sujeito na neurose.

²⁵ Trabalharemos aqui com o termo afirmação, quando das citações das traduções de Freud e Hyppolite; e com o termo aceitação, quando estivermos trabalhando com o conceito. A escolha do termo aceitação se deve às próprias indicações de Freud de que se trata de aceitar e não afirmar o que vem de fora, e da noção trazida por Hyppolite de que a negação pode funcionar como afirmação.

Hyppolite nos diz que há aí um mito freudiano: por trás da afirmação estaria Eros, “e por trás da denegação (atenção a denegação intelectual será algo mais), o que há? O surgimento, nesse ponto, de um símbolo fundamental dessimétrico. A afirmação inicial não é outra coisa senão afirmar, mas negar é mais do que destruir” (p.897-8). É nessa noção de uma negação que “é mais que destruir” que o autor sustenta a diferenciação que inicialmente ele nos disse ser fundamental para a compreensão do texto de Freud: há uma negação no juízo, tanto de atribuição quanto de existência, e uma negação “como atitude fundamental de simbolicidade explícita” (p.901).

Mas por que ele trata isso como um mito? Pela lógica que Freud usa ao deixar escrito que, em um primeiro contato com o objeto o sujeito não tem condições mínimas para formar um julgamento, e que, portanto, nada retém dessa “experiência primeira”. “O teste de realidade só entrará em cena quando e se os objetos, que outrora trouxeram satisfação, já tiverem sido perdidos” ([1925] 2007, p.149), escreve Freud. É só em um momento posterior que, depois de ter aceitado e negado os estímulos que vinham do mundo - formando o mito de dentro-fora - o *Eu* toma conhecimento da existência do objeto, podendo emitir juízos de existência, tentar reencontrar o objeto; ou juízos de atribuição, dizer se é bom ou mau. É, justamente, na medida em que Freud pensa a partir da perda do objeto, ou mais, da impossibilidade de apreensão do objeto, ou seja, de um vazio inicial, que o surgimento da negação é mítico. Ele supõe a perda de um objeto com o qual o *Eu* nunca se deparou para explicar a “existência” desse objeto “reencontrado”, constituindo-se na própria formação mítica.

Tratemos, então, da diferenciação proposta por Hyppolite. Nesse processo mítico, haveria uma negação que se instauraria como sucessora da pulsão de destruição:

Com respeito à negação, ele (Freud) não emprega a palavra *Ersatz*, (equivalente) mas a palavra *Nachfolge* (sucessor). Mas o tradutor francês a traduz pela mesma palavra que *Ersatz*. O texto alemão diz: a afirmação é o *Ersatz* da *Vereinigung*, e a negação é o *Nachfolge* da expulsão, ou, mais exatamente, do instinto de destruição (*Destruktionstrieb*) (p.900).

É a dicotomia entre Eros e a pulsão de destruição que cria as noções de dentro e fora. Lembremos que em seu artigo *Pulsões e destinos da pulsão*, Freud escreve: “O ódio é uma exteriorização da reação de desprazer provocada pelos objetos e mantém sempre um vínculo estreito com as pulsões de conservação do Eu” ([1915] 2004, p.161). É dessa característica inicial que se forja a pulsão de destruição, à qual Freud também vai vincular o ódio.

Porém, a negação não se restringe a isso, sendo o ato que separa o intelectual do afetivo pela instituição do símbolo da negação, a partir do qual, o *Eu* pode emitir juízos. É na instituição do símbolo que Hyppolite concentra seus esforços, pois, diz ele: “É preciso ver na denegação uma atitude concreta na origem do símbolo explícito da negação, símbolo explícito que é o único a possibilitar o que quer que seja como utilização do inconsciente, enquanto mantém o recalque” (p. 901).

Lacan vai tomar essa formulação para propor uma diferença entre a denegação, enquanto suspensão (*Aufhebung*) do recalque, e a negação na psicose. Freud faz uma pequena menção à negação na psicose:

Quanto ao caso em que há uma disposição de negar sistematicamente o negativismo de alguns psicóticos, provavelmente pode ser compreendido como um sinal de que houve - pela retirada de componentes libidinais - uma defusão e separação das pulsões ([1925] 2007, p.150).

Como sempre faz em suas falas, Lacan recorre a muitos referenciais e questões para tentar formalizar as intuições freudianas, sem com isso congelá-las. Nesse momento de seu ensino, estamos no ano de 1954, Lacan está colocando em questão o que vem a ser o *Eu* em psicanálise. É como leitor de Hegel que Lacan pede a Hyppolite a exposição da qual acabamos por trazer algumas questões. Seus objetivos explícitos são dois: primeiro, apresentar seus argumentos contra a psicologia do ego (e a noção de resistência por ela divulgada), para tanto ele mostra a negação como fundante no psiquismo; e segundo estabelecer uma diferença entre a negação na neurose e na psicose.

Deixamos claro, desde já, que nesta dissertação não nos centraremos nas questões diagnósticas. Um trabalho que estivesse nesta linha nos exigiria outra abordagem e acabaria por nos distanciar demais das questões referentes à educação. Portanto, exporemos aqui as diferenciações propostas por Lacan e a análise feita sobre síndrome de Cotard, por Czermak, como instrumentos para pensar o caso trazido, não buscando um diagnóstico, o que nos obrigaria a trabalhar as estruturas clínicas a partir da transferência, e sim, uma via de análise teórica que nos permita surpreender algo do que se passava no caso estudado e que tenha pertinência para o campo da educação.

Poder-se-ia opor a esse nosso posicionamento a questão das dificuldades de aprendizagem, que muitas vezes aparecem atreladas a estruturas psíquicas “frágeis”²⁶, ao que rebatemos facilmente com as porcentagens de não-aprendentes que, se fossem

²⁶ Ao que pese definir os “frágeis” que aí se refere à estrutura, coisa que torna tal concepção caduca.

estruturalmente psicóticos, ou, “frágeis”, nos forçariam a constatar uma sociedade psicotizada, o que não parece, pelo menos ainda, o caso. Nossa resposta a isso, é que, quando se trata de educação, a questão é o discurso enquanto laço social e não apenas a estrutura psíquica de um indivíduo. Sendo que, justamente, é a prática de culpar o sujeito por suas dificuldades, colocando-o em uma posição que impede o reconhecimento de sua produção, o de que tentemos mostrar as consequências.

5.2 Lacan e as mortes

Vamos a Lacan. Começemos com a definição que ele dá ao afetivo de que Freud fala como separado do intelectual:

O afetivo, nesse texto de Freud, é concebido como aquilo que, de uma simbolização primordial, conserva seus efeitos até mesmo na estruturação discursiva. Essa estruturação, dita ainda intelectual, é própria para traduzir sob a forma de desconhecimento o que essa primeira simbolização deve à morte ([1966] 1998a, p. 385).

De que morte se trata? Da morte da Coisa, que é primeiro expulsa (expulsão simbólica que forma o real) para retornar enquanto representação (*Vorstellung*) “constituída pela reprodução (imaginária) da percepção primária” (p. 391). O afetivo é, então, o que guarda essa estrutura e que tem efeito no discurso para além das palavras, fundando mesmo a ordem significante nessa “discordância entre significante e significado que é determinada por toda censura de origem social” (p. 373). O *Eu* desconhece essa morte e cria, para tentar dar conta desse desconhecimento, em um momento mítico, o símbolo da negação que vai reger as relações do sujeito com o mundo (nos juízos) e mesmo as relações do sujeito com o ser (na negação primordial).

Lacan nos fala ainda de outra morte à qual o significante não tem acesso. Ele nos apresenta isso ao falar do esquecimento que acometeu Freud acerca do nome de Signorelli. Nesse instante, eram as questões da morte, enquanto fim da vida, que atormentavam Freud a ponto de o significante não ficar apenas recalcado, mas: “Freud literalmente abandonara em seu parceiro, afastara de si, portanto, a metade (no sentido mais material, entenda-se) da espada da fala (...)” (p. 380). Freud não dispõe do significante, não apenas por ele estar recalcado em sua cadeia associativa com as questões e lembranças sobre a morte, mas no que, qualquer conteúdo que se apresentasse não bastaria para dar conta desse desconhecimento que experimentamos em relação à morte. Diz Lacan:

Assim, a morte traz a questão daquilo que nega o discurso, bem como de saber se é ela que introduz neste a negação. Pois a negatividade do discurso, na medida em que faz existir o que não está ali, remete-nos à questão de saber o que o não-ser, que se manifesta na ordem simbólica, deve à realidade da morte (p.381).

A realidade da morte é algo a que não temos acesso. Não há discurso que dê conta dela ou mesmo da estranheza que nos causa. Ainda que se saiba que “Todos os homens são mortais / Sócrates é homem / Logo Sócrates é mortal”, e que a esse Sócrates podemos substituir todo e qualquer nome dado a seres humanos, tal saber se restringe ao plano intelectual, estando “discursivamente estruturado” no desconhecimento sobre a morte de que padecemos.

O não-ser “que se manifesta na ordem simbólica” “deve à realidade da morte” sua existência sepultada. Uma das maneiras de ler esse *não-ser* é tomando-o pelo próprio inconsciente; que não é, não foi e nunca será consciente. Aí, mais uma vez, a fórmula de Lacan: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, nos facilita uma compreensão das formulações de Freud. É da linguagem enquanto suportada pela divisão entre significante e significado que a simbolização da negação é possível e tem efeitos.

Outro exemplo trazido por Lacan é o da famosa alucinação do Homem dos Lobos. Ao falar desse episódio em análise o Homem dos Lobos hesita, tem a impressão de já ter falado sobre isso para Freud. Ele era ainda criança estava com sua querida babá e foi brincar com seu canivete junto à noqueira, é então que ele vê seu próprio dedo pendurado apenas por um fio de pele. Passa-se um bom tempo sem que possa dizer ou fazer nada e sem poder olhar de novo para o dedo, até que olha e seu dedo está intacto.

A esta cena, Lacan vai interpolar a cena sexual que o Homem dos Lobos diz ter visto quando tinha apenas um ano e meio. Diante de tal cena, segundo Freud, o analisante teria recusado a castração a ponto de “não querer saber nada disso no sentido do recalque” (p.390)²⁷. É a falta de uma simbolização primordial que o leva a ter essa experiência de alucinação do dedo cortado. “O que acontece vocês podem ver: *o que não veio à luz do simbólico aparece no real*” (p.390). A castração enquanto ferida aberta é recusada, o que tem por efeito não uma simbolização, e sim, a expulsão para fora do simbólico. *Verwerfung* é o termo usado por Freud para falar da especificidade dessa expulsão, na introdução e resposta ao comentário de Hyppolite, Lacan se utiliza do termo supressão para traduzi-lo, já no seminário sobre as estruturas freudianas da psicose, Lacan adotará o termo *foraclusão*,

²⁷ Optamos por trazer a tradução proposta por Lacan por nos parecer mais pertinente que a precária tradução brasileira de que dispomos.

do léxico jurídico.

É justamente nesta operação, nesta modalidade de negação, que Lacan vai isolar o que seria próprio à estrutura psicótica. Se não é possível dizer não à linguagem, pois ao fazê-lo se estaria usando-a, é possível negar algumas de suas operações: metáfora e metonímia. Em seu texto sobre as afasias, Jakobson fala sobre as restrições que o afásico sofre em relação a uma dessas operações, o que não significa negá-las, mas não ter acesso a elas, é um esquecimento feito não de recalque, mas de impossibilidade. Lacan, em seu seminário sobre as estruturas freudianas das psicoses, fala em uma *Verwerfung* do *nome-do-pai*, ou seja, do operador que possibilita o processo metafórico. É de uma metáfora em particular que se trata: da metáfora paterna, enquanto operação em que um significante substitui o desejo da mãe, é um significante que nomeia, ou seja, tira do mutismo, dá voz ao sujeito. É essa metáfora que descola significante e significado, dando ao sujeito um lugar enunciativo; da relação entre o sujeito e o Outro sobra, então, graças ao reconhecimento de sua fala, um resto, chamado por Lacan de objeto *a*.

É desse lugar enunciativo, do qual o sujeito nada sabe, que ele tem que responder, saindo do registro da culpa para o da responsabilidade. É ao sair de um domínio do imaginário, da relação dual, e entrar no laço social via discurso, que o efeito de sujeito se dá e a responsabilidade se impõe. Mas esse não é um processo simples, sendo mesmo paradoxal: como se responsabilizar por algo sobre o qual não se tem controle? De que nada se sabe? É na fala, no direcionamento a um outro, que o *Eu* tenta se negar a entrar nele. No final do capítulo voltaremos a essa questão.

5.3 A Síndrome de Cotard

Vamos agora à síndrome de Cotard nas contribuições dadas por Czermak em seu texto: *A significação psicanalítica da síndrome de Cotard*.

No ano de 1891, Jules Cotard dedica um dos trabalhos de seu livro *Études sur les maladies cérébrales et mentales*²⁸ ao tema dos delírios de negação, que ele divide em três categorias: os delírios de negação simples, os que aparecem como sintoma de uma paralisia geral e os associados a delírios de perseguição. Esses três delírios, para Cotard, e para a tradição psiquiátrica anterior a ele, estão ligados à melancolia.

²⁸ *Estudos sobre as doenças cerebrais e mentais*.

O delírio de negação em sua forma simples aparece atrelado à fala sobre uma não-existência do corpo, dos órgãos, das necessidades fisiológicas básicas; e ainda, às atitudes que Cotard chama de resistência: a toda proposta o paciente responde: *não*. Cotard traz vários casos, em todos eles aparecem questões do corpo e da morte, além de ideias de culpabilidade e não-existência. Já da segunda categoria, Cotard apresenta apenas um caso em que as autorrecriações: ser um cretino; os desejos de morte e a inexistência de Deus aparecem como centrais, aos poucos o paciente foi se tornando imóvel e sua fala passou a ser ininteligível.

Já o delírio de negação atrelado a delírios de perseguição tem como fonte figuras indignas, imundas, nas quais os pacientes se transformam, ou às quais obedecem. A única saída que vêem para a perseguição da qual são vítimas é a morte, porém, se dizem imortais, ou seja, sem saída. São seres que não merecem viver - são, em suas palavras, bestas e não homens - mas que não podem morrer. Os pacientes notam diferenças em sua existência e dizem que têm a impressão de não mais existir, antes eles viviam, agora, estão mortos e, portanto, não podem mais morrer. Cotard termina esse artigo com um quadro diferencial entre os delírios de perseguição e os de negação.

O trabalho que vem na sequência tem por título *Perte de la vision mentale dans la mélancolie anxieuse*²⁹. Neste, Cotard apresenta alguns casos de pacientes que dizem ter perdido a capacidade de representar mentalmente as coisas e, ainda, não terem mais sentimentos. As imagens mais corriqueiras: a casa em que vivem, seu cônjuge, filhos, pais, se desvanecem, assim como os sentimentos a elas atrelados.

Cotard escreve que há uma «négation de l'existence des objets extérieurs ou da personnalité du malade lui-même»³⁰ ([1884] 1995, p.345). Bastante cauteloso, ele diz que se privará de qualquer interpretação dos fenômenos e se centrará na exposição de fatos que podem ou não apresentar algum valor clínico a ser levado em conta. O problema, para Cotard, é como provar qualquer hipótese que o clínico formule sobre o funcionamento de tais pacientes, já que eles não se submetem às pesquisas, eles não respondem às questões, ou respondem apenas com *nãos*. Estes doentes, nos diz Cotard: «sont, pour la plupart, hors d'état de répondre à des questions qui exigent certaines facultés d'analyse psychologique»³¹ (p. 348). E é interessante como aí se evidenciam as impotências do clínico.

²⁹ *Perda da visão mental na melancolia ansiosa*.

³⁰ “Negação da existência de objetos exteriores ou da personalidade do próprio doente” (Tradução nossa).

³¹ “estão, na maioria, fora do estado (sem condições) de responder às questões que exigem certas faculdades de análise psicológica” (Tradução nossa).

Em seguida, ele cita Comte e Prévost como dois filósofos que aproximaram as imagens aos sentimentos, à inteligência, aos sentimentos morais e ao aperfeiçoamento moral, dizendo que a patologia de que se trata (perda da visão mental) confirmaria as conjecturas de tais filósofos. Seriam os doentes acometidos por tal sintoma aqueles sofreriam a perda das faculdades psicológicas e morais, ou o clínico que ficaria desprovido de seu arsenal metodológico e, logo, impotente de tratar o doente? A quem faltariam essas faculdades: ao doente, que diz tê-las perdido, ou ao clínico, que as segue procurando?

Com tais perguntas queremos apenas mostrar que não se trata da negação ou da perda da visão mental enquanto fenômenos, mas enquanto efeitos de linguagem. É dessa potência da linguagem em uso que se trata, da apropriação que se faz dela e da devastação que ela pode causar, justamente, por forjar o mundo próprio ao homem. Não se trata do fenômeno, pois, justamente, a denegação nos mostra que a relação do homem com o mundo é restrita ao que ele cria enquanto mundo, ao que aceita representar e, portanto, pode reconhecer, e ainda, ao que aceita representar e se nega a reconhecer. É também por não ter acesso à Coisa, por não reconhecer em si o inconsciente que o fala, que o homem tropeça em reconhecer o outro, por vezes se nega até a esse reconhecimento, e mesmo, pode chegar a tentar destruí-lo.

Para esclarecer a questão voltemos ao delírio de negação e à perda da visão mental como trabalhadas por Czermak. Ele nos traz um caso clínico, de uma mulher que diz: “Não tenho boca, não tenho intestino, não tenho vesícula, não posso ir ao banheiro, não posso urinar” (1991, p.159). Para ele, as frases que ela profere, sempre recheadas de *nãos*, não são negações, mas afirmações:

Trata-se de uma afirmação que utiliza o modo de negação: *afirmação* de não ter mais orifícios, de que todos os tubos de seu corpo estão fechados. Com esta queixa, com a constatação de estar repleta, e na espera do que falta, vai até o desejo de estar acabada, eliminada enquanto objeto, até mesmo morta por fabricar um orifício ao qual o sujeito se identifica (p.150-1).

Essas afirmações relacionadas a uma imagem corporal repleta, na qual, então, não há furos, dão uma pista da devastação que a linguagem pode provocar. A criação dessa imagem plena e, portanto, monstruosa, é engendrada na própria maneira com que se fala dessa imagem, com que se apresenta uma imagem como sendo correspondente à “existência exterior” (como diria Bernardo Soares) de alguém. A questão não é que se diga que fulano é feio, ou burro, ou ruim, ou que ele não tem jeito, e que isso se repita infinitas vezes, não é, tampouco, apenas o lugar de onde se escuta e se acata isso, mas em que essa

fala se firma e o que ela procura ferir. A própria imagem é feita na e de linguagem, na presença de um outro ao qual, como já vimos, supomos um Outro.

O texto *O feiticeiro e sua magia*, de Lévi-Strauss, traz elementos que ajudam nessa formulação. Como primeiro exemplo, Lévi-Strauss apresenta os casos de morte por conjuração ou feitiço. Além da crença daquele que conjura e da certeza do enfeitado há os mecanismos sociais, cujo papel é fundamental:

A partir de então a comunidade se retrai, todos se afastam do maldito e se comportam com ele como se, além de já estar morto, representasse uma fonte de perigo para todos que o cercam. Em toda ocasião e em cada um de seus gestos, o corpo social sugere a morte à pobre vítima, que não tenta escapar do que considera ser seu inelutável destino ([1949] 2008,p.181).

O “inelutável destino” aparece como algo que estava escrito, que não pode ser mudado. Não há chance, não há sorte que tire o amaldiçoado de sua maldição e do destino que esta lhe acarreta. Não há quem possa fazer um movimento contrário ao modo com que o grupo se dispõe, o amaldiçoado tem que ser ejetado, pois, no momento em que é amaldiçoado, ao mesmo tempo carrega a certeza da morte e o perigo da contaminação, ele tem que ir para o “lado das trevas” antes que leve alguém consigo. Há uma série de rituais que instaura o amaldiçoado como excluído do grupo, e que faz com que ele:

Brutalmente alijado, de saída, de seus laços familiares e sociais, e excluído de todas as atividades por intermédio das quais o indivíduo tomava consciência de si mesmo, e enfrentando em seguida as mesmas forças imperiosas, novamente conjuradas com o único propósito de bani-lo do reino dos vivos, o enfeitado cede à força combinada do terror que sente e da retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência do grupo e, finalmente, à sua inversão definitiva quando, de vivo e sujeito de direitos e de obrigações, passa a ser proclamado morto, objeto de temor, de ritos e proibições. A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social (p.181).

É um tipo de maldição que não pode ser negada, o amaldiçoado não tem como, simplesmente, dizer que não acredita naquilo, ou que não lhe importa. E por quê? Porque não se trata de algo que ele tivesse aceitado como representação do mundo, e que, portanto, faria parte do que ele poderia reconhecer no mundo, seja pela via da aceitação, seja pela denegação. Esse estado ao qual ele foi relegado é, justamente, o de não fazer parte do mundo em que até então ele vivia, são “forças imperiosas” que o impelem para fora do mundo humano.

À “dissolução da personalidade social” preferimos a noção de perda de lugar enunciativo, com as consequências aí implicadas. Há nessa conjuração de que nos fala Lévi-Strauss uma discursividade que retira do amaldiçoado suas características de pertencente ao grupo e o expulsa para um mundo que esse grupo ao mesmo tempo teme e

despreza. O efeito que tal discursividade tem sobre o amaldiçoado é o de uma impossibilidade de retornar ao lugar ao qual pertencia, lugar a partir do qual podia falar com os seus. É uma forma de proceder que busca a conservação da unidade grupal via expulsão de um de seus elementos, que, pela discursividade, se tornou perigoso.

Já na síndrome de Cotard isso aparece, de certa forma, invertido. É o cotardizado que se exclui, ele se diz morto e perigoso. E é essa imagem plena que faz de si que acaba por apagar a possibilidade de um efeito de sujeito se dar. E por quê? Pelo que já vimos da noção de pulsão em Freud e na subversão que Lacan faz dela: é só nos furos que a pulsão gira, sem alcançar o objeto, e é nesse intervalo, entre o se lançar a ser objeto do outro e tomar o outro como objeto, que um efeito de sujeito pode surgir. O cotardizado não tem órgãos; não tem olhos, nem boca, nem ouvidos, ou intestinos, não tem sangue, não tem pais, filhos, não tem nome, é um não nascido.

Voltemos às falas da paciente de Czermak:

Eu sou uma espécie de objeto, de objeto inanimado, não tenho mais vida mental, tenho a impressão de estar... no campo, eu me lembro quando mataram um pato, cortaram o pescoço do animal, o animal não tinha mais cabeça, ele continuava a se mexer sem cabeça, e eu tenho a impressão de ser um pato sem cabeça, não tenho mais reação mental, estou reduzida a este estado de trapo, de verdadeiro monstro, é abominável; eu era um ser humano, não sou mais um ser humano (1991, p. 158).

Entre duas vidas, uma passada em que era humana e uma presente em que é mostro, ela diz que a diferença está nessa perda da “vida mental”. Ela nada sente: “Quando olhamos alguma coisa, o olhar é atraído por algo, sentimos isso no fundo dos olhos, há alguma coisa aí se mexendo, se é físico ou mental eu não sei, mas isto não acontece mais comigo, olho as coisas de um modo vazio” (p.152). É bem dessa relação entre o que olhamos no mundo e o que representamos dele que Freud nos alerta para que só olhamos as coisas pela segunda vez, não há primeira vez, e por quê? Porque na primeira nosso olhar é vazio, não carrega uma representação, é só depois de a representação ter sido formada, ou seja, de termos aceitado e nos apropriado de uma parte do “exterior” que somos capazes de olhar, ou seja, que colocamos algo de nosso no que vemos.

Essa perda da “visão mental” da qual ela se diz vítima sendo, justamente, o que explicita esse processo. Há uma desconexão entre o mundo que ela havia criado e o mundo com que ela se depara, em tal medida que ela se torna incapaz de olhar, incapaz de pensar, incapaz de denegar. O mundo em que ela está não lhe diz nada, as concatenações não mais se dão. Ela se diz idiota, pois não consegue mais pensar, as coisas não têm mais sentido

algum, ela não consegue mais ler o jornal.

No momento em que a possibilidade para um sujeito de concatenar, contar, decodificar a si mesmo desaparece - principalmente porque o olhar tem uma função na elaboração do que organiza a realidade e a significação, no sentido de que é preciso que o sujeito se veja de alguma parte - então, o olhar vê a própria modificação de sua função (p. 153).

O mundo se torna indecifrável, assim como a própria paciente perde nele seu lugar. Ela não é mais capaz de atribuir sentidos ao que vê, ao que lê, ao que se passa com ela, não pode colocar algo de seu aí. Ela está deslocada no mundo e, na medida que não pode mais olhá-lo não tem mais um lugar nele, pois olhar é, justamente, rearranjar o mundo para que caibamos nele. Quando somos capazes de olhar, ainda que deneguemos isso, sabemos que somos olhados, sabemos que estamos aí, no momento em que isto se esvai, onde é que podemos nos olhar? É a esse lugar que Lacan chama “entre-duas-mortes”, um apagamento subjetivo que pode ser efeito de um perjúrio, de uma conjuração, de uma difamação.

Entre-duas-mortes (a do sujeito da enunciação e a do corpo) ela não pode aceitar e, logo, tampouco denegar. É por estar nessa impossibilidade que ela se diz idiota, lembremos o que disse Hippolyte: é na instauração do símbolo da negação que se marca o nascimento da “inteligência”. Suas falas vêm, então, carregadas de *nãos* que tanto tentam afirmar sobre sua existência que propõe a não-existência como modo de existência. São *nãos* que tentam reinstaurar a inteligência, a vida do mundo simbólico, e que, justamente, por aparecerem como afirmações, fracassam.

É pensando a partir do entre-duas-mortes que Czermak propõe mais uma diferença entre sua leitura psicanalítica e a leitura psiquiátrica de Cotard. Se para Cotard os delírios de negação estavam vinculados a quadros melancólicos, para Czermak eles podem aparecer em analisantes psicóticos. À condição de estar morto enquanto sujeito da enunciação, que tanto aparece em psicóticos, se somaria, nos cotardizados, uma demanda de morte real, morte do corpo como fim do peso da imortalidade de que sofrem.

É no “entre-duas-mortes” que Lacan situa a posição de Antígona, ela que se diz morta e não teme as ameaças de Creonte. A própria Antígona não é para si o valor supremo, manter-se viva não é o que lhe impele a agir. Ela não cede em seu desejo, não deixa que a lei da cidade, proferida por Creonte, vença a lei que lhe diz que os rituais de sepultamento são invioláveis. Não importam os erros, defeitos, pecados de seu irmão, sendo humano ele precisa ser devidamente enterrado para que sua alma tenha destino. Antígona diz não a Creonte, ela não cede de seu desejo, faz de seu desejo excesso, exceção a não ser

calada. Ela se nega a partilhar a vingança da cidade e a maldição que seu pai fez recair sobre o irmão. Como contraventora das leis da cidade, ela responde: “Guarda: - Tu, então, que baixas o rosto para o chão, confirmas a autoria desse feito, ou negas? Antígona: Fui eu a autora; digo e nunca negaria” (SOFOCLES, 2002, p.218).

É no ponto em que Lacan isola o que seria próprio à ética da psicanálise que retomamos uma questão: a que será que o maldito se nega? Nossa hipótese é que ele se nega a participar desse discurso que o desumaniza. Diferentemente do amaldiçoado que não tem escolha e do cotardizado que passa a negar sua própria existência, o maldito se vê enclacrado entre duas negações: a do discurso que diz que ele é o mal, e da negação que tenta fazer desse discurso.

Vemos então, que há duas vias de negação: o discurso que exclui o maldito do laço social, dizendo que ele não tem lugar aí, e o *não* reiterado com que ele se nega a compactuar com esse discurso. Acontece que, como humano, ele está, necessariamente, inserido no mundo da linguagem e, portanto, porta as marcas e os efeitos dos significantes que lhe são e foram transmitidos. Nessa medida, suas falas e suas ações são mediadas pelo discurso que ele tenta negar.

Quando se tratava de questões referentes à escola, G nada queria falar, “Outra coisa, outra coisa”, dizia ele. A professora e a coordenadora pedagógica já não sabiam o que fazer com ele, assim como os monitores das oficinas, nem ele nem a escola aguentavam mais, até que ele parou de ir à escola. Nem a escola nem a mãe sabiam de nada, afinal: “Ele saía todas as manhãs na hora da aula”, e “A professora não nos avisou”. Ele dizia que não precisava mais ir ao colégio, já estava rodado (repetido de ano), ficava de manhã em casa vendo desenho. É nesse discurso que não sabe de nada e não responde por nada que se engendra a culpabilização, fomenta a relação imaginária em que deslancha o ódio, deixando o sujeito da enunciação impedido.

São discursos em que o futuro já está definido, já está escrito. Quando algo já está escrito parece que não é mais preciso lidar com isso, responder pelo que acontece. No próximo capítulo vamos, então, trabalhar as questões da escrita.

6 *Acheronta Movebo* - ou o que resta para escrever

É difícil que uma hipótese se sustente sozinha, por isso temos que continuar trabalhando. Quem se põe a falar sobre os malditos não escapa ao inferno. Vamos a ele na companhia de Dante: “*Acheronta Movebo*”, escreve ele, escrito a que Freud adere: “Irei até os infernos”, para produzir movimento.

Voltamos então ao campo das sobras, do que, feito lixo, não queremos tocar e à evidência de que há sempre destroços dos quais tentamos apagar os traços, e de que é nisso que nos fazemos humanos.

Se o sujeito é efeito do significante e na garganta deste, “indeglutível, resta atravessado” o objeto *a* e “é nesse ponto de falta que o sujeito tem que se reconhecer” (LACAN, [1966] 1998a, p.255) é porque a fala nunca leva à boca esse *a*, mas deixa cair dela letras que são a marca da impossibilidade. As operações possíveis da letra se evidenciam na escrita, seja na dimensão clínica da escrita da escuta, seja na literária que Lacan diz ser “uma acomodação de restos” (2003,p.16), seja nos matemas que possibilitariam enfim que algo da psicanálise fosse transmitido. Porém, o que lhe dá mais preciosidade é justamente que ela caia, que sobre, e nisso surpreenda o sujeito que desde então não pode não se movimentar, a letra é algo que irrompe cortando a repetição.

Há uma passagem no *Mal-estar* em que Freud, ao discorrer sobre os avanços tecnológicos da civilização, diz o seguinte: “A escrita foi, em sua origem, a voz de uma pessoa ausente” ([1930] 1996, p.97). Segundo Fleig (2006), na medida em que não é significante, a voz jamais adentraria o campo da linguagem, e sim se amarraria a ele através da letra, esta que, enquanto ponto de amarração no tempo em um espaço vazio evidenciaria a impossibilidade de um gozo total. A letra para Lacan é o que pode cair na articulação da cadeia significante, ela está aí à prova enquanto algo do real, enquanto o que pode por si se identificar. Se o significante é enquanto pura diferença, nisso só podendo vir a ser enquanto referenciado a outros, ou seja, vinculado ao simbólico, a letra é o que resta ainda que a mensagem não seja compreendida.

Aqui voltamos à questão da impossibilidade de transposição: a letra de que fala Lacan é a letra enquanto instância do inconsciente e não a letra enquanto marca gráfica. Uma hipótese é que o que opera para que ambas sejam possíveis seja da mesma ordem, ou seja, que tanto para que a letra enquanto instância caia, quanto para que a letra enquanto

grafia se escreva, é necessário um corte significativo, corte esse que incide no corpo. Nesse corpo que se torna humano quando bordeado por significantes que o inscrevem na ordem social, corpo que tal a libra de carne não pode ser a paga da dívida. E não é apenas porque ele sangra, mas porque se não impedido ao gozo total não se constitui enquanto corpo e se ficasse entregue à dívida simbólica não passaria de imagem petrificada.

Freud em seu *Projeto de uma psicologia* retoma o conceito de *das Ding*, formulado por Kant, ao falar do neurônio para sempre perdido, no qual haveria dela (*das Ding - a Coisa*) uma representação da qual resta um representante: *Vorstellungsrepräsentanz*, o que Lacan, calcado na lingüística de Saussure, chamará significante: “Trata-se daquilo que, no inconsciente, representa como signo a representação como função da apreensão – da maneira pela qual toda representação se representa uma vez que ela evoca o bem que *das Ding* traz consigo” ([1959-60] 1997, p. 92).

É também pensando a partir do conceito de *das Ding* que Lacan, em seu seminário sobre a ética, apontará o incesto enquanto lei fundamental. Segundo ele a mãe ocuparia o lugar de *das Ding* se aniquilasse a possibilidade de seu filho de desejar, ao não apostar que ele venha a ter pensamentos diferentes dos seus, ou seja, de que há ali, naquele corpo que saiu dela e que ela pode ver, algo que ela não apreende, algo de que não dá conta e ao qual, portanto, tem que dirigir, além de seu saber, perguntas. Se ela não ‘cessar de ver’ esse corpo, não ‘lamentará sua perda’ mantendo-o preso. É só porque alguém nos pergunta que respondemos, por não termos como falar tudo que nos pomos a falar. Enfim, é por não possuímos *das Ding* que discorremos e buscamos nos relacionar (LACAN,[1959-60] 1997).

A inserção do *infans* na linguagem acarreta a perda tanto de *das Ding*, como do lugar daquele que satisfaria todos os desejos da mãe. Essa inserção se dá mesmo antes da criança nascer e vai se efetivando desde os primeiros cuidados que a mãe tem com o bebê. Bergès e Balbo frisam a importância desses momentos para a inscrição significativa da criança na linguagem:

É aí que as coisas podem mudar, nos cuidados que ela fornece e o que ela vai lhe dizer deslocará a erogeneidade, cortará algo. A mãe, quando articula algo, enquanto cuida de sua criança, pelo que ela lhe diz, pelo discurso que ela sustenta, introduz o simbólico no tocar (2001, p.65).

A erogeneidade que ela corta é a da autossatisfação e o discurso que ela sustenta é o que permitirá o jogo metafórico da linguagem. É nessa relação que o corpo do bebê é atingido, e uma parte do que era puro autoerotismo passa a girar como pulsão. Agora são os

prazeres obtidos na relação com esse Outro, encarnado pela mãe, que ele busca. No entanto, é preciso que ele saia também dessa instância de prazer, é preciso que haja um corte nessa relação para que ele possa se lançar ao mundo.

O refreamento das pulsões, ou melhor dito, seus diferentes destinos não de ser inscritos pela linguagem e seus usos, e o sujeito aparecerá aí em seu movimento de subversão. É do distanciamento forçado pela linguagem que o sujeito poderá advir e marcar-se nela.

A letra enquanto grafia, segundo Bergès, só pode aparecer na medida em que o sujeito está descolado do gozo que as trocas corporais com o Outro primordial lhe proporcionavam. Se ele insiste nisso, se não consegue desvencilhar-se, a escrita enquanto tinta no papel não pode se fazer presente, já que sua presença bidimensional acarretaria a ausência dos jogos corporais, ou seja, do tridimensional que proporciona um gozo. Freud, exímio escritor, em seu *Inibição, sintoma e angústia* escreve isso de maneira crua:

Quando a escrita, que consiste em fazer com que um líquido escorra de uma pena sobre uma folha de papel branco, adquire a significação simbólica do coito, ou quando a marcha se tornou o substituto do pisotear o corpo da mãe, tanto o escrever com o andar são abandonados, porque significariam executar o ato sexual proibido ([1926.] 2001, p.12).

Pois bem, para escrever é preciso abdicar ao gozo do corpo, abdicar ao percurso sexual da pulsão, mudar a dimensão de inscrição, sublimar. Entramos no terreno árido da necessidade de socialização, nas restrições impostas à satisfação pulsional que o convívio com outros seres humanos exige. Desde muito tal função é dividida entre pais e instituições e se chama educação.

A educação exige a entrada do sujeito no campo simbólico. É uma forçagem em relação a qual ele tem que se valer de sua aut(r)onomia para não ser apagado. A parte formal da educação cabe a instituições como a escola. Um dos processos indispensáveis para que ela cumpra sua função é o ensino da leitura e da escrita. Temos que sair da escola dominando o código da escrita: lendo e escrevendo.

Lacan já nos ensinou que não aprendemos a falar, mas a responder. Bergès nos alertou que desde bebês sabemos ler nos lábios da mãe as letras de seu desejo. Partindo de tais postulados podemos fazer algumas perguntas: alguém aprende a ler e escrever? O que nos ensina esse *ele* que não reconhece as letras grafadas? Como pode o maldito deixar traços no papel? Qual a incidência do maldizer sobre a possibilidade de inserção do maldito na escrita?

Para responder a tais questões vamos delimitar o conceito de escrita com o qual trabalharemos, e, em seguida, retomaremos alguns dos conceitos já expostos para fundamentar nossa hipótese.

Há uma série de textos de Freud em que ele apresenta o que seria a escrita para a psicanálise: *Projeto para uma psicologia científica*, *Carta 52*, *A interpretação dos sonhos* e *O bloco mágico* são os mais citados. Trabalhados e retrabalhados por aqueles que estudam a questão da escrita em psicanálise. Deles guardaremos a noção, tão cara a Freud, de um inconsciente a ser lido, seja como caminho pulsional, como retranscrição, rébus, ou marcas indelévels. É claro que são formulações que tem suas diferenças, tendo sido elaboradas em momentos diferentes, respondem às questões que, então, fustigavam Freud, sendo necessário que nos detenhamos em alguma delas. Nossa escolha recai sobre as formulações de *A interpretação dos sonhos*.

No início do capítulo seis, intitulado *O trabalho do sonho*, Freud fala das imagens absurdas que nos sonhos são possíveis, que criamos neles e que temos que nos virar para conseguir contar para os outros. Ele apresenta, então, o modo como procede para conseguir ler o sonho, na medida em que se trata de um rébus, o sonho é algo a ser lido e não apenas “visto”, ou melhor, o ver em relação ao sonho sofre um deslocamento: não mais tendo a imagem como alvo, e sim a escrita da fala. É preciso: “substituir cada elemento isolado por uma sílaba ou palavra que possa ser representada por aquele elemento de um modo ou de outro” (FREUD, [1900] 2001, p 277) são essas palavras que darão sentido ao sonho e não as imagens que nos sobram deles. O sonho só tem valor, em uma análise, quando é falado em sessão, quando é contado em transferência. Ou seja, é ao endereçar seu sonho a alguém que ele supõe que sabe algo do que se passa aí, que o analisante se torna, ele mesmo, interpretante de seu sonho.

A questão principal para nós é a da possibilidade de tirar o sonho e sua interpretação do campo da imagem colocando a primazia na fala que se produz a partir do sonho, ou seja, da enunciação que ele engendra e da mensagem que ela carrega. Para Freud: “nossos antecessores no campo da interpretação dos sonhos cometeram o erro de tratar o rébus como uma composição pictórica, e, como tal, ela lhes pareceu absurda e sem valor” ([1900] 2001, p.277).

Em Lacan a escrita ganha diversos estatutos. Assim como a letra, de que já falamos um pouco, a escrita aparece nas formulações psicanalíticas de Lacan muito cedo, e como

ela, sofre alterações ao longo do tempo. A confusão na qual por vezes nos perdemos entre a escrita enquanto escrita do inconsciente ou enquanto escrita gráfica sendo, em consequência, um tanto perturbadora. Há ainda outras escritas, entre elas a do fantasma, a do sinthoma e a dos matemas. Assim, mais uma vez, temos que restringir nossa pesquisa e centrar nossos esforços nas formulações que nos ajudem a sustentar nossa hipótese. Nossa escolha recai sobre duas fontes: o Seminário 20 - *Mais, ainda-* e o texto *Lituraterra*.

Esses títulos já lançam um desafio à nossa relação com a leitura e a forçagem de sentido que tendemos a fazer para levá-la a cabo: em francês, o Seminário 20 se intitula: *Encore*, palavra que não encontra tradução precisa em português por ser, ao mesmo tempo, advérbio de tempo (Je suis encore là - Eu ainda estou aqui/ Tu est encore là! - Você está sempre aqui!); um advérbio que marca a noção de repetição (Encore un peu? - Mais um pouco?/ Une fois encore! Mais uma vez); pode ser usado ainda para pedir mais precisão na informação (Mais encore?/ E então?); e, ainda, introduzir uma restrição (Encore faut-il avoir le temps/ Bem, é preciso ter tempo). Como ler, então, esse *encore*? É preciso se situar a partir do dizer, não do dito pois esse, em sua busca inebriada pelo sentido nada quer saber do dizer, ele desvia para não ouvir.

A palavra *encore* traz ainda outra particularidade, muito comum na língua francesa, que é a homofonia com outras palavras ou com o modo de soar de certas junções de palavras: *encore* é homófono a *en corps*/ no corpo. Lacan se usa dessas características da palavra *encore* para falar da escrita e do gozo. Ambos têm a ver com o corpo, pois estão aí graças à letra que os sustenta, letra que dá a ver/ouvir o que se repete, o que faz, no corpo, gozo.

Mas será que não se poderia dar que a linguagem tivesse outros efeitos além de levar as pessoas pela coleira a se reproduzirem em corpo ainda, em corpo a corpo mais e mais ainda, e em corpo encarnado ainda? De qualquer modo, há outro efeito da linguagem que é a escrita (LACAN, [1972-73] 1985, p.63).

Escrita que, como em *Lituraterra* evidencia o efeito da letra no significante: “a aliteração nos lábios, a inversão no ouvido” (LACAN, 2003, p.15). É de um deslizamento, feito por Joyce, de *letter* (carta/letra) a *litter* (lixo), que Lacan tira a licença para fazer o chiste. O que *litura* a *terra* é mesmo a chuva que nela faz sulcos pelos quais sua água passa. É a força da chuva que faz na *terra litura*, escrita a ser lida no caminho que faz, não em para onde vai - pois todos já sabem: o fim do rio é sua chegada ao mar - ou de onde vem, mas sim, na divisa que faz com a *terra* pela margem que a separa do curso da água.

Outra característica própria à escrita são os sinais de pontuação: vírgula, dois pontos, ponto final, ponto e vírgula, exclamação e interrogação, assinalam ao leitor as referências internas ao texto. Eles são, sem dúvida, necessários para que o texto seja legível e a alteração de algum deles pode mudar o sentido da frase, quanto a tal propriedade da escrita temos o exemplo clássico da frase: Ai amor assim não dá mais para continuarmos. Conforme o ponto que finaliza a frase - podendo tanto ser exclamação, interrogação ou ponto final - o sentido se altera, assim como a reação daquele que ouve/lê.

Não é apenas pela deficiência da fonetização da escrita que a pontuação se formalizou, mas, porque na escrita, aquele que enuncia já não está mais presente quando um outro o lê. Tal situação faz com que ele tenha que deixar marcado no texto as funções que em cada frase as palavras exercem, e, algumas delas, só ficam claras através da pontuação. Mesmo as ênfases, as interrogações precisam das pontuações para serem lidas. A escrita gráfica evidencia, assim, que a linguagem não é feita apenas de palavras e frases, imagens e sentidos.

Nos debruçaremos, então, sobre a escrita e a leitura enquanto atos em que há desfalecimento da imagem, em que o domínio do imaginário cede à forçagem do simbólico. Foi daí que partimos em Freud e é por esse caminho que manteremos nosso percurso, agora, com Lacan.

No Seminário 20, Lacan nos apresenta a escrita como “um certo efeito de discurso” ([1972-73] 1985, p.49). Nesse seminário o discurso aparece como liame social, “um liame entre aqueles que falam” (p.43) e é daí que a escrita surge como efeito. Efeito feito de letras, não das letras gráficas, mas daquelas que fazem sulco no inconsciente, letras que tem uma função outra em relação ao significante. “A escrita não é de modo algum do mesmo registro, da mesma cepa se vocês me permitem essa expressão, que o significante” (p.41), justamente, porque nela se trata não apenas da divisão significante/significado, mas, também, de um “ravinamento do significado, aquilo que choveu do semblante como aquilo que constitui o significante. A escrita não decalca este último, mas sim seus efeitos de língua, o que dele se forja por quem a fala” (LACAN, 2003, p. 22).

Bem, Lacan é mesmo muito rico, é preciso, portanto, ir por partes. Colhemos esta última citação do texto *Lituraterra*, que, não à toa, abre os *Outros Escritos*. *Lituraterra* é um texto que faz eco, eco àquele que teve por função abrir os *Escritos: A carta roubada*. É

neste que Lacan apresenta a carta/letra tomando do conto de Poe³² os elementos para apresentar a lógica da cadeia significante e como, por vezes, “coisas” se estatelam nela, ou mesmo, caem dela.

Na contracapa desses *Outros Escritos* encontramos o seguinte escrito: “A-NÃO-SE-LER”, assim, em caixa alta e ifenisado. Em seguida:

Definição lacaniana do escrito. Algo como “Cachorro bravo”, ou “Proibido entrar”. Até mesmo: “*Lasciate ogni speranza*” (“Abandonai toda esperança”, que se completa com um “*Voi ch'entrate*”, “Vós que entrastes”, fala de Ticiano, no Canto II do inferno)³³. “Digamos que é um desafio, feito para tentar o desejo.

Nosso desejo nos leva à letra, ou será a letra que carrega algo de nosso desejo?

O que é a letra? Em *Lituraterra* a letra é literal e litoral, é ainda lixo, o que escorre da cadeia significante, quase como xurume, só que não é líquida, nem sólida e nem gasosa, a letra é real a ser lida no som da fala. Não se trata da voz, mas do elemento mínimo que amarra esta ao significante, a letra tem, então, uma função e em seu ato a voz e significante, fala e linguagem. Por que ela é lixo? Porque não tem sentido, já que escorre do significante depois que a escrita ravinou o significado, o uso que a matemática faz dela explicitando esta sua característica. Porque é literal? Por dar a ouvir o que o ouvido alcança, preterindo imaginarizações e interpretações estapafúrdias. Por que é litoral? Por delimitar espaços, por estar entre o gozo da vida e o saber sobre a morte.

É dessa característica de ser, ao mesmo tempo, literal e litoral que Bergès e Balbo vão nos dizer que a letra tem por função a denegação, pois que ela só é letra por não o ser, ela está aí como impossível enquanto aquilo que se estatela e cai da cadeia significante. A letra tem função de denegação na medida em que ela não é da ordem da representação, não é representável, e imprime no significante esse irrepresentável que é a morte, sem com isso, torná-la representável, ou signifique-la. A morte, justamente, é da ordem do que não comporta significante, pois o significante tem por função representar e por isso:

está do lado da pulsão de vida, isto é, para nós, do lado das hipóteses que a mãe formula à criança para lhe reconhecer pelo mesmo golpe (“golpe de força”) um grande Outro e a qualidade de sujeito, de “ser falante”, capaz também de levantar hipóteses (BERGÈS, BALBO, 2004, p.59).

Já a letra “é o que caiu do discurso da mãe, ou seja, outro para a criança” (IDEM). Trata-se, então, de uma inscrição inicial e que se estabelece nessa “luta da mãe contra pulsão de morte” (IDEM), luta que só pode ser vencida por meio da fala e da criação de

³² *A carta roubada*. Edgar Allan Poe, L e pm, 1998.

³³ Informações entre parênteses por nós adicionadas.

hipóteses que esta permite. Estabelecido esse lugar de fala para o “recém-chegado” as letras que são nele marcas do desejo do Outro, encarnado pela mãe, vão ter efeitos de escrita sobre os significantes dos quais ele se serve.

É impossível ouvir a letra quando se volta a atenção para o sentido, ela não faz par com ele, e ele tenta, a todo custo, não se deparar com ela. A letra só pode ser vista pelo ouvido, na nuance da enunciação. É assim que a literalidade é o que permite que da fala se destaque o dizer, não o que ela quer dizer, mas o dizer, e que esse dizer porta a marca de quem o profere. Aí está o efeito de ravinamento do significado, ravinamento que exprime e espreme o significante para tirar dele a marca que carrega, o desejo inconsciente que esconde.

O termo *lalangue* - ato falho ao qual Lacan dá ouvidos, passando a usá-lo para falar dessas inscrições primeiras na relação com a língua - nos auxilia a precisar a questão. Pois é com *lalangue* que o inconsciente lida, é em relação a ela que ele se estabelece como um saber-fazer-com, ou seja, são os balbucios, vacilações na fala, oscilações na voz, ritmos e rimas, que carregam um modo de lidar com *lalangue* que é próprio ao inconsciente. Não se trata, então, de cavar sentidos ocultos em falas, mas sim essas letras da escrita inconsciente.

Pois, a escrita que a letra de que falamos até aqui proporciona é a escrita inconsciente, a ser lida em análise. Em que podemos nos servir dela aqui? Na leitura do que pudemos destacar do caso que trazemos: essa enunciação de um fracasso certo e determinado, que isolamos no dito: “estava escrito”, conjugado ao “não tem jeito”, e, ainda: “não tem remédio”. Usemos da gramática no que ela nos ajuda a pensar sobre os tempos verbais. Qual a diferença de pensar a partir de um “está escrito” ou de um “estava escrito”? Parece óbvio, não? Mas é preciso enunciá-lo: o que está escrito está para acontecer, e, mesmo que prediga o torna incerto. Já o “estava escrito”, assim, no pretérito perfeito, é dito quando falamos do que já passou, do que não pode ser mudado, e acontece de acharmos que não temos que responder sobre o que não pode ser mudado. Há uma diferença na nuance, na posição em que nos colocamos ao dizer. O “estava escrito” pesa, pesa como um dito frente ao qual nos calam, como um dito que responde a um enigma que ignoramos, à frustração de que nos sentimos vítimas. Enquanto que o “está escrito”, ainda que assuste, pende, podemos duvidar dele, podemos dele, fazer enigma e “tentar o desejo”.

É interessante o que esse “tentar o desejo” produz em português: estamos falando de fazer do desejo tentação, de tentar desejar, de levar o desejo à tentação? Ou será como o “tentar a sorte”? Quem sabe ela vem? Nos encontra na esquina e nos torna vitoriosos nas

apostas que fizemos? “Tentar o desejo” pode nos levar a Agostinho e suas *Confissões*, ao *uti* e ao *frui*, ao *cuidado*. Voltamos à ética e à proposição de Lacan de um novo bem: o desejo.

Desejo do qual não se pode declinar: *Wo Es war soll Ich Werden*, escreve Freud: *Lá onde isso estava devo Eu advir*, traduz Lacan. Cabe ao *Eu* responder por aquilo que lhe acomete, pelo que, antes dele, já estava aí, a habitar esse corpo no qual ele se identifica. Isso que resta como escrita da relação que fez desse corpo humano, escrita que ele não sabe ler e que é feita da leitura que ele fez e faz do “exterior”. Aí está a retomada à denegação como formulada por Freud, o momento em que se cria “dentro/fora”, relação *Eu*-objeto, também surge a divisão inteligência/afeto. É ao aceitar o que “vê” fora que o dentro se constitui; ao negar essa aceitação que o *Eu* vai se forjar na busca de um objeto, sempre outro; ao denegar sua busca que vai surgir o pensamento, cindido do afeto, para que o recalcado não “dê as caras” a ponto de ser reconhecível.

Retornemos ao campo da educação e da escrita e leitura enquanto gráficas. Como se ensina a ler? Um dos métodos mais utilizados, ainda hoje, é o de apresentar as letras às crianças, um alfabeto bem grande repousa sobre o quadro negro. Primeiro, as crianças repetem mil vezes exercícios de motricidade, linhas de todos os tipos enchem páginas intermináveis. Só depois desses exercícios feitos, a cópia das formas das letras se inicia, primeiro as vogais, depois, as consoantes. Então, vamos às sílabas, como juntar as letras para que elas produzam sons. Aí às palavras, pequenas claro, e finalmente, frases, consoantes, de preferência: “Vovó viu a uva”. A maioria das crianças chega ao primeiro ano sabendo algumas letras, as de seu nome, do nome do pai, da mãe, dos irmãos, das cores, de alguma cidade para elas cara. O que se passa aí é da ordem de um reconhecimento imaginário, sem dúvida importante, mas que não ensina a ler, nem a escrever.

Ao chegar à escola, as crianças já leram muito, leram isso que se chama o mundo, aprenderam com seu pai que quando as aves voam assim é que vai chover, com a mãe que o azul do céu é diferente em cada estação do ano, com os irmãos que quando mamãe e papai estão assim ou assado é melhor fazer isso ou aquilo. Antes de falar, já sabiam ler expressões, entonações, gestos, quando já dominam a linguagem que as domina, as crianças, melhor do que ninguém, sabem ler as falas, e, por vezes, ficam estupefadas quando se diz certas coisas, é que os ouvidos ainda lhe são mais caros que as interpretações. O corpo, as sensações que têm, são ainda muito intrigantes e assustadores, um dos motivos pelos quais recorrem frequentemente aos outros, buscando um Outro que lhes responda.

Não que deixemos de fazer isso mais tarde, mas a ordem de relação em que elas estão é, ainda, predominada por essa relação com o Outro que lhes formou enquanto corpo, enquanto corpo que tem sensações, prazerosas e desprazerosas.

À escola cabe, então, ensinar alguns “fundamentos” da civilização, ou ao menos, conhecimentos fundamentais para a humanidade. Um deles, e mesmo o que permite acesso a muitos outros, é o da leitura e da escrita. Voltemos à constatação de Freud de que a escrita é “a voz de uma pessoa ausente”. O que quer dizer isso? Uma das leituras possíveis é a que vê aí a escrita como substituindo o “contador de histórias”, a função da narrativa oralizada cedendo lugar à maior precisão que os “documentos históricos” permitiriam. Pode-se objetar a isso que o papel aceita qualquer coisa, inclusive falsificações. No entanto, é inegável que ele guarde o que foi escrito de maneira exata, permitindo ao que for lê-lo encontrar sempre as mesmas palavras sob o mesmo arranjo ao retomá-lo. É certo que isso não elimina os equívocos, já que ao lermos imprimimos significados, lemos sempre por um certo ângulo. Mas, para tanto, é preciso aprendermos o código, é preciso que nos deixemos restringir por ele.

E qual a relação da escrita com a regra? Sabemos muito bem que não é ao ser escrita que uma regra passa a vigorar, mas que, para escrevê-la é preciso cumprir um certo tipo de regra. “A letra revela no discurso o que, não por acaso, não sem necessidade, é chamado de gramática. A gramática é aquilo que, da linguagem, só se revela por escrito” (LACAN, [1972-73] 1985, p.61). E, por quê? Porque quando falamos nossos erros gramaticais passam, facilmente, despercebidos, nós mesmos estamos despercebidos para lidar com eles.

O aprendizado de outra língua nos ajuda, também, a perceber melhor essa sutileza: inicialmente a língua desconhecida parece um aglomerado ininteligível de palavras, não conseguimos separar as palavras quando escutamos, é uma massa informe. Quando já dominamos um pouco, pois esse aprendizado tem uma especificidade: aprendemos a escutar, ler, escrever e falar ao mesmo tempo, as homofonias nos aparecem como vilões que nos tiram do prumo. Para aceder a produção de sentido é preciso conseguir divisar as frases, ter noção das funções que nela operam e de que palavras são aptas a exercer tais funções. É claro que podemos aprender a lidar com isso apenas pela via da fala, porém, é só na escrita que essas regras gramaticais vão ser explicitadas, cobradas, visíveis. E é só a partir das relações entre fala e escrita que temos como ler o que ouvimos de diferentes maneiras, assim o “Excelentíssimo senhor” pode se transformar em “Esse lentíssimo

senhor”, como *encore* pode se transformar em *en corps*.

Temos, então, no aprendizado da escrita, que lidar com essas regras que fazem com que a linguagem não tenha uma relação direta com referentes. Por mais que busquemos o lugar do significado, a precisão do sentido, a escrita nos mostra que é impossível chegar a eles.

Já vimos com Freud uma das questões que pode deixar as crianças bastante embaraçadas quanto ao aprendizado da escrita gráfica: ao se fixar em uma relação imaginária, a criança fica refém de um gozo do corpo que inibe seu ato. Vamos agora, discorrer sobre a hipótese que temos acerca do impedimento que marcava o caso que nos trouxe até aqui. É no “estava escrito”, nesse inelutável destino de fracasso, que me parece residir tal impedimento - o lugar de maldito, daquele que não pode negar, daquele que tem mesmo que pagar, daquele que não faz parte da civilização - no seguimento às regras que exige ao bandeirinha levar a bandeira e ao juiz apitar parando a partida. Afinal, não adianta, ele estava adiantado e não pode seguir adiante.

Como escrever se já estava escrito? Se o que estava escrito não se apagou? Trouxemos antes uma das definições de significante como aquilo que é apagado, a artimanha humana aparecendo ao esconder qualquer traço que desvendasse seu rastro. Não ser apagado significa permanecer como signo, como “o que representa algo para alguém”, ou seja, uma referência. Bem, poderíamos pensar, que alívio! Uma referência! É quase uma garantia. Porém, acabamos por perceber que não é bem assim, é certo que precisamos de referências, e que não temos garantias, o problema é de que referência estamos falando. Vimos, através do estudo da *Verneinung*, que a referência, para a psicanálise, não está no “externo”, nos objetos que aí se apresentam; pelo estudo da lingüística que a referência muda conforme estivermos no campo do semiótico ou do semântico. No seminário *Mais, ainda* Lacan fala da referência:

A palavra *referência*, na ocasião, só se pode situar pelo que constitui como liame o discurso. O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem com liame (p. 43).

A referência, então, é o que forja o significante: o discurso enquanto liame social. Com relação ao signo, ele mesmo aparece enquanto referência na medida que o sentido já vem aí colado, antecipando enunciação e audição, truncando a polissemia e impossibilitando a negação. Nessa forma de antecipação reside o maldizer. Há um encrustamento do signo, como as estrelas nas roupas dos judeus, que de saída dizem que

lugar ocupa aquele que o porta.

Do “estava escrito” partamos para o como escrever. Sempre ouvimos que para escrever é preciso ler, isso se torna mesmo uma regra quando temos que escrever trabalhos acadêmicos, neles, não temos apenas que ter lido, estudado o que já se escreveu sobre o tema que pesquisamos, mas, ainda, tirar trechos desses textos que nos dêem alguma credibilidade.

Lemos desde muito cedo, mas não graficamente, pra dominar esse tipo de leitura é preciso que nos apropriemos do código escrito, é preciso que não nos detenhamos nas letras que o formam, mas sim nas regras que o formalizam. Aí podem aparecer algumas dificuldades: o fascínio, assim como o horror, da letra, fascínio da imagem que diz algo dos nomes pode paralisar; assim como deparar-se com as regras pode ser aterrador.

O fascínio que a letra pode causar é análogo às tentativas de interpretação dos sonhos que pretendem se valer apenas das imagens e dos arquétipos que elas carregariam. Há tal excesso de sentido ou um apagamento tão avassalador deste, que ler se torna impossível. É um mecanismo de suposição de um saber supremo e, portanto, inatingível, localizado no Outro e do qual o *Eu* nada quer saber. É a formalização desse saber supremo em um Outro o que permite e/ou força ao *Eu* uma permanência no domínio imaginário.

E por que não se poderia ficar no domínio imaginário? Porque a pura imagem, ou seja, a imagem sem a mediação e regramento do simbólico, aparece de forma absurda, ilegível. Há em francês uma palavra que apresenta esse mecanismo de maneira bastante precisa: *ravissement* - palavra com a qual Marguerite Duras³⁴ intitula e costura um romance belíssimo - que quer dizer, ao mesmo tempo, um deslumbramento e um roubo. Roubo do próprio sujeito, que fica abandonado à beleza que vislumbra.

É verdade que um escrito pode ter tal efeito sobre nós que ficamos boquiabertos, sem ação, pasmados. Por um instante, maior ou menor que seja, mergulhamos nele de tal forma que nosso mundo se restringe a ele, até que, por uma razão ou outra, voltamos à tona para respirar. É um efeito de roubo e de deslumbramento, de *ravissement*, no entanto, quando já sabemos ler, se passa também um efeito de *ravinement*, ravinamento, sobre o qual já discorremos. Essa diferença é fundamental, na medida que nos permite um ir e vir entre o domínio do significante, ou seja, a fala, e o domínio da letra, ou seja, a escrita.

É de uma conjunção entre *ravinement* e *ravissement* que tanto a leitura quanto a

³⁴ *Le ravissement de Lol V. Stein*, Marguerite Duras, Gallimard, 1964.

escrita se tornam possíveis, afinal, é preciso que sejamos seduzidos e que tenhamos instrumentos que nos arranquem a uma sedução fatal. E por que é que se seduz e se é seduzido? Porque, enquanto humanos, somos insatisfeitos, nunca temos acesso ao objeto, àquilo que nos faria plenos. Nunca, enquanto falantes, chegamos à morte, ao fim da insatisfação, ao fim do desejo. No entanto, sabemos que vamos morrer, saber ao qual, em sua relação com o gozo da vida, a letra faz o litoral.

Litoral entre gozo e saber a letra surte efeitos no significante. Uma das funções da letra, enquanto real, é incidir na cadeia significante, ou seja, na lógica do simbólico³⁵, para que o saber não se perca no gozo. Uma das condições para que tal função se estabeleça é que o saber que se supõe ao Outro porte uma falha, um ponto cego, como aquele evidenciado pelo paradoxo da teoria dos conjuntos. O que se passa aí é da ordem de um corte na cadeia significante, corte que pode virar significante se reconhecido pelo laço social.

Esse mecanismo se evidencia nos chistes, quando alguma letra, ou seja, algo do real, se infiltra ou falta na fala, causando risos naqueles que ouvem, justamente, porque nessa falha eles reconhecem que há um além em relação à fala. Não é apenas o novo sentido ou a falta de sentido que se criam nesse momento o que faz graça, mas a sonoridade inaudita que gera um estranhamento ao ouvido. É por ser permeável e permeada por falhas que a linguagem pode se deslindar em fala, e, além da leitura, o que permite que o código da linguagem escrita se deslinda em escrita? O que é preciso para que alguém aceda à escrita gráfica?

Para escrever é preciso que algo falte, e ao mesmo tempo, que reste dessa falta um enigma, que venha a “tentar o desejo”. Para escrever é preciso que as letras deixem de ser imajadas e passem a ser o que permite a articulação simbólica produtora de palavras, frases, páginas, histórias. É a incidência da letra enquanto real, enquanto produto de um ravinamento o que concorre para esvaziá-la enquanto imagem. É só assim que é possível sobrepor à letra enquanto imagem o conjunto que ela necessariamente faz para formar as palavras. Nesse momento, a letra não é mais uma letra, mas uma letra dentro de um conjunto de letras que sob determinadas regras se juntam ou se separam para formar palavras e frases.

Ao colocar palavras nas imagens se faz possível um corte significante, ou seja, um

³⁵ Ao leitor interessando remetemos ao seminário *A carta roubada* de Lacan, no qual ele apresenta a da cadeia significante, partindo do jogo do par ou ímpar.

ravinamento do significado, que, neste ato, se reduz a figurar como uma das produções possíveis, deixando a inflação imaginária que ganharia ao supor ser o único. A inflação imaginária é o que sustenta a relação dual, que, por sua vez, como já dissemos, pode rapidamente descambar no ódio, na tentativa de apagamento da alteridade, para que o *Eu* não tenha que se deparar com seu ódio mais terrível, o ódio ao Outro.

Ódio, enquanto tentativa de aniquilamento da alteridade; e impedimento, enquanto impossibilidade de fazer-com, aparecem, então, como corolários de uma relação dual. A exigência da relação dual é sempre dúbia, vem como exigência de uma ejeção, uma exclusão que, como na síndrome de Cotard, restabeleça um vazio; e, ao mesmo tempo, como tentativa de manter a unidade ficcional criada. É preciso que essa relação passe a ter um mediador, não um juiz que diga quem está certo, mas sim uma lei que dê a cada um lugar de fala, ou seja, a lei do simbólico que torna o diálogo viável.

Sem participar do diálogo ao maldito cabe o silêncio, a provocação, negar-se a afirmar o que imputam a ele. Deteriorado no laço social, ele fica impedido de aceder a um saber-fazer-com.

Talvez o que mais tenhamos aprendido ao escrever essa dissertação tenha sido a magnitude dos efeitos possíveis da linguagem. Se todos somos parasitados por ela, é verdade também que habitá-la pode se tornar um inferno.

Aos que constituem o laço social cabe a tarefa de apresentar aos “recém-chegados” as ferramentas de que a humanidade dispõe para se virar com a linguagem. No entanto, como vimos, essa apresentação é irremediavelmente mediada pela própria linguagem, o que pode parecer um labirinto ou um círculo, é com essa confusão que temos que aprender a lidar. Um dos modos mais saudáveis de lidarmos com isso são os chistes, as brincadeiras que somos capazes de fazer com relação às nossas próprias ignorâncias.

Se começamos essa dissertação com cenas do caso que nos fez escrevê-la, acabaremos com uma particularmente marcante. G chegou ao atendimento e logo perguntou o que vamos fazer, lhe respondi perguntando o que ele gostaria de fazer, ele disse “Tu que sabe”, respondi, então, “Tu que sabe”, ele ficou atento e disse de novo, “Não, tu que sabe”, respondi novamente com o “Tu que sabe”, ele deu uma risadinha e continuamos por um tempo nesse diálogo, rindo, até que ele disse: “então vamos jogar futebol”. Essa cena se repetiu por alguns encontros, por vezes sendo o próprio jogo o que constituía o encontro, por vezes se deslindando em outras falas ou atividades.

Por que trouxemos essas cenas no final? Porque foi o que aprendemos com G e com

as cenas que trouxemos no início e com essas que trouxemos agora, que nos fez propor esta dissertação. E o que aprendemos? Que além de ensinar a fazer, apresentar os instrumentos e algumas instruções, é preciso sair da posição de um “Tu” “que sabe” para que o saber do outro se deslinde em saber-fazer. Não bastam algumas cenas, algumas experiências, é preciso que, nela e a partir delas, se estabeleça um lugar de alteridade no e para o falante. Esse é um dos caminhos para fechar o “livro da maldição”, onde jaz o que já “estava escrito”, e abrir o caderno e aprender “como escrever”, ou seja, quais são as regras que tenho que seguir e como *eu* lido com elas.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **La communauté qui vient**. Théorie de la singularité quelconque. Paris: Gallimard, 1990.
- BADIEU, A. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.
- BALBO, G. La responsabilité vaut-elle la peine? **In: Revista de filosofia Unisinos Vol.8 Número 1**. Janeiro/abril 2007.
- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral II**. Campinas: Pontes, 2006.
- BERGÈS; BALBO, J. e G. Seminário I, **A atualidade das teorias sexuais infantis**. Porto Alegre: CMC, 2001.
- COTARD, J. **Études sur les maladies cérébrales et mentales**, no site: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76711f.r=C3%89tudes+sur+les+maladies+c%3%A9r%C3%A9brales+et+mentales.langPT>. Acessado em 07/09/1010.
- CZERMAC, M. A significação psicanalítica da síndrome de Cotard, **In: Paixões do objeto**. Porto Alegre, Artmed, 1991.
- FREUD, S. **Inibição, sintomas e angústia [1926]**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- FREUD, S. O Mal-estar na civilização [1930]. **In: O futuro de uma ilusão, O Mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Rio de Janeiro, Imago, 1996.
- FREUD, S. Pulsão e destinos das pulsões [1915], **In: Escritos de psicologia do inconsciente 1**. Rio de Janeiro, Imago, 2004.
- FREUD, S. O problema econômico do masoquismo [1924], **In. Escritos de psicologia do inconsciente 3**. Rio de Janeiro, Imago, 2007.
- FREUD, S. A negativa[1925], **In. Escritos de psicologia do inconsciente 3**. Rio de Janeiro, Imago, 2007.
- FREUD, S. **A interpretação dos sonhos [1900]**. Rio de Janeiro, Imago, 2001.
- FLEIG, M. A função da fala e o objeto voz na clínica psicanalítica. **In: Céfiso Centro de estudos freudianos do Recife**. Recife, p. 173 - 184, 18 jul. 2006.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JAKOBSON, R. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de fasia, **In:Linguística e comunicação [1963]**. São Paulo: Cultrix, 2007.
- JAKOBSON, R. Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe.. **In: Essais de linguistique générale**. Les Éditions Minuit, Paris, 1970.
- LACAN, J. **Escritos [1966]**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998a.
- LACAN, J. **O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud [1953-54]** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.
- LACAN, J. **O Seminário, Livro VII: A ética da psicanálise [1959-60]**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- LACAN, J. **A identificação [1961-62]**. Recife: Centro de estudos freudianos de Recife, 1996.
- LACAN, J. **O Seminário, Livro X: A angústia [1962-63]**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005a.
- LACAN, J. **O Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998b.
- LACAN, J. **O Seminário, Livro XX: Mais, ainda [1972-73]**. Rio de Janeiro: J. Zahar,

1985.

LACAN, J. **Le Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome** [1975-76]. Paris: Seuil, 2005b.

LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. **In: Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac e Naif, 2003.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

LEBRUN, J. **O futuro do ódio**. Porto Alegre: CMC, 2008.

PESSOA, F. **O livro do desassossego**. São Paulo: Cia das letras, 1999.

RUSSEL, B. **Introdução à filosofia matemática**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

SAUSSERE, F. **Escritos de Lingüística Geral**. São Paulo, Cultrix, 2002.

SOFOCLES. Antígona, **In: A trilogia Tebana**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.