

Aula 8 – (27/10/2016)

O grande Outro – notas sobre o estruturalismo

Ronaldo Manzi

Se distanciando ainda mais de Sartre – a presença de um grande Outro

Em seu seminário do dia 31 de março de 1956, Lacan precisa melhor sua diferenciação entre os “dois outros” (outro e Outro):

o primeiro, o outro com um pequeno o, é o outro imaginário, a alteridade em espelho, que nos faz depender da forma de nosso semelhante. O segundo, o Outro absoluto, é aquele em que nós nos endereçamos para além desse semelhante, aquele que nós somos forçados a admitir para além da relação espelhar, aquele que aceita ou que se recusa em face de nós, aquele que tem a oportunidade de nos enganar, em que não podemos jamais saber se ele não nos engana, aquele em que nós nos endereçamos sempre. Sua existência é tal que o fato de se endereçar a ele, de se ter com ele como uma linguagem, é mais importante que tudo o que pode estar em jogo entre ele e nós. (...) o Outro com um grande O, que é, seguramente, o que visa Freud (...) (SIII, pp. 286-287).

Para Lacan, é absolutamente necessário pressupormos esse Outro. Num primeiro momento, isso vem de uma necessidade clínica: só há transferência se houver um intermediário entre quem fala com aquele que escuta. Mas Lacan alarga sua teoria para além da clínica: “tudo o que significa para nós se passa sempre no lugar do Outro. Para que uma coisa signifique, é preciso que ela seja traduzível no lugar do Outro” (SVIII, p. 281). O “erro” estaria em ver uma relação a dois! (uma relação entre dois sujeitos). Insistindo na ideia de “erro”: o erro de Husserl, supostamente, seria duplo. Primeiro por tentar pensar a partir de um eu puro (monadológico). Segundo porque, ao tentar “salvar” a fenomenologia de um solipsismo, ele pensa um eu diante de outro...

Na filosofia de Sartre, esse espelhamento de um no outro se torna mais visível. Algo que poderia ser formulado assim: “é certo a mais simples das hipóteses supor o Outro como um espelho vivo de tal modo que quando eu o olho, é ele em mim que se vê, e que se vê em meu lugar, no lugar que ocupo nele. Se não há nada mais que seu próprio olhar, é ele que funda a verdade desse olhar” (SVIII, p. 436).

O que Lacan propõe é algo que vai além da afirmação de que o eu é um outro. Ele diz que nas relações entre dois “eus” (de um eu que é um outro e de outro eu que é um outro) há um terceiro termo (que não é um eu, mas um Outro). Nesse momento, poderíamos dizer que o Um é três... (a admiração de Lacan pela trindade começa nesse ponto: o Um é três).

O Outro está para além: ele é o lugar que possibilita a fala – algo que lhe constitui. Sendo preciso: “o grande O que se segue é o grande Outro, o lugar, a sede, a testemunha, da qual o sujeito se refere na sua relação com um pequeno *a* qualquer [o outro enquanto semelhante, no nível da constituição imaginária], como sendo o lugar da fala” (SV, p. 312)¹. Sendo ainda mais preciso (como dirá em 1964):

(...) o sujeito não é sujeito senão por ser assujeitado ao campo do Outro, o sujeito provém de seu assujeitamento sincrônico nesse campo do Outro (SXI, p. 172); se o sujeito é o que eu lhes ensino, a saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala², isso quer dizer que o sujeito, *in initio*, começa no lugar do Outro, enquanto que aí surge o primeiro significante. (...) O sujeito nasce na medida em que no campo do Outro surge o significante (SXI, pp. 180-181); o Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo o que vai poder se presentificar do sujeito, é o campo desse vivente em que o sujeito tem de aparecer. E digo – é do lado desse vivente, denominado a subjetividade, que se manifesta essencialmente a pulsão (SXI, p. 185).

Esse tema é fundamental. Ele modifica completamente a forma de pensar a intersubjetividade. Grande parte da fenomenologia jamais foi pensada a partir de um terceiro termo, pois ela pressupõe, de um modo geral, uma relação sem intermédio entre eu e tu. Daí a observação de Lacan:

nós estamos na análise intoxicados desde algum tempo pelos temas incontestavelmente vindos do discurso dito existencialista [diria também da fenomenologia, sem qualquer prejuízo de compreensão], em que o outro é o *tu*, aquele que pode responder, mas de um modo que é aquele de uma simetria, de uma correspondência completa, o alter ego, o irmão. Longe de ter levado qualquer que seja ao esclarecimento do fundamento da existência do outro, a experiência existencialista não fez senão suspender sempre mais radicalmente a hipótese da projeção – sobre a qual, bem entendido, vocês todos vivem – segundo a qual o outro não é senão algum semelhante humano, animado por um *eu [je]* refletido de mim (SIII, p. 309)³.

Podemos ler essa passagem como um comentário crítico à fenomenologia, especialmente husserliana. Lembro que o tema da intersubjetividade sempre foi um dos motes para se repensar a fenomenologia. Aliás, essa referência a um “irmão”, a um outro eu, parece ser uma referência direta a Merleau-Ponty na sua clássica conclusão no subcapítulo sobre *A temporalidade da Fenomenologia da percepção*:

agora que nós analisamos melhor a noção de presença, ligada à presença a si e à presença ao mundo, e identificado o *cogito* com o engajamento no

¹ Lacan continua: “não há necessidade aqui de lembrar como, desde há muito tempo, e retomando sem cessar isso, eu articulo a necessidade desse grande Outro como o lugar da fala articulada como tal” (SV, p. 312). Iremos dedicar longas páginas a esse tema ao pensar o que é o falo, o Nome-do-Pai, etc.

² “A origem de meu ensinamento é bem simples, ela está aí desde sempre, porque o tempo nasce com o que se trata. Com efeito, meu ensinamento é simplesmente a linguagem, absolutamente nada de outro” (ME, pp. 37-38).

³ Em 1960, Lacan escreve: “tudo isso não foi articulado senão de forma confusa pelos filósofos não obstante profissionais. Mas é claro que a Fala só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante e que o significante exige um outro lugar, – o lugar do Outro, o Outro testemunha, a testemunha Outro que não é nenhum dos parceiros, – para que a Fala que ele suporta possa mentir, quer dizer, se colocar como Verdade” (E, p. 807).

mundo, compreendemos melhor como podemos encontrar outrem na origem virtual de seus comportamentos visíveis. Sem dúvida outrem não existiria nunca para nós como nós mesmos, ele é sempre um irmão menor, nós não assistimos jamais nele como em nós ao impelir da temporalização. Mas duas temporalidades não se excluem como duas consciências, porque cada uma não se sabe senão se projetando no presente e que eles podem se entrelaçar (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 494-495).

Esse entrelaçamento leva Merleau-Ponty afirmar que há uma reciprocidade entre eu e outrem. É exatamente nesse ponto que Lacan intervém: não pode haver uma reciprocidade... porque o tu jamais é recíproco⁴, devido à exigência da fala:

a fala se constitui para nós, e de um *eu [je]* e de um *tu*. São dois semelhantes. A fala as transforma, dando-os uma certa justa relação, mas – e é sobre isso que eu quero insistir – uma distância que não é simétrica, uma relação que não é recíproca. Com efeito, o *eu [je]* não está jamais lá onde ele aparece sob a forma de um significante particular. O *eu [je]* está sempre lá a título de presença sustentando o conjunto do discurso, no estilo direto ou no estilo indireto. O *eu [je]* é o *eu [je]* daquele que pronuncia o discurso. Tudo o que se diz tem sob si um *eu [je]* que o pronuncia. É no interior dessa enunciação que o *tu* aparece (SIII, p. 310).

Talvez Sartre tenha sido o primeiro a perceber a presença dessa *não reciprocidade* ao descrever um olhar que não é nem do eu, nem de um outro determinado. Lembremo-nos da descrição de Sartre de um sujeito que olha por um buraco de fechadura e que se sente, a todo tempo, ameaçado de ser visto por um outro olhar (cf. SARTRE, 2006, pp. 298-299). Isso é muito próximo do que a psicanálise descreve como um supereu – algo que se incorpora que é, ao mesmo tempo, estrangeiro.

Lacan lembra Sartre ao pensar sobre esse Outro. Esse é um dos motivos – parece-me! – de Lacan se voltar ao estudo da perversão. Segundo a clínica (e não vou discutir isso aqui), a perversão se estabelece sem nenhuma ação satisfatória e nos faz aprofundar sobre a paixão humana... O que está em jogo quando se bisbilhota pelo buraco da fechadura?

O olhar pela fechadura é um exemplo de perversão em que aquele que é visto se reduz a ser instrumento daquele que olha. O olhado, o que está sob a mira de um olhar – que seja pelo buraco da fechadura –, se *oferece* ao desejo do outro.

⁴ Eis uma questão fundamental para repensarmos a intersubjetividade tal como a fenomenologia a apresenta: “uma pessoa, imagina-se comumente, é esse ser pela qual nós reconhecemos como a nós mesmos o direito de dizer *eu [je]*. Mas ficamos evidentemente bastantes embaraçados cada vez que se trata de dizer *eu [je]* no sentido pleno, como a experiência analítica coloca poderosamente em destaque, de tal sorte que a cada vez que se trata de pensar o outro como alguém que diz *eu [je]*, resvalamos mais comumente a lhe fazer dizer nosso próprio *eu [je]*, quer dizer, ao induzir em nossa própria miragem. Breve, como eu sublinhei no ano passado no fim do meu seminário sobre as psicoses, não é o problema do *eu [je]*, mas aquele do *tu* que é o mais difícil a realizar quando se trata de reencontrar a pessoa. Esse *tu*, tudo indica que é o significante-limite” (SIV, p. 372). O que nos interessa é sua conclusão: “se a experiência analítica nos mostrou algo é que toda relação inter-humana é fundada sobre uma investitura que vem, com efeito, do Outro” (SIV, p. 372).

Lacan admira a perspicácia de Sartre. O psicanalista busca aprofundar essa experiência: “é sobre esse plano [da astúcia] que se sustenta a dialética do olhar. O que conta não é que o outro vê onde estou, é que ele vê onde eu vou, quer dizer, exatamente, que ele vê onde não estou. Em toda análise da relação intersubjetiva o essencial não é o que está lá, aquilo que é visto. O que a estrutura, é o que não está lá” (SI, p. 249). Ou seja, o que está em tramoia não é exatamente o fato de poder ser visto (eu, do outro lado da porta ou o outro que está me bisbilhotando). Há um jogo do que está escondido ao olhar e o que está exposto; e, principalmente, *de um outro olhar* que sempre pode nos flagrar olhando pela fechadura. *Trata-se, como no supereu, de um olhar que não vem de nenhum par de olhos, mas do olhar de um Outro que não tem um par de olhos*. Esse será o ponto central em nossa reflexão.

Podemos adiantar que, “para Lacan”, como nos diz Richard Boothby, “a estrutura do olhar não é dual, mas triádica. Ela inclui o sujeito (aquele que vê), o objeto visual (o outro que é visto) e o olhar (um terceiro lugar que falha em coincidir com o outro visto)” (BOOTHBY, 2001, p. 255).

Se sentir olhado, sem dúvida, nos remete a algum tipo de afeto: eu me *sinto* olhado. Posso até flagrar o sujeito me olhando e afirmar que estamos diante de um fato objetivo: sou olhado (eu estou sob um olhar, etc.). Mas o “terror” poderia ser outro: ser olhado sem que se tenha um par de olhos (objetivo) realmente te vendo. Por que “terror”? Porque nos leva a fazer esse tipo de pergunta: será que alguém está me vendo fazer isso? – um prato cheio para qualquer sintoma de paranoia!

*A questão do olhar marca profundamente o pensamento de Lacan*⁵ – esse será um tema que irá nos acompanhar até o final dessa pesquisa... “O olhar não se situa simplesmente no nível dos olhos. Os olhos podem muito bem não aparecerem, estarem mascarados. O olhar não é, necessariamente, a face de nosso semelhante, mas também a janela atrás da qual supomos que ele nos espia. É um x, o objeto diante do qual o sujeito se torna objeto” (SI, p. 245).

Com esse x, Lacan pensa que *Sartre não é ainda tão radical* em seu exemplo do olhar pela fechadura – é como se ele estivesse numa descrição no nível do imaginário, sem pensar aquele Outro (simbólico). É verdade que o problema para Sartre não é ser olhado por um par de olhos: é outrem como sujeito o problema – outrem que pode me reduzir a

⁵ “É uma leitura essencial para um analista [*O ser e o nada*], sobretudo no ponto em que a análise chega a esquecer a intersubjetividade até na experiência perversa, portanto tecida no interior de um registro em que você deve reconhecer o plano imaginário” (SI, p. 241).

objeto (cf. SARTRE, 2006, p. 316). A esfera do Outro, tal como Lacan nos apresenta, contudo, não aparece em Sartre. Eis uma distanciamento “definitiva” entre ambos:

[Sartre] depois de ter tão bem definido a relação de intersubjetividade, tal parece implicar que, se há uma pluralidade nesse mundo de inter-relações imaginárias, essa pluralidade não é numerável [lembrando que, o que é numerável é aquilo que pode estar presente ou ausente enquanto unidade – problema central na teoria do simbólico], na medida em que cada um dos sujeitos é, por definição, o único centro de referência. Isso se sustenta se permanecermos sobre o fenomenológico da análise do em-si e do para-si. Mas se segue que Sartre não percebe que o campo intersubjetivo não pode não desembocar sobre uma estrutura numérica, sobre o três, sobre o quatro [confesso que não entendo o que Lacan quer dizer aqui com esse “quatro”! – um outro que observa toda a situação fora dos três? – mas aí podemos cair numa numeração infinita...], que são nossas marcas na experiência analítica. O simbolismo, o quão primitivo que ele seja, nos coloca imediatamente sobre o plano da linguagem, na medida em que, fora disso, não há numeração concebível (SI, pp. 249-250).

Com mais de dois, temos um golpe duro à fenomenologia. Lacan sabe disso: “essa é mesma a raiz da relação intersubjetiva: que o Outro como lugar da fala nos é imediatamente e efetivamente dado como sujeito, sujeito que nos pensa a nós mesmos como seu Outro” (SV, p. 475). O Outro é algo com o qual nos relacionamos, independente de estar falando com um outro ou não. Uma das consequências disso é que o sujeito não sabe bem com quem ele fala (cf. SVI, p. 48)!

No fundo, trata-se aqui de uma discussão que vem da clínica. Mais especificamente, do seminário de 1955-1956 sobre as psicoses – seminário que Lacan expõe de modo mais claro o porquê da necessidade de se pensar num terceiro termo: o Outro.

(Re)Pensando a partir das psicoses

Essa não é a primeira vez que Lacan se dedica às psicoses. Sua tese de 1932 tinha como tema as psicoses. De 1932 a 1956 sua concepção já não é a mesma. A ideia de uma ciência da personalidade já não mais se sustenta⁶. Lacan está agora envolto no problema da linguagem de um modo geral e não mais na vivência do sujeito – sua possível personalidade que poderia ser *compreendida* a partir de sua história e os detalhes mais minuciosos de sua vida. Sua crítica é direta a Jaspers: “(...) a dificuldade de abordar o problema da paranoia é, precisamente, que ela se situa, justamente, no plano da compreensão. O fenômeno elementar, irreduzível, está, aqui, no nível da

⁶ Isso acontece em vários momentos da obra lacaniana. Mas, como diz Simanke, é preciso que Lacan mude suas concepções de vez em quando para ele poder continuar a ser o mesmo! (cf. SIMANKE, 2002, p. 451).

interpretação” (SIII, p. 30)⁷. Ou seja, num delírio paranoico, o sujeito nos diz algo que tem uma significação compreensível. Mas a compreensão da sua fala pode ser uma ilusão: *essa compreensibilidade é o que menos interessa na análise*⁸.

O que importa a Lacan, nesse momento, é saber por que a articulação da fala do psicótico é delirante. Por isso a análise deve se passar por uma escuta flutuante de sons ou fonemas, palavras, locuções, sentenças, na forma em que essas são anunciadas, pois “a psicanálise visa o efeito do discurso no interior do sujeito” (SIII, p. 152)⁹. Esse efeito do discurso seria o próprio mecanismo do inconsciente como dirá anos depois: “é bem isso – o efeito do discurso que porta sobre o efeito de um discurso, que não o sabe, e que termina necessariamente numa cristalização nova desse efeito do inconsciente que opacifica [*opacifie*] esse discurso” (SVIII, p. 390)¹⁰.

O que me interessa no momento, mais especificamente, é mostrar como Lacan quer agora um dado teórico que nos deixe claro o porquê que um sujeito “*entra*” na *psicose*. É a esse porquê que nos voltamos, pois ele nos ajudará a pensar a relação entre o normal e o patológico.

O seminário sobre as psicoses, não por acaso, talvez seja um dos momentos mais interessantes para podermos refletir em que Lacan pode nos ajudar a repensar a fenomenologia: o discurso do psicótico parece ser um “discurso aberto” – em que o inconsciente se expõe de forma clara –, ao contrário do discurso do neurótico – em que se trataria de um “discurso fechado” que, apesar de expor o inconsciente, o faz de um modo que é preciso decifrá-lo.

⁷ “A noção de compreensão tem uma significação muito clara. É uma instância em que Jaspers fez, sob o nome de relação de compreensão, o pivô de toda sua psicopatologia dita geral. Isso consiste em pensar que há coisas que vão de si que, por exemplo, quando alguém está triste, é que ele não tem o que seu coração deseja. Nada é mais falso – há pessoas que tem tudo o que seus corações desejam e que são tristes assim mesmo. a tristeza é uma paixão de uma outra natureza” (SIII, p. 14).

⁸ Aliás, é curioso observar que Lacan estende essa crítica a Jaspers à fenomenologia em geral, compreendendo-a como um todo enquanto uma busca, a todo preço, de *compreender* algo. Daí afirmar: “é por isso que não sou fenomenólogo” (SVI, p. 491). Mas trata-se de uma crítica muito pontual de Lacan à fenomenologia e que não é fácil reconhecer o “endereço” (ao menos isso não é claro nem em Husserl, nem em Sartre, nem em Merleau-Ponty).

⁹ Em 1966, Lacan reafirma: “(...) é preciso ter em conta que não há, em última análise, outro suporte da experiência analítica, senão essa fala e essa linguagem. Dizer, se posso dizer, que sua substância é fala e linguagem, é aí dá-la [fundamento] sobre a qual nós edificamos esta primeira restauração do sentido de Freud” (SXIII, p. 145).

¹⁰ E por isso dirá anos depois: “o discurso analítico tem, nesse olhar, um privilégio. É daí que eu parti no que me faz data do que ensino – não é, talvez, tanto sobre o *eu* que o acento deve ser colocado, a saber, sobre o que *eu* possa proferir, mas sobre o *de*, quer dizer, sobre de onde isto vem, este ensino da qual eu sou o efeito” (SXX, p. 30).

Nesse discurso aberto, Lacan pode deixar mais clara a sua concepção sobre a linguagem, sobre a relação entre os sujeitos e a diferença entre o normal e o patológico – algo que poderia se resumir nessa passagem:

do que se trata quando eu falo de *Verwerfung* [foraclusão]? Trata-se da rejeição de um significante primordial nas escuridões exteriores, significante que faltará depois nesse nível. Eis o mecanismo fundamental que eu suponho na base da paranoia. Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante (SIII, p. 171).

A pergunta é: o que seria a foraclusão desse significante primordial?

Lacan afirma que “o que caracteriza um sujeito normal é precisamente jamais tomar completamente a sério um certo número de realidades que ele reconhece que elas existem. (...) Seguramente, a certeza é a coisa a mais rara para o sujeito normal” (SIII, pp. 86-87). Essa afirmação é bem interessante em nosso contexto – essa parece ser uma frase fenomenológica por excelência. Lembremos como na redução fenomenológica husserliana o que está em jogo é a capacidade do sujeito poder suspender todas as certezas. Essa capacidade de suspender as certezas, essa capacidade de colocar em jogo toda nossa naturalização de pensamento, é exatamente o que Lacan configura como normal. Ou seja, aquele que realmente acredita e se fixa numa certeza sem ter a capacidade de questioná-la estaria mergulhado numa patologia – *eis outra forma de afirmar que a fenomenologia husserliana parte, sem dúvida nenhuma, do que é considerado normal*.

Lacan chega nessa conclusão ao refletir sobre a atitude do psicótico em relação à sua fala. Há, na patologia psicótica, uma certeza em sua fala que não precisa ser verificada na realidade: o sujeito simplesmente tem uma crença delirante em suas construções imaginárias.

Na verdade, essa conclusão de Lacan não parece ser algo novo ou que lhe faria renovar a forma de pensar a fenomenologia. Merleau-Ponty, por exemplo, escreve essas palavras na *Fenomenologia da percepção*: “mas se os doentes não creem na alucinação no mesmo sentido em que cremos nos objetos percebidos, uma teoria intelectualista é impossível também” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 386). Isto é, mesmo o sujeito que alucina sabe que sua alucinação não corresponde à realidade. Mas isso não faz nenhuma diferença para ele: há uma crença cega na alucinação em que não é preciso uma correspondência real, um dado objetivo (que corresponda a algo real no mundo), para que sua crença seja sustentável.

De certo modo, isso nos mostra que “(...) o mundo mórbido está ciente de que lhe falta algo para ser uma ‘realidade’” (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 385-386). Dito de outro modo: quem alucina não crê do mesmo modo na alucinação como crê em sua percepção. Há uma diferença: a alucinação não é real, ela é *quase-real* – há algo que escapa da alucinação para que ela seja real. Mas por que o sujeito crê na sua alucinação mesmo sabendo que não é da mesma ordem que o real? Por que se *fixa* nesse mundo quase-real?

Mesmo que o sujeito saiba que suas alucinações sejam reais, que elas são quase-reais, ele crê em seu delírio. Todas suas alucinações *valem* como se fossem reais: “a alucinação não é uma percepção, mas *ela vale como* realidade (...). O mundo percebido perdeu sua força expressiva e o sistema alucinatório a usurpou” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 394). Isso ainda não nos ajuda muito: por que a alucinação usurpa a força expressiva do mundo?

A resposta de Merleau-Ponty seria: o sujeito cria um mundo que vale mais que a realidade. Uma criação que não se dá ao acaso. O sujeito, de algum modo, evoca uma pseudo-presença de seu mundo para criar esse novo mundo: “o alucinado não vê, não escuta no sentido normal, ele se utiliza de seus campos sensoriais e de sua inserção natural no mundo para fabricar com os restos desse mundo um meio factício conforme a intenção total de seu ser” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 393). Um mundo criado por seus fantasmas que ele não pode partilhar ou mesmo tocar. Um mundo que tem sua origem no mundo real, mas que se direciona à evocação de seus próprios fantasmas.

A questão então é: Lacan nos traria algo de novo?

Lacan reconhece, nesse momento, no trabalho de Merleau-Ponty, um ponto de convergência com a psicanálise:

o acaso me fez abrir por esses dias a *Fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty na página 386 sobre o tema da coisa e do mundo natural, eu lhes reenvio a tal, vocês encontrarão lá notações excelentes sobre esse tema [alucinação], é, a saber, que nada é mais fácil de obter do sujeito, que a confissão de que aquilo que ele ouve, ninguém mais o ouviu. Ele diz – *Sim, de acordo, é isso que ouvi sozinho* (SIII, p. 87).

Lacan já havia indicado isso em 1954 quando afirma que Merleau-Ponty compreende a alucinação como algo que dá uma satisfação qualquer ao sujeito que não é explicada em termos da *filosofia da consciência*:

mas os limites à autonomia da consciência, que ele apreende tão admiravelmente no fenômeno mesmo, são muito sutis a manejar para barrar a via à grosseira simplificação da noção alucinatória em que os psicanalistas caem correntemente: utilizam a contrassenso as noções freudianas para motivar de uma erupção de princípio de prazer a consciência alucinada. Não seria, portanto, muito fácil de objetar que o noema da alucinação, o que

apelaríamos vulgarmente seu conteúdo, só mostra, com efeito, a relação a mais contingente com uma satisfação qualquer do sujeito (E, p. 384).

Merleau-Ponty responde ao psicanalista 15 anos após a *Fenomenologia da percepção* deste modo: “quando o doutor Lacan escreve que a fenomenologia da alucinação, na medida mesmo em que ela esboça ser rigorosa, passa os limites de uma filosofia da consciência, ele retraça o caminho de uma fenomenologia que se aprofunda” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 282)¹¹.

Vemos aqui um diálogo aberto entra a fenomenologia e a psicanálise. Aliás, percebamos como a fenomenologia merleau-pontyana recorre abertamente a dados clínicos para construir seus argumentos. Isso nos mostra mais uma vez como é *a partir* da patologia que podemos compreender a normalidade e não o contrário. Eis como Lacan declara isso: “a psicanálise traz ao delírio do psicótico uma sanção singular, porque ela o legitima sobre o mesmo plano em que experiência analítica opera habitualmente, e que ela reencontra no seu discurso o que ela descobre de ordinário como discurso do inconsciente” (SIII, p. 149). Nisso, talvez, Lacan nos ajude a repensar a fenomenologia. A sua teoria *leva ao extremo* os dados clínicos – para além da relação eu-tu. Por quê?

Lacan nos guia em quatro pontos. As psicoses nos mostram que:

- 1) há uma forma de negação muito específica (nas psicoses);
- 2) essa negação está em relação a uma cadeia de significantes;
- 3) há um significante primordial que guia a estrutura neurótica;
- 4) há formas diferente de negação que determinam a estrutura psíquica.

Quando Merleau-Ponty afirma que “falta algo para ser uma ‘realidade’” (uma quase-presença), ele parte de uma concepção que toma o *faltar* em relação à percepção. Em Lacan, esse *faltar* está em relação ao significante – a uma certa forma de organizar o mundo simbólico.

Com a psicose, para Lacan, isso fica claro. Aqueles que são nominados como psicóticos parecem realizar uma negação muito específica do mundo: a forclusão. Uma negação que está no registro do simbólico: “na relação do sujeito ao simbólico, há a possibilidade de uma *Verwerfung* [forclusão] primitiva, a saber, que algo não seja simbolizado, que vai se manifestar no real” (SIII, pp. 94-95).

¹¹ Estou assim de acordo com Guy-Félix Duportail quando ele afirma que Merleau-Ponty é um fenomenólogo singular: “não são tão numerosos, na França, os fenomenólogos que possuem a *liberdade de tom* suficiente para enunciar que Lacan, quando ele fala da alucinação e da *Verneinung*, ‘retraça o caminho de uma fenomenologia que se aprofunda’, como, portanto, Merleau-Ponty o fez em seu prefácio ao livro de Hesnard *L'Oeuvre de Freud*” (DUPORTAIL, 2008, p. 13).

Vale destacar que a palavra *foraclusão* não existe no português. Mas ela é empregada enquanto um aportuguesamento do termo francês *forclusion* difundido por Lacan. Seu sentido é que o sujeito “descarta, não aceita, considera inadequado algo” tendo uma conotação de descarte ou eliminação¹²: a exclusão de um significante primordial.

Para que Lacan possa fazer esse tipo de afirmação, ele precisa pressupor que o mundo humano é um mundo simbólico, um mundo de fala. Eis sua tese: “não esqueçam jamais que nada do que toca o comportamento do ser humano como sujeito e qualquer que seja [a possibilidade] na qual ele se realiza, na qual ele é simplesmente, não pode escapar a ser submetido às leis da fala” (SIII, p. 96). Essa simbolização, essas leis da fala, tem um papel central na vida do homem. Seria por isso que Freud teria insistido tanto no complexo de Édipo: esse seria o momento crucial da entrada da criança no mundo humano, no mundo simbólico.

Mas há casos em que o sujeito vive nesse mundo simbólico sem uma orientação, sem algo que estruture seu mundo. Seria o caso da psicose: “o que é o fenômeno psicótico? É a emergência na realidade de uma significação enorme que não tem o ar de nada – e que, enquanto não podemos a religar a nada, porque ela não entrou jamais no sistema da simbolização – mas que pode, em algumas condições, ameaçar todo o edifício” (SIII, p. 99). O que isso significa?

Como veremos, o complexo de Édipo é uma passagem normatizadora: “se o complexo de Édipo não for a introdução do significante, eu peço que me deem uma concepção qualquer. Seu grau de elaboração só é tão essencial à normatização¹³ sexual porque ele introduz o funcionamento do significante como tal na conquista do dito homem ou mulher” (SIII, p. 214). É nesse complexo que o sujeito introjeta o que Lacan nomeia um significante primordial que orienta toda a estrutura do sujeito: o *Nome-do-Pai*. Sem a introjeção desse significante, o sujeito parece não se orientar no mundo simbólico. As alucinações seriam uma resposta imaginária da falta desse significante “orientador”: uma tentativa alucinatória de organizar o mundo.

Sem a mediação desse significante primordial, “o que se produz então tem o caráter de ser absolutamente excluído do compromisso simbolizante da neurose, e se

¹² Entretanto, como destaca Luiz Hanns em seu *Dicionário comentado do alemão de Freud*, Freud nem sempre utiliza o termo *Verwerfung* (foraclusão) nesse sentido. Em alguns momentos esse termo é empregado de modo coloquial; em outros se confunde com a *Verdrängung* (recalque); em alguns momentos com a ideia de suprimir, condenar, etc. (cf. HANNS, 1996, pp. 374-375).

¹³ Percebamos que normatização é bem diferente de normalização – no primeiro caso, trata-se de uma relação com a Lei; no segundo, de uma imposição de um ideal de normalidade.

traduz num outro registro, por uma verdadeira reação em cadeia no nível do imaginário (...)" (SIII, p. 100). Eis o que o caso da psicose nos ensina:

no presidente Schreber [caso clássico descrito por Freud] falta segundo toda aparência esse significante fundamental que se denomina *ser pai*. É por isso que era preciso que ele cometesse um erro, que ele se atrapalha, até pensar tomar ele mesmo como uma mulher. Era-lhe preciso se imaginar ele mesmo mulher, e realizar numa gravidez na segunda parte do caminho necessário para que, se adicionando um ao outro, a função *ser pai* fosse realizada [imaginariamente] (SIII, p. 330).

A psicose nos ensina que há a possibilidade de exclusão de um significante primordial que cumpre a função do Outro¹⁴.

Nesse ponto a psicanálise lacaniana pode nos levar a repensar a fenomenologia: *não haveria uma instância, um Outro, que media as relações entre os sujeitos?*

Segundo a psicanálise, seria necessário supor que há um significante que organiza o mundo simbólico, mas que não tem nenhuma referência empírica. Tratar-se-ia de uma espécie de lei *a priori* que "(...) introduz um modo de operação que escapa a tudo que podemos fazer surgir por uma dedução de fatos no real" (SIII, p. 148).

O caso da psicose parece exemplar nesse sentido: sem uma mediação simbólica, sem a referência a este significante primordial, o sujeito vive numa produção/proliferação imaginária/alucinatória, pois a ordem simbólica subsiste como tal fora do sujeito, distinto de sua existência. Daí a importância do complexo de Édipo: um momento em que a criança introjeta uma lei – algo que ordena seu mundo:

o complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária, conflitual, incestuosa nela mesma, é condenado ao conflito e à ruína. Para que o ser humano possa estabelecer a relação a mais natural, aquela do masculino ao feminino, é preciso que intervenha um terceiro, que seja a imagem de algo de conquista, o modelo de uma harmonia. Não é muito dizer – há uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da fala, quer dizer, do pai. Não o pai natural, mas daquele que se denomina pai. A ordem que impede a colisão e a ruptura da situação no conjunto está fundada sobre a existência desse nome do pai (SIII, p. 111).

Não o pai natural, o pai empírico, biológico. Mas um pai simbólico, um significante primordial que faz a *função paterna*. É ele que estrutura os significantes, o papel e o lugar do sujeito na cadeia de significantes, pois "o significante é polarizante. É o significante que cria o campo de significações" (SIII, p. 328). Daí porque Lacan pode afirmar que "(...) a função de *ser pai* não é absolutamente pensável na experiência humana sem a categoria do significante" (SIII, p. 329)¹⁵.

¹⁴ "(...) se nós sabemos escutar, o delírio de psicoses alucinatórias crônicas manifesta uma relação muito específica do sujeito em relação ao conjunto do sistema da linguagem em suas diferentes ordens" (SIII, p. 235).

¹⁵ "Não pode tratar-se pura e simplesmente de elementos imaginários. O que se encontra no imaginário sob a forma da mãe fálica não é homogêneo como vocês sabem, ao complexo de castração enquanto integrado à situação triangular do Édipo. Esta situação não é completamente elucidada por Freud, mas

Percebemos aqui claramente o papel do significante para Lacan: vivemos na ordem simbólica, quer dizer, na ordem dos significantes – uma ordem em que um significante sempre reenvia a outro significante. Se Lacan afirmava que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, agora ele pode ser mais preciso: “o inconsciente é, no seu fundo, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem¹⁶. E não somente o significante joga um tão grande papel como o significado, mas ele joga o papel fundamental. O que caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal” (SIII, p. 135)¹⁷.

Mas se vivemos nesse mundo dos significantes, algo deve ordená-lo. É esse o papel do significante primordial. Aliás, “é no interior desse corpo primordial que Freud supõe constituir o mundo da realidade, como já pontuado, já estruturado em termo de significantes” (SIII, p. 171). Explicitamente, segundo Lacan, Freud teria revelado em muitas relações clínicas como o significante tem sua posição primordial na vida do sujeito. Trata-se, afinal, de uma *primazia do significante*, pois

o homem, por ser homem, é colocado em presença de problemas que são como tais problemas de significantes. O significante, com efeito, é introduzido no real pela sua existência mesma de significante, porque há palavras que se dizem, porque há frases que se articulam e se encadeiam, ligadas por um intermediário, uma cúpula, da ordem do *porque* ou do *por isso*. É assim que a existência do significante introduz no mundo do homem um sentido novo (SIV, p. 293).

Algumas linhas sobre o estruturalismo

Lacan propõe, a partir da clínica, da teoria freudiana e da linguística, que há *uma primazia do significante*¹⁸. Aqui nos deparamos com um momento crucial na experiência do pensamento francês: uma passagem ou um apagamento da fenomenologia em prol do estruturalismo¹⁹. É certo que Lacan compreende a

pelo simples fato de que é sempre mantida, presta-se a uma elucidação que só é possível se reconhecermos que o terceiro, central para Freud, que é o pai, possui um elemento significante irreduzível a toda espécie de condicionamento imaginário” (SIII, p. 355).

¹⁶ Posteriormente, isto lhe permite afirmar que “a linguagem é a condição do inconsciente” (SXVII, p. 45).

¹⁷ “Com efeito, o significante, com seu jogo e sua instância própria, intervém em todos os interesses do ser humano – o quão profundo, primitivo, elementar que as supomos” (SIII, p. 223).

¹⁸ “No nível da neurose, que faz descobrir o domínio do inconsciente freudiano enquanto registro de memória, o bom homem, no lugar de se servir de palavras, se serve de tudo que está à sua disposição, ele esvazia os bolsos, inverte sua calça, ele coloca suas funções, suas inibições, ele entra inteiramente, ele se cobre ele mesmo em seus ossos, do significante, é ele que se torna o significante. Seu real ou seu imaginário entra no discurso. Se as neuroses não são isso, se isso não é o que Freud ensinou, eu renuncio” (SIII, p. 176).

¹⁹ Reparemos, aliás, como se trata de uma viragem marcante que, na década de 1980, Bernard Sichère, diante de um total silêncio sobre a obra de Merleau-Ponty, pergunta-se: “o que foi a filosofia de Merleau-Ponty, como ela se formou, o que ela visava? Podemos também colocar de outro modo a questão: o que enfim se passou entre o ano 1953, em que Merleau-Ponty pronunciava sua Lição inaugural no Collège de

fenomenologia de um modo peculiar. Entretanto, é contra a fenomenologia (pensada como uma filosofia da consciência), de um modo geral, que o novo pensamento francês se posicionava²⁰.

A ideia de estrutura que aparece abundantemente na fenomenologia de Merleau-Ponty, parece ser revisitada à luz da clínica. É assim que Lacan critica em 15 de fevereiro de 1956 a fenomenologia. A seu ver, essa seria uma forma de pensar a partir da realidade em si – uma realidade que é preciso compreender (o fenômeno). Daí sua posição frente à fenomenologia nesse momento:

mas a confiança que temos na análise do fenômeno é completamente distinta daquela que tem o ponto de vista fenomenológico, que se aplica a ver o que subsiste da realidade em si. Do ponto de vista que nos guia, nós não temos essa confiança *a priori* no fenômeno, pela simples razão que nosso caminho é científico, e que é o ponto de partida da ciência moderna é de não ter confiança nos fenômenos, e de buscar atrás de algo mais subsistente que o explica (SIII, p. 163).

Seria preciso buscar a estrutura que sustenta qualquer fenômeno – aquilo que o explicaria. Isso significa, por exemplo, que, ao invés de partir da descrição da fenomenologia de uma psicose, cientificamente, iríamos, antes, buscar explicar o que causa esse fenômeno. O fenômeno em si não diria muita coisa (se é que a fenomenologia disse algum dia em coisa-em-si... talvez – mas só talvez! – isso só se aplicaria no pensamento sartreano). Daí porque a *estrutura* é fundamental para Lacan (e não o fenômeno).

France sob o título *Elogio da filosofia*, e aquele inverno de 1970 em que Michel Foucault pronuncia a sua evitando cuidadosamente o nome filosofia?” (SICHÈRE, 1982, p. 11). François Dosse se pergunta na década de 1990: “de onde vem essa nova exigência [de Michel Foucault] que, inclassificável na época, parece subverter as fronteiras disciplinares e encerrar a fase fenomenológica da história da filosofia na França?” (DOSSE, 1993, p. 170).

²⁰ Que se leia, por exemplo, estas palavras de Lévi-Strauss: “alguns fingem crer que a crítica da consciência deveria levar logicamente a renunciar ao pensamento consciente. Mas tudo o que quisemos fazer era obra de conhecimento, isto é, *tomar consciência*. Contudo, a filosofia tem conseguido manter as ciências humanas aprisionadas num círculo por tempo demais, não lhes permitindo perceber outro objeto de estudo para a consciência que não a própria consciência. Daí, de um lado, a impotência prática das ciências humanas e, do outro, seu caráter ilusionista, já que é próprio da consciência enganar a si mesma. Seguindo Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure e Freud, o que o estruturalismo busca é revelar à consciência um *objeto outro*; colocá-la, em relação aos fenômenos humanos, numa posição comparável àquela que as ciências físicas e naturais têm comprovado ser a única que permite o exercício do conhecimento. Dizer que a consciência não é tudo, nem mesmo o mais importante, não leva a renunciar a exercê-la, não mais do que os princípios dos filósofos existencialistas fizeram outrora com que eles levassem uma vida devassa nas caves de St. Germain des Prés. Muito pelo contrário, pois a consciência pode assim avaliar a imensidão de sua tarefa e tomar coragem para empreendê-la, na esperança, que finalmente lhe é ofertada, de que esta não esteja condenada à esterilidade” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 607). Outro exemplo: “Bernard Pingaud escreve a introdução [da revista *L’Arc* de 1966], constatando a mudança radical dos últimos quinze anos, que assistiram ao eclipse da filosofia em proveito das ciências humanas: ‘não se fala mais de consciência ou de sujeito, mas de regras, de códigos, de sistemas; não se diz mais que o homem faz o sentido, mas que o sentido advém ao homem; não se é mais existencialista, mas estruturalista’” (DOSSE, 1993, p. 363).

Há uma confiança na eficácia *explicativa* da investigação analítica. O erro da psiquiatria com inspiração fenomenológica (como em Jaspers, por exemplo) foi buscar compreender os fenômenos e não explicá-los. A psicanálise, por outro lado, se basearia na *análise* do fenômeno que nos leva à sua estrutura e economia. Ao tentar falar sobre uma realidade em si, a fenomenologia faria uma espécie de imaginação:

não se trata de compreender o que se passa lá onde nós não estamos. Não se trata de fenomenologia. Trata-se de conceber, não de imaginar, o que se passa num sujeito quando a questão lhe vem de lá onde não há significante [no caso da psicose que Lacan está se referindo no momento], quando é o buraco, a falta que se faz sentir como tal (SIII, p. 228).

Para conceber o que se passa num sujeito, Lacan pensa a partir do que é uma estrutura, tal como encontramos na linguística: “a estrutura é, primeiramente, um grupo de elementos formando um conjunto covariante. Eu disse *conjunto*, eu não disse uma *totalidade*. Com efeito, a noção de estrutura é analítica. A estrutura se estabelece sempre em referência a algo que é coerente a algo de outro, que lhe é complementar” (SIII, p. 207). De um modo geral, a estrutura seria uma operação do significante, uma relação de grupos de significantes fundados sobre conjuntos: “com efeito, quando analisamos uma estrutura, é sempre, ao menos idealmente, do significante que se trata. O que nos satisfaz mais numa análise estrutural é um desempenho tão radical quanto possível do significante” (SIII, p. 208). É o desempenho desse significante, de um significante primordial que organiza uma estrutura, que Lacan busca analisar nas psicoses.

Poderíamos, aliás, tomar essa crítica que Lacan realiza a Kant em 9 de janeiro de 1963 como co-extensiva à fenomenologia pensada enquanto filosofia da consciência:

nós estamos aqui em outro terreno. Sobre o que deve ser feito no começo para dar seu estatuto correto à experiência, temos algumas palavras a dizer. Com efeito, nossa experiência põe e institui que nenhuma intuição, nenhuma transparência, nenhuma *Durchsichtigkeit*, como é o termo de Freud, que se funda pura e simplesmente sobre a intuição da consciência, não pode ser tomada como original, nem por válida, e não poderia constituir o começo de nenhuma estética transcendental. Isso pela simples razão de que o sujeito não poderia estar de nenhum modo exaustivamente na consciência, porque ele é primeiro e primitivamente inconsciente, em razão disso, nos é preciso tomar como anterior à sua constituição o incidente do significante. O problema é da entrada do significante no real, e de ver como disso nasce o sujeito (SX, pp. 103-104).

Na verdade, desde seu segundo seminário já encontramos passagens que serão linhas mestras do dito estruturalismo francês. Vejamos alguns exemplos:

nele mesmo, o jogo do simbólico representa e organiza, independentemente de particularidades de seu suporte humano, algo que se chama um sujeito. O sujeito humano não fomenta esse jogo, ele toma seu lugar, e joga no papel do pouco *menos* e do pouco *mais*. Ele é ele mesmo um elemento nessa cadeia que, desde que ela se desenrola, se organiza seguindo leis. Assim o sujeito está sempre sobre vários planos, tomados nas redes que se entrecruzam (SII, p. 227).

Um outro exemplo também de 1954-1955:

desde a origem, e independentemente de toda afeição a um lugar qualquer de causalidade suposta real, já o simbólico joga e engendra por ele suas necessidades, suas estruturas, suas organizações. É bem disso que se trata na nossa disciplina, na medida em que ela consiste em sondar no seu fundo qual é, no mundo do sujeito humano, o alcance da ordem simbólica (SII, p. 228).

Trata-se, sem dúvida, de linhas que virão a ser consideradas estruturalistas.

Se isso for verdade, teremos que acompanhar, ao menos momentaneamente, essa tese de Richard Boothby:

do ponto de vista lacaniano, a psicanálise pode ser vista enquanto formando uma intersecção entre duas grandes correntes da teoria contemporânea, fenomenologia e estruturalismo, cada uma devotada a uma diferente faceta do problema da representação. A questão do inconsciente, descritível por nenhuma das duas tradições sozinhas, é concebível somente na junção entre apresentação fenomenal e articulação estrutural (BOOTHBY, 2001, p. 286).

Para podermos desenvolver isso minimamente, teremos que nos voltar resumidamente ao que se entende por estruturalismo.

Não há dúvida que os *Cursos de linguística geral* (1907-1910) de Ferdinand de Saussure foram um marco na experiência intelectual francesa²¹. Esses cursos foram o ponto de partida (implementado por outros, tal como Roman Jakobson, Algirdas Julius Greimas, Louis Hjelmslev e o círculo linguístico de Praga como Troubztzkov, Vachek) para um fenômeno que, talvez, não tenha se igualado a nenhum outro na França: o advento do *estruturalismo* que colonizou, de modo homogêneo, todas as áreas das ciências humanas depois dos anos 60²².

Entretanto, o estruturalismo não é um movimento que podemos localizar um autor inaugural. Ele é um método que encontramos em esferas diferentes, como por exemplo, na psicanálise, na filosofia, na antropologia, na teoria literária, na economia, etc. Assim, não podemos escrever um texto com a origem do estruturalismo e seus

²¹ É importante notarmos como Merleau-Ponty talvez tenha sido o primeiro a introduzir o pensamento de Saussure na academia francesa. Encontramos em *Merleau-Ponty em Sorbonne - resumo de cursos (1949-1952)* várias passagens que Saussure é posto em cena. Podemos tomar como testemunha essas falas de Alfred Adler, Michel Arrivé e Algirdas-Julien Greimas respectivamente: “graças a Merleau-Ponty, tem-se interesse na psicanálise, na psicologia infantil, nos problemas teóricos da linguagem”; “Merleau-Ponty foi um intercessor considerável; foi certamente por ele que Lacan leu Saussure”; “o tiro de largada foi a lição inaugural de Merleau-Ponty no *Collège de France* (1952), quando ele disse que se verá claramente não ter sido Marx mas Saussure quem inventou a filosofia da história. É um paradoxo que me fez refletir no fato de que antes de se fazer a história dos eventos seria necessário fazer a história dos sistemas de pensamento, dos sistemas econômicos, e somente então procurar saber como eles evoluem” (*apud* DOSSE, 1993, pp. 62-63).

²² “O êxito que o estruturalismo conheceu na França ao longo dos anos 50 e 60 não tem precedente na história da vida intelectual desse país. O fenômeno obteve adesão da maior parte da *intelligentsia*, até reduzir a nada algumas resistências ou objeções que se manifestaram quando do que se pode chamar o momento estruturalista” (DOSSE, 1993, p. 13).

herdeiros²³. O que vemos é um movimento em comum com inspiração na linguística enquanto um *modelo* a se seguir, como encontramos nessas primeiras linhas de Claude Lévi-Strauss em *Análise Estrutural em linguística e em Antropologia* (1958):

no conjunto das ciências sociais ao qual pertence indiscutivelmente, a linguística ocupa, entretanto, um lugar excepcional; ela não é uma ciência social como as outras, mas a que, de há muito, realizou os maiores progressos: a única, sem dúvida, que pode reivindicar o nome de ciência e que chegou, ao mesmo tempo, a formular um método positivo e a conhecer a natureza dos fatos submetidos à sua análise (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 45).

Esta ideia da linguística como modelar para o pensamento estrutural, encontramos em autores aparentemente distantes como Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Louis Althusser, Roman Jakobson, etc. E o que parece ser mais problemático é que, diferentemente dos fenomenólogos (que se assumem como tal), nenhum daqueles autores se dizem realmente estruturalistas. Lembremos, por exemplo, como Foucault responde em 1968 à questão sobre como se define o estruturalismo: “o estruturalismo é uma categoria que existe para os outros, por aqueles que não o são. É do exterior que se pode dizer que tal, tal e tal são os estruturalistas” (FOUCAULT, 2001, p. 693). Mas, é inegável que há um espírito de época como diz Gilles Deleuze *Em que se reconhece o estruturalismo?* (1972):

cada um encontra os problemas, os métodos, as soluções que tem relações de analogia, como participando de ar livre do tempo, de um espírito do tempo, mas que se mede às descobertas e criações singulares em cada um destes domínios [das ciências humanas]. As palavras com *-ismo*, neste sentido, são perfeitamente fundadas (DELEUZE, 2002, pp. 238-239).

Deste modo, a forma mais prudente de pensarmos o estruturalismo é mudando o foco da questão, como sugere Deleuze: não mais perguntar o que é o estruturalismo, mas *em que reconhecemos aqueles que denominamos estruturalistas*. Seguirei esta indicação aqui.

Tomando como ponto de partida que todos tiveram a linguística como modelo, podemos começar com essa questão: o que a linguística nos trazia de novo?

Em termos gerais, Saussure afirma que a linguagem é um sistema diferencial-opositivo entre as unidades elementares da língua. Saussure propõe que pensemos a língua como um sistema de valores, definindo-os segundo duas variáveis:

²³ “O estruturalismo terá sido a *Koïné* de toda uma geração intelectual, mesmo que não exista solidariedade de doutrina e menos ainda de escola ou de combate entre seus diversos representantes” (DOSSE, 1993, p. 17). Um pouco irritado, Lacan comenta sobre esta pergunta que lhe fizeram muitas vezes: “é-se estruturalista ou não quando se é linguista? E, quando tendemos a tirarmos esta marca, diz-se – Eu sou funcionalista. Eu sou funcionalista por quê? Porque o estruturalismo é algo – inclusive de pura invenção jornalística, sou eu que o digo –, algo que serve de etiqueta e que, certamente, sendo dado o que ela inclui, a saber, uma certa seriedade (...)” (SXVIII, p. 41).

- 1) relações de dessemelhanças – em que uma palavra poderia ser trocada por algo dessemelhante: por uma ideia, por exemplo.
- 2) relações de semelhanças – em que uma palavra pode ser comparada com outra com o mesmo valor (Cf. SAUSSURE, 1949, p. 159).

Assim, o valor de qualquer palavra só pode ser determinado pela relação que ela estabelece com outras ao seu redor. Disto resulta que é pela limitação de cada palavra em relação à outra que se sabe sua significação. Ela se define, desse modo, por aquilo que ela não é em relação aos outros termos: “sua mais exata característica é ser o que as outras não são” (SAUSSURE, 1949, p. 162).

Não há, portanto, nenhuma positividade na língua, senão diferenças de termos que se opõem. Isto é, há uma formalização estrutural dos elementos que se especificam em relações uns aos outros. Na linguagem, diz Saussure,

os objetos que ela tem diante de si são desprovidos de realidade em si, ou a parte dos outros objetos a considerar. Eles não têm absolutamente nenhum *substratum* de existência fora de suas diferenças ou das diferenças de toda forma que o espírito encontra um meio de atribuir à diferença fundamental (SAUSSURE, 1949, p. 65).

Se estes objetos são desprovidos de realidade em si, é porque eles só têm realidade no interior de um sistema, numa forma de organização entre si. Isto significa que só podemos compreender este sistema ou estrutura a partir do seu interior. Melhor, a partir de suas leis estruturais.

Entretanto, Lacan distingue claramente a função do significante da função do significado²⁴. O que há na estrutura psíquica são leis dos significantes pois, “desde que haja significantes que funcionam, os sujeitos são organizados em seu psiquismo pelo jogo próprio desses significantes” (SIV, p. 50).

Não por acaso, Lacan insiste em buscar na linguística de Saussure²⁵ e de Jakobson²⁶, principalmente, as características mesmas do inconsciente²⁷. Ele chega a afirmar que era isso que Freud escrevia:

²⁴ Há algo que escorrega entre o significante e o significado. Quando Saussure diz que esta relação é arbitrária, ele cai no discurso científico na concepção de Lacan. Deve-se tomar cuidado para não sair de um discurso: o que há é um escorregão entre os dois.

²⁵ “Abra qualquer página de livro sobre o sonho, o que vier primeiro, verão somente coisas sobre palavras. Verão Freud falar de uma forma tal que apercebem que são escritas com todas as letras, exatamente, as leis de estrutura que o Sr. Saussure difundiu pelo mundo. Ele não foi, inclusive, o primeiro inventor, mas ele foi o ardente transmissor, para constituir o que se faz atualmente [1967] de mais sólido sob a rubrica da linguística” (ME, p. 40); “se o inconsciente não fosse linguagem, não haveria nenhuma espécie de privilégio, de interesse ao que se pode denominar, no sentido freudiano, o inconsciente. Primeiro, se o inconsciente não fosse linguagem, não haveria inconsciente no sentido freudiano” (ME, p. 42).

²⁶ “Um dia eu me apercebi que seria difícil não entrar na linguística a partir do momento em que o inconsciente foi descoberto” (SXX, p. 19).

esse caráter do significante [de ser um signo que reenvia a outro signo] marca de modo essencial tudo que é da ordem do inconsciente²⁸. A obra de Freud, com sua enorme armadura filológica jogando quase na intimidade de fenômenos, é absolutamente impensável se nós não colocarmos em primeiro plano a dominância do significante nos fenômenos analíticos (SIII, p. 188).

Por que insistir na primazia do significante²⁹?

Porque é só na correlação do significante a outro significante que se encontra uma significação³⁰. “Daí podemos dizer que é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia não *consiste* na significação da qual ele é capaz no momento mesmo” (E, p. 502). Noutras palavras, é só a partir do significante que o sujeito se reconhece como sendo isso ou aquilo³¹.

Lacan insiste em nos mostrar que as leis do significante, tal como aparece na linguística, são as mesmas que encontramos no inconsciente. Quando ele afirma que o inconsciente é estruturado como uma linguagem é sobre isso que Lacan está se referindo. Na conclusão de *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957), por exemplo, Lacan afirma que o sintoma deve ser compreendido como uma metáfora e o desejo como uma metonímia. Por quê?

Lacan explica a metonímia como uma espécie de combinação, em que os termos estão em contiguidade, em que um significante se desloca em termos contínuos. Não por acaso Lacan associa a metonímia ao deslocamento do desejo: a uma cadeia de significantes que são nomeados e que a satisfação está sempre no deslocamento de um

²⁷ François Dosse comenta essa apropriação de Lacan da linguística: “em Roma [1953], Lacan apropriou-se, pois, da cientificidade da linguística: ‘Ele estava muito feliz por poder se apoiar em algo que tinha um suporte científico. Isso fazia parte integrante de um projeto, o de expor e explicar a psicanálise de um modo científico’ [entrevista com Charles Melman]. Lacan oferece então à psicanálise a possibilidade de desafiar a filosofia, aproximando-se dela, desmedicalizando a abordagem do inconsciente e preconizando, pelo contrário, a abordagem do inconsciente como discurso. É um novo desafio lançado à filosofia, proveniente de uma psicanálise renovada, revitalizada, e que pretende ser a sucessora do discurso filosófico” (DOSSE, 1993, p. 131).

²⁸ “O inconsciente não é o primordial, nem o instintual e de elementar ele só conhece os elementos do significante” (E, p. 522).

²⁹ Trata-se do que Lacan denomina “efeito Saussure”: disrupção do significado pelo significante (cf. AE, pp. 415-416).

³⁰ “(...) o próprio do significante é de não poder se significar ele mesmo sem engendrar alguma falta lógica” (SXI, p. 225).

³¹ A primazia do significante e não do significado já aparece em Santo Agostinho: “[quando criança] retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom de voz, que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades. Assim principiei a comunicar com as pessoas que me rodeavam, e entrei mais profundamente na sociedade tempestuosa dos homens, sob a autoridade de meus pais e obediência dos mais velhos” (AGOSTINHO, 2000, pp. 46-47).

significante a outro. “Ela [a metonímia] concerne a substituição a algo que se trata de nomear – estamos, com efeito, no nível do nome. Nomeamos uma coisa por uma outra que é o continente, ou a parte, ou que está em conexão com” (SIII, p. 250). Isso faz com que o desejo entre numa relação fantasmática em que jamais é satisfeito completamente, porque nenhum objeto empírico que possamos nomear é realmente o objeto do desejo. Trata-se, pois de uma repetição fantasmática (um mal infinito como diria Hegel), pois, no fundo, não é o objeto que se procura, mas o modo de relação com o objeto. Em seu *Seminário VIII*, Lacan é mais explícito:

em relação à cadeia significante inconsciente como constitutiva do sujeito que fala, o desejo se apresenta como tal numa posição que não pode se conceber senão sobre a base da metonímia determinada pela existência da cadeia significante. A metonímia é o fenômeno que se produz no sujeito como suporte da cadeia significante. Do fato de que o sujeito suporta a falta da cadeia significante, algo é funcionalmente instituído nele que denominamos metonímia e que não é outra coisa que a possibilidade do deslizamento indefinido de significantes sob a continuidade da cadeia significante. Tudo o que se encontra uma vez associado à cadeia significante – o elemento circunstancial, o elemento de atividade, o elemento do para além do termo sobre o qual essa atividade desemboca –, todos esses elementos, nas condições apropriadas, estão em postura de encontrar poder ser tomado como equivalentes uns aos outros. Um elemento circunstancial pode tomar o valor representativo do que é o termo da enunciação subjetiva, do objeto em direção a qual o sujeito se dirige, ou também da ação ela mesma do sujeito (SVIII, pp. 201-202).

A metáfora seria, por outro lado, uma espécie de seleção, em que termos similares podem ser substituídos uns pelos outros. Por isso Lacan associa a metáfora à condensação que nos descreve Freud: a metáfora instaura uma semelhança, ao mesmo tempo em que realiza uma negação de qualquer referência empírica (uma impossibilidade de nomear o que se condensa)³². Trata-se, portanto, de uma constelação que não consegue nomear, apenas indicar um espaço vazio que só pode se desvelar, velando-se. O sintoma, por exemplo, seria essa articulação de seleção entre termos descontínuos que ocupam a mesma função: quando o sujeito fala de si mesmo, uma palavra entra no lugar de outra³³.

Essa passagem nos deixa mais claro a oposição entre ambas:

³² Eis como a metáfora é fundamental para Lacan: “toda criação de um novo sentido na cultura humana é essencialmente metafórica. Trata-se de uma substituição que mantém, ao mesmo tempo, aquilo que ela substitui. Na tensão entre o que é abolido, suprimido, e o que é substituído, passa essa dimensão nova que introduz tão visivelmente a improvisação poética” (SIV, p. 378).

³³ Por isso Lacan estabelece essa regra: “coloquemos a regra seguinte – nenhum elemento significante, objeto, relação, ato sintomático, na neurose, por exemplo, não pode ser considerado como tendo um alcance unívoco. (...) Um elemento significante não tem equivalente a nenhum objeto, a nenhuma relação, até mesmo a nenhuma das ações ditas imaginárias no nosso registro, sobre a qual se funda a noção de relação de objeto tal como ela é atualmente utilizada, com o que ela comporta de normativo, de progressivo na vida do sujeito, de geneticamente definido, de desenvolvimental” (SIV, p. 289).

a oposição da metáfora e da metonímia é fundamental, pois o que Freud coloca originalmente no primeiro plano nos mecanismos da neurose, como naqueles de fenômenos marginais da vida normal ou do sonho, não é nem a dimensão metafórica, nem a identificação [a metáfora é uma forma de identificação: uma coisa é outra]. É o contrário. De um modo geral, o que Freud denomina condensação é o que denominamos em retórica a metáfora, o que ele denomina deslocamento é a metonímia³⁴. A estruturação, a existência lexical do conjunto do aparelho significante são determinantes para os fenômenos presentes na neurose, pois o significante é o instrumento com o qual se exprime o significado desaparecido. É por essa razão que reconduzimos nossa atenção sobre o significante, não fazemos outra coisa senão voltar ao ponto de partida da descoberta freudiana (SIII, pp. 250-251)³⁵.

O inconsciente estruturado como uma linguagem seguiria essa dinâmica metafórica e metonímica – o que nos diz que o inconsciente segue leis da linguagem³⁶. Lembremos, por exemplo, como Saussure compara a linguagem com uma partida de xadrez (cf. SAUSSURE, 1949, pp. 124-127). Em primeiro lugar, o jogo tem regras (como os princípios constantes da semiologia). Ao começar o jogo, ao avançar um peão, por exemplo, o jogo de relações de valores entre as casas do tabuleiro modificam instantaneamente. O outro jogador, ao responder sua jogada, modifica novamente os valores entre as casas. E assim sucessivamente. De fato, se tomarmos a partida num dado momento, veremos que os valores de cada casa são determinados pela relação das peças nesse momento, independente de como se chegou ali. Uma estrutura seria, afinal, isto: uma relação de lugares sob suas variações de relações, como diz Deleuze (cf. DELEUZE, 2002, p. 260).

³⁴ Lacan se vale também dos estudos de Roman Jakobson principalmente sobre a afasia para pensar a metonímia e a metáfora. Na verdade, a afasia expõe, no extremo, a estrutura da linguagem. Por exemplo, em *Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia*, Jakobson conclui: “toda forma de distúrbio afásico consiste em alguma deterioração, mais ou menos grave, da faculdade de seleção e substituição, ou da faculdade de combinação e contexto. A primeira afecção envolve deterioração das operações metalinguísticas, ao passo que a segunda altera o poder de preservar a hierarquia das unidades linguísticas. A relação de similaridade é suprimida no primeiro tipo, a de contiguidade no segundo. A metáfora é incompatível com o distúrbio da similaridade e a metonímia com o distúrbio da contiguidade. O desenvolvimento de um discurso pode ocorrer segundo duas linhas semânticas diferentes: um tema (*topic*) pode levar a outro quer por similaridade, quer por contiguidade. 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. Na afasia, um ou outro desses dois processos é reduzido ou totalmente bloqueado – fato que, em si, torna o estudo da afasia particularmente esclarecedor para o linguista. No comportamento verbal normal, ambos os processos estão constantemente em ação, mas uma observação atenta mostra que, sob a influência dos modelos culturais, da personalidade e do estilo verbal, ora um, ora outro processo goza de preferência” (JAKOBSON, 1975, pp. 55-56).

³⁵ Clinicamente, trata-se de questões fundamentais: “não é totalmente a mesma coisa se a criança é, por exemplo, a metáfora de seu amor pelo pai ou se ela é a metonímia de seu desejo do falo, que ela não tem e não terá jamais” (SIV, p. 242).

³⁶ Que se veja como Lacan irá se referir à metáfora e à metonímia anos depois: “os mecanismos do inconsciente definem uma estrutura lógica mínima que resumi desde há muito tempo sob os termos diferença e repetição” (SXVI, p. 196).

É esta ideia de jogo que o estruturalismo, de um modo geral, leva ao extremo – como se houvesse um sistema de regras na vida social que só tem sentido internamente e que aceitamos jogar. Assim, no fundo, esta estrutura de relações da linguagem é o modelo de todas as estruturas sociais de um modo geral: um programa de formalização do fato social no modelo estrutural a partir de uma ordem que se denomina *simbólica*. Como se os fatos sociais pudessem se reduzir a esta afirmação: todos são estruturados *como* uma linguagem.

Não por acaso entendemos o mal-estar de Merleau-Ponty em sua intervenção no VI Colóquio de Bonneval em 1960 comentando o tema do *Inconsciente* depois da conferência de Conrad Stein ao afirmar que “experimento algumas vezes”, diz Merleau-Ponty, “um mal-estar em ver a categoria da linguagem tomando todo o lugar” (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 273-274). Merleau-Ponty prevê como o simbólico ganharia toda a cena a ponto de ser somente a estrutura da linguagem que estaria em jogo e não exatamente o que se fala. O que se apaga aqui é *a intencionalidade do sujeito*. Aliás, poder-se-ia dizer que não são os sujeitos que falam, mas que eles são falados pela linguagem³⁷. Ou seja, este jogo de diferenças fonéticas, por exemplo, é incorporado pelos sujeitos de uma forma que eles falam sem ter consciência do jogo de relações dos termos entre si – um modo de afirmar que os sujeitos agem de forma inconsciente.

É como se o sujeito assumisse *o caráter inconsciente da estrutura* que determina suas ações. De fato, poderíamos até apreender as suas leis, mas apenas como objetos, pois são elas que determinam as possíveis modalidades de apreensão. Numa palavra, poderíamos apreender uma atualização da estrutura, interiormente, mas tendo em consideração que ela é aberta, virtual (no vocabulário deleuziano) a outras atualizações. Uma atualização que é um efeito ou produto da estrutura.

³⁷ Essa não é uma característica que diferencia o estruturalismo de outras formas de pensar. Basta lembrarmos desta passagem (de 1959) de *O caminho para a linguagem* de Heidegger que é completamente alheia ao estruturalismo: “mas será que a linguagem fala? Como a linguagem pode falar se ela não está equipada com órgãos da fala? Mas a *linguagem* fala. Ela segue de início e propriamente o vigor próprio da fala: a saga do dizer. A linguagem fala dizendo, ou seja, mostrando. Seu dizer surge da saga de há muito já dita e não obstante ainda não dita, que perpassa a rasgadura do vigor da linguagem. A linguagem fala à medida que, enquanto mostrante, alcança todos os campos de vigência, deixando aparecer e transparecer o que a cada vez é vigente a partir de si mesmo. Nesse sentido, escutamos a linguagem deixando que ela nos diga a sua saga” (HEIDEGGER, 2003a, p. 203). Mais um exemplo – agora de 1951 (“... *poeticamente o homem habita...*”): “em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem” (HEIDEGGER, 2002, p. 167).

Daí compreendermos porque todo pensamento que segue o método estruturalista tem claro para si que o verdadeiro objeto das ciências humanas não é exatamente o homem. O que está em jogo, antes, é o que determina o homem: as estruturas. O homem seria apenas o lugar no qual as estruturas aparecem e que mascara a ordem estrutural como elemento *transcendental* de determinação do sentido. E este é um ponto importante: trata-se de algo transcendental porque revela as *condições a priori* desta ordem estrutural.

O exemplo mais claro deste *a priori* encontramos na obra *As palavras e as coisas* (1966) de Foucault. É ele mesmo quem diz que “o que tentei fazer foi introduzir análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas não tinham ainda penetrado até o presente, quer dizer, no domínio das histórias das ideias, da história dos conhecimentos, da história da teoria” (FOUCAULT, 2001, p. 611). O que marca este estilo estruturalista que encontramos nesta obra de Foucault é o conceito de *episteme*.

A episteme não é simplesmente uma ideia de ordem, mas a envolve. Isto porque Foucault busca mostrar como diferentes tipos de saberes de uma época se organizam de uma forma estruturalmente comum e a partir de uma matriz racional. Vejamos como Foucault define esta ordem:

a ordem é, ao mesmo tempo, o que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas, de uma certa forma, se olham entre si e que só existe através da grelha de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é apenas nas casas brancas deste esquadriamento que ela manifesta-se como algo que já está lá, esperando em silêncio o memento de ser enunciada (FOUCAULT, 2005b, p. 11).

Entretanto, a episteme diz também das *condições de possibilidade* de uma ordem: ela torna possível um discurso e a forma que este discurso se organiza. Numa inspiração claramente kantiana, podemos afirmar que se trata de um *a priori histórico* existente em cada época que fundamenta a racionalidade dos múltiplos campos empíricos. É como se cada enunciado nos diversos saberes tivessem um solo que o tornasse possível. Esta é uma das passagens mais claras sobre este ponto em sua *As palavras e as coisas*: “em uma cultura e em um momento dado, nunca há mais do que uma episteme que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 2005b, p. 179).

Sem dúvida alguma, há aqui um flerte com a teoria idealista. Entretanto, estas condições transcendentais não precisam de um eu que possa acompanhar suas representações. Daí a fórmula canônica de Jean Hyppolite de que o estruturalismo seria, no fundo, um campo transcendental sem sujeito (cf. DESCOMBES, 1993, p. 95) ou de

Paul Ricœur afirmando que o estruturalismo é um kantismo sem sujeito transcendental (cf. LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 30)³⁸. Ou, se há sujeito, teríamos que concordar com Deleuze: “o verdadeiro sujeito é a estrutura mesma” (DELEUZE, 2002, p. 249)³⁹.

Com isto, começamos a compreender a distância do estruturalismo a uma filosofia da consciência: *trata-se de um modo de pensar que não necessita de sujeito algum* senão como suporte da linguagem:

(...) podemos dizer que o saber, como campo de historicidade em que aparecem as ciências, está livre de toda atividade constituinte, [está] liberado de toda referência a uma origem ou a uma teleologia histórico-transcendental, destacado de todo apoio sobre uma subjetividade fundadora (FOUCAULT 2001, p. 759).

Com este *a priori* histórico, o que Foucault nega é a soberania do sujeito ao se pensar a historicidade, tal como aparece em Husserl:

o que me importa [Foucault] é mostrar que não há de um lado discursos inertes (...) e, pois, de outro, um sujeito todo-potência que os manipula, transforma, renova; mas que os sujeitos que discursam fazem parte do campo discursivo (...). O discurso não é o lugar de irrupção da subjetividade pura; é um espaço de posições e de funcionamentos diferenciados para os sujeitos (FOUCAULT 2001, p. 708).

Não há um sujeito, mas *um campo transcendental sem sujeito*: um discurso que é a condição de possibilidade de qualquer fala, independe de sujeitos empíricos (por mais que busquem ressignificar qualquer tipo de idealidade). Era preciso, assim, anular a noção de tradição e não a de um *a priori* histórico. O que está em jogo, afinal, é a condição de realidade dos enunciados: “(...) liberar as condições de emergência de enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais eles subsistem, se transformam e desaparecem” (FOUCAULT 1969, p. 167).

O sujeito, sendo um suporte, e a estrutura, um conjunto de regras que determinam a vida em sociedade e a conduta dos sujeitos, nada nos impede de associar essa lógica com a lógica da linguagem. Lévi-Strauss é claro ao mostrar isto nos estudo da estrutura dos parentescos:

no estudo dos problemas de parentesco (e sem dúvida também no estudo de outros problemas), o sociólogo se vê numa situação formalmente semelhante à do linguista fonólogo: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os ‘sistemas de parentesco’, como os

³⁸ “Os homens só aparecem na teoria sob a forma de suportes das relações implícitas na estrutura, e as formas de sua individualidade como efeitos determinados da estrutura” (BALIBAR *apud* DOSSE, 1993, p. 343).

³⁹ Jean Hyppolite, numa conferência de Van Breda sobre a redução fenomenológica de Husserl, vê nesta redução *um campo transcendental sem sujeito*. Ou seja, um campo que é a condição de possibilidade de o sujeito aparecer e no qual ele será constituído (cf. DERRIDA in HUSSERL, 1962, pp. 84-85). Nesse sentido, o estruturalismo estaria seguindo os passos (ou uma tendência?) da fenomenologia...

‘sistemas fonológicos’, são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente; enfim a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento, atitudes identicamente prescritas, entre certos tipos de parentes etc. faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas (LEVI-STRAUSS, 1970, p. 48).

O sistema de parentesco é assumido pelos sujeitos inconscientemente, como se todos fossem levados a agir de determinado modo e a assumir um lugar específico no jogo de relações sociais. Assumir um lugar, na linguagem psicanalítica lacaniana, é assumir *a ordem simbólica* – o sujeito só é sujeito porque entra neste jogo e configura o seu campo de experiências possíveis. Por isto uma ideia de *topologia* no estruturalismo: trata-se de um jogo de relações de lugares. Como diz Deleuze: “o estruturalismo não é separável de uma filosofia transcendental em que os lugares estão acima daqueles que os ocupam. Pai, mãe, etc. são primeiramente os lugares numa estrutura” (DELEUZE, 2002, p. 244).

Mas esta topologia só pode se organizar em torno de um lugar vazio. O exemplo mais clássico é de Lacan quando ele insiste que há um *significante vazio* que funciona como o *mana* descrito por Marcel Mauss (cf. MAUSS, 1968, pp. 101-115). Trata-se de um significante flutuante, um elemento que determina as ações e as falas do sujeito e que o guia na ordem simbólica⁴⁰. Ou seja, o sujeito possui algo em torno do qual ele se guia em relação àquele lugar que denominamos vazio: o pai morto internalizado que nos julga sem estar presente em lugar nenhum, senão na realidade psíquica.

Como veremos, esse lugar vazio é o falo na psicanálise lacaniana (essa é a peculiaridade do estruturalismo lacaniano). Ele não é o órgão empírico, o pênis, mas algo que tem valor imaginário e simbólico. No primeiro caso, ele serve de guia nas imagens ideais do sujeito que o norteia em seu comportamento e em sua personalidade. No segundo, ele organiza estruturalmente a vida social do sujeito. Na teoria lacaniana, é este significante vazio que garante o lugar do sujeito no social: não há como ter uma *topologia* sem este lugar vazio. O que está em jogo não é a presença ou ausência de um órgão, mas de um significante que *organiza a compreensão dos outros significantes*⁴¹.

Uma topologia⁴²: “o que faz o fundo de todo drama humano, de todo drama de teatro em particular, é que há laços, nós, pactos estabelecidos. Os seres humanos são já

⁴⁰ “o que há de comum ao que denominamos de última hora estruturalismo, é de fazer depender a função do *Sujeito* da articulação significante” (SXIV, p. 285).

⁴¹ O falo é, no fundo, o que falta à mãe; qualquer coisa que está para além dela e da sua potência de amor (cf. SIV, p. 175) – algo que irmos ver.

⁴² O dicionário de psicanálise de Roland Chemama e Bernard Vandermersch define a topologia em psicanálise nesses termos: “estudo de objetos descritos em topologia, úteis para mostrar os caracteres paradoxais do inconsciente, para dar um suporte formal às estruturas clínicas, para guiar a pesquisa nos

ligados entre eles por engendramentos que determinam seu lugar, seu nome, sua essência” (SII, p. 231). Assim, o sujeito ocupa um lugar que o determina. Como na peça de *Édipo Rei*, cada personagem se situa numa relação com uma verdade velada (a verdade do sexo). Um lugar que se ocupa mesmo antes de se ocupar (enquanto corpo) – a criança nasce já num meio que lhe é determinado: “eu muitas vezes sublinhei que desde antes de seu nascimento o sujeito já está situado, não somente como emissor, mas como átomo do discurso concreto. Ele está na linha da dança desse discurso, ele é ele mesmo, se vocês querem, uma mensagem” (SII, 326).

É esta topologia que garante a entrada do sujeito no simbólico, neste jogo de relações que torna o sujeito humano, como diz Lacan com precisão em seu seminário sobre *O universo simbólico* (1 de dezembro de 1954):

a ordem humana se caracteriza por isto, que a função simbólica intervêm a todo o momento e em todos níveis de sua existência. (...) Tudo se ordena em relação aos símbolos que surgem, aos símbolos uma vez que eles aparecem. A função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano deve se ordenar (SII, pp. 41-42)⁴³.

O que é ser um sujeito, portanto, é ser *um suporte da estrutura simbólica* em que a linguagem aparece.

Em linhas gerais, podemos ver as consequências dessas linhas estruturalistas:

- 1) podemos dizer que *tudo gravita em torno do simbólico* (por isto, em torno de uma topologia segundo a qual a posição do sujeito, sua função no jogo de relações está para além de quem realmente ocupa este lugar).
- 2) há uma concepção transcendental da ordem, enquanto condição de possibilidade, para a determinação do sentido. Ou seja, um resquício idealista: um *a priori* que determina as condições de toda e qualquer possibilidade de experiência, sem um sujeito transcendental.
- 3) o sujeito assume esta ordem de modo *inconsciente*. Quer dizer, o sujeito age a partir de condições de possibilidades que são apreendidas inconscientemente e à sua revelia. Esta pode ser apreendida, mas dentro do próprio processo que ela determina: “o que é atual, é no que a estrutura se incarna ou melhor o que ela constitui se incarnando” (DELEUZE, 2002, p. 250).
- 4) finalmente: o sujeito é apenas um suporte da estrutura. Isto significa que *a ideia de intencionalidade seria um engodo*, pois a estrutura agiria sobre nós.

tratos de problemas novos, para se formar, enfim, uma prática da cura conforme à estrutura de seu campo” (CHEMAMA; VANDERMERSCH, 2009, p. 579).

⁴³ “Um psicanalista deve se assegurar nessa evidência que o homem é, desde antes de seu nascimento e para além da sua morte, tomado na cadeia simbólica (...)” (E, p. 468).

Para que todas essas possibilidades sejam possíveis, temos que ter em conta a primazia do significante. A psicanálise seria a primeira ciência a conseguir impor ao pensamento essa primazia justamente porque toda ela se baseia no complexo de Édipo. Ou seja, na introjeção de um significante primordial, o Nome-do-Pai – significante que organiza toda a estrutura psíquica do sujeito.

Eis o ganho de pensar a partir da clínica: a descoberta desse significante primordial se deve à análise das psicoses:

trata-se, no fundo da psicose, de um impasse, de uma perplexidade, concernindo o significante. Tudo se passa como se o sujeito reagisse por uma tentativa de restituição, de compensação. (...) Eu suponho que o sujeito reage à ausência do significante pela afirmação tanto mais apoiado num outro que, como tal, é essencialmente enigmática. O Outro, com um grande O, eu disse a vocês que ele era excluído enquanto portador do significante (SIII, p. 219).

Qual seria então a consequência da falta essencial de um significante primordial?

Com a forclusão do significante Nome-do-Pai há uma “(...) carência do efeito metafórico [que] provocará um buraco correspondente ao lugar da significação fálica” (E, p. 558). A psicose seria exatamente isso: um buraco, uma falta no nível do significante (porque sempre o conjunto parece se estabelecer em torno de um furo que coloca em causa o conjunto dos significantes)⁴⁴.

Para pensar a consequência de uma ausência é preciso, primeiro, pensar o que é a presença desse significante. Essa primazia do significante aparece em Lacan enquanto uma função da metáfora paterna⁴⁵: o Nome-do-Pai. Com isso, poderemos refletir como Lacan compreende o complexo de Édipo. Veremos que ele descreve esse complexo em três momentos lógicos. Com essa descrição, poderemos ter mais clareza de como a psicanálise lacaniana pode nos levar a repensar a fenomenologia. Ou seja, como, para a psicanálise, *é impensável uma concepção de intersubjetividade que não leve em conta*:

- 1) uma relação de falta;
- 2) uma relação a um significante puro;
- 3) uma estruturação do psíquico frente a essa falta e a presença ou ausência desse significante;

⁴⁴ “Supusemos que essa situação [num caso de subversão] comporta precisamente para o sujeito a impossibilidade de assumir a realização do significante pai no nível simbólico. Que lhe resta? Resta a ele a imagem a qual se reduz a função paterna. É uma imagem que não se inscreve em nenhuma dialética triangular, mas cuja função de modelo, de alienação especular, dá do mesmo modo ao sujeito um ponto de ancoragem, e lhe permite se apreender sobre o plano imaginário. (...) [Nesse caso,] a alienação é aqui radical, ela não está ligada a um significante nadificante, como num certo modo de relação rivalizadora com o pai, mas a uma nadificação do significante” (SIII, pp. 230-231).

⁴⁵ “Vou deixar passar pelas mãos essa afirmação bruta – eu pretendo que toda questão de impasses do Édipo possa ser solucionada colocando a intervenção do pai como a substituição de um significante a um outro significante” (SV, p. 176).

- 4) o registro do imaginário, do simbólico e do real;
- 5) e, fundamentalmente, a função da metáfora paterna.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BOOTHBY, Richard. *Freud as Philosopher – Metapsychology after Lacan*. New York: Routledge, 2001.
- CHEMAMA, Roland ; VANDERMERSCH, Bernard. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Rodesa: Larousse in extenso, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.
- DESCOMBES, Vincent. *Le Même et l'Autre – Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1993.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo – I. O campo do signo (1945-1966)*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Unicamp, 1993.
- DUPORTAIL, Guy-Félix. *Les institutions du monde de la vie – Merleau-Ponty et Lacan*. Grenoble : Million, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris: 2001.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2005b.
- HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco; Vozes, 2003a.
- _____. *Ensaio e conferências*. Trad. E. C. Leão, G. Fogel, M. S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Trad. Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1975.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- _____. *Mon enseignement*. Paris: Seuil, 2005.
- _____. *Le Séminaire I – Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil, 1975.

- _____. *Le Séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Le Séminaire III – Les Psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil, 1981.
- _____. *Le Séminaire IV – La Relation d'Objet (1956-1957)*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Le Séminaire V – Les formations de l'inconscient (1957-1958)*. Paris: Seuil, 1998.
- _____. *Le Séminaire VI – Le désir et son interprétation (1958-1959)*. Paris: Seuil, 2013.
- _____. *Le Séminaire VIII – Le Transfert (1960-1961)*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *Le Séminaire X – L'angoisse (1962-1963)*. Paris: Seuil, 2004.
- _____. *Le Séminaire XI – Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse (1964)*. Paris: Seuil, 1973.
- _____. *Le Séminaire XIII – L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*. Inédito.
- _____. *Le Séminaire XIV – Logique du Fantôme (1966-1967)*. Inédito.
- _____. *Le Séminaire XVI – D'un Autre à l'autre (1968-1969)*. Paris: Seuil, 2006.
- _____. *Le Séminaire XVII – L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *Le Séminaire XVIII – D'un discours qui ne serait pas du semblant (1971)*. Paris: Seuil, 2006.
- _____. *Le Séminaire XX – Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. colaboradores de Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- _____. *O cru e o cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- _____. *O homem nu*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- _____. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Plon, 1967.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et Antropologie*. Paris: PUF, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice.
- _____. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000a.
- _____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2000b.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1949.
- SICHÈRE, Bernard. *Merleau-Ponty, le corps de la philosophie*. Paris: Granet, 1982.

SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.