

# PUC

José Paulo Coutinho Dunley Júnior

## A TRAVESSIA DA PALAVRA

-Questões Centrais sobre a Interpretação  
na Psicanálise Contemporânea

Dissertação de Mestrado

Departamento de Psicologia

Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 1987

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 — CEP 22453

RIO DE JANEIRO — BRASIL



José Paulo Coutinho Dunley Júnior

## A TRAVESSIA DA PALAVRA

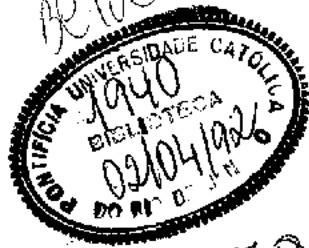
- Questões Centrais Sobre a Interpretação  
na Psicanálise Contemporânea

Dissertação apresentada ao  
Departamento de Psicologia da  
PUC/RJ como parte dos requisitos  
para obtenção do título de  
Mestre em Psicologia

Orientador:  
Circe Navarro Vital Brasil

Departamento de Psicologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

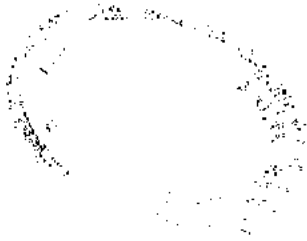
Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 1987



VC 56143-3

55734

150  
0921  
RESEVC



À meus maravilhosos pais,  
uma luz que se foi,  
e outra, que ainda me guia,  
o reconhecimento,  
a gratidão profunda.

Agradecemos a Circe Navarro Vital Brasil  
a aposta resoluta e a inspiração intelectual.

Agradecemos a Ester Maria de Magalhães Arantes  
e Monique Rose-Aimé Augras o espírito científico  
de bom nível e a simpatia com que nos receberam.

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal  
de Nível Superior (CAPES) a assistência financeira  
aos estudos realizados.

### Resumo

A Travessia da Palavra constitui-se no esforço de examinar os rumos da psicanálise contemporânea. O objeto de tal investigação é a interpretação, que distingue a inteligência analítica de outras formas de compreensão do comportamento humano. Desde Freud, houve um notável desenvolvimento e complexificação do campo da interpretação, que terminou por situar o exame do conceito de interpretação de forma transdisciplinar, sendo de rigor o diálogo com outras disciplinas, como a filosofia, a epistemologia, filosofia da linguagem e a linguística.

A problematização da interpretação analítica vem ao encontro de uma preocupação por retirar o conceito de interpretação da banalização e de suas distorções frequentes, porém visa uma tarefa maior: reencontrar o rigor do pensamento dentro do vigor da inspiração freudiana.

### Abstract

The Cross-over of the Word is an effort to examine the roads open to contemporary Psychoanalysis. The object of this investigation is interpretation, which distinguishes analytical intelligence from other ways of understanding human behaviour. Since Freud, there has been a remarkable development and a growing complexity of the field of interpretation, leading to a transdisciplinary approach in discussing the concept of interpretation, calling for an exchange with other disciplines, such as philosophy, epistemology, philosophy of language and linguistics.

The problematization of analytical interpretation stems from the concern towards redeeming the concept of interpretation from trite and frequent distortions, and even further: to recoup the rigorism of contemporary thinking within the vigor of freudian inspiration.

## Sumário

I) Introdução	2
- Problemática	8
- Considerações Epistemológicas em Torno da Interpretação	17
- Rumo a uma Lógica do Duplo-Sentido	17
- Da Significação	23
- Notas	27
II) Estratégia	30
- Da Lógica da Investigação	30
- Estabelecendo uma Estratégia	42
- Notas	48
III) Em Torno do Símbolo	49
- Notas	89
IV) As Intervenções do Analista	91
- Notas	129
f) O Tempo em Psicanálise	131
- Notas	155
VI) Sujeito e Ego	156
- Notas	177
VII) Outro, Contratransferência e Verificabilidade	179
- Notas	192
VIII) Interpretação e Alienação	193
- Notas	233
IX) Ananké ou o Limiar Ético da Interpretação - Comentários Finais	237
- Notas	253
Bibliografia	254



## Introdução

É, certamente, notório o fato de que, embora haja farta literatura sobre a nosografia psicanalítica, sobre a história da psicanálise e até alguma teorização sobre a técnica psicanalítica em geral - na tentativa de, cada vez mais e melhor, se instrumentalizar a informação propiciada pela experiência analítica - não se disponha, senão de escasso material, sobre o que parece constituir o cerne da relação analítica na sua dimensão dialógica: a interpretação.

A interpretação é o instrumento psicanalítico por excelência, cujo recurso caracteriza uma inteligência de contornos próprios em psicologia (1) e que a distingue de outras abordagens do comportamento humano. Parece que temos, aqui, um ponto básico, axiomático e insofismável, independentemente de quais os modelos e referências teóricas em que se apoiem as diferentes tendências e de suas divergência doutrinárias.

Então, "se for analista, interpreta". Porém, isto, longe de esgotar o problema, apenas o inaugura: o que é, todavia, a interpretação? Antes de introduzirmos esta questão no seu justo tamanho, contudo, cumpre fazermos uma outra, mais simples e fundamental: por que, como dissemos no começo, não se vêem livros que se ocupem exclusivamente da interpretação? Por que não se dá amplo e direcional tratamento a este crucial aspecto do espaço analítico, cujos efeitos são tão determinantes para o paciente (2) e para o analista? Não constituirá um exagero, parece-nos, propormos que, já, neste momento, esteja em jogo uma repressão, cujos motivos, cremos, podem ser perfilados em dois grupos.

O primeiro reúne razões que, com propriedade, poderiam chamar-se de "pequenas". A primeira delas é que, em contrapartida ao fato de os pacientes suporem um certo saber ao seu analista - condição que, para alguns, instala o analista em seu lugar e permite a análise - está o de que há analistas que supõem, também eles, um saber a si mesmos, de

tal maneira que o uso da interpretação passa a assemelhar-se ao exercício de um dom iniciático: o analista é um indivíduo que adquiriu o dom de interpretar (um oráculo) como resultado de um treinamento (iniciação). Temos, aqui, já delineada, claramente, uma colusão narcisista entre paciente e analista que dispensa este último de uma acurada reflexão sobre a natureza e o tipo de suas intervenções. Isto é tão mais significativo quanto tende a tornar-se um modo socialmente generalizado de relacionar a demanda de ajuda e a resposta do profissional, numa clara referência ao modelo médico, que emprestou a paternidade à psicanálise: vai-se ao médico porque ele sabe - e porque ele, médico, acredita que sabe.

Uma segunda razão é a de que alguns segmentos da comunidade terapêutica assumem, vagamente, que a interpretação é a ferramenta do analista e, então, supõem que tudo o que fazem é terapêutico e que tudo o que dizem é interpretação. Assim, às vezes por desconhecimento, às vezes por displicência pura e simples, mas sempre lastreados em contratransferência, acreditam que tudo que se lhes ocorre dizer ao paciente seja interpretação. Aqui, é proveitoso observarmos um critério que opera com muita frequência e eficácia na mente de nossos analistas e que nada tem de grandiloquente: é o de que "seria ruim demais para ser verdade e, portanto, não é". O analista supõe que seria ruim demais que sua intervenção junto ao paciente nada tivesse de interpretação - ou que pudesse, eventualmente, até, gerar efeitos iatrogênicos - e que, por conseguinte, é interpretação. Caso semelhante sucede com certos analistas, mais lacanizados que lacanianos, quando dizem que o ego do analista não entra na análise porque, se entrar, não é análise.

Uma outra razão alia uma certa má-fé à contratransferência. Normalmente, profissionais de limitados recursos embrenham-se em uma prática improvisada, sobre a qual não conseguem um distanciamento crítico e na qual reagem (mais do que agem) ao terapeuta, ora de maneira sedutora, ora de maneira retaliadora, ao sabor das próprias pulsões. Tais indivíduos, de alguma maneira, supõem que a prescrutação da "alma" humana não deveria ser algo de tão laborioso e que eles

não aguentariam os esforços necessários a uma prática diligente e com maior grau de sofisticação. E é aqui que se situa o ponto de inflexão: não se sentindo capazes para tanto, e com raízes em sua própria caractereologia, supõem que o importante é impingir certos efeitos ao paciente, de modo que ele não cause um elevado mal-estar à civilização. Então, o analista "apara as arestas", pacífica, doméstica, oferece-se a si mesmo como desejável modelo de identificação, valendo-se de uma relação francamente histerica: seduz, enternece, materniza; mas, também, confronta, coíbe, dirige grosseiramente o curso das associações e da vida de seu paciente. Ele, a todo momento, transmite a idéia de que ensinará, por fim, ao seu paciente, o que este "deve" sentir. Mas, será que esse terapeuta sabe o que é "sentir bem" (ou sua variante "sentir-se bem")? Dificilmente, tanto mais quanto não haja nenhuma lei inscrita no encontro da pulsão com a representação - vale dizer, lei que não seja ela mesma a do sintoma.

Não obstante, como essa questão pressiona o referido terapeuta, ele responde com uma nova inversão, uma nova revolução do seu eixo fantasmático: "então, 'sentir bem', 'sentir-se bem' ou, ainda, 'fazer sentir bem' é sentir-se-bem-comigo". Eis, aí, sua histeria. Habitualmente, vemos tais indivíduos entitularem-se "profissionais do afeto", rubrica sob a qual instalam sua prática canhestra, cujo desfecho é perfeitamente previsível: quando seres tão "afetivos" não obtiverem a correspondência de tanto amor e simpatia, completarão mais uma etapa do ciclo de sua fantasia: a perseguição. Perseguição tanto real (através de um progressivo constrangimento do paciente), como fantasmática (uma auto-referência constante em que tais indivíduos se mantêm na escuta terapêutica, mas que juram ser interpretação na transferência).

O segundo grupo é constituído por razões mais consistentes, que se originam das dificuldades intrínsecas à tarefa de um estudo sobre a interpretação em psicanálise.

A primeira delas é a diversidade dos projetos teóricos das diversas escolas. Há, entre eles, diferenças que se

pretendem tão importantes, que, retroativamente, tornam difícil a eleição de um núcleo conceptual comum que os situe conjuntamente na herança freudiana. Assim, mesmo se nos ativermos a formulações básicas como, por exemplo, a de que qualquer escola analítica admitiria o fato do inconsciente e do acesso a ele pelos seus produtos, notadamente na relação analítica e pela via da interpretação, ainda assim poderíamos constatar a existência de sérias divergências quanto aos conceitos de inconsciente, ao valor das diversas formações do inconsciente na relação analítica, e à natureza, ao valor e o tipo das intervenções terapêuticas - todas com notáveis consequências na clínica.

Esta é, na verdade, uma questão muito importante, cujo impacto pode, de per si, fazer o investigador esmorecer. E, sobretudo, porque, por falta da própria continuidade da investigação, é possível confundir-se essa problemática com uma outra, situada em uma região epistemológica vizinha, nomeadamente, a que diz respeito a uma teoria geral da interpretação. "Confusão" é um termo que descreve de maneira pobre o efeito de vertigem que acomete o investigador, quando percebe o afluxo e refluxo dinâmico dessas duas problemáticas, que se interpenetram e se repotenciam reciprocamente. Neste nível, ele é propenso a indagar: mas, o que é, em si, interpretar? Como o ato da interpretação situa o o analista, o analisando e o material simbólico em uma relação que depende, ativamente, da assunção teórica que fizer, vale dizer, da lógica que preside o ato?

E aqui comparece um desvio necessário ao inquisidor sério. Porque ele é incitado pela perspectiva de que, em algum lugar, terá que dar mais atenção à estrutura de seu instrumento de trabalho e à textura do material de que dispõe. O primeiro passo a dar será, possivelmente, o do reconhecimento de que a sua matéria prima é o símbolo, que põe em cena um sentido que não é linear ou único, senão que remete a um outro sentido, indireto e mediato, que se configura para além do sentido literal e imediato do discurso. E notável a dificuldade do investigador neste ponto: qual o domínio da função simbólica? Ora, são também "simbólicos" as notações

matemáticas, os sinais de trânsito, as letras, os mitos, as produções literárias, as palavras; será que é neste universo semiótico amplo que a investigação deve conduzir-se? Ou será necessário um recorte diferencial que dê conta da problemática analítica stricto sensu?

Simultaneamente, começará a refinar os conceitos que mantém sobre as suas intervenções junto ao paciente: tomará consciência de que a atribuição de sentido a uma produção do inconsciente é diferente de uma pergunta que solicite esclarecimento sobre um dado de seu conteúdo manifesto; que é, por sua vez, diferente do assinalamento de uma evitação sistemática do paciente em abordar certos aspectos do material emergente; que é, também, diferente de um conselho; diferente, ainda, de uma incitação a assumir uma postura diante de uma revelação do analista; diferente de concordar ou discordar; diferente de uma conversa; diferente de ficar em silêncio; diferente de uma intervenção que, ao invés de aduzir significado a uma frase, o desloca e torna derivante. Perceberá, também, que o momento em que usa da palavra, modifica seus efeitos.

Por conseguinte, em um certo ponto de seu percurso, se farão necessárias considerações teóricas bastante elaboradas para atingir um suficiente entendimento de sua experiência e para o desenvolvimento da clínica. Neste momento, o analista sairá da clausura científica em que, com frequência, se encontra e olhará, sem ansiedade, para outros campos do conhecimento - como a filosofia, a linguística, a epistemologia e outros - que lhe permitam continuar sua pesquisa e, senão extrair deles sua resposta, pelo menos amadurecer e reformular antigas questões. Projeto arriscado, porque o analista, uma vez entregue à liberdade, dá de cara com o próprio desejo.

Algum dia, o analista terá que cavalgar o próprio desejo, mas não para domá-lo. Para autorizar-se como tal, o analista tem que fazer uma travessia, na qual se imporá nada menos que a própria reinvenção da psicanálise - e da qual importa resultar a aquisição de um estilo pessoal. Antes, ou aquém deste ponto, o que pode sustentar a sua posição como analista?

Freud, Lacan, Klein, Bion, etc? O Pai teria garantido. Mas, o Pai, desde "Totem e Tabu", está morto.

## Problemática

E perguntou-lhe: que nome é o teu? E ele respondeu: o meu nome é legião, porque somos muitos.  
(Marcos, V, 9).

Nesta seção, destinada ao estudo da problemática básica que envolve a interpretação analítica, nos propomos a auscultar o turbilhão psicanalítico e assistir ao nascimento (à maneira de Sócrates) da questão que nossa tese se propõe a abrir. Interessa-nos, agora, roçar os seus contornos, através da contra-argumentação de vários analistas, para que, falando dessa realidade que tanto os instiga, possamos ver um perfil sintomático da interpretação para os dias de hoje. Perfil onde cada tendência colocou o próprio risco (no duplo sentido).

Reciprocamente, esse próprio trajeto há de mostrar a atualidade do problema, malgrado sua latência. Aqui montaremos, a título de amostra, um pequeno cenário desse interjogo pelo qual deve principiar qualquer teoria da interpretação em psicanálise. É a reconstrução dessa dramaticidade que queremos referir por "problemática". É sobre essa multiplicidade que teremos, futuramente, de decidir se se trata, como diz alhures Ricoeur, de um "conflito das interpretações", dentro de um universo hermenêutico revoltado e em ebulição, a afirmar a irreduzibilidade de suas diferenças; ou, se do encontro de tantas vozes é possível escutar, apenas, o contraponto.

Evidentemente, por isso percorreremos um certo roteiro - que é apenas um dentro vários possíveis - que nos permita o tráfego até as diferentes instâncias da interpretação. Mais pela sistematicidade e oportunidade das colocações, que pelo caráter definitivos das mesmas, escolheremos o proporcionado por Racker, que se encontra em seus "Estudios Sobre Técnica Psicoanalítica" (3).

Racker propõe que a ocorrência (4) da interpretação em uma psicanálise, depende de quatro fatores:

- 1) Da amplitude de nossos conhecimentos psicológicos. Quanto mais sabemos, tanto mais podemos interpretar.
- 2) De princípio ou conceitos secundários. Por exemplo, alguns analistas como De Saussure ou Reik atribuem um valor terapêutico ao silêncio do analista. A quantidade de interpretações depende, pois, do grau em que é valorizado este silêncio em comparação com o valor terapêutico que se atribui à interpretação.
- 3) Do "fator individual", ou seja, da capacidade do analista de compreender, do seu caráter, de sua contratransferência (angústias, tendência a reparar, significado inconsciente que para ele assumem os atos de analisar e interpretar, etc.). Por exemplo, uma necessidade de reparar o induzirá, geralmente, a interpretar mais; sua dependência inconsciente do analisado pode predispor-lo a submeter-se silenciosamente às resistências deste (tolerância mal entendida) como pode também dificultar-lhe frustrar o analisado com um silêncio prolongado.
- 4) Do fator genealógico, ou seja, de quanto interpretavam seus analistas didático e de controle, o grau de dissolução de sua transferência com estes, etc. (5).

Já temos aí o com que começar. Em primeiro lugar, Racker indica que o problema da interpretação depende do conhecimento do terapeuta. Isto deveria ser bastante óbvio, no sentido de que o analista não pode usar um instrumento cuja natureza não lhe é familiar. Se ele não dispõe de um referencial teórico na sua escuta, não poderá, entre outras coisas, identificar conteúdos importantes da vida psíquica, que passarão despercebidos. Também é de rigor no sentido de que só o conhecimento amplo e sistemático da metapsicologia psicanalítica dará uma perspectiva sistêmica do valor, tanto da produção inconsciente de seu paciente, quanto da sua intervenção, no conjunto da relação e da técnica psicanalítica, e permitirá evitar a aleatoriedade grosseira do curso da análise e das interpretações. Na verdade, por essa via, o conhecimento do analista é um antídoto necessário à ingenuidade ou má-fé, a que antes nos referíamos.

Ou seja, em um primeiro momento de nosso percurso, temos que admitir o valor que adquiriu o conhecimento, o saber do analista. Contudo, a questão não se encerra por aí. Isto porque a questão do saber do analista remete à do saber que é possível sobre o inconsciente. Trata-se de um desdobramento natural e necessário porque, ao dizermos que o analista deve saber, temos que precisar o que é possível saber e, portanto, vislumbrarmos os limites desse saber.



Insistimos na pertinência dessa questão porque poder-se-ia chegar a crer que tudo se resumiria, então, ao aprimoramento dos conhecimentos teórico e técnico em psicanálise, e à entrega de seus frutos ao paciente, para que fosse possível a elaboração de seus conflitos e resistências. Ou, por outra, que seria uma questão de tempo e esforço para que o analista viesse a saber tudo corretamente e, logo após ele, seu paciente.

Essa convicção advém da concepção de que o inconsciente é uma substância positiva, susceptível de controle, isto é, de que o inconsciente - e a realidade humana, por extensão - é um objeto positivo, sujeito às leis de investigação que regem as ciências empírico-formais (6).

Videman, no entanto, se opõe a um tal encaminhamento e nos diz que "dar nome ao fantasma é fazê-lo existir uma existência que é, também, o absoluto de um começo" (7). Segundo este autor, que utiliza uma óptica bastante freudiana, existe um fantasma originário, fruto do recalque primário, que é absolutamente incognoscível para o sujeito, como, também, para seu analista. Existem, de outro lado, fantasmas secundários que se tornam conscientes, principalmente numa análise, e que são instigados e ordenados em função desse núcleo primário.

Ora, já aí, vemos um golpe no saber do analista, que se relativiza e é dado como, necessariamente, lacunar. O fantasma, matéria-prima da análise (e, portanto, o saber que o dilucida), torna-se, então, parafraseando Loewald, "uma criatura da relação analítica" (8).

Com relação ao segundo ponto, o silêncio do analista, Mannoni nos conta sobre o seu aparecimento na técnica analítica, lembrando que, inicialmente, ele não se devia a um recato técnico, senão que a paciente de Freud o teria instado a calar-se para que pudesse ouvi-la um pouco mais. A seguir, Freud assumiu que o analista devia ter aprendido bastante sobre seu paciente, antes de poder dizer qualquer coisa. Em certo momento, o silêncio teria se vinculado ao afastamento da hipnose e da sugestão, tendo por base que "justamente não era preciso sugerir e que qualquer fala sugere" (9).

Mannoni relembra as análises do "Homem do Ratos" e do "Homem dos Lobos" para mostrar que Freud havia compreendido "a inutilidade e nocividade de interpretações apressadas: era preciso, dirá ele mais tarde, regular-se pelo que o paciente podia compreender e pelo que o analista havia compreendido (...). O silêncio, nessa época, não é mutismo, é reserva" (10).

Este autor nos cita, ainda, uma outra contingência da vida de Freud como importante para o "silêncio analítico": é o fato de que Freud, devido a uma prótese, ficou com dificuldade de falar e, em seus últimos anos, também de ouvir. Diz-nos, então, que:

Suas dificuldades lhe permitiram fazer uma importante descoberta(...): as intervenções do analista não eram assim tão indispensáveis como se tinha podido acreditar, anteriormente. Uma análise podia desenrolar-se de maneira satisfatória diante do mutismo do analista (11).

Racker, em contrapartida, nos recorda que, na dita "técnica clássica", existe a idéia de que o silêncio é necessário para impedir uma gratificação narcísica do paciente e instá-lo a falar. É a escola do "muito silêncio e pouca interpretação", que acha normal frustrar o ego e que tem em Reik um de seus expoentes. Referindo-se a esse fator, Racker nos diz que:

Reik se limita a expor o que origina o silêncio do analista no analisado. Assinala como consequência mais significativa o fato de que o analisado, sob a pressão do silêncio que, a partir de certo momento, começa a ser vivido como ameaça, comunica material até então oculto, fazendo novas confissões. Se obtém, assim, uma impressão de que a atitude silenciosa do analista é, em si, um fator muito importante, ou, ainda, decisivo no processo da cura, o que representa uma idéia muito cristã, mas não de toda psicanalítica. Pois, segundo a psicanálise, o que cura é fazer consciente o inconsciente e, para isso, é necessária a interpretação (...). A técnica descrita por Reik, ao utilizar o silêncio para conseguir mais confissões, dá um pouco a impressão de um método de coerção, algo parecido ao método militar de obrigar as fortalezas a entregarem-se por meio da força (12).

O terceiro ponto que Racker distingue no processo de escuta alude ao eixo contratransferencial da relação, na dupla perspectiva de poder empatizar com a condição apresentada pelo

paciente e de quanto as fantasias do analista podem limitar sua atividade. O autor diz, com relação à análise da contratransferência, que :

através dela que podemos compreender o que o analisando sente e faz em relação ao analista e o que sente e faz frente a seus instintos e sentimentos para com o analista. Daqui que a interpretação principal - a interpretação transferencial - esteja conectada com a contratransferência "(13).

Racker consegue colocar de forma bastante convincente a realidade da contratransferência:

A realidade da transferência é respondida pela realidade da contratransferência e vice-versa: a transferência leva a uma conduta real frente ao analista e seu labor, o qual - seja pelos significados que para ele têm sua própria pessoa, seu labor e os sentimentos e atos do analisando para com estes - responde com sentimentos, angústias e desejos igualmente reais (14).

Lacan, contudo, critica A. Reich por essa mesma "compreensão" contratransferencial, dizendo que:

Nesse caso particular, é porque o analista acreditou procurar, inicialmente, no hic et nunc, a razão da atitude do paciente, que a encontrou naquilo que, sem nenhuma dúvida, existia no campo intersubjetivo, entre as duas personagens. Estava bem situado para conhecê-lo, porque bem que provava um sentido de hostilidade, ou pelo menos de irritação, em vista do sucesso de seu paciente. O grave é que se tenha acreditado estar autorizado por uma certa técnica a usar isso de cara e de maneira direta (15).

Ao invés de nos determos no quarto fator - genealógico - o qual nos parece um tanto auto-explicativo - na medida em que as identificações dos analistas com seus didatas constituem verdadeiros determinantes de sua conduta terapêutica - propomos, para encerrarmos essa primeira reflexão, uma pequena abordagem sobre a questão do tempo em psicanálise, cuja efetividade e atualidade são incontestes. Este, longe de constituir um tópico meramente acadêmico, é rico em repercussões clínicas e discussões teóricas.

Ora, para começar, poderíamos indagar por que é que uma sessão psicanalítica dura uma hora, cinquenta minutos ou quarenta e cinco? Qual o critério estritamente psicanalítico que impõe essa duração às sessões? É uma grande pergunta.

Dentre os que conseguem sair do espanto em que tal pergunta os coloca, ouvem-se respostas como: "é porque qualquer sessão médica dura isso", esquecendo-se que a psicanálise não é um modo médico de atuar, senão que principia pelo divórcio do pensamento médico, de que originalmente se nutriu. Ou, então, "é porque Freud ou os primeiros psicanalistas fizeram assim" - informação com que, até o presente momento, aliás, não nos deparamos nos textos freudianos-, como se dissessem "é, porque Deus fez", ou como se a tradição, só por si, pudesse legitimar o uso de uma disciplina que se pretende ciência (não exata, mas, como adiante proporemos, rigorosa). Falta apenas lembrar um tipo de astúcia de que se lança mão diante da perplexidade teórica: "dura cinquenta ou quarenta minutos porque, clinicamente, tem-se visto que isso é bom" - o velho argumento da "clínica" e da "prática", que não resiste a maior exame, pelo menos porque não se tenha experimentado outro tipo de sessão.

Todavia, existe outro tipo. Por exemplo, a *séance courte*, introduzida por Lacan, e que, além de curta, é de tempo variável: consiste numa técnica que visa eliminar o aspecto conversacional fantasmático (que opera numa simetria dita por ele imaginária), para introduzir o sujeito aos efeitos discursivos de que ele é o efeito (examinaremos, mais adiante, alguns de seus fundamentos). Evidentemente, os analistas que se sentiram criticados, mais acima, retrucarão: Mas, será que o término (o "corte", dito tecnicamente) oscilante da sessão não introduz uma flutuação que depende das fantasias contratransferenciais do analista? Será que esse não é um poder que enseja, da parte do analista, uma prática delirante? Será que o ego aguenta injúrias narcísicas tão disruptivas? São todas, realmente, excelentes questões, cujo estudo em profundidade pretendemos realizar em nossa tese.

Não se pode deixar de referir que o tempo em psicanálise tem um outro importante aspecto: o *timing*, ou seja, o momento adequado para interpretar.

Racker nos lembra que Freud, em seu "Início do Tratamento", havia dado dois conselhos: interpretar somente quando estabelecida a transferência positiva - única condição

que, segundo ele, permitia ao paciente o uso eficiente das interpretações - e interpretar somente quando a transferência se convertesse em resistência.

Paralelamente, Racker mostra que o "quando" da interpretação depende, também, dos quatro fatores anteriormente enumerados:

Os extremos são, também aqui, por um lado, o "analista silencioso", que tende a "deixar correr" o analisado e seleciona muito cuidadosamente o momento oportuno para a interpretação; e, por outro, o analista que considera, em princípio é potencialmente, que todo momento é oportuno, já que todo momento contém um ponto de urgência ou um "ponto patológico" (quer dizer, angústia e defesa), formando esses pontos uma linha que costuma chamar-se o "fio" da sessão (18).

Contudo, essas observações apenas cordam um pensamento segundo o qual escolhe-se o momento oportuno para, mais eficazmente, tornar consciente o inconsciente, "pois, segundo a psicanálise, o que cura é fazer consciente o inconsciente e, para isso, é necessária a interpretação" (19) - quer dizer, o analista entrega, mediante a interpretação, um sentido que completa a produção inconsciente do paciente (seu sentido lacunar), processo dito de tornar consciente o inconsciente.

Ora, sucede que, em outros lugares (em Lacan, por exemplo), à interpretação é atribuída, não a função de dar (ou doar) um sentido, mas de subtrair e esfrangalhar o sentido que o paciente atribui a uma produção inconsciente, quando tenta eludir o enigma que sua irrupção impõe (lembre-se que o que a Esfíngie apresentou a Édipo foi o enigma). Lacan, portanto, reabre a questão, dizendo que: "na prática analítica, é pelo sentido que vocês operam. Mas, por outra parte, só operam por ele na medida em que o reduzem, posto que vocês sempre operam pelo equivoco. Estou falando aqui dos que são dignos do nome de analistas" (20).

Posição que assume, também, que "o inconsciente é estruturado como uma linguagem" (21). O sujeito do inconsciente (esse que é quem pensa no inconsciente) não é, para Lacan, o ego: é aquilo que é representado no relato, de palavra para palavra. Fazendo particular uso da linguística saussureana, Lacan valorizou dois aspectos: o significante

como unidade mínima de significação (22) e a rede de significantes, a articulatória dos significantes, que Lacan chamava a cadeia dos significantes, ou, mais simplesmente, o discurso (não nos interessa, para o momento, a oposição entre língua e fala, tal como se verifica em linguística, já que, via de regra, atende uma preocupação didática). Cumpriria observar que, embora tenhamos destinado a parte seguinte deste capítulo às questões epistemológicas preliminares, tornou-se inevitável essa mínima incursão pela linguística, porque ela nos dá a essência da psicanálise lacaniana: "o significante, eu disse, se caracteriza por representar um sujeito para outro significante" (23). Primazia da linguagem (ou, antes, do linguajeiro), e não do ego.

Ora, se para Lacan é pura fantasmagoria o significado de uma palavra (fato que o separa de Saussure), se o que há é o estabelecimento de um sujeito numa constelação significante, que mostra a anatomia de seu prazer (ou, como gostamos de chamar, o mapa de acupuntura dos pontos de prazer do sujeito), então não cabe ao analista aduzir ou induzir um significado, qualquer que seja, à fala de seu analisando: ele só terá que denunciar um sujeito posicionado no e pelo relato deste último.

Ora, se o sujeito é posicional, concatenado e, para usar uma expressão barthesiana, atópico (24), insituável, o tempo de sua ocorrência deixa de ser cronológico para se tornar tempo lógico, constituído nos e pelos movimentos do significante.

Corta-se aqui e ali para, posteriormente (nachtraglich), re-velar (fazemos questão de escrever assim) o sujeito: "insisto em repetir que o essencial da prática analítica é a escansão" (25).

Trata-se, em nossa opinião, de uma teoria intelectualmente muito sofisticada e de difícil compreensão para grande número de "lacanianos", o que acarreta abusos desastrosos na clínica, verdadeiras monstruosidades.

A ênfase especial no relato e nos efeitos discursivos, bem como suas implicações na clínica, têm sido, ocasionalmente, criticada, tornando-se um dos pontos

palpitações da atual discussão sobre a interpretação em psicanálise. Pode-se percebê-lo na resposta de M.D. Magno a algumas dessas críticas:

Dai que o analista, se ele brinca em serviço - o que pode ser adrede eficaz - ele não dorme em serviço, tal como declarava um tal na televisão, talvez já enfiado dessa hipnose ao contrário, propiciada pela minuteira (26) tecnocrática da "análise" crônica, com seu notável efeito depressivo. É o que, aliás, na língua de Lacan, se poderia chamar La Comble de La Combe (o cúmulo da depressão) - a produzir alguma incompatível remela psicanalítica sem nenhuma serventia, sobre não ser mais que embaraçosa secreção (27).

### -Considerações Epistemológicas em torno da Interpretação

A escritura é isto: a ciência dos gozos da linguagem, seu Kama-Sutra (desta ciência só há um tratado: a própria escritura). (Barthes, O Prazer do Texto)

A língua é um sistema de signos que exprimem idéias e, por isso, comparáveis à escritura, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de cortesia, aos sinais militares, etc. Pode-se, portanto, conceber uma ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social; essa ciência formaria uma parte da Psicologia Social e, por conseguinte, da Psicologia Geral. Chamá-la-emos semiologia (do grego "sémeion", "signo"). Tal ciência nos ensinaria no que consistem os signos, quais leis os regem. Uma vez que ela não existe ainda, não se pode dizer o que ela será, mas, ela tem direito à existência, seu lugar está garantido de antemão. (Saussure, Curso de Linguística Geral).

### - Rumo a uma Lógica do Duplo-Sentido

Nesta parte de nosso trabalho, gostaríamos de realçar aspectos epistemológicos importantes contidos nas asserções das várias concepções da interpretação. Em sentido bastante amplo, poderíamos chamá-los de "linguísticos", para enfatizar o entrecruzamento da problemática psicanalítica com a da linguagem. Embora não queiramos estabelecer nenhuma identidade entre os objetos da psicanálise e da linguística, podemos perceber a interseção fecunda que se produz em muitos pontos, tornando válidas as incursões, quer pela linguística, quer pela filosofia, onde eles se apresentarem. De fato, quanto mais nos aprofundamos na teoria psicanalítica, melhor podemos ver que a atividade analítica se exerce, como dissemos algures, sobre "o resto linguístico do fato histórico" (28). A afinidade entre esses campos é insofismável, seja para uma visão lacaniana, segundo a qual o inconsciente se estrutura como (embora não seja) uma linguagem, seja para uma concepção vidermaniana, que propõe que o caos pulsional só ganha



inteligibilidade pela invenção em que consiste a palavra do analista.

Ricoeur nos mostra de outro ângulo essa intimidade entre desejo e linguagem, e a legitimidade da participação psicanalítica em uma reflexão sobre a linguagem:

Ac fazer do sonho, não somente o primeiro objeto de sua investigação, mas um modelo (...) de todas as expressões dissimuladas, substituídas e fictícias do desejo humano, Freud convida a procurar no próprio sonho a articulação entre desejo e linguagem. E isso de múltiplas maneiras: antes de tudo, não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas o texto do relato do sonho; é esse texto que o analista quer substituir por um outro que seria a palavra primitiva do desejo; assim, é de um sentido a outro que se move a análise: não é o desejo, enquanto tal, que se encontra situado no centro da análise, mas sua linguagem (...). As vicissitudes das pulsões, para retomar um expressão de Freud, só podem ser atingidas nas vicissitudes do sentido. Eis a razão profunda de todas as analogias entre o sonho e a obra de arte, entre o sonho e a ilusão religiosa, etc. Todas essas produções psíquicas pertencem ao domínio do sentido e dizem respeito a uma única questão: como a palavra surge no desejo? Como o desejo frustra a palavra e fracassa em falar? É essa nova abertura sobre o conjunto do falar humano, sobre o que quer dizer o homem desejante, que credencia a psicanálise ao grande debate sobre a linguagem (29).

O analista, portanto, pode e deve, para além de qualquer academicismo, participar de um debate, de uma investigação sobre a linguagem; e isto porque, como dissemos antes, ele, em algum momento, sentirá necessidade de examinar mais de perto seu instrumento e objeto de trabalho.

Os contornos do problema epistemológico da interpretação são, da seguinte maneira, introduzidos por Ricoeur:

Se o sonho designa para pro toto toda a região das expressões de duplo-sentido, o problema da interpretação designa, reciprocamente, toda a inteligência do sentido especialmente ordenada às expressões equívocas. A interpretação é a inteligência do duplo-sentido" (30).

A questão do duplo-sentido é muito importante e, certamente, uma tarefa que nos aguardará, mais adiante, é a de averiguar se existe uma lógica do duplo-sentido que sustente a prática analítica e que se oporia à lógica formal e à lógica simbólica, calcadas no sentido unívoco. As consequências para a clínica e, mais especificamente, para a questão da interpretação, se fariam sentir desde logo; talvez "explicar"

nada tenha a ver com "interpretar"; porque, se o primeiro ato repousa sobre a reunião de argumentos consistentemente assentados sobre seus sentidos literais unívocos, o segundo significaria, talvez, mover-se em uma espécie de errância contínua do sentido, e valorizaria, sobremaneira, a ambiguidade e a inadequação radical do sentido.

Sem dúvida que, para isso, teremos que reconstruir um pouco o cenário de cujo legado advêm nossas atuais concepções sobre interpretação.

A questão da interpretação é, na verdade, antiga e anterior ao surgimento da psicanálise. Aristóteles, como ensina Ricoeur, já a investigava no seu *Peri Hermeneias* (Da Interpretação). Para ele, era interpretação "todo som emitido pela voz e dotado de significação" (31). Essa definição, obviamente, em nada se assemelha à psicanalítica, mas representa o começo de um sistema que condicionará toda a filosofia posterior.

O sentido completo da hermenia só aparece, portanto, com o enunciado complexo, com a frase, que Aristóteles chama de *Logos* e que recobre tanto a ordem, a confissão, o pedido, quanto o discurso declarativo ou *apophansis*. A hermenia, em seu sentido completo, é a significação da frase. Em seu sentido forte, porém, o do lógico, é a frase susceptível do verdadeiro e do falso, isto é, a proposição declarativa, cuja forma primeira é afirmação que "diz algo de alguma coisa" (32).

E assim que se instala no pensamento ocidental uma modalidade discursiva na qual só importa a enunciação do verdadeiro e do falso, e se inaugura o despotismo do sentido único - e verdadeiro. E nesse campo onde floresceram a lógica formal e, após ela, a lógica simbólica, mas sobre o escamoteamento de uma lógica do duplo-sentido.

O dizer algo de alguma coisa só interessa a Aristóteles na medida em que é o lugar do verdadeiro e do falso (...). A semântica da proposição declarativa serve apenas de introdução à lógica das proposições, que é, essencialmente, uma lógica de oposição. Esta, por sua vez, introduz aos Analíticos, isto é, à lógica dos argumentos. Esse projeto parece ter barrado o caminho a uma hermenêutica das significações de duplo sentido. A noção de significação requer a univocidade do sentido: é o que exige a definição do princípio de identidade, em seu sentido lógico e ontológico. Essa univocidade do sentido funda-se, finalmente, na essência una e idêntica a si mesma. E sobre o recurso

à essência que repousa toda a refutação dos argumentos sofisticados: "não significar algo, não é nada significar, absolutamente". Assim, a comunicação entre os homens só se torna possível se tem um sentido, isto é, um sentido único (33).

Este é um exemplo de como o recurso a uma outra disciplina, como a filosofia, pode auxiliar o analista na sua reflexão: aqui já temos uma indicação de que a psicanálise, em sua vocação mais pura, não tem que argumentar, que convencer; o analista interpreta, isto é, introduz a possibilidade do duplo-sentido, do engano, de um outro sentido. Caso não compreenda isso, só lhe resta conduzir-se como Aristóteles: discutir o certo e o errado, o verdadeiro e o falso.

Mas, não se trata, no entanto, apenas disso: até que ponto o analista está autorizado a explicar o comportamento, sonho ou sintoma (dentro do lema "Freud explica")? Certamente, Harari tinha em mente a herança aristotélica quando objetou que, muito ao contrário, o que cabe à psicanálise é a "desconstrução da operação apofântica originária - "S é P", isto é por isto" - que desnatura a psicanálise pela via de um saber motivacionista" (35).

Nossos interlocutores poderão nos dizer agora: bem, se não damos algum tipo de resposta, sobretudo de explicação, o que nos resta, enquanto psicanalistas, fazer? Essa perplexidade pode, pelo menos, nos mostrar o quanto estamos sob efeito de uma retórica que abomina a ambiguidade e a dúvida.

Em outro lugar, podemos recordar que:

Antigamente, pensava-se que a histeria era uma doença em que o útero migrava para o cérebro. A descoberta do inconsciente veio mostrar que o que migra de um lugar para outro é a pergunta, e não a resposta, qualquer que ela seja. E isso é sério a ponto de o sujeito em sofrimento ir até o analista para que ele o assista no nascimento dessa pergunta. Lacan nos diz que: "o que me constitui como sujeito é a minha questão" (36). E na problematização de si mesmo, no que a existência do homem se revela como pergunta - mesmo que a pergunta mude - é que ele, homem, advém como sujeito (37).

É curioso o fato de se admitir, usualmente, que o sujeito tem uma resposta inconsciente (por exemplo, ao seu problema), ao invés de uma pergunta inconsciente. Não ocorre,

comumente, ao analista, dar ao analisando a pergunta, em vez da resposta.

Para que se tenha idéia do alcance dessa questão, seria bom lembrar uma nota de rodapé do caso Dora, em que Freud confessa um erro técnico:

Quanto mais tempo dista do término da análise, mais me vou convencendo de que meu erro técnico consistiu na omissão do seguinte: omiti adivinhar a tempo, comunicando-o ao sujeito, que seu impulso amoroso homossexual (ginecófilico) pela mulher de K. era a mais poderosa das correntes inconscientes de sua vida anímica (39).

Spilka faz o seguinte comentário sobre o erro de Freud:

Freud partiu da base de que aquilo que é ser uma mulher é um fenômeno diáfano, a céu aberto.

Com efeito, Freud trabalhava com uma "mulher" em conflito, à qual desejava devolver seu reto caminho à feminilidade, à qual queria recuperar sua essência de mulher. Lamenta-se, nessa posição, não haver interpretado o ódio transferencial pelo homem. Mas, também é nesse lugar onde seu próprio desejo de fazer de Dora uma mulher tenta se consumir, que o ódio transferencial pelo homem-pai-Sr.K. - Freud se gesta e se pronuncia, e o fracasso sobrevém.

Que Dora seja uma mulher, quando a pergunta "o quê" é uma mulher é sua condição, é toda a questão. Freud queria encontrar resposta à feminilidade de Dora em um tempo prévio ao que a pergunta sobre a feminilidade pudesse emergir (39).

Por último, gostaríamos de lembrar que toda a questão do desejo em Freud é abordada na dependência aos conceitos de traço mnésico, marca, representação de coisa e de palavra, e que a explicação tópico-econômica nada mais faz que acentuar o aspecto sistêmico e dinâmico da relação entre esses traços, mostrando um aspecto fortemente "escritural" do inconsciente.

Assim, em outra ocasião, pudemos observar que:

Vemos que, malgrado o mundo lá fora, aquilo com que o ser humano lida de perto são traços: traços mnésicos, representações, marcas (...)

Esses traços cuja característica definidora, como dissemos no começo, é a de que eles inscrevem uma diferença advinda do encontro (no sentido de colisão, esbarrão) com o objeto, e que, na sua multiplicidade, perfazem uma escrita, ou uma linguagem, se quiserem.

Não importa o que o ego humano diga de si: o trabalho psíquico que bem descreve o humano é um trabalho de escrita, escrita dessas marcas. Podemos dizer, também, que esse trabalho se estrutura como uma linguagem. Linguagem viva, com inteligência própria, com movimento próprio e que Freud chamou, a esse movimento inteligente, condensação e deslocamento: a linguagem condensa e desloca, condensa e desloca. Ou,

como diz o mesmo Freud, referindo-se ao instinto, e citando Goethe: "segue para frente, indomado" (40).

Neste ponto, parece inevitável que nossa investigação se faça acompanhar de uma reflexão sobre a significação. E as razões para isso são, na verdade, múltiplas.

Pelos que temos visto até agora, os fenômenos psíquicos só tem interesse para a psicanálise porque possuem (pelo menos) um sentido. Interessa-nos, portanto, a natureza desse processo produtor de significações. Importa-nos, mormente, o sentido da palavra "significação", quando falamos que o sonho ou o sintoma "significam" algo - é preciso tanto rigor quanto possível com essas conceituações para que não se recaia em algum tipo de intuicionismo tardio.

De outro lado, vimos que a preocupação com os processos simbólicos foi reconhecida em linguística (veja-se a epígrafe de Saussure) como sendo, legitimamente, uma tarefa da psicologia.

E, finalmente, o próprio Freud introduziu em sua teoria a simbólica enquanto tal: assim, nas "Novas Lições Introdutórias", ele chama a substituição de pênis por um filho de "equivalência simbólica" (41). Essa concepção simbólica de Freud foi se instalando cada vez mais nitidamente, o que fez com que se operasse uma mudança de tonalidade na inteligência psicanalítica: foi-se dando uma diminuição do interesse por uma coleta detetivesca de fatos biográficos, em favor de um progressivo (e, talvez, interminável) trabalho de decifração de material fantasmático. Como referimos alhures (42), o conceito de fato histórico foi desipostasiado, adquirindo um valor relativo no sistema fantasmático do indivíduo.

## - Da Significação

Se dissemos que, na seção anterior, nos ocupávamos dos aspectos linguísticos da interpretação, em sentido amplo, podemos dizer que, nesta parte, com a questão da significação em psicanálise, teremos de abordar seus aspectos linguísticos em sentido estrito, fazendo recurso às ciências da linguagem.

Para podermos abordar o conceito de significação, nossa primeira preocupação deve ser a de localizar a unidade mínima onde se verifica o fenômeno da interpretação. Esta unidade é o signo que, como dizem Todorov e Ducrot, "é a noção básica em toda ciência da linguagem" (43).

Mas, o que é o signo? Na concepção de Sto. Agostinho, "um signo é uma coisa que, além da espécie ingerida pelo sentido, faz vir, dela mesma, ao pensamento, qualquer outra coisa" (44). No entanto, embora o espírito desta definição esteja correto, ela é demasiado ampla e, portanto, vaga. Todorov e Ducrot dão-nos a concepção moderna de signo:

Definir-se-á, então, prudentemente, o signo como uma entidade que 1) pode tornar-se sensível e 2) para um grupo definido de usuários, assinala uma falta nela mesma. A parte do signo que pode tornar-se sensível denomina-se, desde Saussure, significante e, a parte ausente, significado, e a relação mentida por ambos, de significação (45).

Nesta definição de significação, deve-se prestar especial atenção à natureza do significado:

Ele foi definido, aqui, como falta, ausência no objeto perceptível, que se torna, desse modo, significante. Esta ausência equivale, então, à parte (lado) não sensível; quem diz signo deve aceitar a existência de uma diferença radical entre significante e significado, entre sensível e não-sensível, entre presença e ausência. O significado, digamo-lo tautologicamente, não existe fora de sua relação com o significante - nem antes, nem depois, nem alhures: o mesmo gesto cria o significante e o significado, conceito que não podem ser pensados isoladamente. Um significante desprovido de significado é, simplesmente um objeto; ele é, mas não significa; um significado desprovido de significante é o indizível, o impensável, o próprio inexistente. A relação de significação é, em certo sentido, contrária à identidade-a-si; o signo é, simultaneamente, marca e falta, originalmente duplo (46).

O signo, contudo, não existe isoladamente, senão que estabelece relações com outros signos. A primeira é intra-signica e constitui seu aspecto vertical: "essa relação assinala o lugar do significado, mas não nos permite identificá-lo positivamente; ele é o que falta ao significante (47). A segunda é inter-signica, horizontal, e "consiste na relação desse significado com todos os outros dentro de um sistema de signos. Esta determinação é igualmente "negativa" (como afirma Saussure, ela o leva a ser aquilo que os outros não são; seria mais exato chamá-la 'relacional')" (48).

Essas definições são, na verdade, muito importantes, porque nos permitirão fazer distinções muito precisas na abordagem da significação. A primeira delas é entre significação (como definida acima) e denotação:

A denotação se produz, não entre um significante e um significado, mas entre o signo e o referente, isto é, no exemplo mais fácil de imaginar, um objeto real: não mais a sequência gráfica "maçã" que se liga ao sentido "maçã", mas a palavra (o próprio signo) "maçã" às maçãs reais (49).

Uma outra diferença importante é a que se obtém entre significação e representação, "que é o aparecimento de uma imagem mental no usuário do signo" (50).

Todorov e Ducrot propõem que a representação e a denotação podem ser reunidas numa mesma categoria da simbolização, por oposição à significação, que constitui uma categoria à parte. Assim, ficariam opostos signo e símbolo:

A simbolização é uma associação mais ou menos estável entre duas unidades do mesmo nível (isto é, dois significantes ou dois significados). A palavra "chama" significa 'chama', mas simboliza, em determinadas obras literárias, o amor; a expressão "você é meu chepa" significa 'você é meu chepa', mas simboliza a familiaridade (51).

Faz-se necessária, também, uma distinção entre signo e sinal. Conforme assinalam estes autores, os linguistas americanos quiseram reduzir o signo a mero sinal: "o sinal provoca uma certa reação, mas não comporta nenhuma relação de significação" (52). Ora, se a comunicação animal é constituída de sinais, o mesmo não acontece com a humana: se alguém me

diz, como no exemplo dos autores, para fechar a porta, compreendo o que ele quer dizer, mas posso ou não executar a ação contida no enunciado - ou seja, "o signo agiu, mas não o sinal" (53).

Finalmente, poder-se-ia estabelecer uma última oposição, entre signo e sintoma, onde este seria visto como um signo natural: "o sintoma é, na verdade, um signo que é parte do referente. Por exemplo, a febre, é sintoma da doença" (54).

Não nos interessa a discussão sobre signos não-verbais, porque nos é suficiente o fato de que a linguagem não-verbal (gestual, visual) seja passível de uma compreensão pelo menos análoga à da linguagem verbal; ou seja, diríamos, não que a linguagem não-verbal é idêntica à verbal, mas que se estrutura como ela.

Faremos, agora, os comentários finais, tentando mostrar a necessidade e a utilidade desses conceitos, com o que encerraremos o presente capítulo.

Em primeiro lugar, temos a importante diferença introduzida entre significação e denotação. Essa visualização da linguagem como denotadora ou significante é crucial para a escuta analítica: se o analista crê que a linguagem tem uma função referencial, de denotação, ele tentará "corrigir" as declarações de seu analisando; isto é, tentará escutar, um dia, algo que retrate bem (o que ele, analista, supõe ser) a realidade. Ou, então, supõe, na atitude oposta, que a linguagem tem vida e inteligência próprias, o que poderíamos ilustrar, evocando Merleau-Ponty:

O ato de falar, uma vez adquirido, não supõe qualquer comparação entre o que quero exprimir e o arranjo nacional dos meios de expressão que emprego. Quando falo, as palavras e os meios necessários para conduzir minha intenção significativa à expressão são-me recomendados graças ao que Humboldt chamava *innere Sprachform* (e que os modernos chamam de *Wortbegrieff*), isto é, graças a um certo estilo de palavra de que dependem e por cujo intermédio se organizam, sem que eu precise representá-los para mim. Há uma significação "linguajeira" da linguagem, que executa a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal sorte que minhas palavras surpreendem a mim mesmo e me ensinam meu pensamento. Os signos organizados têm seu sentido imanente, e este não depende do "eu penso", mas do "eu posso" (55).



Esta posição lembra, sem dúvida, a de Lacan, quando diz que " o inconsciente não é que o ser pense; o inconsciente é que o ser, falando, goze e, acrescento, não queira saber de mais nada " (56).

O analista pode, eventualmente, tentar a combinação das duas posturas, cuja possibilidade tentará herculeamente demonstrar.

É importante, de outro modo, a distinção entre simbolização e significação porque, na simbolização, consegue-se chegar a um significado estável e último (na verdade, um "simbolizado" original), ao passo que, na significação, isso torna-se problemático: não existe, no signo, uma garantia de que um significado deve corresponder a um significante (de fato, a relação entre eles é definida como arbitrária). A significação passa a ser móvel, sobretudo com a concepção peirceana do signo: " o signo não é um signo a menos que possa traduzir-se em outro signo mais plenamente desenvolvido " (57).

Isto, terá, evidentemente, grandes consequências sobre a postura analítica, notadamente na atribuição de causalidade psíquica aos sintomas (e às produções do inconsciente em geral): onde estará localizado o fato traumático? Qual o tipo de revivescência possível em psicanálise?

Encerraremos, aqui, as considerações linguísticas preliminares sobre a interpretação, para, no próximo capítulo, configurarmos uma estratégia que nos permita a investigação sistemática do assunto.

Notas do Capítulo Um

1) não nos interessa aqui a estéril querela lacaniana sobre se a psicanálise é uma ciência à parte, ou se constitui um sistema em psicologia ao lado da Gestalt, Análise Transacional, Terapia Centrada na Pessoa, Behaviourismo, etc. Particularmente, somos de opinião que: a) a psicanálise não é uma: na verdade, dentro do que se conhece por psicanálise, existe uma diversidade de correntes, e o que os lacanianos querem dizer é existe uma psicanálise: a lacaniana; b) em segundo lugar, temos que, apesar da inovação lacaniana, parece-nos que os argumentos dados por Lacan e seus seguidores sobre a separação entre psicologia e psicanálise, denota uma profunda ignorância sobre a psicologia em sua multiplicidade de sistemas constituintes e dos diferentes graus em que vários desses sistemas refletem a herança freudiana; parece que os lacanianos pensam que a psicologia é a psicologia behaviourista; c) não temos visto em Freud qualquer indicação dessa separação e, mesmo Saussure, de cuja linguística tanto se serviram os lacanianos, começa por dizer, no seu famoso Curso, que o estudo dos signos deveria ser um capítulo da psicologia; d) sobretudo, não vislumbramos que bem possa advir dessa questão.

2) A distinção entre paciente, analisando ou, como ainda encontramos em Racker, analisado, tampouco nos é de grande valor. O termo "paciente" é afetado, por vezes, de uma distorção que confere um "essência" patológica a um processo que nada mais é, em nossa opinião, que um modo de funcionamento psíquico que é operante nas fantasias do sujeito. É negativo, também, em face de uma certa onipotência que confere ao terapeuta. Por outro lado, se o termo "analisando" elimina essa conotação, peca por descuidar a dimensão de sofrimento em que o indivíduo acode à terapia.

3) Racker, H. - "Estudios sobre Técnica Psicoanalítica". Buenos Aires. Ed. Paydos, 1979.

4) Embora no texto de Racker esses fatores estejam ordinariamente ligados à "quantidade" de interpretações - aspecto inicial de sua abordagem - vemos que eles exprimem, em um âmbito mais amplo, a concepção sistemática de Racker sobre os "fatores causais" da interpretação.

5) Racker, H. - op. cit., p. 57-58.

6) Na verdade, embora seja patente o divórcio entre a psicanálise e a herança positivista, cumpre ressaltar que há psicanalistas que conseguiram dar um notável valor heurístico aos conceitos de validação e refutação, como meios de tornar a escuta mais rigorosa. Langs, nos seus dois volumes dedicados à "Technique of Psychoanalytic Therapy", propõe uma validação simbólica das interpretações: a interpretação tecnicamente correta é validade pelo surgimento de derivativos inconscientes confirmadores. Viderman empreendeu, também, esforço semelhante, propondo uma hierarquia de precisão das interpretações em função da remissão sintomática e do objeto da interpretação - recalcado primário e secundário).

- 7) Cf. Lebovici, S. e Soulé, M.- "O Conhecimento da Criança pela Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1970. p. 86.
- 8) Cf. Giovacchini, P.- "Various Aspects of the Analytic Process". In: Giovacchini, ed.: Tactics and Techniques of Psychoanalytic Therapy. Nova Iorque Jason Aronson Inc., 1975.
- 9) Mannoni, O.- "O Silêncio do Analista". In: Maisum - 160. Boletim do Colégio Freudiano. Rio de Janeiro, Acutra Ed., 1982. p. 773.
- 10) id.
- 11) *ibid.*, 774.
- 12) Racker, H. - *op. cit.*, p. 60.
- 13) *ibid.*, p. 96.
- 14) id.
- 15) Lacan, J.- "Os Escritos Técnicos de Freud". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979, p. 44.
- 16) Ego-a-ego soa como egaux-a-egaux.
- 17) Lacan, *op. cit.*, p. 44.
- 18) Racker, *op. cit.*, p. 68.
- 19) *ibid.*, p. 60.
- 20) Lacan, J.- "R. S. I.". In: Ornicar. Barcelona, Ed. Petrel S.A., 1981. p. 15.
- 21) Lacan, J. - "Mais, Ainda". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982. p. 65.
- 22) Embora, como mais adiante se verá, a unidade mínima e indissolúvel da significação, para Saussure, seja o signo.
- 23) Lacan, J. - *op. cit.*, p. 68.
- 24) Barthes, R.- "Fragmentos de um Discurso Amoroso". São Paulo, Liv. Martins Fontes, (s.a.).
- 25) Magno, M.D. - "A Música". Rio de Janeiro, Acutra Ed., 1982, cap. 13, p. 18.
- 26) sublinhado no original.
- 27) Magno, M.D- *op. cit.*, cap. 13, p. 3.
- 28) Dunley Jr., J.P.C. - "O Mito e o Fantasma - Ou o Histórico em Antropologia e em Psicanálise". In: Rocha, E.G. (org.): Cadernos de Texto de Antropologia Cultural. Rio de Janeiro, FUC, 1981. p.92.
- 29) Ricoeur, P.- "Da Interpretação - Ensaio sobre Freud". Rio de Janeiro, Imago Ed., 1977. p. 17.
- 30) *ibid.*, p. 18.
- 31) *ibid.*, p. 29.
- 32) id.
- 33) *ibid.*, p. 29-30.
- 34) separado no original.
- 35) Harari, R.- prólogo do livro de Szpilka, J.- "La Realizacion Impossible". Buenos Aires, Ed. Trieb, 1979. 9. 12.
- 36) Lacan, J.- "Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise". In: Escritos. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978. p. 163.
- 37) Dunley Jr., J.P.C.- "O Ego e o Sujeito Corporal - Ou a Questão do Desejo" . Tema apresentado no I Congresso Internacional do Corpo. Rio de Janeiro, 1985. p.2.
- 38) Freud, S.- "Análisis Fragmentario de una Histeria" (1901). In: Obras Completas. Madri, Bib. Nueva Ed., (s.a.). p. 1001.
- 39) Szpilka, J. - "La Realizacion Impossible". Buenos Aires, Ed. Trieb, 1979. p. 101.

- 40) a frase de Freud encontra-se em "Além do Princípio de Prazer". Rio de Janeiro, Imago Ed., 1975. p. 58.
- 41) Freud, S. - "Nuevas Lecciones Introdutorias ao Psicoanálisis - La Feminidad (1932)". In: Obras Completas. Madrid, Bib. Nueva Ed., (s.a.). p. 3174.
- 42) Dunley Jr., J.P.C. - "O Mito e o Fantasma - Ou o Histórico em Antropologia e em Psicanálise". In: Rocha, E.G., ed: Cadernos de Textos de Antropologia Cultural. Rio de Janeiro, PUC, 1981.
- 43) Todorov, T. e Ducrot, O.- "Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem". São Paulo, Ed. Perspectiva, 1977. p. 105.
- 44) cf. Todorov, T. e Ducrot, O.- op. cit., p. 106.
- 45) id.
- 47) id.
- 48) id.
- 49) id.
- 50) id.
- 51) id.
- 52) ibid., p. 108.
- 53) id.
- 54) id.
- 55) Merleau-Ponty, M. - "Fenomenologia da Linguagem" (1960). In: Os Pensadores. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1975. p.323.
- 56) Lacan, J.- "Mais, Ainda". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982, p. 143.
- 57) cf. Todorov, T. e Ducrot, O- op.cit., p. 94.

## **Estratégia**

Nesta parte de nosso trabalho, trataremos de expor os caminhos que seguiremos na investigação sobre a interpretação contemporânea. Contudo, impor-nos-emos, antes, uma revisão do conceito de pesquisa em ciências humanas, ou, pura e simplesmente, em ciência: em parte, para mostrar a insuficiência de seu uso pelo método experimental e, em parte, para substituí-lo pelo conceito mais rigoroso de investigação e situarmos o discurso científico em registro próprio.

Por fim, assumiremos determinadas tarefas para levar a cabo a investigação, que constituirão, de fato, um grupo de questões que percebemos cruciais para o entendimento, não só dos rumos da interpretação na psicanálise contemporânea, mas do universo psicanalítico mais amplo que lhe serve de cenário.

### **I) Da Lógica da Investigação**

Um dos problemas maiores com que se defronta a psicologia ou a psicanálise (cf. nota 1 do cap. I) e as ciências humanas nos dias de hoje é o de sua afirmação como ciência. E não nos parece suficiente que se estabeleça que a psicologia está claudicante, tanto pela opressão, quanto pela dependência do modelo médico e do pensamento positivista e que, em virtude disso, não consiga afirmar-se, a si mesma, como ciência. Em uma etapa final, teremos de nos perguntar se a psicologia é capaz de uma inteligência própria? se ela é capaz de um discurso sistemático sobre esse objeto, estando apta, a qualquer momento, a explicar o modo de produção desse discurso. Trata-se, na verdade, de questões cruciais, porque estaremos decidindo sobre a colocação da psicologia como ciência entre as reconhecidas; não como ciência experimental, mas como ciência com uma legalidade própria, com uma fundação epistemológica própria. E tanto melhor conseguiremos fazer isto quanto formos capazes de inscrevê-la numa teoria do conhecimento ampla, que assegure o seu espaço, sem que se

produza, necessariamente, a revogação da validade de outros discursos científicos.

A questão consiste em: como é possível o conhecimento em psicologia - poderíamos, nesta linha, perguntar-nos: como é possível conhecer algo sobre a interpretação em psicanálise? A primeira resposta que nos ocorre seria a de que o conhecimento advém quando pesquisamos sobre o objeto. Porém, o termo "pesquisa" está tão impregnado de conotações positivistas e referências quantificadoras, que tornaria difícil uma reflexão original sobre esse modo próprio do conhecimento. Embora, sob uma análise rigorosa, não haja, propriamente, nada que justifique a apropriação do termo pelo discurso positivista, proporíamos, desde logo, o termo "investigação" para marcar o *modus faciendi* do conhecimento psicológico, pela possibilidade que temos de situá-lo em um campo puramente lógico, desembaraçado dos compromissos que o primeiro não consegue evitar.

O que propomos é o seguinte: o conceito de investigação remete a uma lógica de investigação que assegura o modo próprio de conhecimento em psicologia e se confunde com ele. E essa posturação básica que poderá situar a psicologia como ciência: não como ciência exata, mas como ciência rigorosa. Ou seja, estamos, também, propondo que o que caracteriza uma ciência é a exigência de rigor, e não o fato de ela ser ou não exata, com respeito à mensuração de seu objeto. E é para dar conta desse rigor que faremos referência a uma lógica. Ou, por outra: a psicologia estará bem descrita como ciência se houver uma lógica rigorosa que presida o ato da investigação. Atentamos para o fato de que não estamos supondo que a psicologia detém o monopólio do ato de investigação - ao contrário, estamos dizendo que ela o divide com todos os discursos que sejam capazes desse rigor.

Para executarmos uma tal tarefa, pretendemos empreender uma re-leitura do texto de Dewey, "Lógica - Uma Teoria da Investigação", cujo exame é duplamente oportuno: primeiro, porque Dewey participa em certa extensão da herança positivista americana, o que nos permite abrir o debate nos próprios termos do método experimental; em segundo lugar,

porque é notório como Dewey, em vários momentos, sente necessidade de superar essa abordagem estreita e de levá-la a um registro lógico onde é flagrante o divórcio entre o ato da investigação, enquanto tal, e a opção experimental. E, portanto, com Dewey e contra ele, que pretendemos operar a separação entre rigor e exatidão, bem como entre investigação e experimentação, mostrando que a segunda nada mais é que um caso possível da primeira.

Dewey faz-se uma pergunta, que supomos deva ser a primeira: "qual a definição de investigação? Isto é, qual é a mais altamente generalizada concepção de investigação que pode ser, justificavelmente, formulada?" E a resposta que dá é a seguinte: "a investigação é a transformação dirigida ou controlada de uma situação indeterminada em um situação de tal modo determinada nas distinções e relações que a constituem, que converta os elementos da situação em um todo unificado" (1). Ou seja, o que permanece essencial no ato da investigação é o fato de que ele pretende transformar uma situação indeterminada numa situação determinada, e ele diz que o que caracteriza uma situação determinada é o surgimento de distinções e relações que o ato mesmo da investigação tem por finalidade estabelecer.

Mais adiante, surge uma segunda definição: "investigação e indagação são, até certo ponto, sinônimos. Investigamos quando indagamos e investigamos quando procuramos pelo que quer que seja que forneça uma resposta para uma indagação" (2). Ou seja, em termos essenciais, o que caracteriza a investigação é a indagação, o "espírito de pergunta", por assim dizer. Dewey propõe que a legitimidade da investigação como pergunta reside na indeterminação que a antecede: "assim, é da própria natureza da situação que evoca a investigação o ser questionável; ou, em termos de atualidade e não de potencialidade, ser incerta, não estabelecida, confusa" (3).

Porém, não se trata de uma incerteza em sentido geral:

E uma qualidade de incerteza única, que faz com que a situação seja precisamente a situação que é. E esta qualidade única que, não apenas evoca a investigação particular envolvida, mas também exerce controle sobre seus procedimentos específicos. De

outro modo, um procedimento na investigação estaria tão qualificado, quanto à ocorrência, quanto qualquer outro. A menos que uma situação seja qualificada de modo único na sua própria indeterminação, há uma condição de completo pânico e a resposta a ela toma a forma de atividades cegas e desordenadas (4).

Ou seja, se o ato da investigação concerne à passagem de uma situação não determinada para uma determinada, isso se dá através da problematização da situação determinada inicial. É o que Dewey chama a "instituição do problema": "a situação não-estabelecida ou indeterminada pode ter sido chamada problemática. Este nome terá sido, contudo, proleptico e antecipatório. A situação indeterminada tornar-se-á problemática durante o processo em que é tornada objeto de investigação e em virtude do mesmo" (5). As situações reais, enquanto tais, nada têm de problemático: "não há nada de intelectual ou de cognitivo na existência de tais situações (...) Em si próprias, são pré-cognitivas" (6). Dewey reforça a importância da instituição do problema na caracterização da investigação, dizendo: "o primeiro resultado da evocação da investigação consiste em que a situação é tomada como, considerada problemática. Ver que uma situação exige investigação é o degrau inicial da investigação" (7).

Contudo, Dewey lembra, em tempo, que o conceito de problemática não quer dizer que algo tornou-se enigmático, no sentido de que abriu-se a dúvida ao infinito. Ao contrário, "a qualificação de uma situação como problemática não leva longe a investigação, não obstante. Trata-se, apenas, de um passo inicial na instituição de um problema (...) Um problema representa a transformação parcial, pela investigação, de uma situação problemática em situação determinada" (8). Isto significa, também, dizer que faz parte da instituição da dúvida o ato de transformar a dúvida em modos de como ela pode, senão ser resolvida, pelo menos abordada de maneira consistente. De fato, ele nos diz que: "o modo pelo qual o problema é concebido decide quais as sugestões que serão tomadas em consideração e quais as que serão deixadas de lado; que dados serão selecionados e que dados serão rejeitados; ele é o critério de relevância e de irrelevância das hipóteses e estruturas conceptuais" (9). Já, neste mesmo momento, podemos



vislumbrar a distorção que a filosofia positivista impôs a uma lógica da investigação, ao colocar a ênfase sobre a verificação (de tipo experimental), ao invés de na problematização, que é o núcleo da investigação.

A seguir, Dewey nos fala da "determinação da solução de um problema". Trata-se de um momento lógico da investigação no qual a problematização indica a possibilidade de solução: "a explanação de uma situação problemática em termos de um problema não tem significado a não ser que o problema tenha instituído, nos próprios termos de seu enunciado, a referência a uma solução possível". Desta clara exposição do autor, depreende-se que a investigação enquanto tal coloca a figura da solucionabilidade: isso não significa que sempre se conseguirá chegar à solução de um problema, mas que a própria construção do problema exige que essa solução do problema possa ser encaminhada, vale dizer, seja vislumbrável - ou, dando um passo além, que se possa dizer em que uma solução consistiria; ou, ainda: a construção do problema deve prever e prover um termo, um fim, para o qual tende a investigação, isto é, um momento diferenciado logicamente do começo da investigação. O conceito de solucionabilidade que propomos diz, portanto, que o confronto dos elementos da problemática deve conduzir a um resultado diferenciado, tido como um entre os vários possíveis.

Contudo, essa determinação do problema não é um fenômeno diáfano, a céu aberto. Dewey diz que: "a determinação de um problema genuíno é uma investigação progressiva"; e que "se assumirmos, prematuramente, que o problema indicado é definido e claro, a investigação subsequente seguirá pela trilha errada". Isto sugere que o autor valorizou a problemática no seu aspecto dinâmico, qual seja, o de que nem sempre a primeira definição do problema é suficiente e que a própria compreensão sistemática do problema exige a redefinição das hipóteses relevantes. Ou, por outra: a problemática passa a ser o nome de um percurso que o investigador faz ao longo da caracterização do problema, e não uma posição estática adotada de início.

Então, como lucidamente reconhece Dewey, "surge a questão: como é controlada a formulação de um problema genuíno de modo que as investigações subsequentes movam-se em direção a uma solução? "

O primeiro passo, "portanto, consiste em procurar os constituintes de uma determinada situação que, enquanto constituintes, estejam estabelecidos "(10). Isto significa que a montagem do problema começa pela identificação de elementos relevantes por oposição a outros, que permanecem anódinos. E essa identificação de elementos relevantes para o estabelecimento da problemática que podemos, com rigor, chamar de observação. Diz Dewey que "todas essas observações tomadas em conjunto constituem os fatos do caso. Constituem os termos do problema, porque são condições que têm de ser consideradas ou levadas em conta em qualquer solução de relevância proposta " (11).

Mesmo quando Dewey faz referência a fatos observacionais de tipo físico, é possível compreender a relação lógica primordial que se estabelece entre fatos observados e soluções:

A solução possível apresenta-se, por isso, como uma idéia, assim como os termos do problema (que são fatos) são instituídos pela observação. As idéias são consequências antecipadas (prognósticos) do que ocorrerá quando determinadas operações forem executadas com relação a condições observadas: a observação dos fatos e os significados sugeridos se desenvolvem por correspondência mútua. Quanto mais os fatos vêm à luz, em consequência da observação, mais claras e pertinentes se tornam as concepções quanto ao modo de tratamento do problema constituído pelos referidos fatos. Por outro lado, quanto mais clara a idéia, mais definidas, evidentemente, tornam-se as operações de observação e de execução que precisam ser efetuadas a fim de que seja resolvida a questão (12).

A lógica que se apreende aí é, pois, a de que a solução tem uma instância cognitiva, que se trata de uma instância lógica e que advém do fato de se ter problematizado uma situação (que, ademais, não precisa ser nem real para ser investigada). Ora, quando Dewey defende, acertadamente, que "a observação os fatos e os significados sugeridos se desenvolvem em correspondência mútua", ele nada mais está fazendo, como mais tarde acabará por reconhecer, do que dizer que os fatos

são tais quando são relevantes e que à observação cabe, precisamente, o papel da formação ou propiciação de tais fatos. Mas, já aí, Dewey prepara ou pressente o terreno da queda da referência empírica do dado, ao indicar que o dado se acha sistematizado.

Um outro aspecto digno de nota é o de que ao Dewey falar de "operações", nada nos obriga a entender o termo como manipulação de variáveis físicas; no sentido lógico, operação diz respeito a uma série de expedientes discriminativos que visam relacionar hipóteses ou proposições numa relação, por exemplo, de implicação ou de exclusão. Estamos dispostos a admitir, no entanto, que para o discurso das ciências naturais, esses expedientes lógicos podem se fazer acompanhar de uma referência a variáveis caracterizadas fisicamente.

Importa ainda notar que o conceito de controle de variáveis é passível do mesmo entendimento lógico e passa a significar que o controle diz respeito ao acompanhamento do desenvolvimento das relações que se estabelecem dentro do sistema investigacional (chamado por Dewey "constelação de significados").

Em outro momento, Dewey diz com maior precisão:

No fato lógico, os materiais perceptivos e conceptuais são instituídos em correlação funcional recíproca, de modo tal que os primeiros localizam e descrevem o problema, enquanto os últimos representam um método possível de sua solução. Ambos são determinações na e pela investigação da situação problemática inicial, cuja qualidade impregnante controla sua instituição e seus conteúdos. Ambos são, finalmente, provados por sua capacidade de trabalhar conjuntamente, a fim de estabelecer uma situação unificada solucionada. Enquanto distintos, representa divisões lógicas do trabalho (13).

Essa afirmação vale, ainda, os seguintes comentários: o que o autor se esforça por precisar é que, para a lógica do ato de investigação, não se pode pensar um fato fora de um sistema significativo onde ele existe, não como fato, mas como idéia traduzida em um conjunto de relações relevantes; como não se pode, tampouco, supor uma idéia relevante que não esteja em relação com algo que tem uma existência relevante para fins de investigação - ou seja, um fato. Podemos perceber, também aí, que Dewey está preocupado com a lógica

da descoberta e não com a substância do fato e da idéia. Não é que o fato não exista exteriormente ao sistema ou que só exista simbolicamente; o problema não é bem esse: trata-se de que, para fins de investigação, os fatos são supostos existirem, porém a sua existência só interessa na medida em que forem representados de forma significativa no interior do sistema de investigação. Dizendo de outra forma: para a investigação enquanto tal, o fato tem uma existência eminentemente simbólica, porque ele só serve a partir do momento em que aparece transcrito em um sistema de proposições e constitui-se em indicador para o desenvolvimento do conjunto das combinações possíveis das proposições.

Se, em certos momentos, Dewey reconhece, plenamente, a distinção entre fato e idéia - quando se refere, alternadamente, por exemplo, a "fatos" e "soluções" - querendo supor a diferença entre uma referência empírica e uma referência cognitiva, ocorre que, paulatinamente, vemos o conceito de idéia se tornar mais amplo em significação e força, e passar a designar a matéria prima do sistema - porque, no interior do sistema, como já foi dito, nada habita a não ser pelo seu valor de relevância, pelo seu valor posicional, ou seja, como idéia. Podemos, neste momento, enunciar o seguinte: o investigador descobre idéias, acha idéias, e não fatos.

E é exatamente o conceito de idéia, como ponto de articulação entre fato e cognição, que constitui a originalidade da contribuição de Dewey: essa postura o afasta, de um golpe, da controvérsia realismo-racionalismo e do debate ontológico. O mérito da abordagem deweyana é, portanto, este: o de precisar o que é essencial na lógica da investigação para que se possa apreender a investigação em ato, isto é, na sua estrutura. E a idéia que permite, e não que impede, o exame objetivo do problema; e não poderia ser de outra forma, já que, exame objetivo, só do problema - exame objetivo da "situação" é, a rigor, impossível: o exame só se torna possível quando a idéia representa o fato no interior do problema. E por isso que Dewey diz que "ver uma idéia não é uma simples figura literária" (14).

Para sermos rigorosos, no entanto, temos que admitir que os dois sentidos do termo "idéia" estão presentes na leitura de Dewey: o sentido amplo, como conceito articulatório que reúne e subsume fato e cognição, e o sentido restrito, que designa cognição por oposição a fato. Não sabemos até que ponto se trata de uma contradição em quem, progressivamente, se sentiu obrigado a reconhecer o caráter simbólico do sistema ou se se trata de uma estratégia para evitar a acusação de idealismo. Vejamos como Dewey define a questão:

Foi afirmado que os fatos do caso, observados, e os conteúdos ideacionais, expressos em idéias, relacionam-se um com o outro como, respectivamente, uma clarificação do problema envolvido e a proposta de uma possível solução; que constituem, em consequência, divisões funcionais no trabalho da investigação. Os fatos observados, em sua função de localizar e descrever o problema, são existenciais; o objeto ideacional é não-existencial. Como, portanto, podem cooperar cada um com o outro na resolução de uma situação existencial? O problema é insolúvel, a menos que seja reconhecido que tanto os fatos quanto as idéias concebidas são operacionais (15).

Ou seja, Dewey se contenta com substituir o conceito amplo pelo restrito do termo idéia, mas, para isso, introduz o conceito de operacionalidade, que faz com que fato e idéia se visem mutuamente e valham pelo teor explicativo que mantêm dentro do sistema investigacional. Vamos a Dewey:

As idéias são operacionais nisto, em que promovem e dirigem ulteriores operações de observação: são propostas e planos de ação sobre as condições existentes, a fim de que sejam trazidos à luz novos fatos e organizados todos os fatos escolhidos em um todo coerente.

O que significa dizer que os fatos são operacionais? Do lado negativo, isto quer dizer que eles não são auto-suficientes e completos em si próprios. São escolhidos e descritos, como vimos, em função de um propósito, a saber, a exposição do problema envolvido de modo tal, que seu material indique um significado relevante para a resolução da dificuldade e sirva para testar seu valor e validade. Na investigação regulada, os fatos são selecionados e dispostos com o objetivo expresso de preencher sua função. Não são apenas resultados de operações de observação executadas com a ajuda de órgãos corporais e de instrumentos auxiliares artificiais, mas são os fatos específicos que se ligarão uns com os outros, segundo as maneiras definidas requeridas para que se produza um final definido. Os que não se mostram passíveis de conexão com outros na perseguição do referido fim são abandonados, e outros procurados. Sendo funcionais, são, necessariamente, operacionais (16).

Ora, quando Dewey fala que o fato é funcional, podemos perguntar: qual é a função do fato? Dewey responde que:

Sua função consiste em servir de evidência, e suas características de evidência são julgadas com base em sua capacidade para a formação de um todo ordenado (...).

A força operativa dos fatos é visível quando consideramos que nenhum fato isolado possui capacidade de ser evidência. Os fatos são capazes de constituir evidência e são testes de uma idéia na medida em que são capazes de ser estruturados um com o outro (17).

Mas, como advertimos, a separação inicial entre fato e idéia apenas abre o passo para, através do conceito de operacionalidade, o encaminhamento da investigação como lógica, como sistêmica:

Poderia parecer, por isto, que os símbolos não são exigidos para que haja referência aos fatos observados. Contudo, se eles não forem manipulados e tratados por meio de símbolos, perderão seu caráter provisório e, perdendo o seu caráter provisório, passarão a ser afirmados categoricamente e a investigação terminará. A condução da investigação exige que os fatos sejam tomados como representativos, e não como puramente presentes. Tal exigência é satisfeita pela formulação dos fatos em proposições - isto é, por meio de símbolos (18).

Vemos, de forma inequívoca, portanto, que a chamada definição operacional nada tem a ver, do ponto de vista lógico, com aquilo que Bridgman nos quis fazer crer que ela era; que é válido se procurarem definições operacionais em uma investigação, quando entendemos por isto algo que tem uma "eficácia operativa" (Dewey), isto é, que está contactado com as necessidades da investigação e é capaz de constituir um sistema que sirva de instrumento para a investigação.

Por último, faremos o exame do que acontece ao conceito de verificação quando recebe tratamento lógico. Inicialmente, cumpre ressaltar como Dewey situa a investigação como estratégia, como lógica, como dinâmica, mais do que como atingimento da "solução correta": "quando um significado sugerido é aceito imediatamente, a investigação se interrompe. Por conseguinte, a conclusão alcançada não é fundamentada, ainda que suceda ser correta" (19). A seguir, então, Dewey é capaz de introduzir o conceito de verificação:

A verificação da aceitação imediata se faz pelo exame do significado enquanto significado. Este exame consiste em registrar-se o que implica o significado em questão, relativamente a outros significados do sistema do qual é membro, sendo que a relação, uma vez formulada, constitui uma proposição. Se tal e tal relação é aceita, então somos transferidos para tais e tais outras relações de significados, porque todos são membros do mesmo sistema (20).

Ora, como se conduz esse processo? Ou, ainda, o que é que se obtém ao longo do processo de verificação? Dewey diz que:

Através de uma série de significados intermediários, finalmente é alcançado um significado que é, mais claramente, relevante para o problema presente do que a idéia inicialmente sugerida. Indica operações que podem ser efetuadas, ao passo que a idéia inicial é, habitualmente, vaga demais para determinar operações decisivas. Em outras palavras, a idéia ou significado, quando desenvolvido no discurso, dirige as atividades que, quando executadas, fornecem o material probatório (21).

E-nos possível entender, daí, que o conceito de verificação, no registro lógico, é melhor descrito como verificabilidade, isto é, como as implicações que a assunção de determinadas hipóteses, na continuidade da investigação, traz para os dados e relações que compõem o sistema. Ou, ainda, a verificação em um sistema diz respeito à capacidade que esse sistema tem de reagir à continuação da investigação e, portanto, de refutar e ou reformular hipóteses anteriores - mas, importa frisar, aqui se abandona a referência necessária a um tipo empírico de verificação. A verificabilidade é, então, a qualidade que descreve o sistema, ainda antes do momento de uma solução, como sendo capaz de verificação em algum nível. Numa perspectiva lógica, o conceito de verificação alude ao modo como se conduziu a passagem da situação indeterminada inicial do sistema a uma situação progressivamente diferenciada - ou seja, como se conduziu o fechamento relativo do sistema.

Dewey percebe claramente que a idéia de verificação na ciência experimental se restringe à idéia de comprovação, no sentido de repetição; mas, aí, trata-se de que essa repetição empírica, do ponto de vista heurístico, apenas teve o papel de fornecer a hipótese relevantes, mas que pode ser, inclusive, insuficiente, do ponto de vista lógico:

Em muitas situações de caráter familiar, o significado relevante foi estabelecido por causa dos resultados de experiências conduzidas em casos anteriores, de modo que se tornou aplicável quase imediatamente após a ocorrência de tais situações. Mas, indiretamente, senão de modo direto, uma idéia ou sugestão que não seja desenvolvida em termos de constelação de significados à qual pertence poderá conduzir apenas à resposta manifesta. Desde que esta última encerra a investigação, não há, pois, investigação adequada do significado utilizado para estabelecer a situação dada e a conclusão, em tal medida, carece de fundamento lógico (22).

Dito isto, damos conhecimento de nossa meta: uma investigação sobre a interpretação na psicanálise contemporânea.



## II) Estabelecendo uma Estratégia

Nesta etapa, procuramos especializar a discussão promovida na Introdução. Propor-nos-emos a instituir os critérios de relevância de nossa investigação, vale dizer, os pontos específicos de problematização do objeto de investigação. É a coleção desses instrumentos que nos permitirá "funcionalizar" a incerteza inicial, isto é, transformar a dúvida inicial em um sistema de proposições relevantes.

Da multiplicidade de aspectos possíveis sobre a interpretação (o seu 'real'), nos permitiremos escolher seis que, em nossa assunção de base, são relevantes para o estudo da interpretação na problemática contemporânea. Duplamente relevantes: 1) no sentido lógico, porque foram designados como sendo (foram construídos); 2) no sentido heurístico, porque mostram pontos de grande atualidade no pensamento analítico e permitem operar uma estratégia de verificação, quer de diferenças radicais, quer de inconsistências no campo da interpretação - e, por extensão, na produção lateral de conhecimento, de novos significantes que contribuam para alijar um pouco do (para dizê-lo com finura) obscurantismo que cerca esse campo. Tais pontos, ademais de se constituírem nos aspectos ou critérios de relevância, fornecerão a rota por cuja travessia nossa reflexão ganhará corpo. São eles: a natureza do do símbolo; as intervenções do analista, o tempo em psicanálise; o sujeito e o ego; Outro, contratransferência e verificabilidade; interpretação e alienação.

A trilha que escolhemos é divergente, ao invés de convergente. Como temos dito, desde o início, preferimos perseguir um caminho sinuoso, que se afine mais com o espírito de investigação - seja pelo tom problematizante, seja pela sistematicidade - do que forçar o aparecimento de uma síntese, não se sabe de onde, como se fosse um Deus ex machinã.

Escolheremos dois autores cujo pensamento se nos afigura representativo da contemporaneidade: Robert Langs e Jacques Lacan, cuja diferença de perspectiva em relação à teoria analítica é notória, mas que conservam um traço em comum: a

sistematicidade das proposições, a coerência da argumentação, a concatenação dos conceitos - que é, com justeza, o que de melhor se pode esperar de um esforço teórico, e com a devida razão, já que o real só comparece numa teoria que o representa, ao mesmo tempo que o produz - uma inspiração, certamente, já presente em Lacan, quando nos diz que "ex-nihilo, só o significante" e que podemos perceber como lembrando o verso das Sátiras de Pérsio.

O objetivo não é medi-los um com o outro, mas, eventualmente, verificar o que se ganha e o que se perde com os respectivos recortes - nada mais é lícito dizer num momento tão inicial. Todavia, damos, aqui, depoimento de um certo estilo de nosso trabalho, essencial, de certa maneira, aos resultados: cultivamos um objetivo de segundo grau, o qual consiste em que se mantenha a escuta aberta a esses dois desejos, para ouvir, no espaço que se abre entre eles, o que teria sido, uma vez (com tudo que essa fórmula tem de mítico) o desejo freudiano (reconhecido, renegado e re-inventado por cada um). Ora, poderão nos objetar que, ao fim desse caminho, não acharemos o desejo de Freud, mas o nosso. E estarão certos.

Entre as opções metodológicas que estabelecemos, se notará o abandono do enfoque dito social em psicanálise. Isto soa um pouco herético, em uma época em que tudo e todos se preocupam com o "social" e a dimensão do poder que perpassa o campo social. Diremos, em primeiro lugar, que o poder é, por nós, reconhecido como presente na vida social e, mais especificamente, que sua presença é, facilmente, demonstrável nos mecanismos que se encarregam dessa transmissão. Poder este que comparece, inclusive, nos meios universitários, onde se deveria esperar pela valorização do debate e, isto sim ignominioso, se alastra e imiscui no campo da Psicologia, conspirando contra sua vocação libertária, muitas vezes imitando a doença, em sua tentativa de fazer calar a palavra. Já, em outro lugar, dizíamos, parafraseando Lacan, que o poder se estrutura como uma linguagem que opera perversamente, através de permutações, deslocamentos e equivalências de objetivos institucionais e que se distingue por sua grande

eficácia. Ora, é impossível frequentar o discurso da Psicologia se exercemos a repressão ou a sofremos (23). Resta dizer que deveria ser mais ou menos óbvio ao psicólogo que qualquer relação onde existe o desequilíbrio sistemático na distribuição do poder merece, a justo título, o nome de doença - e mais, que esse desequilíbrio deve ser arrostado, rastreado, denunciado e, na medida do possível, desfeito, ainda que exija, para isso, uma luta constante.

Contudo, assumimos, axiomáticamente, a exclusão de um tal enfoque, para os fins de nossa investigação. E são várias as razões.

Em primeiro lugar, parece-nos um erro, tanto sociologizar a psicanálise, quanto psicanalizar a sociologia. Julgamos que tanto o seu objeto de estudo, quanto os seus conceitos operatórios, são diferentes. Como temos dito algumas vezes, tememos pelo casamento epistemológico da psicanálise e da sociologia (poderíamos dizer, também, entre a psicanálise e a linguística) porque os rebentos podem nascer com a eficácia terapêutica da sociologia e com a compreensão social da psicanálise. Isto significa dizer que a cada um cabe um papel, um discurso próprio - e que muito nos beneficiarão os esforços que a sociologia possa prover sobre a ocorrência de conflitos de interesse, mecanismos de poder e outras ocorrências que percorrem a vida institucional da psicanálise e da sociedade em geral; não obstante, julgamos que fará melhor isto a partir de seu espaço epistemológico próprio, e não pela boca da psicanálise. De fato, esta é uma tendência a que modernamente se tem filiado vários autores, como a seguir veremos.

Golding, em seu artigo "Freud, Psychoanalysis and Sociology: Some Observations on the Sociological Analysis of the Individual", nos diz o seguinte:

Concluo o artigo arguindo que, enquanto a psicanálise pode fortalecer nossa compreensão da maneira pela qual o indivíduo é formado pela e através da cultura, ela também nos adverte contra fazermos generalizações simples sobre o impacto da cultura sobre a pessoa, mostrando que o indivíduo nunca se submete de forma invariável às suas demandas e interdições (24).

Este autor nos propõe, mais adiante, que: "o indivíduo é, numa maneira de dizer, maior que a soma de suas partes sociais" (25). Referindo-se ao seu próprio projeto teórico, ele propõe que:

Não se trata de propor alguma síntese grandiosa entre psicanálise e sociologia. Esse tipo de exercício sempre me surpreendeu como sem sentido e condenado ao fracasso, desde o início. Psicanálise não é, nem nunca se propôs a ser, um ramo das ciências sociais (26).

Golding se exprime em termos mais sistemáticos, quando faz a seguinte crítica:

A relação entre indivíduo e sociedade é ainda tratada como se fosse isomórfica e a realidade psíquica, apesar de tudo o que a psicanálise nos diz sobre introjeção, ambivalência, conflito, repressão, etc., continua a ser vista como essencialmente epifenomenal - mais ou menos um reflexo imediato da realidade externa (27).

Gabriel, em "Freud and Society", recorda o seguinte:

O argumento de que a psicologia e a sociologia são disciplinas muito diferentes, a despeito de sua justaposição temática, que não precisam fazer suposições uma sobre a outra, não é tão nova quanto a sua popularidade sugere. Se o tema da justaposição interdisciplinar dominou a Academia anglo-saxônica, o tema da independência disciplinar foi central para a política da Academia francesa, desde os dias de Comte, Durkheim e Saussure, todos os quais arguíram que a ciência é autônoma se pode estabelecer a irreduzibilidade de seu objeto, bem com sua especificidade (28).

Podemos, inclusive, melhorar essa definição, dizendo que a ciência não se especifica do lado do objeto de investigação (sujeito a interseções e justaposições com os objetos de outras ciências), mas do lado dos conceitos operatórios, isto é, de sua sistemática.

A segunda razão diz respeito, pura e simplesmente, ao método. Trata-se, em primeiro lugar, de prestar amplo reconhecimento ao fato de que toda e qualquer problemática é construída e que, por razões puramente investigacionais, escolhe-se um percurso, e não outro. A primeira e mais importante consequência disto é que a exclusão, bem como a inclusão de um certo critério, é matéria de opção. Epistemologicamente, nada há que impeça um investigador de

construir um sistema onde seja tentada a fusão dos enfoques psicanalítico e sociológico. Trata-se, igualmente, de uma construção. Mas, para que a investigação seja rigorosa, ela tem de ater-se à problemática configurada - e é, por isso, que dizemos, com a simplicidade devida: não é a nossa opção; não é o caminho da nossa investigação.

E essa espécie de lucidez que é, afinal, preconizada por Wrong, em "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology":

O ponto é que as respostas são sem sentido, quando afastadas das questões. Se nós esquecermos as questões, mesmo enquanto relembrando as respostas, nosso conhecimento delas sutilmente se deteriorará, se tornará rígido, formal e catequístico, na medida em que o senso de indeterminação, das possibilidades rivais, implicados pela própria colocação da pergunta, é perdido (20).

Se Lacan, no seminário XX, fala que na análise se trata do amor o tempo todo ("falar de amor, com efeito, não se faz outra coisa no discurso analítico"), só pode ser, tenha ele percebido isto ou não, uma "amor do destino", para usar a expressão de Nietzsche. Destino, na acepção própria: trajetória assinalada e assinada pelo próprio desejo.

Se há a investitura do próprio desejo (não vemos como se possa fazer algo relevante sem isso) a transformar a realidade em sonho acordado, que seja, pois (já que não pode, mesmo, deixar de ser) um sonho de amor - mas, no sentido que constaria de alguma enciclopédia de música: uma produção que nada tem de espontâneo, senão que acata todo um rigor e que exige mesmo uma mestria para sua execução (lembrem-se do "Sonho de Amor", de Franz Liszt? ).

O analista, dizia Lacan, só se autoriza por si mesmo. Na dupla face deste enunciado, podemos ler que ninguém autoriza o analista, simplesmente porque análise não é titulação ou iniciação. Todo o exorcístico folclore da supervisão (super-visão?), "controles", pareceres de tipos diversos, ou coisas que tais, não exigem o analista - e aqui damos a outra face - da responsabilidade de dar conta do próprio desejo. Para isso, é necessário uma travessia.

Dar conta do nosso, eis o objetivo deste trabalho. Investigação da questão que nos constitui como sujeito em travessia do campo analítico.

Travessia profunda da palavra em psicanálise. Travessia da interpretação, melhor contemplando o fato da interpretação como travessia.

Notas do Capítulo II

- 1) Dewey, J.- "Lógica - A Teoria da Investigação". In: Os Pensadores. São Paulo, Abril S.A. C. E Ind., 1974. p.216.
- 2) ibid., p. 217.
- 3) id.
- 4) id.
- 5) id.
- 6) ibid., p.218.
- 7) ibid., p. 219.
- 8) id.
- 9) id.
- 10) ibid., p.220.
- 11) id.
- 12) ibid., p.221.
- 13) id.
- 14) id.
- 15) ibid., p.222.
- 16) ibid., p.223.
- 17) id.
- 18) id.
- 19) ibid., p. 222.
- 20) id.
- 21) id.
- 22) id.
- 23) Dunley Jr., J.P.C.- "O Mito e o Fantasma - Ou o Histórico em Antropologia e em Psicanálise". In: Rocha, E.G.(ed.): Cadernos de Textos de Antropologia Cultural, Rio de Janeiro, PUC, 1981.
- 24) Golding, R. - "Freud, Psychoanalysis and Sociology: Some Observations on the Sociological Analysis of the Individual". In: The British Journal of Sociology, Vol. 33, no. 4, dez. 1982. p.545.
- 25) ibid., p.547.
- 26) id.
- 27) ibid. p. 552.
- 28) Gabriel, Y. - "Freud and Society". Londres, Routledge-Kagan Paul, 1983. 9.26.
- 29) Wrong, D.- "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology". In: American Sociological Review, XXVI, 1962. pp. 183-193.

## Em Torno do Símbolo

Neste capítulo, retomaremos as considerações epistemológicas sobre o símbolo, introduzidas no capítulo I.

Há, como dissemos, várias razões que justificam o recurso à reflexão sobre o símbolo. Em primeiro lugar, porque a intervenção analítica incide sobre a matéria prima do símbolo. Em segundo lugar, porque esse universo simbólico se estratifica em vários níveis, onde o significado simbólico tem reportações diversas.

Para nós, especialmente, essa referência é de rigor: este capítulo visa introduzir os fundamentos de uma lógica do duplo-sentido, que lastreie a investigação sobre o significado simbólico, em geral, e torne consistente a prática analítica, em particular. É uma tarefa de vulto, já que estamos nada menos que propondo que há uma lógica dissimétrica em relação à lógica formal, e rigorosa a igual título.

De fato, a proposição de uma lógica do duplo-sentido foi feita por Ricoeur, em seu livro "Da Interpretação - Ensaio sobre Freud". Utilizando o roteiro fornecido por Ricoeur para a caracterização do problema do símbolo e da interpretação - que ele chama de o "problema hermenêutico" - podemos apreciar em que medida essa lógica é consistente, bem como os rumos a que conduz. Essa via "indutiva" será útil porque, para além da realização do primeiro objetivo, permitirá o desdobramento de questões que julgamos pertinentes e, eventualmente, a elaboração de algumas críticas ao próprio Ricoeur.

Advertimos que o ponto de partida deste estudo permanece a nossa proposição sobre a lógica da investigação como fundadora da diferença entre exatidão e rigor, estando este referido à caracterização do problema e à sua abordagem sistemática e progressivamente diferenciada. De fato, essa lógica estabelece que a especialização do problema se dá em condizência com o modo como ele foi inicialmente definido; desta forma, não seria lícito esperar que o estabelecimento de uma lógica do duplo-sentido, simplesmente, rebatesse, ponto-a-ponto, a lógica formal ou a de Boole, importando o seu modelo - a lógica do duplo-sentido tem seu modo próprio de



enunciar o problema, sem ter que recorrer às categorias silogísticas, regras de inferência e dedução, tabelas-de-verdade e coisas pelo estilo.

Inicialmente, uma pergunta: por que uma lógica do duplo-sentido vai ao encontro da psicanálise? E Ricoeur quem responde:

Com o sonho, afirma-se o que acabo de chamar de a semântica do desejo. Ora, essa semântica gira em torno de um tema, de certa forma, nuclear: como homem do desejo, empenho-me mascarado - larvatus prodeci; ao mesmo tempo, a linguagem é, antes e na maioria das vezes, distorcida: quer dizer outra coisa do que aquilo que diz, tem duplo sentido, é equívoca. O sonho e seus análogos se inscrevem, assim, numa região da linguagem que se anuncia como lugar das significações complexas onde um outro sentido, ao mesmo tempo, se revela e se oculta num sentido imediato. Chamemos de símbolo essa região do duplo-sentido (1)

Ricoeur avança o primeiro passo, dizendo que a unidade de investigação para a lógica do duplo-sentido é o símbolo. Mas, isto não parece, de fato, muito: falta, ainda, dizer que o duplo-sentido enseja a existência de diferentes sistemas hermenêuticos e que o estabelecimento dessa lógica se faz sobre a trilha dessa diferença. Se a psicanálise frequenta o campo hermenêutico, ela é tão somente um dos sistemas que tem algo a dizer sobre ele e, mais exatamente, sobre uma região desse campo. Para a rota de Ricoeur, ela se faz acompanhar de dois outros, os sistemas de Nietzsche e Marx, bem como da fenomenologia da religião.

Uma primeira precisão, entretanto: sistema hermenêutico designa qualquer escola de pensamento que admita a vigência do duplo-sentido na realidade humana, em geral, e no fato da significação, em particular. E, portanto, dentro dessa referência ampla, que Ricoeur nos diz que: "por hermenêutica, entendemos sempre a teoria das regras que presidem a uma exegese, isto é, à interpretação de um texto singular, ou de um conjunto de signos susceptível de ser considerado como um texto" (2).

Trata-se, na verdade, de uma primeira definição, apenas. O essencial da formulação é correto porque afirma que a especificidade de um sistema hermenêutico só é atingida pelo recurso a uma sistemática própria, isto é, por um método de

interpretação - isto dá conta do fato de que a interpretação marxista não é a freudiana, que, por sua vez, difere da oferecida pela fenomenologia da religião. Contudo, é ainda possível comentar, de outra forma, a idéia de "conjunto de regras": de um lado, faz referência ao grau de determinação que cada sistema hermenêutico supõe ser possível conferir ao significado simbólico; de outro, coloca a questão de se, quando dizemos duplo-sentido, estamos dizendo "dois" ou "mais de um" (muitos) - o que também varia entre os diversos sistemas. Todavia, permanece uma referência essencial: o mundo não é mais o real puro e simples (sobretudo, como ele comparece na consciência), mas um texto.

A categoria de texto, como aludindo, genericamente, à trama simbólica em que o real se dispõe, é especialmente útil ao estabelecimento da lógica do duplo-sentido, porque 1) afirma que o real não é imediatamente cognoscível, 2) alude ao aspecto estrutural do signo/símbolo (o signo é organizado) e 3) exige a interpretação como instrumento mediador do conhecimento. Todavia, se bem que a semiologia e a semiótica lhe tenham dedicado um estudo específico (Eco, Kristeva, Barthes), a idéia de texto permanecerá como uma referência ampla, e não entraremos no mérito do texto como unidade de significação.

Introduzindo a questão do símbolo, diríamos que, em Ricoeur, os conceitos de símbolo e de interpretação se reportam e convocam um ao outro:

Nossa posição consiste em definir - isto é, em limitar uma pela outra - as duas noções, de símbolo e de interpretação. A nosso ver, símbolo é uma expressão de duplo-sentido que requer uma interpretação; a interpretação é um trabalho de compreensão visando decifrar símbolos (3).

Todavia, o conceito de símbolo precisa ser abordado mais de perto: "uma definição demasiado ampla é a que faz da função simbólica a função de mediação através da qual o espírito, a consciência, constrói todos os seus universos de percepção e de discurso (4).

Embora a crítica tenha sido endereçada a Cassirer, de "A Filosofia das Formas Simbólicas", ela é extremamente oportuna

em si mesma, em referência possível aos usos correntes de "símbolo" e "simbólico"; o que se observa, frequentemente, é o uso tão generalizado da assim chamada "dimensão simbólica", que o conceito se tornou frouxo, passando a significar, alternadamente, "sentido figurado" e/ou "sentido relativo" - distensão ampla a ponto de esgarçar o conceito, alijando qualquer novidade que pudesse portar. Curiosamente, a epistemologia assiste ao naufrágio de vários conceitos por vias semelhantes, como ocorre nas discussões, acadêmicas ou não, sobre os conceitos de inconsciente e poder, entre outros: assim, por exemplo, tudo é ou se deve ao poder, ou tudo se faz inconscientemente, o que opera uma descaracterização tal desses conceitos, que eles se tornam heurísticamente inúteis. A epistemologia também nos mostra que os conceitos só podem manter o seu sentido vigoroso quando são atingidos como ponto de inflexão da reflexão, vale dizer, como ponto de chegada, e não de partida - o risco que se corre é claro: transformar ocorrências ou aspectos em essências. Finalmente, talvez seja essa a característica que preside uma investigação numa disciplina científica qualquer (ou que, antes disso, a define como científica): a de que seus conceitos maiores só são atingidos ao final de um percurso, e não dados de saída; de outra forma, não há porque se falar em um discurso científico, como oposto à mera opinião e à crença.

Mas, o esforço de Cassirer foi, de certa forma, inaugural:

Façamos justiça a Cassirer: ele foi o primeiro a colocar o problema do remembramento da linguagem. A noção de forma simbólica, antes de constituir uma resposta, delimita uma questão: a da composição de todas as "formas mediadoras" numa única função que Cassirer chamou de *das symbolische*. O simbolismo designa o denominador comum de todos os nossos modos de objetivar, de dar sentido à realidade.

Cassirer abriu campo para a problemática do símbolo - e, em Ricoeur, para a do duplo-sentido - ao ter ampliado o enfoque kantiano, envolto na problemática newtoniana, pela introdução das funções de síntese do que operam nas formas simbólicas. Já se pode falar, de certa maneira, de função simbólica:

Antes de tudo, para exprimir a revolução copernicana que substituiu a questão da realidade tal como ela é em si, pela objetivação mediante a síntese do espírito. O simbólico é a mediação universal do espírito entre nós e o real.

O termo "símbolo" acaba por ter, com Cassirer, uma inscrição precisa em epistemologia e reflete ao deslocamento de interesse meramente nas "categorias" (espaço, tempo, causa, número, etc.) cultivado pela tradição filosófica, para o resgate, na cultura, das formas que produzem, ativamente, o conhecimento do real.

Podemos, todavia, supor que a questão que perpassa a reflexão de Cassirer é maior; durante o diálogo com as formas culturais da religião, da ciência, da arte e da língua, é possível distinguir um substrato simbólico comum (isto é, como diz Ricoeur, "lembrar" a linguagem em dispersão na cultura)? E foi, exatamente, esta questão que estancou a investigação de Cassirer: "ao unificar todas as funções de mediação sob a designação de simbólico, Cassirer atribui a esse conceito uma amplitude igual, de um lado, ao conceito de realidade e, de outro, ao conceito de cultura (7).

A falha do sistema de Cassirer é, portanto, a excessiva abrangência, o que fez com que aquilo que pudesse ter ganho em amplitude, perdesse em eficácia. Porém, em que, exatamente, consiste essa perda para a epistemologia do símbolo e, por extensão, para a lógica do duplo-sentido?

Se chamarmos de simbólica a função significante em seu conjunto, não dispomos mais de termo para designar esse grupo de signos cuja textura intencional faz apelo a uma leitura de outro sentido num sentido primeiro, literal, imediato. Pareceu-me que o problema da unidade da linguagem não poderia ser, validamente, colocado, antes de ter dado consistência a um grupo de expressões que tem, em comum, a propriedade de designar um sentido indireto em um e por um sentido direto e que, dessa forma, exigem algo como uma decifração ou, numa palavra, uma interpretação. Dizer algo diferente do que se diz, eis a função simbólica (8).

A intervenção de Ricoeur é muito oportuna, não só por destacar a especificidade do problema hermenêutico como sendo o do duplo-sentido, como por situar a interpretação como a sua contra-partida lógica: a interpretação não é um uso

contingente da linguagem; na lógica do duplo-sentido, ela é a sua condição.

Ricoeur dá o marco fundador da lógica do duplo-sentido ao opor o seu projeto, duplamente, ao de Aristóteles e ao de Cassirer:

Ingressemos um pouco mais na análise semântica do signo e do símbolo. Em todo signo, um veículo é portador da função significante, que faz com que ele seja válido para outra coisa. Contudo, não direi que interpreto o signo sensível quando compreendo o que ele diz. A interpretação se refere a uma estrutura intencional de segundo grau que supõe que um primeiro sentido seja constituído onde algo é usado em primeiro lugar, mas onde esse algo remete a outra coisa visada apenas por ele (9).

Parece-nos que a solução de Ricoeur é mais rigorosa que a de Cassirer: se aceitamos a proposição de que é símbolo tudo que resulta da percepção enquanto mediadora, o mundo não só se torna interpretável, mas, também, nada mais que isso - e recairíamos em um idealismo que a nada haveria de conduzir.

O recorte de Ricoeur é original, também, em outro em sentido: consegue evitar a transferência automática da questão do símbolo para a linguística: não se referindo à relação de denotação (entre signo e referente), nem à relação de significação stricto sensu (entre significante e significado), Ricoeur consegue situar sua reflexão no âmbito da epistemologia, que é o campo onde pode opor-se à lógica formal; interessa aqui, menos o veículo da significação ou o objeto, do que o sentido duplo como estratégia, vale dizer, como lógica. Essa vocação originária do enfoque de Ricoeur pode ser observada na seguinte discussão:

O que pode, aqui, prestar-se a confusão é que há, no signo, uma dualidade, ou, antes, dois pares de fatores que podem ser considerados, cada vez, como compondo a unidade da significação: em primeiro lugar, há a dualidade de estrutura do signo sensível e da significação que ele carrega (do significante e do significado, na terminologia de Ferdinand de Saussure); em seguida, há a dualidade intencional do signo (ao mesmo tempo sensível e espiritual, significante e significado) e da coisa ou do objeto designado. E com o signo linguístico, convencional e instituído, que essa dupla dualidade, estrutural e intencional, atinge sua plena manifestação: de um lado, as palavras, foneticamente diferentes segundo as línguas, são portadoras de significações idênticas; de outro, essas significações fazem com que signos sensíveis valham para qualquer coisa que designem.

Dizemos que as palavras, por sua qualidade sensível, exprimem significações e que, graças à sua significação, designam algo. A palavra "significar" recobre os dois pares: o da expressão e o da designação.

Não é dessa dualidade que se trata no símbolo. Ela é de um grau superior: não é nem a do signo sensível e da significação, nem a da significação e da coisa, a qual, aliás, é inseparável da precedente. Ela se acrescenta e se superpõe à precedente como relação do sentido ao sentido; pressupõe signos que já possuem um sentido primário, literal, manifesto, e que, por esse sentido, remetem a outro sentido. Portanto, restrição deliberadamente a noção de símbolo às expressões de duplo ou múltiplo sentido cuja textura semântica é correlativa ao trabalho de interpretação que explicita seus múltiplos sentidos (10).

E na tentativa de apreender a lógica do duplo-sentido (que também poder-se-ia chamar a lógica dupla do sentido), que Ricoeur faz um percurso indutivo, que não é sem semelhança com o de Cassirer: lança-se na investigação de "zonas de emergência do símbolo", isto é, regiões particulares do campo hermenêutico onde o símbolo tem texturas diversas. É preciso que se entenda, entretanto, que, nesses discursos ou zonas, não interessa o suporte cultural - ou seja, se o discurso se intitula ciência ou religião, ou o que for - mas o símbolo mesmo, isto é, o símbolo em emergência.

Ricoeur vai arbitrar a sua investigação através de quatro sistemas hermenêuticos: a fenomenologia da religião, a psicanálise, o marxismo e o pensamento de Nietzsche.

Antes, todavia, de avançarmos, serão, talvez, oportunos alguns comentários. Em primeiro lugar, temos que enfatizar a idéia de que o termo "hermenêutico" significa, essencialmente, interpretacional, isto é, algo que diz respeito à interpretação (hermeneia), e não está, como tal, referido a nenhuma escola ou estilo em particular. Em segundo lugar, temos que Ricoeur avança num e noutro sistema o suficiente para individuar o tipo de afloramento do símbolo, o que implica em uma análise que, em nenhum momento, se pretende exaustiva.

A primeira zona de emergência do símbolo é, pois, dada pela fenomenologia da religião, na figura do que Ricoeur chama a "simbólica do mal". Ricoeur é de opinião que, no discurso religioso, não há, pura e simplesmente, a exposição de um delito no ato da confissão; porém o ato simbólico pelo qual o

símbolo do pecado - com as imagens que captura da vida cotidiana, por exemplo, da sujeira - traduz a experiência de um registro que se poderia chamar de o "sagrado", onde o sujeito "pecador" define algum tipo de relação com a realidade complexa da existência. Para Ricoeur, trata-se da descrição simbólica da vivência do sentimento de sagrado: "assim, na forma arcaica da confissão, a imagem da mancha - a mancha que se retira, se lava, se apaga - designa, analogicamente, a sujeira como situação do pecador no sagrado" (11).

E bem ilustrativa a referência à simbólica do mal, por mostrar que o exame do simbolismo religioso não tem, para o hermenêuta, nada a ver com o discurso teológico:

Todas as revoluções do sentimento e da experiência do mal podem, assim, ser escalonadas por revoluções semânticas: mostrei como se passa à vivência do pecado e da culpabilidade através de uma série de promoções simbólicas, escalonadas pelas imagens do desvio, da via curva, da errância, da rebelião; em seguida, pelas do peso, do fardo, da culpa; enfim, pela da escravidão, que as engloba a todas (12).

O que dissemos, mais acima, Ricoeur sustenta com as próprias palavras: "o que me interessa na presente obra, não é a fecundidade de uma simbólica particular, mas a textura do símbolo que aí se revela. Em outras palavras, o desafio não consiste, aqui, no problema do mal, mas na epistemologia do símbolo" (13).

O mesmo entendimento foi dado ao discurso religioso por outros fenomenólogos, como Van der Leew, Maurice Lehardt e Mircea Eliade. Na palavra de Ricoeur:

Quer tratem do simbolismo do céu como figura do Altíssimo e do imenso, do poderoso e do imutável, do soberano e do sábio, quer do simbolismo da vegetação que nasce e morre, e renasce, da água que ameaça, limpa e vivifica, essas inumeráveis teofanias constituem fonte inesgotável de simbolização (14).

Em que, exatamente, a incursão pela fenomenologia da religião vai ao encontro da lógica do duplo-sentido? Precisamente, no ponto em que os símbolos religiosos visam, em Ricoeur, não o real (mesmo um real divino), senão que constituem um uso da linguagem, isto é, compõem um discurso:

Quando são os elementos do universo os portadores do símbolo - Céu, Terra, Água, Vida, etc. - é a palavra - a palavra da consagração, de invocação, comentário místico - que diz a expressividade cósmica através do duplo sentido dos termos terra, céu, água, vida, etc. A expressividade do mundo surge na linguagem através do simbolismo como duplo sentido (15).

A segunda zona de emergência do símbolo é, para Ricoeur, o sonho, tal como a psicanálise o revelou:

E o sonho que, deixando de lado toda questão de escola, atesta incessantemente que queremos dizer algo diferente do que dizemos. Há um sentido manifesto que jamais deixou de remeter a um sentido oculto. E é isso que faz, de todo ser que dorme, um poeta. Desse ponto de vista, o sonho exprime a arqueologia privada daquele que dorme (...). Enquanto espetáculo noturno, o sonho nos é desconhecido. Só nos é acessível pelo relato do despertar. E esse relato que o analista interpreta. E ele que o analista substitui por um outro texto, que é, a seus olhos, o pensamento do desejo, o que diria o desejo, numa prosopropéia sem constrangimentos. Devemos admitir, e este problema nos ocupará longamente, que o sonho está, em si mesmo, próximo da linguagem, pois pode ser contado, analisado, interpretado (16).

Como nossa reflexão se estende, precisamente, sobre o campo analítico, não nos deteremos, neste momento, sobre essa segunda zona de emergência do símbolo. Vejamos, agora, a tonalidade com que a terceira zona simbólica, a imaginação poética, matiza a questão do duplo-sentido.

Foi dito, demasiado apressadamente, que a imaginação é o poder das imagens. Isso não é verdade, se entendemos por imagem a representação de algo ausente ou irreal, um empreendimento para tornar presente - para presentificar - ali, alhures ou em parte alguma. A imaginação poética de forma alguma se reduz a esse poder de formar um retrato mental do irreal (...). Como diz Bachelard, a imagem poética "situa-nos na origem do ser falante". A imagem poética, prossegue, "torna-se um ser vivo de nossa linguagem; ela nos exprime, fazendo de nós aquilo que ela exprime" - essa imagem-verbo, que atravessa a imagem-representação, é o símbolo (17).

O ato poético tem seu próprio campo:

A força do poeta consiste em mostrar o símbolo no momento em que a "poesia coloca a linguagem em estado de emergência", para falar ainda com Bachelard, ao passo que o rito e o mito a fixam em sua estabilidade hierática, e ao passo que o sonho a encerra no labirinto do desejo onde aquele que dorme perde o fio de seu discurso proibido e mutilado (18).



A travessia de Ricoeur pelo campo do símbolo é interessante de várias maneiras: em primeiro lugar, ao tirar o símbolo do domínio do meramente figurativo ou do analógico (conceito sobre o qual, todavia, ainda temos de nos debruçar), e ao ter restituído o papel ativo da interpretação, Ricoeur deu ao símbolo o status de campo - o campo hermenêutico - e que não poderá mais ser visto como refugio do discurso. Em segundo lugar, foi hábil em mostrar que não é o objeto do discurso simbólico que interessa à problemática hermenêutica, mas o discurso mesmo - é, por isso, que a incursão pelo simbolismo religioso é legítima a igual título que, por exemplo, a pelo simbolismo inconsciente ou poético. Se isto soa um pouco herético aos "psicanalistas científicos", lembremos que o pai do racionalismo, Descartes, foi, em última instância, garantir sua certeza onde? Nada menos que em Deus - que está a quilômetros de distância da preocupação do hermenauta. Esse vigor do simbólico não é descurado, tampouco, em Lacan, cujos caminhos diferem dos de Ricoeur e que, curiosamente, situa a novidade analítica em relação, precisamente a Descartes: o discurso psicanalítico mostra o descolamento da problemática sobre um Deus que não engana, para alguém que se deixa enganar - o analista. De toda forma, Ricoeur diz o que é possível extrair desse discurso:

E para dar consistência e unidade a essas manifestações esparsas do símbolo, que o defino por uma estrutura semântica comum: a do duplo sentido. Há símbolo quando a linguagem produz signos de grau composto em que o sentido, insatisfeito por designar algo, designa outro sentido que só poderá ser atingido no e por seu enfoque (19).

Ricoeur percebe que este encaminhamento não o deixa muito distante do conceito de analogia, que, para dizer, o inicial, é uma definição muito estreita do símbolo e conduz ao engano oposto ao de Cassirer.

A questão poderia ser enunciada da seguinte maneira: o significado do símbolo é analógico? Existe alguma semelhança "natural" entre o sentido primeiro e o sentido segundo do símbolo - por exemplo, no caso do símbolo religioso, entre a

mancha da alma e a sujeira que é lavada? Ou, no caso da psicanálise, entre um bebê e um pênis?

Não se trata de uma questão menor, quer do ponto de vista teórico, quer do ponto de vista prático. O conceito de analogia se enraiza na tradição platônica e neo-platônica e tem, por assim dizer, o seu aval. De outro lado - lado "prático" - temos que se o significado do sintoma ou sonho é analógico, viveremos buscando explicações "parecidas" para ele - o analista só perdendo, e perdendo muito, em criatividade, para os repentistas da feira de Caruaru.

Todavia, este não é o tratamento correto da questão da analogia e, de fato, só incide sobre o seu aspecto superficial e grosseiro (que é, precisamente, o adotado pelos "repentistas"). Ter-se-ia que dizer que há uma analogia simbólica que não é a utilizada na lógica das proposições e não faz uso do raciocínio de quarta-proporcional:

A analogia que pode existir entre o sentido segundo e o sentido primeiro não é uma relação que eu possa ter sob o olhar e considerar de fora; não é um argumento; longe de se prestar a uma formalização, ela é uma relação aderente a seus termos; o sentido simbólico é constituído no e pelo sentido literal que opera a analogia, fornecendo o análogo; diferentemente de uma similitude que podemos considerar de fora, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos assimila intencionalmente ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude (20).

Todavia, mesmo com a reformulação do conceito de analogia, este permanece muito limitado para dar conta de todas as manifestações simbólicas do campo hermenêutico. Assim, portanto, Ricoeur recusa ambas, a definição "longa" e a definição "curta" do símbolo:

É com o objetivo de arbitrar essa discordância entre uma definição demasiado "longa" e uma definição demasiado "curta", que proponho delimitar o campo de aplicação do conceito de símbolo por referência ao ato da interpretação. O que esse trabalho suscita é uma estrutura intencional que não consiste na relação do sentido com a coisa, mas numa arquitetura do sentido, numa relação do sentido com o sentido, do sentido segundo com o sentido primeiro, quer essa relação seja ou não de analogia, quer o sentido primeiro dissimule ou revele o sentido segundo; é essa textura que torna possível a interpretação, embora só o movimento efetivo da interpretação a torne manifesta.

A definição de Ricoeur necessita ser comentada em vários níveis. Em primeiro lugar, observa-se que o fato de Ricoeur ter se afastado de Cassirer não acarretou a limitação do conceito de símbolo: à horizontalização da noção cassireana, Ricoeur opõe a verticalização do símbolo: o duplo-sentido, não referido à estrutura cognitiva do mundo, mas ao símbolo, enquanto arquitetura do sentido. É por esta disposição estrutural do símbolo, que a interpretação recobra o seu sentido técnico: o de travessia da múltipla perspectiva posicionada pelo símbolo.

Todavia, há um terceiro aspecto ao qual houve, apenas, alusão, nesta passagem, mas cuja importância é decisiva: há, para além das diferenças possíveis de linha entre os sistemas hermenêuticos, diferenças de postura diante do símbolo, vale dizer, não só de referencial interpretativo, mas da atitude diante do símbolo: uma coisa é supor que o símbolo visa o sentido e o desveia, no ato mesmo que o esconde, e que, por consequência, o trabalho da interpretação é uma restituição de um sentido iminente; outra, completamente diferente, é propor que o sentido é encoberto, disfarçado, e que o trabalho hermenêutico é uma luta de astúcia contra a dissimulação do símbolo (não do paciente, mas do símbolo). É facilmente vislumbrável que essa diferença de postura comparece, em psicanálise, ao nível da clínica: diferem totalmente, o considerar-se o material do analisando como um bloco de resistências e o pensar esse mesmo material como palavra entrecortada, mas, ainda assim, plena, do desejo - de fato, o caso analítico inclui uma terceira postura, com Lacan: nem eu, analisando ou analista, posso dizer a palavra última do desejo, nem se trata de uma resistência de tipo qualquer do analisando; é o símbolo, enquanto tal, que resiste ao real e o exclui. Para essa resistência, qualquer resistência de tipo (super)egóica do analisando, ou mesmo do analista, é secundária ao fato de que é o real que se resiste.

O que podemos observar, então, é uma revolução dialética no trajeto de Ricoeur: a problemática inicial do estabelecimento do campo hermenêutico pelas zonas de emergência do símbolo cede lugar à das diferentes posturas

diante do símbolo - não se trata, meramente, de fazer um mapping de estilos hermenêuticos com diferentes zonas simbólicas; essa mudança exprime a contrapartida imposta pela interpretação ao ser incluída na problemática do símbolo. E, exatamente, nesse contexto que se deve entender o que Ricoeur diz:

Ora, esse elo com a interpretação não é exterior ao símbolo, não lhe é acrescentado como um pensamento ocasional. Certamente, o símbolo é, no sentido grego do termo, um "enigma"; Heráclito diz: "o mestre, cujo oráculo está em Delíos, não fala, não dissimula, significa". O enigma não bloqueia a inteligência, mas a provoca; há algo a desenvolver, a desimplicar no símbolo; é justamente o duplo-sentido, a visada intencional do símbolo segundo no e pelo sentido primeiro, que suscita a inteligência (22).

Todavia, sabemos que isto não basta para estabelecer o conceito de interpretação. A pergunta "o que é interpretação" permanece. Ocorre que esta questão só pode ser decidida (pois se trata de uma decisão) numa região que serve de fronteira entre a epistemologia e a filosofia da linguagem; ela remete aos fundamentos do conceito de significação e de interpretação tais como foram lançados por Aristóteles - questão de que já dêramos uma notícia preliminar no primeiro capítulo.

É possível se dizer que uma das primeiras análises do discurso, na civilização ocidental foi feita por Aristóteles. Assim como alguns positivistas disseram que alguns dos problemas da filosofia eram pseudo-problemas, ou seja, problemas mal-construídos, podemos pensar que muitas das dificuldades de que a lógica do duplo-sentido se ressentem são pseudo-problemas advindos das construções aristotélicas.

Não obstante, mesmo o "sentido fraco" da hermenêutica aristotélica já introduz uma fissura no sentido unívoco: ao dizer que é interpretação qualquer som portador de uma significação (*phoné semantike*), já se está em face de um real problemático: "dizemos o real significando-o. Neste sentido, interpretamo-lo. A ruptura entre a significação e a coisa já se realiza com o nome, e essa distância marca o lugar da interpretação" (23).

Todavia, Aristóteles pouco se ocupou do problema - o importante era significar corretamente e, para isso,

significar univocamente: " não significar algo uno é nada significar, absolutamente " (24). O que se pode dizer é que o foco problemático que se instalou na hermeneia acabou se alastrando para o estudo das proposições, nomeadamente, com a questão da predicação:

Se o homem interpreta a realidade dizendo algo de alguma coisa, é porque as verdadeiras significações são indiretas. Só atinjo as coisas atribuindo um sentido a um sentido. A "predicação", no sentido lógico do termo, dispõe em forma canônica uma relação de significação que nos constrange a ressituar a teoria da univocidade (25).

Ora, Aristóteles não era um técnico em filosofia, mas um pensador, de maneira que ele, em certo momento, mesmo sustentando sua inspiração original, recuou a questão até onde pôde e acabou por fazer uma "concessão": assim, na "Metafísica", como aponta Ricoeur, ele propõe que "o ser se diz de vários modos" (25).

As consequências disto, como indica Ricoeur, são vultosas: se a teoria da significação exige o sentido único, a metafísica de Aristóteles não consegue abrir mão das categorias (substância, qualidade, quantidade, etc.), o que significa que o ser só pode ser referido multivocamente e que o discurso é o lugar dessa referência plural. E, agora sim, Aristóteles tem um problema.

Entretanto, a lógica formal deixada por Aristóteles nutriu o pensamento pelos séculos posteriores e só foi rivalizada pela introdução da exegese bíblica. A escola exegética, simplesmente, propôs que o sentido do texto bíblico não era inequívoco - e que precisava, portanto, ser interpretado sistematicamente. Datam dessa época grandes debates sobre significados dos textos que geraram muitas noções que são usadas hoje em dia, como a de alegoria e "sentido simbólico". O benefício que esse pensamento propiciou - além do nível sofisticado de discussões semânticas, como sugere Ricoeur - foi o de resgatar a dimensão do interpretável. Mas, e o principal defeito desta concepção, qual é?

O que limita essa definição de hermenêutica pela exegese é, antes de tudo, sua referência a uma autoridade, quer seja monárquica, colegial ou eclesial, com é o caso para a hermenêutica bíblica, tal como praticada no interior das comunidades cristãs; mas, o que a limita é, sobretudo, a aplicação a um texto literário: a exegese é uma ciência escriturística (26).

Sem dúvida, temos conhecimento de, pelo menos, um analista que se sensibilizou às inflexões do problema da significação comportou: Lacan - no Seminário I, traz à cena quem? Não alguém da Escola de Altos Estudos, ou do Grupo , responsável por sofisticadas análises em retórica, mas São. Agostinho. Muita tolice que compõe as acusações de alguns espíritos "científicos" modernos sobre a construção do discurso teológico, preocupados que estão, eles mesmos, em serem novos exorcistas, deve-se à ignorância, pura e simples: a idéia de texto, que desponta como a vanguarda das pesquisas semióticas atuais, e segundo a qual o objeto ou fenômeno ao qual a interpretação se endereça é aquele capaz de ser considerado como um texto, ou um livro, é bastante antiga e remonta à Idade Média: a *interpretatio naturae*, metáfora do livro da natureza, em que foram vencidas duas noções: a do real linear e opaco e a do texto como escritura (no sentido habitual desta palavra).

Entretanto, será que isto tem qualquer repercussão ou uso em psicanálise? Se tem, modernamente, não sabemos, porém já teve:

Essa noção de "texto" - liberada da noção de "escritura" - é interessante. Freud recorre a ela com frequência, especialmente quando compara o trabalho da análise com a tradução de uma língua para outra. O velado do sonho é um texto ininteligível que o analista substitui por um texto mais inteligível. Compreender é fazer essa substituição. E a essa analogia entre a análise e a exegese que alude o texto da *Traumdeutung* (27).

Muito bem, para terminarmos de delimitar os contornos do problema hermenêutico em Ricoeur, devemos resgatar uma tarefa nos referíamos - a da verificação de diferentes posturas diante do símbolo e do ato da interpretação. Vale dizer que, após o estabelecimento do campo hermenêutico e do exame das fissuras da epistemologia positivista, cumpre especializar a

discussão, mostrando a multiplicidade existente na própria fundação do campo hermenêutico e suas consequências.

Esta questão, se é importante para nós, para Ricoeur é crucial e perpassa todo o seu projeto: "de um lado, a hermenêutica é concebida como a manifestação e a restauração de um sentido que me é dirigido sob a forma de uma mensagem, de proclamação ou, como por vezes se diz, de um querigma; de outro, como uma redução de ilusões" (28).

Ricoeur está supondo que há duas maneiras básicas de posturar-se em relação ao símbolo: a primeira é supor que o sentido simbólico é visado pelo sentido literal, sem que, no entanto, consiga ultimar-se; outra parte de que o símbolo literal dissimula, mascara e disfarça o sentido simbólico e que, portanto, a intervenção sobre o sentido deve ser uma que desmascara, desmistifica, desconstrói o sentido. Para ilustrar as duas posturas, traremos de volta à cena a fenomenologia da religião, Marx, Nietzsche e Freud.

O método fenomenológico, usado por Van der Leewu, Eliade e Lehardt, se propõe a descrever, não a reduzir: "reduz-se pelas causas (psicológicas, sociais, etc.), pela função (afetiva, ideológica, etc.). Descreve-se extraindo a visada (noética) e seu correlato (noemético): o objeto implícito no mito, no rito e na crença" (29).

E, a seguir, Ricoeur nos dá um exemplo da simbólica do mal cristã:

Assim, no caso do simbolismo puro evocado acima: a tarefa consiste em compreender que qualidade de sagrado é visada, que nuance de ameaça é implicada nessa analogia entre mancha e sujeira, entre a contaminação física e a perda da integridade existencial. Para nós, a preocupação com o objeto foi a docilidade ao movimento do sentido que, partindo da significação literal - a mancha, a contaminação - se dirige para a apreensão de algo na região do sagrado (30).

O método fenomenológico procura desembaraçar o sentido visado de todas as circunstâncias contingentes que o envolvem ao nível da intenção, da conduta ou do ritual. Esse sentido-objeto é, no caso da fenomenologia da religião, o sagrado, a vivência do sagrado, que constitui o seu campo de

investigação. Rudolf Otto chamou-o de *tremendum numinosum* e, Eliade, de *Tempo Fundamental*.

A referência ao método fenomenológico é verdadeiramente interessante pelo modo como trata o símbolo: ele "aceita" o símbolo em sua intenção de sentido, ao invés de tentar lutar contra ele (lembra um pouco Ulisses, que aceitou ouvir o canto das sereias, amarrado ao mastro de seu navio); para isso, coloca entre parênteses o contexto a-significante (a *époché*): "a *époché* exige que eu participe na crença do objeto religioso, mas de um modo neutro: que eu creia com o crente, mas sem reconhecer, absolutamente, o objeto de sua crença" (31).

Não se deve extrair do termo "neutro" mais do que ele é suposto dar: refere, apenas, que não vou de encontro ao símbolo (como numa colisão), mas ao encontro dele; tal como a personagem feminina do texto freudiano sobre a *Gradiva* de Jensen, aceito que o símbolo seja derramado na sua loquacidade, senão na sua exuberância e fascínio, sem tentar substituí-lo pelo símbolo "correto" (como algum herdeiro da causa de Aristóteles).

Todavia, como observa Ricoeur, a neutralidade adequada significa, não necessariamente a não-participação (o que é mais ou menos impossível já que o hermenauta também é afetado pelo símbolo), mas uma espécie de "confiança na linguagem":

Não é a espera de uma interpelação que move essa preocupação com o objeto? Enfim, o que está implícito nessa espera é uma confiança na linguagem; é a crença no fato de a linguagem portadora dos símbolos ser menos falada pelos homens do que falada aos homens, de os homens terem nascido no meio da linguagem, no meio da luz do *logos* "que ilumina todo homem que vem ao mundo". São essa espera, essa confiança e essa crença particular que confere ao estudo do símbolo toda a sua gravidade particular.

Não é sem interesse o fato de que a restituição do sentido no método fenomenológico não trata da verificação do sentido, mas da realização no e pelo sentido - o que não deve ser desprezado quando se pensar no significado do conceito de realização de desejo em Freud. E essa realização está, em última análise, referida ao mero movimento de sentido que o símbolo engendra, é plurívoca: "para que a fenomenologia da



religião seja possível, é necessário, não somente uma, mas várias vias de realização das diversas intenções de significação, segundo as diversas regiões do objeto" (33).

A contribuição da fenomenologia é, portanto, a referência a essas diferentes vias ou regiões da realização ou verificação simbólica que compõem a lógica da arquitetura das possibilidades do símbolo, e que não pode reduzir-se à linearidade da lógica formal:

A "verificação", no sentido do positivismo lógico, é apenas um modo de realização entre outros, e não o cânone da realização. Esse tipo é exigido pelo objeto correspondente, à saber, o objeto físico e, num outro sentido, o objeto histórico, mas não pelo conceito de verdade enquanto tal; em outras palavras, pela exigência de realização em geral (34).

O conceito de verdade teve seu assentamento na problemática do sentido único e verdadeiro, e não pode menos que cair por terra em qualquer análise rigorosa do fato simbólico, em particular, ou do fato humano, em geral. Não obstante, Lacan falou na verdade do sujeito, ou de seu desejo, o que não deixa de portar certo perigo, tanto quanto dá, na melhor das hipóteses, um caráter de essência a algo que não é denso ou maciço, como o símbolo; e, na pior das hipóteses, permite supor (não estamos dizendo que Lacan tenha suposto) que o sujeito, em análise, vai obter algo como uma "verdade revelada", tão estranha à vocação analítica quanto as chaves divinatórias de interpretação de sonhos.

O sentido não é coisificável, embora, em registro próprio, possa ser pleno: "é nessa ligação do sentido com o sentido que reside o que denominei o pleno da linguagem. Essa plenitude consiste em dizer que o segundo habita de certa forma o sentido do primeiro" (35) - vale dizer: não se trata tanto de que o sentido habite o sintoma, o mito, etc; o sentido habita o sentido.

Outro é, porém, o enfoque da interpretação na escola do exercício da suspeita, como a chama Ricoeur, e que ele representa através de Marx, Nietzsche e Freud. A questão, aqui, também mudou, e duplamente: em relação ao racionalismo e seus antecedentes, mas também em relação ao método

fenomenológico: "se remontarmos à sua intenção comum, descobrimos nela a decisão de considerar a consciência como consciência falsa" (36).

Não se pode deixar de dizer que a escola da suspeita teve, de certa forma, um antecessor em Descartes, que cultivou a "dúvida metódica". Mas, se em Descartes, o mundo estava sob inquérito, posteriormente, com Marx, Nietzsche e Freud é sobre a própria consciência que incide a suspeita. Ricoeur é bastante feliz em mostrar a presença, na escola cartesiana, do formalismo lógico "nela, sentido e consciência do sentido coincidem" (37), vale dizer, duvida-se, mas, tão somente para chegar a um sentido inequívoco, posterior à dúvida.

Todavia, o que será que pode subsumir em uma mesma categoria pensadores tão originais, e muitas vezes opostos, como Marx, Nietzsche e Freud? A idéia é que "eles vencem a dúvida sobre a consciência através de uma exegese do sentido. A partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante, procurar o sentido não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões" (38).

Embora Ricoeur não se detenha em referências aos três pensadores (exceto, naturalmente, no caso de Freud, a quem dedica sua reflexão), nós podemos supri-las a título de ilustração, vale dizer, para se apreender o tom da interpretação na escola da suspeita.

Usemos, para uma referência comum, a referência ao feiticismo, presente, um tanto curiosamente, na obra desses três pensadores. Etimologicamente, vem de "facticius", que significa "artificial, fictício, factício" (39). Trata-se de uma expressão que alude ao modo dissimulador do símbolo.

Vejamos, por exemplo, uma passagem de "O Crepúsculo dos Idolos", de Nietzsche:

Mergulhamos num feiticismo baço, quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, isto é, da razão. A consciência vê, por toda parte, atores e ação; creê na vontade como causa em geral; creê no "Eu", no Eu como Ser, no Eu como substância e projeta a fé na substância do Eu em todas as coisas - e, assim, cria o conceito "coisa" (40).

Marx, em "O Rendimento e suas Fontes", nos diz que:

A forma e as fontes de rendimento exprimem as relações de produção capitalista sob a forma mais fetichista. Sua existência, como surge na superfície, isola-se das conexões ocultas e dos elos intermediários e mediadores. Assim, a terra se torna renda fundiária, o capital, fonte do lucro e, o trabalho, do salário. A forma distorcida em que se expressa a inversão efetiva se encontra reproduzida na representação dos agentes deste modo de produção. Este é um modo de ficção sem fantasia, a religião do vulgar (41).

Finalmente, Freud, em "Compêndio de Psicanálise", nos diz o seguinte:

Agora bem: também nos encontramos com fetichistas que desenvolveram a mesma angústia de castração que os não-fetichistas, reagindo a ela de idêntica maneira. Em sua conduta se expressam, pois, ao mesmo tempo, duas pressuposições contrárias. Por um lado, renegam a sua percepção, segundo a qual não viram pênis algum nos genitais femininos; mas, por outro lado, reconhecem a falta de pênis na mulher e extraem dela as conclusões correspondentes. Ambas as atitudes subsistem uma à outra, durante a vida inteira, sem se afetarem mutuamente. Eis aqui o que, justificadamente, se pode chamar de uma clivagem do eu (42).

Como se pôde observar, esses três autores tem em comum o fato de se referirem a uma realidade artificial, fetichizada, desfigurante, que deve ser desmistificada, demitologizada - e isso, exatamente, constitui o trabalho da interpretação; trabalho em sentido estrito: um esforço desenvolvido em um percurso onde atua uma resistência. Como diz Ricoeur:

O essencial é que todos os três criam, com os meios disponíveis, isto é, com e contra os preconceitos da época, uma ciência mediata do sentido, irreduzível à consciência imediata do sentido. O que os três tentaram, em perspectivas distintas, foi fazer coincidir seus métodos "conscientes" de decifração, com o trabalho "inconsciente" da cifração que atribuíam à vontade de poder, ao ser social e ao psiquismo inconsciente. A astuto, astuto e meio (43).

E de interesse notar que, com esses pensadores, há uma reestruturação do campo filosófico, não só ao nível das possíveis respostas ao problema da significação, como também da constituição da problemática. A questão kantiana da representação, que se situa num extremo da questão do verdadeiro e do falso e, mais precisamente, no extremo oposto em que poderíamos situar Aristóteles, é ultrapassada por um novo enfoque: não se trata do erro, ou mesmo da mentira, nem tampouco de formas mecânicas da percepção que, em sentido

amplo, desfiguram o mundo; trata-se de uma nova categoria: a ilusão.

Digamo-lo de outra forma: a representação, com esse três pensadores, não é mais uma forma de predicação ou um retrato do objeto, mas a sua re-apresentação por traços que o representam à consciência. Ora, aí é que está todo o problema: se a representação é função desta parte delegada que comparece na consciência, e se estes representantes compõem sistemas, isto é, estão na dependência de organizações com leis de funcionamento próprio, o mínimo que se pode dizer é que o sentido que irrompe na consciência e o sentido direcionado pela combinatória desses representantes não têm porque serem iguais.

Gostaríamos de comentar, de passagem, que a nossa insistência sobre uma lógica da investigação (capítulo dois) nada mais é que a contrapartida epistemológica da comoção que se deu em filosofia com a problemática da representação, tal como descrevemos.

Evidentemente, Marx, Nietzsche e Freud diferem sobre o que seja a "consciência falsa" e os modos de ultrapassá-la, vale dizer, de interpretá-la:

Freud ingressou no problema da consciência falsa pela dupla entrada do sonho e do sintoma neurótico. Sua hipótese de trabalho comporta os mesmos limites que seu ângulo de ataque: será, como diremos mais adiante, uma econômica das pulsões. Marx ataca o problema das ideologias nos limites da alienação econômica, no sentido, dessa vez, da economia política. Nietzsche, centrado no problema do "valor" - da avaliação e da transvaliação - busca, do lado da "força" e da "fraqueza", da vontade de poder, a chave das mentiras e das máscaras (44).

Podemos propor, então, que o traço comum desses três pensadores é a revolta contra o sentido, o seu insurgimento contra ele, em uma atitude que difere completamente da fenomenológica, em sua tentativa de restaurar o sentido.

Algumas questões surgem. Em primeiro lugar, será que, em algum nível, é possível a articulação desses dois estilos (não fusão de escolas) hermenêuticos? Será que um tal projeto obedece a uma vocação totalizadora da hermenêutica?

Começando pela segunda questão, temos que nada, em Ricoeur, autoriza uma tal suposição: "não há hermenêutica geral, não há cânon universal para a exegese, mas teorias separadas e opostas dizendo respeito às regras da interpretação. O campo hermenêutico, cujo exterior traçamos, está rompido" (45).

A primeira questão é mais difícil de responder e, de fato, precisa ser reformulada. Não é a mesma coisa compor dois estilos hermenêuticos e fundir duas escolas - nosso exemplo favorito em prova disto é o casamento epistemológico entre a psicanálise e a sociologia marxista, que só tem se prestado à descaracterização de ambas. Todavia, não é impossível pensar-se na referida conjugação de estilos: talvez, antes de se entregar à docilidade do sentido, seja necessário interrogar o sentido; ou, inversamente: talvez, nenhuma hermenêutica desmistificadora esteja completa sem a restauração do querer-dizer original do símbolo, isto é, de sua candura. É uma enorme questão, talvez maior do que possamos responder, mas em cuja direção avançamos. Essa questão também está presente em Ricoeur:

O que está em jogo nessa contestação é o destino daquilo que chamarei, para simplificar, o núcleo mítico-poético da imaginação: face à ilusão, à ilusão fabuladora, a hermenêutica desmistificante erige uma austera disciplina da necessidade. É o que ensina Spinoza: descobrindo-nos escravos, compreendendo possa escravidão, reencontramo-nos livres, na necessidade compreendida (...). Por outro lado, porém, não faltaria a essa disciplina do real, à essa ascese do necessário, a graça da imaginação, o surgimento do possível? E não teria essa graça da imaginação algo a ver com a palavra como revelação? (46).

Adiando para uma hora mais avançada a apreciação dos desdobramentos dessa questão, gostaríamos de passar, agora, ao detalhe de alguns aspectos da discussão linguística da significação. Não se trata da mera replicação, em linguística, da problemática epistemológica do símbolo; visa-se, antes, a obtenção de novos aspectos ou mesmo de novos roteiros para a questão do símbolo.

Não poderia faltar a referência a Saussure, nomeadamente, ao conceito de signo. Pode-se perguntar até que ponto se ganha algo de valor ao acrescentar ou substituir, na questão do

sentido, o conceito de signo, isto é, fazendo variar a unidade de significação. A resposta não é evidente. Em primeiro lugar, não estamos abandonando o conceito de símbolo ou tampouco fazendo a referida substituição - para os efeitos da nossa investigação, mesmo ressalvadas as referências do primeiro capítulo, essas categorias podem se subtrocar sem grandes problemas. Todavia, não há um recobrimento perfeito das duas noções, fato que, pelos novos níveis do problema que se possam apresentar, é, de per si, interessante. Vamos manter, sobretudo como definição inicial, a referência esquemática do símbolo como aludindo à problemática do duplo-sentido e portando uma amplitude maior - símbolos supra-signícos e infra-signícos - e, em oposição, a categoria do signo, como unidade possível de significação ao nível da língua. Se essa separação didática é preliminar, o fato é que a deixaremos, também, por outra razão: o objetivo desse desvio, que inclui a introdução da problemática lacaniana, cessa com a desconstrução do próprio signo que se dá com Lacan.

Julgamos conveniente, para ilustrar o interesse dessa reflexão para a questão da interpretação em psicanálise, seguir o roteiro de Saphouan, tal como desenvolvido em "El Inconsciente y su Escriba".

O capítulo dois de seu livro intitula-se "A Língua contra o Imaginário do Vocábulo" O que pode significar isso? Nada menos que se está trabalhando com uma hipótese segundo a qual a língua, em certos modos ou instâncias de seu funcionamento, é produtora de ilusão para o falante. Mais precisamente, significa que o uso do vocábulo se presta a uma concepção imaginária da significação - e, por extensão, da relação entre sujeito e objeto.

É no rastro de Saussure que Saphouan busca a inovação linguística. De fato, Saussure se pronunciou contra a idéia de uma semelhança "nativa" entre o significante e o significado do signo, preservando a inspiração de Whitney, que citamos abaixo:

Então, segundo o sentido verdadeiro e próprio dos termos, cada vocábulo transmitido em toda língua é um signo arbitrário e convencional; arbitrário, porque

não importa qual dos outros mil vocábulos em uso entre os homens, ou não importa qual entre as dezenas de milhares que eles poderiam fabricar, também poderia ter sido aprendido com esse mesmo objetivo; convencional, porque a razão de sua utilização em lugar de tal outro reside, unicamente, no fato de que já está em uso na comunidade à qual pertence o sujeito que fala (47).

A questão de Saussure começa a partir da proposição de Whitney de que : " o vocábulo existe 'thesei', 'por atribuição', e não 'phusei', 'por natureza', no sentido de que , nem na natureza das coisas em geral, nem na do sujeito individual que dele se serve, há alguma razão que o prescreva" (48).

Embora tal formulação nos pareça compatível com a anterior, Saphouan propõe que ela contém uma ambiguidade que permitiria supor que haveria, em certo momento, uma separação entre som e sentido, antes de sua reunião no signo, e mais, que o conceito de atribuição reduz a língua à função de nomenclatura. Saussure teria se insurgido, então, contra esse duplo engano, como, por exemplo, nos faz observar em uma de suas notas sobre "o erro dos psicólogos": "eles desconhecem o torvelinho do signos no tempo e que evita que se faça com eles uma linguagem fixa ou uma linguagem convencional, já que é o resultado incessante da ação social, imposta à margem de toda escolha" (49).

Podemos nos servir de uma passagem para mostrar, em Saussure, como uma crítica da linguagem (ou, antes, da linguística) pode levar à crítica, para lembrar a expressão de Nietzsche, da metafísica da razão (projeto cuja inspiração iguala a do neo-positivismo, mas que, curiosamente, levou a resultados opostos ): "a linguagem, não fundada sobre relações naturais, não pode ser corrigida pela razão, como pode, por exemplo, o matrimônio: se pode discutir sobre a monogamia ou poligamia, mas não sobre o emprego de "S" ou "s", de "cow" ou de "vaca" (50).

Temos certeza de que Saussure se surpreenderia se pudesse chegar a ler os trabalhos de Lévy-Strauss, inspirados na mesma concepção estruturalista, anos mais tarde, onde este autor declara que a própria ordem social se estrutura como uma linguagem; todavia, o que é radical na contribuição de Saussure é o aspecto formal do signo, nomeadamente, de que ele

tem uma combinatória que não toma em consideração, para nada, a consciência do significado para o sentido pleno da frase.

Já aqui, se entrevê algo de verdadeiramente estonteante: se o uso do vocábulo é mediatizado pela instância da língua, e, se a palavra é, em última análise, o ancoradouro das significações do sujeito, quando um sujeito diz, por exemplo, que é "mulher", e que o objeto de seu desejo é um "homem", a que, afinal, está se referindo? Foi, precisamente, este o aspecto problemático da significação inconsciente levantado por Lacan. A questão é, pois, a seguinte: que o sujeito fixe o significado de uma representação pela qual ele se dá como "homem" não traz uma resposta à sua afetividade e à sua sexualidade, mas uma questão: não a de a que real este signo se reporta, mas a que conjunto particular de signos.

E a falta da referência a esse trabalho simbólico da língua (essa co-operação dos signos) que faz pensar, para usar a imagem de Saussure, na língua como a língua de Adão, que saiu dando nome aos objetos e aos seres, para que pudesse referir-se a eles.

A "hipótese adâmica" tem sua contrapartida no campo do objeto, onde este é suposto ser independente da linguagem e precedê-la. Temos que admitir, todavia, que esta é uma questão de elevada dificuldade teórica, pois, simplesmente, dizer que o objeto, qualquer que seja, é engendrado pela linguagem, só pode conduzir à tolice solipsista. De toda forma, a idéia de Saussure é a seguinte: "se um objeto pudesse, de onde estivesse, ser o termo sobre o qual está fixado o signo, a linguística cessaria instantaneamente de ser o que é, desde a cúspide até a base; ademais, ao mesmo tempo, deixaria de sê-lo o espírito humano" (51).

Com Saussure, o signo atinge a dimensão formal: "o característico são os inumeráveis casos em que é a alteração do signo que muda a idéia mesma (...). Dois signos, por alteração fonética, se confundem: a idéia, em determinada medida, se confundirá" (52).

Bally, um dos compiladores do "Curso de Linguística Geral", de Saussure, nos diz que:



Assim, cada língua, pelo seu sistema de conceitos e relações entre conceitos, recobre o mundo real com uma espécie de manto quadriculado com desenhos caprichosos, que nos vela o contorno dos objetos mais sensíveis, a tal ponto que não somente cada língua deforma de uma maneira diferente a realidade, senão que nos força a perceber esta realidade mesma, através de seu prisma deformante (53).

Mas, o aspecto formal do signo é sensível também no fato de que o signo não é uma coisa e de que sua existência, na língua, é virtual: "na língua, não há mais que diferenças" (54). Este é o registro que inspirará Lacan propor a categoria do Simbólico - que não se ancora no real, senão que é o modo oposicional de funcionamento do significante.

Talvez, pudéssemos ser, ainda, mais precisos sobre a incidência do signo saussureano, dizendo que o que caracteriza o signo no sistema da língua é que ele porta e veicula uma diferença relativamente aos outros, vale dizer, sua propriedade específica é a de introduzir uma diferença: "um signo se diferencia pelo mesmo cego procedimento: infalivelmente, aplica um sentido à diferença que acaba de nascer" (55). Lacan entenderá essa formulação no aspecto radical: o sentido é a contingência imaginária, relativamente à diferença promovida pela estrutura (significante).

Alguns comentários poderiam ser feitos, a esta altura. O primeiro inspira-se em Bally, e diz respeito a como a percepção do mundo é mediatizada pela linguagem - uma idéia próxima à de Cassirer. A segunda observação seria a de que, ao se levar em conta o formalismo do signo, o conceito de interpretação, necessariamente, sofrerá alterações - a palavra simbólica não será escutada como um uso mais ou menos eficiente do vocábulo, por semelhança ao mundo real, mas como um irrompimento determinado pelo processo da linguagem. Uma advertência final: a diferença a que há pouco nos referíamos, e que a linguagem introduz, não é a diferença de objeto, mas de signo; entre signos e que, eventualmente, se presta, em segundo momento, à diferenciação de objetos. Lacan extraiu disto todos os efeitos: o homem, para efeitos do seu inconsciente, não se relaciona com objetos, mas com significações a cujo jogo está assujeitado.

A questão da diferença é útil, para Lacan, na medida em que ela passa a ser o retrato mais fiel do conceito de significante, depois do signo de Saussure ter sido implodido e esvaziado do significado. Isto se dá de duas maneiras: 1) o significante é pura marca da diferença, relativamente àquilo de que ele é diferente; 2) o depositário do significante, que Lacan chamou de "letra", pode ser toda e qualquer coisa que se preste ao jogo oposicional do significante - não só o signo ou o fonema (o que transformaria a psicanálise em linguística e que sustenta abundantes confusões em torno do "pré-verbal"), mas a imagem do sonho, o ato de conduta e, mesmo, o afeto (algo muito difícil de certos lacanianos entenderem) - não o afeto em sua carga afetiva, mas na sua carga semântica.

A questão de onde termina o formalismo de Saussure e começa o de Lacan não tem resposta fácil; a independência do significante em relação à produção de significação já estava sedimentada, no primeiro:

Ao passear, faço um entalhe sobre uma árvore, sem dizer nada, como por prazer. A pessoa que me acompanha conserva a idéia desse entalhe e é incontestável que, desde esse momento, associa duas ou três idéias a essa marca, enquanto que eu mesmo não tinha outra intenção que brincar ou divertir-me (56).

Lacan leu isto (supondo que tenha dado com essa nota de Saussure), como ninguém: o significante não tem sentido, mas o produz; ele é o entalhe de uma diferença sobre um fundo de indiferença; mas, sobretudo, a linguagem, sob o aspecto de sua profusão (o relato analítico, por exemplo), e a sintomática do sujeito não constituem nada mais que o seu desveio diante de sua indecifrável herança significante.

Sapheuan comenta o relato de Saussure, da seguinte maneira:

Que dizer, senão que basta algo tão simples como um entalhe para presentificar a significação em estado puro, quer dizer - demos o passo - para abrir o vazio do que o Outro quer dizer? Tão somente tornando a pé-lo em seu lugar, o do Outro, pode-se dar conta de que é da natureza do significante projetar a significação pura: a tal ponto que esta significação mesma - onde nada, precisamente, se significa - a reconhecemos como significante, e não simplesmente como algo que pertence ao mundo das significações pré-estabelecidas (57).

As consequências disto para o conceito de interpretação são graves e profundas - praticamente, está aí referido o sistema lacaniano: a interpretação não "explica" o sentido, pelo reconhecimento do fato de que o sentido, a rigor, não existe. A prática possível sobre uma tal referência é matéria dos próximos capítulos, ao passo que, aqui, nos ocupamos, apenas, da questão "teórica". Não deixemos de sinalizar, todavia, que uma tal dicotomia - teoria X prática - é um engodo, não só em termos epistemológicos gerais, mas no caso lacaniano, em particular: o que há para entender é a incidência formal do significante; o que há para evitar é o fetichismo do sentido.

Atenhamo-nos, pelo momento, ao aspecto linguístico-epistemológico: o significado unívoco é a única coisa capaz de consubstanciar o princípio de identidade, pelo qual algo é idêntico e somente idêntico a si próprio. Ora, o significante lacaniano não é, nem idêntico a si próprio, nem, necessariamente, diferente de outro. O significante é a marcação da diferença que, enquanto tal, não pode ser assimilada a nenhum dos diferentes (situados como tais pela operação significante), mas que, eventualmente, pode comparecer como um ou como outro - e, mais frequentemente, reversa de um para outro.

Para exprimir essa idéia, Lacan inspirou-se na figura topológica da Banda de Moebius, que, essencialmente, se opõe a certos postulados da geometria euclidiana: a banda, ao invés de separar o espaço em dois lados, corta em um só lado, que é o mesmo; no entanto, o percurso sobre o mesmo lado conduz ao outro, assim como o acompanhamento de uma determinada margem, continuamente, revira na outra.

A topologia, sem nos determos muito, é uma parte da matemática que "trata mais da qualidade que da quantidade" (58) e foi erguida a partir da contribuição de nomes como Hausdorff, Klein, Alexandrov, Moebius, Riemann e remonta ao próprio Descartes. Basicamente, desenvolveu-se sobre o estudo de relações espaciais que se mantêm constantes quando as figuras são submetidas a deformações elásticas - algo cuja referência permanece qualitativa. Lacan aproveitou-se desse

modelo para o situar o significante como tendo estrutura idêntica à Banda de Moebius, com duas consequências, pelo menos; 1) o sentido é reversível e não unívoco; 2) torna-se possível pensar uma espacialidade topológica para o aparelho psíquico que não conduz ao espaço físico-geométrico, mas ao campo do significante: espaço estrutural.

Novamente, corremos o risco de sermos acusados de digressão. Não é o caso, absolutamente. A espacialidade psíquica é uma das preocupações sempre presentes nas preocupações freudianas, configurando um certo aspecto da metapsicologia que ele chamou de "tópico". Podemos ir além: em nota de 1938, que, curiosamente, nunca encontramos na literatura analítica, Freud se pronuncia nos seguintes termos: "a espacialidade poderia ser a projeção da extensão do aparelho psíquico. No lugar do "a priori" kantiano, as condições de nosso aparelho psíquico. A psique é extensa, mas nada sabe disso" (59).

Um outra acusação" poderia ser a de que trata-se de algo meramente teórico; de forma alguma: ao se entender que a especialidade psíquica é topológica, talvez se acabe, de vez por todas, com essa tolice de opor a psicanálise a outras terapias, pela "posição deitada"; a análise não trata de um sujeito posicionado num divã, mas posicionado no significante.

Resta uma precisão: o significante não existe no Eter, mas comparece sob alguma forma no discurso concreto. Para diferenciar o significante, como inscrição de uma diferença, do veículo onde esta inscrição é conduzida, Lacan introduziu o conceito de letra: " nós designamos por letra esse suporte material que o discurso concreto empresta à linguagem" (60).

Os conceitos de sintagma e paradigma da linguística estrutural também serviram para reforçar a idéia de concatenação significante e permitiram a Lacan falar da cadeia significante - conceito usado, alternativamente, com o de série, quando da incursão lacaniana pela matemática de Frege. O aspecto estrutural do significante é o que se opõe ao imaginário do vocábulo, suposto ser objeto de escolha, exatamente pela suposição prévia de que ele existe independente de outros vocábulos. É possível, no entanto, uma

leitura mais radical: a questão do arbitrário do signo cede lugar à da anterioridade do significante; é a estrutura significante que comanda a cena da linguagem e, é preciso dizê-lo, exerce seus efeitos, independentemente, em relação ao significado.

Outros aspectos do sistema lacaniano serão comentados ao longo dos próximos capítulos, onde serão suscitados por tópicos específicos. Um último comentário seria necessário: vemos como a conceituação do duplo-sentido em Lacan difere da de Ricoeur; em certo aspecto, ela é mais radical, já que não supõe ser possível resgatar o sentido a partir do equívoco: para Lacan, o equívoco é o sentido.

Nossa caracterização do problema hermenêutico estaria incompleta sem uma terceira linha de reflexão sobre o símbolo, diferente, duplamente, de Ricoeur e de Lacan, e que poderíamos chamar de escola "contextual" (já que, a chamá-la sistemática, retairíamos em redundância). Trata-se de um estilo hermenêutico que, em adição ao reconhecimento prestado ao fato do duplo-sentido, propõe que se possa chegar a um sentido simbólico previamente endereçado pelo sentido literal. Assemelha-se, de fato, à escola exegetica, que já tivemos oportunidade de comentar, mas retorna com a palavra vigorosa de Tzvetan Todorov.

Todorov valoriza a distinção entre língua e discurso e interessa-se, particularmente, por este último:

O discurso é uma manifestação concreta da língua e produz-se, necessariamente, num contexto particular, em que entram em linha de conta, não só os elementos linguísticos, mas também as circunstâncias de sua produção: interlocutores, tempo e lugar, relações existentes entre esses elementos extra-linguísticos. Já não estamos perante frases, mas diante de frases e enunciados, ou abreviando, de enunciados (61).

Curiosamente, Todorov cita Beauzée, para quem o sentido é um fato do discurso, opostamente à significação, que permanece no domínio da língua. Poderíamos, a partir disto, supor a mera enunciação da frase possui significado, mas não sentido, até que essa significação possa ser referida a um contexto.

Este é, precisamente, o caminho tomado por Todorov, como quando ele diz que: " a significação da frase sofre um duplo

processo de determinação, quando da sua transformação em sentido do enunciado: perde a sua ambiguidade e suas referências ao contexto particularizam-se "(62).

Esta referência é tão mais notável quanto situe Todorov no vértice oposto do polígono hermenêutico, do qual participam Lacan e Ricoeur: a ambiguidade do símbolo é suposta ser passível de tratamento (aqui, nos dois sentidos). A referência do signo não é, meramente, sintagma-paradigmática (intra ou inter-signica), mas uma referência no sentido técnico do termo, isto é, reportável extra-linguisticamente:

Mas, logo que essa frase se torna um enunciado, começa a referir-se a uma pessoa, a um tempo e um lugar que podem não ser os mesmos no momento de uma outra enunciação da mesma frase; do mesmo modo, as palavras e proposições adquirem, no seio de um discurso, um sentido particular outro que aquele que têm na língua (63).

A diferença entre significado e sentido é muito mais que incidental em Todorov - chega a causar uma crítica da fórmula de Montaigne, quando este diz "J'ai un dictionnaire tout à part moy":

A fórmula de Montaigne é, evidentemente, paradoxal: se o seu dicionário fosse, como pretende, completamente individual, separado de outros utentes da língua, como ele poderia comunicarmos esta mesma informação? Mas, notamos muito bem que só a expressão do pensamento é paradoxal, à falta de dois termos que designem a significação, um na língua e outro no discurso (64).

Como se nota, a questão ainda é aquela levantada por Ricoeur, a da amplitude do termo sentido simbólico, que Todorov começa a resolver pela oposição entre sentido e significado. Todavia, gostaríamos de comentar a rica coincidência de a crítica dirigir-se, precisamente, a Montaigne, tão elogiado por Lacan, no Seminário XI, por seu ceticismo. Isto constituirá matéria de um de nossos últimos capítulos, dedicado à "Interpretação e a Alienação", mas, por enquanto, poderíamos nos perguntar: o problema hermenêutico conduz à questão da ética? Ou, inversamente, a postura hermenêutica é tributária de uma decisão ética? Estes problemas, como veremos, estão tecnicamente ligados (embora

pareça difícil de crê-lo no momento), mas exigem uma discussão especializada, que exige o percurso dos próximos capítulos.

Se a passagem do significado ao sentido é presidida pelo deslocamento da língua ao discurso, o inverso também é verdadeiro, isto é, este mesmo deslocamento opera a mudança da unidade de significação, do signo para o enunciado: "para nós, as palavras e as frases opõem-se, em bloco, aos enunciados" (65).

E após essa circunscrição do problema que Todorov introduz a questão do sentido indireto:

E ao campo dos sentidos indiretos que reservo o nome de simbolismo linguístico e, ao seu estudo, o de simbolismo da linguagem. E que o prefixo em "indireto" não faça pensar num fenómeno marginal, apêndice esporádico do sentido direto: a produção de sentido indireto está presente em todos os discursos e, provavelmente, domina por completo alguns deles, não os menos importantes: como a conversação cotidiana e a literatura (66).

Em certo momento, Todorov nos dá sua posição exata sobre o alcance do significado simbólico, ou do conceito de símbolo, ao criticar o que chama "duas recusas do simbólico". Uma é a recusa feita pelo positivismo: "não existe (ou, pelo menos, não conta), senão aquilo que é perceptível, o que, diretamente, se oferece aos sentidos - logo, não existe um sentido indireto" (67). A outra é constituída pela opção de Nietzsche:

Um Nietzsche, ou os seus descendentes contemporâneos, dirão que não existe sentido próprio, que tudo é metáfora; apenas existem diferenças de grau, não de natureza. As palavras nunca apreendem a essência das coisas, apenas a evocam, indiretamente. No entanto, se tudo é metáfora, nada o é (68).

Referência bastante oportuna, por mostrar, como Ricoeur já o fizera, a necessidade de se manter o rigor no uso dos conceitos, mas, igualmente, por ter recaído sobre Nietzsche, ilustrando que não basta ser um "demolidor", um "iconoclasta", para estar a salvo no campo hermenêutico: é preciso manter o rigor teórico (embora isso tampouco dê salvo-conduto no campo hermenêutico). Assim, e essa é a novidade, podemos fazer a pergunta que Ricoeur não ousou: e que tal se a fenomenologia

da religião, por exemplo, fosse, não mais "divina", porém mais rigorosa que a psicanálise? Temos consciência do conteúdo escandaloso, vexatório, da questão; mas, relembando um exemplo de Freud, referindo-se à atitude temerosa de certos analistas diante da transferência erótica, e que mais se assemelhava ao pânico e à fuga diante do oráculo de Delfos, após sua invocação, diríamos que, se o analista não tem estômago para conduzir a investigação pelo campo hermenêutico (se tem medo da palavra), se não consegue usar novas questões, melhor seria que ele brincasse de ser garçon de café, como o garçon de Sartre.

Novamente, uma polêmica fecunda vem em nossa direção. Ao criticar as duas posturas referidas, Todorov comenta: "a geometria da significação é reduzida, tanto num como noutro caso, a uma única dimensão" (69). Pensemos, agora, em Lacan: o que ele diria sobre uma significação "geométrica" (em oposição à "topológica") e sobre o problema do único (a banda uniface)? Certamente, algo bem diferente da idéia de Todorov - o que nos permite vislumbrar a que nível as escolas se opõem.

Contudo, as diferenças mal começaram. Uma rápida observação, ao redor, nos revela que os analistas aceitam, atualmente, o caráter "linguístico" do inconsciente, sem reservas, e devem isso, em grande parte, a Lacan - embora, este não dissesse que o inconsciente fosse uma língua, o que o transformaria em um inconsciente meramente categorial. Não é pouca, portanto, a surpresa com que assistimos um linguista tomar o caminho oposto:

O fenômeno simbólico não tem nada de caracteristicamente linguístico, apenas é transmitido pela linguagem. Os sentidos segundos ou indiretos são evocados por associações; bem o sabia a Antiguidade, pois classificava da mesma forma os tropos e as associações; ora, a associação é um processo psíquico que, certamente, não é especificamente linguístico; também associamos objetos ou ações, e uma situação pode ser simbólica, do mesmo modo que um gesto. Não existe um "sentido metafórico" na língua, que seria de uma espécie muito particular, simultaneamente irreduzível ao sentido linguístico em geral e a processos translinguísticos como a associação; os sentidos indiretamente evocados são sentidos como os outros, apenas diferem no seu modo de evocação que é, precisamente, a associação do presente com o ausente (69).



O mínimo que podemos dizer desta declaração é que ela é um torpedo contra a "divinização do signo" - que, por vezes, parece ter sucedido, modernamente, a idolatria experimentalista de décadas anteriores. Há uma virada radical: diferentemente de Saussure e de Lacan, a questão do duplo-sentido não é mais centrada na essência do linguageiro, no dom interno da linguagem, mas em algo que lhe é exterior: a associação psicológica. De passagem, devemos comentar que os conceitos de metáfora e metonímia do sistema lacaniano, referidos à semelhança e contiguidade, não fazem outra coisa que trazer de volta à cena a psicologia associacionista. Como se vê, muitas das diatribes de Lacan ou de seus seguidores à psicologia não são de todo ilustradas ou sinceras.

Para dar a atualidade e o vigor dessa questão, basta referirmos a separação teórica que se deu entre Lacan e seus alunos, Laplance e Leclaire, no Colóquio de Bonneval, onde o pomo da discórdia era se a linguagem era condição do inconsciente, como sustentava Lacan, ou o contrário.

Todorov vai além. Critica a importação que as ciências humanas e sociais fizeram do modelo linguístico, bem como estende, de forma ruinosa, essa crítica à própria semiótica, que, a seu ver, cometeu um duplo erro: o primeiro foi supor que o signo linguístico era facilmente desmontável, sem qualquer especificidade linguística, vale dizer, que a relação entre significante e significado era totalmente contingente; o segundo surgiu em decorrência: a analogização do significante e do significado para os diversos discursos simbólicos, destarte, tornam-se igualmente desmontáveis e remontáveis. E de forma bastante coerente que Todorov sustenta que, se a semiótica assimila a si a semântica e a simbólica, não tem razão de existir.

Novamente, a intervenção de Todorov afigura-se oportuna pela precisão extrema: até que ponto é lícito supor, como faz Lacan, que o significante está em tudo, já que o que apenas diferiria é o suporte do discurso (a "letra") ?

Todorov, de outra forma, merece ser lembrado pelo suporte à questão do signo-símbolo que teria, inicialmente, se colocado como a diferença entre "signo direto" e "símbolo

indireto", e que remonta a Clemente de Alexandria e a Santo Agostinho. Todorov reestrutura o problema: não se ganha nada, supondo a existência de uma entidade linguística primeira que, posteriormente, se dividiria em signo e símbolo; a questão semiótica só começa quando deixa de ser semântica (isto é, quando se exime de qualquer preocupação com a significação comum, dicionarária, das palavras).

Entretanto, admite uma diferença: *stricto sensu*, a associação é um fenômeno entre símbolos, não entre signos, e comporta "relações de coordenação, de subordinação, de predicação e de determinação, de generalização e de inferência" (70).

Esta última referência é importante, já que prepara o terreno da interpretação como rastreamento do símbolo.

Se o simbólico e a interpretação, em Todorov, fundam-se reciprocamente, no que se assemelha (explicitamente, já que dá testemunho do fato) a Ricoeur, os rumos posteriores da discussão são diferentes - em Todorov, chega-se (ou busca-se) algo como uma "interpretação provável" (embora, não necessariamente, "provada"); assim, ao comentar o pensamento de Schelling, segundo o qual o traço distintivo da poesia homérica e da mitologia está em que elas contêm a significação alegórica e que, portanto, se poderia alegorizar tudo, Todorov nos diz que:

Poderíamos, e isto é essencial. Mas, não se alegoriza tudo, por esta razão; exige-se, em princípio, que o próprio texto nos indique a sua natureza simbólica, de que ele posua uma série de propriedades referenciáveis e incontestáveis, pelas quais nos induza à leitura particular que é a interpretação; começamos pela resposta, pela reação interpretativa, mas voltamos à pergunta feita pela "simbolicidade" do próprio texto (71).

Essa idéia de que é possível rastrear o texto para atingir seu significado correto, ou, pelo menos, seu significado mais provável, remonta à Retórica e a Hermenêutica antigas - "hermeneuim", nos diz Todorov, significa, conjuntamente, a produção do discurso e sua compreensão.

Schleiermacher, que teria sido o fundador da hermenêutica moderna, dizia que "o parentesco da retórica e da

hermenêutica antiga consiste no fato de todo ato de compreensão ser a inversão de um ato de fala" (72).

Ast, também citado por Todorov, propõe que: "compreender e explicar uma obra é uma verdadeira reprodução ou reconstrução do já construído" (73).

Contudo, a referência mais interessante vem do próprio Todorov: "os tipos de discurso, ou escolha entre todas as possibilidades oferecidas à produção textual, têm o seu correspondente nas estratégias interpretativas, ou maneiras de ler, codificadas pelas diferentes escolas exegéticas" (74).

Este último comentário é de valor, não só por temperar o tom imprimido à idéia de que a interpretação incide sobre "uma série de propriedades referenciáveis e incontestáveis", mas por trazer, com mais força, a questão dos estilos hermenêuticos, já aventada por Ricoeur. O exegeta não, meramente, interpreta, mas articula uma estratégia de interpretação: o exegeta não é um oráculo, mas um estrategista.

Não podemos deixar de comentar a legitimidade da inspiração da escola exegética, tal como ela se dá inicialmente: malgrado a volatilidade do sentido, é facilmente vislumbrável que a ambiguidade não é absoluta; haverá, talvez, algumas propriedades referenciáveis do texto que indiquem certas interpretações como, no mínimo, grosseiras. A escola exegética parece-nos, pelo menos, ter-se desvencilhado do ideal romântico de que qualquer interpretação é válida, já que o símbolo seria onissêmico (ao invés de, apenas, plurissêmico).

E, novamente, ilustrativo, o entendimento que Todorov propõe do processo da interpretação. E, isto, duplamente: em primeiro lugar, porque atribui à interpretação um papel ativo na problemática do símbolo: a interpretação é fruto, não de intuição, iluminação, ou coisas pelo estilo; é o resultado da decisão de interpretar. Em segundo lugar, porque reconduz esta decisão ao discurso psicológico, com a ajuda de Piaget, onde ela é referida aos processos de assimilação e acomodação:

O processo interpretativo comporta, igualmente, essas duas fases (que, neste caso, se seguem uma à outra numa ordem fixa). Primeiro, devemos distinguir a

sequência verbal que tem de ser interpretada; esta percepção da diferença também condicionada pelo fato de a sequência não se deixar absorver pelos esquemas disponíveis; portanto, reconhecemos, num primeiro momento, o fato novo, adaptando-nos a ele (acomodação). Depois, incorporamos essa novidade e essa não-integrabilidade submetendo-a, precisamente, à interpretação; isto é, associado, até que a sequência verbal se torne conforme aos esquemas já constituídos (75).

A decisão de interpretar reporta, do lado do texto, duplamente, ao princípio de pertinência e à procura de índices textuais. Segundo Todorov, o princípio de pertinência é um princípio geral, pelo qual um texto é suposto ter uma razão de ser, simplesmente, porque existe; e quando algo irrompe, na sequência do texto, como incompreensível, ainda assim, esse fragmento é considerado pertinente, desde que manipulado de uma certa forma: "interpretação (ainda no sentido restrito) é o nome que damos a essa manipulação" (76).

Todorov, não obstante, reconhece que essa posição coloca dois problemas: de um lado, temos que a própria alegação de "impertinência" do fragmento considerado (como, acrescentariamos, o próprio princípio de pertinência) é função do quadro ideológico de referência; de outro lado, este problema é reduplicado pelo de que o resgate do possível significado do fragmento está na dependência da estratégia exegética considerada.

Com referência aos indicadores textuais da interpretação, vale dizer, os índices que direcionam e balizam a interpretação, Todorov admite, novamente, a sua contingência ideológica. Entretanto, não abre mão deles e propõe a sua classificação em dois tipos: sintagmáticos e paradigmáticos.

Os índices sintagmáticos são constituídos "nas relações de enunciado com o seu contexto sintagmático" (77) e apresentam dois tipos: "por defeito" e "por excesso". Assim, uma frase que contém uma contradição, é um exemplo de enunciado que contém um indicador de interpretação "por defeito"; o exemplo oposto, de um indicador "por excesso", poderia ser o da tautologia ("um tostão é um tostão") ou pela repetição ("uma rosa é uma rosa, uma rosa, uma rosa).

Os índices paradigmáticos são "provenientes de uma confrontação entre o enunciado presente e a memória coletiva

da sociedade", o que, garante Todorov, "contrariando as aparências, não conduz a algo exterior ao texto" (78). Em resumo, dando uma forma mais compacta à idéia de Todorov, a indicação paradigmática é o conjunto de saberes a que o leitor se reporta por sua situação de sujeito cultural e que dão ao texto a sua verossimilhança - sempre, então, que essa verossimilhança é transgredida no texto, o sujeito-leitor pode decidir pela interpretação.

A referência a Todorov não estaria completa sem uma discussão sobre a indeterminação do sentido. Ora, o mito positivista do significado único já foi desconstruído; mas, será que, em virtude disto, podemos assumir que o sentido é completamente indeterminado? É tal fato que cumpre examinarmos:

Reconhecer a indeterminação constitutiva de qualquer evocação in absentia é uma coisa; ver todo o processo como essencialmente indeterminado, ou, o que é o mesmo, colocar todos os fatos simbólicos numa escala de valores em que o grau superior seria ocupado pelo menos determinado dos símbolos é, evidentemente, uma outra coisa. No entanto, é para uma valorização do indeterminado que tendem todos os esforços teóricos e poetas do Ocidente, desde a época romântica, através das peripécias "simbolistas" ou "surrealistas". É verdade que os românticos postulam a existência de dois pólos do campo simbólico, a que chamam "alegoria" e "símbolo"; mas, sua preferência por este último é tão evidente que as alegorias já não aparecem senão como símbolos falhados. Ora, é o caráter inesgotável e, portanto, intraduzível de um, e o caráter fechado e determinado da outra, que opõe as duas formas.

Todorov crê que seja possível e desejável uma outra postura: "uma forma mais equilibrada de ver as coisas consistiria em expor a diferença (quantitativa) entre evocação fraca e fortemente determinada, abstando-nos, à partida, de qualquer juízo de valor" (79).

Gostaríamos, neste momento, de fazer os comentários finais desse percurso ao longo da epistemologia do símbolo e da lógica do duplo-sentido.

Em primeiro lugar, esperamos que tenha ficado suficientemente estabelecido que o sentido único, não só tem um contexto de surgimento muito bem definido, como também que a hegemonia que a tradição filosófica lhe conferiu só foi possível pelo recorte excludente de outras posturas. Falamos

em hegemonia porque não há nenhuma razão técnica para a renegação de que foi objeto o plurívoco e o polissêmico. Podemos observar como o duplo-sentido tem recebido abordagens consistentes, rigorosas, malgrado diferirem entre si.

A lógica do duplo-sentido é a possibilidade arquitetônica do sentido. A sua proposição é rigorosa: a de prover a inteligência sistemática da especialização que o sentido recobre no e pelo símbolo. Para atingir o objeto dessa inteligibilidade, essa lógica exige uma legalidade própria, diferente da que opera na lógica simbólico-formal. A lógica formal se preocupa com sentidos incondicionais. A lógica do duplo-sentido mostra a reversibilidade na condição ou no status do sentido.

No que concerne à lógica do duplo-sentido, alguns retores poderão mostrar sua preocupação com a sua vocação lógica, *stricto sensu*. Não obstante, a referência é rigorosa: em primeiro lugar, porque reporta-se ao campo do símbolo, cujos fatos relevantes podem ser descritos por relações entre símbolos (analogia, metáfora, metonímia, condensação, deslocamento, etc.) e certas condições (como a condições de figurabilidade do sonho); em segundo lugar, porque a operação (ou operações) que permite a manipulação do objeto simbólico é plenamente caracterizável em termos sistemáticos: a interpretação- e, no caso da psicanálise, em particular, as demais intervenções do analista.

Todavia, como podemos observar, mesmo assegurada a especificidade de seu objeto (o duplo-sentido), o campo hermenêutico é instável - como diz Ricoeur, está rompido. As zonas de configuração do objeto simbólico diferem, bem como as estratégias de conhecimento do símbolo. Poderíamos, de fato, enunciar esta instabilidade de forma mais radical: o problema do símbolo não se coloca, apenas, do lado do usuário do símbolo (o analisando, o nativo), porém, igualmente, do lado do intérprete (o analista, o fenomenólogo, o antropólogo); vale dizer, a questão não é, apenas, a de que o símbolo é polissêmico, mas pluri-hermenêutico.

Em outras palavras, poderíamos dizer que: 1) existe uma lógica do duplo-sentido que é dissimétrica em relação à lógica

simbólico-formal; 2) o campo de vigência dessa lógica é o campo hermenêutico, constituído pela expressões de duplo sentido; 3) epistemologicamente falando, este campo não é unificável, dada a pluralidade de concepções sobre o símbolo, a natureza do duplo-sentido e os estilos hermenêuticos distintos associados à interpretação.

Poderíamos, neste momento, dizer que já avançamos meio caminho na problemática descrita no capítulo um. De outros cinquenta por cento advirão no exame do problema do símbolo e da interpretação na região hermenêutica própria à psicanálise, e serão considerados com base nas diferenças internas peculiares desse campo.

Felizmente, para as finalidades de nossa investigação, dispomos de dois autores que podem articular as diferentes possibilidades desse campo: um é o próprio Lacan, que, como dissemos, constrói seu projeto sobre a indeterminação do sentido; o outro é Robert Langs, que procura sistematizar a interpretação pela "opção contextual", da qual Todorov é o representante em linguística- embora reflexões de ordem linguístico-epistemológica estejam ausentes da obra de Langs. Ao longo dos próximos capítulos, essa oposição se tornará patente e propiciará a observação de como a problemática da interpretação desliza e recebe modificações, em cada caso.

Não julgamos inadequado insistir em que, só a partir deste momento, é que se tornou possível conduzir, ao nível das escolas, o debate sobre a interpretação, de modo que não recaíssemos na mera diferença factual das diversas práticas; era necessária a prévia tarefa da travessia pela questão hermenêutica, de tal forma, que a multiplicidade do campo hermenêutico não fosse confundida, quer com falta do devido rigor, quer como garantidora dos vícios que certas práticas incorporam. Este primeiro passo pôde, portanto, mostrar que é possível referenciar a diferença teórica (metapsicológica) ao nível epistemológico. De fato, outro objetivo foi conseguido: um denominador comum para estilos discursivos tão diferentes, quanto os de Lacan e Langs; a questão hermenêutica é, portanto, a sua "linguagem comum", isto é, o veículo das trocas e dos confrontos. Sigamos adiante.

Notas do Capítulo III

- 1) Ricoeur, P. - "Da Interpretação. Ensaio sobre Freud". Rio de Janeiro, Imago Ed., 1977. p. 18.
- 2) *ibid.*, p. 21.
- 3) *ibid.*, p. 19.
- 4) *ibid.*, p. 20.
- 5) *id.*
- 6) *id.*
- 7) *ibid.*, p. 21.
- 8) *id.*
- 9) *id.*
- 10) *id.*
- 11) *ibid.*, p. 22.
- 12) *id.*
- 13) *ibid.*, p. 23.
- 14) *id.*
- 15) *id.*
- 16) *id.*
- 17) *ibid.*, p. 24 .
- 18) *id.*
- 19) *id.*
- 20) *ibid.*, p. 25.
- 21) *id.*
- 22) *ibid.*, p. 26.
- 23) *ibid.*, p. 29.
- 24) *id.*
- 25) *ibid.*, p. 30.
- 26) *ibid.*, p. 31.
- 27) *id.*
- 28) *ibid.*, p. 33.
- 29) *ibid.*, p. 34.
- 30) *id.*
- 31) *id.*
- 32) *id.*
- 33) *ibid.*, p. 3.
- 34) *id.*
- 35) *id.*
- 36) *ibid.*, p. 37.
- 37) *id.*
- 38) *id.*
- 39) Cunha, A.G. - Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1982.
- 40) Nietzsche, F. - "O Crepúsculo dos Idolos". Porto, Liv. Martins Fontes, (s.a.). p. 261.
- 41) Marx, K. - "O Capital". São Paulo, Abril S.A. Cult. e Industrial, 1978.
- 42) Freud, S. - "Compendio del Psicoanálisis" (1938). In: Obras Completas. Madri, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 3416.
- 43) Ricoeur, P. - *op. cit.*, p. 38.
- 44) *id.*
- 45) *ibid.*, p. 32.
- 46) *ibid.*, p. 39.



- 47) cf. Saphouan, M.- "El Inconsciente y su Escriba". Buenos Aires, Paidós, 1985. p. 48.
- 48) *ibid.*, p. 49.
- 49) *ibid.*, p. 48.
- 50) *ibid.*, p. 50.
- 51) *ibid.*, p. 52.
- 52) *ibid.*, p. 53.
- 53) *ibid.*, p. 55.
- 54) *ibid.*, p. 41.
- 55) *ibid.*, p. 53.
- 56) *ibid.*, p. 57.
- 57) *id.*
- 58) Neto, E.R. - "Estruturas Topológicas". São Paulo, PAED, 1981.
- 59) Freud, S. - "Conclusiones, Ideas y Problemas" (1939). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 3432.
- 60) Lacan, J.- "A Instância da Letra ou a Razão desde Freud". In: Escritos. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978. p. 228.
- 61) Todorov, T.- "Simbolismo e Interpretação". São Paulo, Liv. Martins Fontes, (s.a.). p. 11.
- 62) *ibid.*, p. 12.
- 63) *id.*
- 64) *id.*
- 65) *ibid.*, p. 13.
- 66) *id.*
- 67) *ibid.*, p. 15.
- 68) *id.*
- 69) *ibid.*, p. 16.
- 70) *ibid.*, p. 18.
- 71) *ibid.*, p. 19.
- 72) *ibid.*, p. 20.
- 73) *id.*
- 74) *id.*
- 75) *ibid.*, p. 25.
- 76) *ibid.*, p. 28.
- 78) *id.*
- 79) *ibid.*, p. 76.
- 80) *id.*

## As Intervenções do Analista

O objeto do presente capítulo é o conjunto de intervenções pelas quais o analista, se assim podemos dizê-lo, constrói a relação analítica. Isto implica, de início, em duas preocupações, pelo menos: retirar o conceito de interpretação da generalidade que esconde os diferentes matizes que a intervenção terapêutica pode assumir e seus respectivos escopos técnicos; de igual maneira, uma vez atingido o nível da interpretação propriamente dita, restar-nos-ia problematizar o conceito.

Estas duas tarefas serão realizadas pela referência, respectivamente, a Langs e Lacan. A referência ao primeiro é particularmente útil pela tentativa de conduzir uma quasi-tipologia da intervenção analítica, cujos diversos ângulos nos fornecem uma primeira sistematização do campo da interpretação. O recurso a Lacan virá lembrar a possibilidade crítica a este enfoque, porém, igualmente, a ruptura no campo da hermenêutica psicanalítica ao nível mais essencial, vale dizer, o do ato analítico, enquanto tal. Alguns aspectos formais de uma e de outra escola, bem como seus limites, se farão visíveis ao longo do nosso percurso.

Começaremos, portanto, com Langs, o que impõe que a discussão da intervenção terapêutica seja precedida pela referência ao modo de compreensão das comunicações do paciente.

Langs propõe que o material que o paciente expõe na sessão é simbólico e de um tipo tal, que seu sentido é multi-estratificado, funcionalmente, em vários níveis e que, em cada nível, há balizadores que se prestam à sua identificação e compreensão.

O primeiro desses balizadores é dito a "tarefa adaptativa primária", que é definida por Langs, da seguinte maneira:

A idéia da tarefa adaptativa primária é crucial para a vida e para a psicoterapia. Em cada sessão, o terapeuta deve procurar pelos assuntos e problemas centrais na vida corrente do paciente. Estes são os originados de respostas psicológicas, sejam elas sintomáticas e adaptativas ou sintomáticas e neuróticas. Estas tarefas adaptativas que avocam

respostas mal-adaptativas, baseadas em distúrbios intrapsíquicos - ou seja, fantasias conscientes e inconscientes, e disfunções do ego - e as defesas erigidas para lidar com estes distúrbios - são o coração e o foco de uma sessão terapêutica significativa (1).

Langs adverte que o evento traumático que impõe a tarefa primária reporta-se, tanto a estímulos psíquicos, como do mundo exterior. De fato, esta distinção só é possível manter-se dinamicamente, na medida em que a realidade do paciente, ainda, em essência, é realidade psíquica; em adição a isso, temos o fato de que, seja em que nível for, psíquico ou real, o estímulo que desencadeou a resposta adaptativa primária pode não ser aquele que, no relato e na percepção do paciente, se afigura como traumático.

Outra forma de contextualizar o material do paciente diz respeito ao papel das sessões anteriores, bem como de eventos subsequentes da vida do paciente:

Os conteúdos manifesto e latente, verbal e não-verbal, das sessões anteriores e, especificamente, a última, é uma parte integral do contexto de uma sessão. Isto evoca onde o paciente se situou, a tarefa adaptativa primária que ocupou sua atenção consciente e inconsciente nesse momento, e os conflitos, fantasias e disfunções do ego que este resto diurno evocou. Também traz à mente as intervenções do terapeuta ou a falta delas, que podem ter traumatizado o paciente e evocado respostas nele. Relembrando esta sessão, o terapeuta enfatiza os elementos que ele sente que foram mais cruciais (2).

A idéia sugerida é a de que os esforços adaptativos são, consistentemente, mantidos por várias sessões, dependendo de sua intensidade e valor para a economia psíquica, em cuja referência se alternam as atitudes do paciente, ora se permitindo revelar aspectos adicionais de suas fantasias, ora retraindo-se e ocultando material - isto, por vezes, determina que as unidades significativas do relato devem ser apreendidas, não apenas em uma, mas várias sessões; de fato, dependendo do nível de escuta do material, durante fases inteiras de uma psicanálise.

Há, ainda, o que Langs chama de o trauma prevalente:

Embora uma determinada tarefa adaptativa possa não ter estado em foco na sessão anterior ou nas anteriores, seja pela defensividade do paciente ou

porque outro trauma se tornou central no momento, qualquer estímulo-evento maior e corrente externo deve ser parte do contexto no começo da sessão (3).

A idéia, portanto, é a de que a escuta analítica deve ter meios de resgatar elementos de natureza traumáticas cujas consequências afluem ao curso da sessão. Langs refere-se, de igual forma, aos indicadores de problemas neuróticos:

Existe uma segunda tarefa importante na escuta do material manifesto ou superfície das comunicações do paciente: a de detectar indicações de que um problema neurótico existe. Nós devemos apreender a nos tornarmos sensitivos aos sinais dessas dificuldades. O trabalho em psicoterapia, de fato, começa com esses indicadores, na medida em que eles estabelecem a necessidade de tratamento; a menos que possamos identificar um problema neurótico, não há base para um trabalho psicoterapêutico (4).

Os indicadores dizem respeito ao "funcionamento prejudicado do ego, resistências, sintomas neuróticos e conflitos, e distúrbios caractereológicos" (5). Alguns desses indicadores poderiam consistir em ausências à terapia, rumações verbais, raiva inapropriada, ansiedade, depressão, idéia de abandono da terapia e coisas pelo estilo.

A leitura do conteúdo latente a partir do conteúdo manifesto, necessariamente presente na escuta analítica, se dá, para Langs, da seguinte maneira:

Abordando os níveis implicados ou mais profundos contidos nas comunicações de seu paciente, o terapeuta sempre começa com a superfície das associações do paciente e seu aparente funcionamento e adaptação. Ele deseja saber as respostas manifestas do paciente aos estímulos, como eles são mentidos em seus pensamentos conscientes, seus devaneios, em sonhos e em seu comportamento. Ele pode, inclusive, traçar um pouco da gênese dessas respostas, embora elas raramente se reportem a conflitos neuróticos, simplesmente para definir a gênese de suas adaptações correntes à realidade (6).

O conteúdo manifesto tem uma dupla reportagem: de um lado, e mais genericamente, à estrutura do aparelho psíquico envolvida na codificação dos conteúdos psíquicos: teste de realidade, defesas conscientes, relações de objeto, valores, culpa, ideais e impulsos sexuais e agressivos - nível em que se pode apreender o inter-jogo de id, ego e super-ego; de outro lado, e mais especificamente, ao conteúdo latente, vale

dizer, ao conteúdo fantasmático inconsciente que subjaz ao conteúdo manifesto e para o qual este representa uma solução de compromisso:

Se fantasias reprimidas e conflitos dão a chave para sintomas neuróticos, nós devemos estar aptos a detectar a sua expressão no material do paciente. Estas representações disfarçadas de fantasias inconscientes são latentes aos significados pretendidos pelo paciente (...). Por intermédio de ansiedade, sentimentos de desamparo e orgulho, medo de punição e humilhação, em paciente tenderá a negar aspectos do acesso de um conflito intrapsíquico à consciência (7).

A concepção langeiana, cuja formulação não é livre de problemas, é, portanto, a de que o aparelho psíquico, instado por conflitos e com o recurso da repressão e outros mecanismos de defesa, distorce o impulso ou o desejo inconsciente, bem como as reações ao seu insurgimento, de maneira tal, que a análise passa a contemplar dois níveis de funcionamento do psíquico: conteúdo manifesto e conteúdo latente. A ligação entre os dois níveis é simbólica, dinâmica e determinística, podendo ser rastreada, com maior ou menor êxito, em certos segmentos da análise. Mas, esse trabalho, em Langs, tem a marca particular da cautela: de um lado, a sobredeterminação do símbolo só pode ser arrostada pela reportação a múltiplos contextos e balizadores; de outro, alguns desses contextos são cenários da realidade exterior aos quais é dado valor de estímulo adaptativo real - vale dizer, Langs, diferentemente de outros autores que partem da hiperfantasmatização da perspectiva analítica, concede que algumas tarefas da economia psíquica dizem respeito à realidade exterior, enquanto tal:

Apenas a atenção a todos os níveis da comunicação, a superfície e a profundidade, como expressos verbal e não-verbalmente, pode resultar numa psicoterapia propriamente balanceada. É muito simples cair na armadilha de superenfaticar superficialidades e à realidade, bem como o contrário: explorar excessivamente fantasias inconscientes e negligenciar eventos reais que as tornam compreensíveis (8).

Sem dúvida, outra característica interessante da via langeiana - mas, de outra forma, presente também em uma certa tradição clínica - e à qual já fizemos uma primeira alusão é a da sequencialidade do material clínico: isto significa que, se

uma fantasia pode ter núcleos significativos próprios, pode dar-se, igualmente, o encadeamento de núcleos ao longo de uma série de fantasias em uma sessão, ou entre fragmentos de fantasias em diferentes sessões, até que a tarefa simbólica da sequência tenha sido resolvida:

Sequências são especialmente úteis em esclarecer temas e idéias que estão inconscientemente conectados. A natureza do relacionamento e as fantasias inconscientes relevantes frequentemente se tornam claras somente com a ajuda do conteúdo e contexto temático, as concepções reprimidas entre eventos e memórias passadas, fantasias e comportamentos são reveladas por laços sequenciais e pela continuidade no interior de uma sessão ou entre sessões (9).

Em conexão com isto, ter-se-ia que acrescentar duas referências. A primeira diz respeito a que os diversos elementos da sequência têm pesos diferentes na significação geral - uns revestem-se de especial importância, ao passo que outros permanecem anódinos. A segunda referência representa a contra-partida da sequencialidade simbólica; poderíamos chamá-la, talvez, de verticalidade simbólica, para exprimir a possibilidade de, ao invés de uma derivação ou dispersão do material, haver uma acumulação em torno de certos temas. Este conceito, de fato, assemelha-se, de um lado, ao de condensação e, de outro, ao de sobredeterminação, mas com uma diferença específica: nem refere-se à deformação simbólica que acompanha a condensação, nem mantém-se na generalidade do conceito de sobredeterminação; que alude à mera estratificação simbólica - vale dizer, é um certo balizador da escuta que reporta-se à acumulação de sentido, incipiente ou plena, em certos momentos da sessão.

Com base neste cenário, o terapeuta envolve-se no processo da escuta analítica, que é previsto desencadear um outro, o da intervenção junto ao paciente. É de interesse a descrição dos diversos usos e modalidades de intervenção terapêutica, na medida em que torna a categoria da interpretação menos grosseiramente geral.

A primeira reflexão poderia incidir sobre o silêncio de terapeuta, que nada tem de uma postura passiva. O silêncio

contém, duplamente, uma incidência técnica e estratégica. Assim, em certo momento, por exemplo, Langs nos diz que:

O terapeuta deve começar cada sessão em silêncio, na medida em que é privilégio do paciente dar o tom e dirigir o foco da sessão; é com seus problemas, impulsos e defesas que o terapeuta deve lidar e a que o paciente deve levá-lo. Para saber o que está na mente do paciente e as tarefas adaptativas maiores com que ele é confrontado, o terapeuta deve estar silente. Ver as realidades que ele descreve e, ao mesmo tempo, acessar seu estado intrapsíquico e suas respostas: há um problema neurótico central e uma resistência maior na sessão? O paciente é comunicativo ou há silêncios frequentes, ou períodos de ruminção, divagações, falas orientadas por realidade ou vazias? (10)

O silêncio é, pois, a primeira parte da escuta analítica, alternando-se com intervenções verbais por razões estritamente técnicas:

O terapeuta permanece em silêncio, portanto, até que ele saiba o conteúdo manifesto e latente da sessão, as resistências à mão, e formule e confirme a intervenção que fortalecerá o desenvolvimento do material ou levará ao insight pela interpretação. Colocado simplesmente, ele permanece em silêncio até que deva falar (11).

Todavia, Langs adverte que a importância do silêncio não se reduz a esse papel; o silêncio, sendo uma comunicação a igual título que outras, deve ser examinado nos contextos de transferência e contratransferência - se, de um lado, é patente que da parte do analista o seu uso pode fundar-se em fantasias contra-transferenciais, de outro, temos que "é importante ao terapeuta determinar se o paciente está corretamente em sintonia com as implicações do silêncio do terapeuta ou se ele está distorcendo, projetando ou reconstruindo-as de acordo com suas necessidades internas, conflitos e fantasias" (12).

Ainda reportando-nos ao eixo contratransferencial, teríamos que mencionar significados gerais que podem - e até costumam - acompanhar a incidência do silêncio: aceitação do paciente, fortalecimento da autonomia do paciente, frustração do ego conducente à sua reestruturação, tolerância à hostilidade, sedução ou patologia do paciente.

Langs, de fato, chega a ponderar sobre os maus usos do silêncio e suas possíveis causas. Assim, por exemplo, ocorre o

"silent treatment", tornado veículo de expressão de sentimentos conscientes ou inconscientes de hostilidade do terapeuta com o paciente:

Terapeutas não estão imunes a estes usos do silêncio. Então, quando eles se sentem provocados, aborrecidos ou irritados pelo paciente, podem se tornar silenciosos, ou para punir o paciente, diretamente, ou, defensiva e primitivamente, se desligarem dele. Capturados nesta raiva, receosos de expressá-la, incapazes de resolvê-la e mal-adaptativamente se defendendo dela, estes terapeutas perdem a perspectiva clínica (13).

O silêncio pode tornar-se, mesmo na prática comum, uma privação desnecessária, movido, da mesma forma, por razões contratransferenciais; o excesso de silêncio ou sua repetição frequente constituem um duplo erro, na medida em que, por um lado, assedia o paciente com frustração desnecessária e, por outro, compete com a possibilidade de promover insight pela interpretação.

De outra maneira, temos que o silêncio pode, nos casos de comportamento regressivos, auto-destrutivos ou genericamente mal-adaptativos, produzir a impressão de aquiescência. De fato, a incidência do silêncio é de tal forma técnica, que encaminha o entendimento de outras questões, como, por exemplo, a do timing da interpretação; assim, intervenções que demoram a se ultimar por erro técnico ou contra-transferencial, representam um caso particular de ausência de intervenção, vale dizer, de silêncio e seu mau uso.

Em termos contratransferenciais, o silêncio pode, ainda, estar ligado a um esforço do terapeuta de se proteger ou controlar seus próprios impulsos sexuais e agressivos, ou outros que constituam algum tipo de combinação destes dois e representem uma ameaça ao terapeuta. Assim, por exemplo, a recusa à interpretação (isto é, a recusa do terapeuta a interpretar) pode expressar o medo da aproximação com o paciente. Curiosamente, o contrário pode, também, ocorrer: o terapeuta, pelo desejo de uma maior proximidade com o paciente, pode manipular o silêncio, de molde a reforçar as fantasias de dependência e sedução do cliente.



Antes de nos determos sobre os tipos de intervenção verbal, caberia a reflexão de que, genericamente falando, o "não-silêncio" em excesso, vale dizer, um intervencionismo abusivo é, tecnicamente, deletério e se encontra lastreado em contratransferência:

Terapeutas que falam muito cedo ou demais, o fazem por causa do seu próprio narcisismo patológico e não-resolvido - seu amor pelos seus próprios pensamentos, idéias ou conceitos. Eles também o fazem para ser consciente ou inconscientemente agressivos, controladores ou manipulativos. Eles podem fazê-lo, ou como uma defesa usada para evitar fantasias inconscientes que lhes provocam ansiedade, ou para manter o paciente perto da superfície, onde as associações constituem uma ameaça pequena (14).

Langs está atento a que, evidentemente, a fala do terapeuta e seu silêncio também passam por questões estilísticas, porém sugere, duplamente, o acompanhamento interior dessas questões e, sobretudo, das ressonâncias de sua postura no material subsequente do paciente.

A partir deste momento, gostaríamos de examinar as intervenções verbais do terapeuta. Embora qualquer esforço tipológico permaneça sempre aquém das possibilidades amplas do campo investigado, ele oferece a compensação de sistematizá-lo e de eliminar boa parte da confusão e abusos de toda ordem que comparecem na visão "espontânea" do problema.

O conceito de interpretação em psicanálise, afora todas as dificuldades que acompanham internamente o seu estabelecimento, tornou-se desnecessariamente obscuro, prejudicando a qualidade da técnica analítica. De fato, quanto menos refinado ou sistematizado o entendimento sobre os tipos de intervenção, mais tateante é a prática clínica e menos adequada a formação do terapeuta.

Eventualmente, talvez trate-se mais de uma sistematização do que de uma tipologia, stricto sensu. De fato, esta última envolve uma preocupação puramente taxionômica, cujo traço característico é a exaustiva classificação do campo investigado. O esforço de sistematização, de modo diverso, tem como objetivo a criação de um instrumental técnico básico que torne a prática clínica mais consistente, o qual é atingido, mais por um estilo reflexivo, que pela simples enumeração.

A primeira coisa em que se pode pensar é que nem toda intervenção verbal é interpretativa e que pode ter uma função outra que a de promover insight. É o caso de questões e esclarecimentos de que o analista lança mão em sua escuta:

Questões do terapeuta podem ser, genericamente, definidas como esforços de resolver ambiguidades e incertezas nas comunicações do paciente, de investigar todas as omissões pertinentes e, posteriormente, desenvolver derivativos de conteúdo latente e fantasias inconscientes em suas associações. Enfim, elas servem para promover a expressão e o entendimento mais plenos das várias comunicações do paciente (15).

Langs define dois tipos de esclarecimento. O primeiro deles consiste em:

Aqueles que devolvem a comunicação do paciente a ele tal como ele a fez ou com diferenças mínimas; o terapeuta pode adicionar uma ênfase particular não usada pelo paciente. Isto é feito, primariamente, para estimular a consciência deste último sobre certos pensamentos conscientes, fantasias, afetos e conflitos ou comportamentos, em um esforço de explorar mais seu significado e implicações. Também pode, em determinado contexto, sugerir uma diferente abordagem do material do que a implicada pelo paciente, ou apontar para os significados latentes na comunicação (16).

O segundo tipo refere-se a eventuais explicações do terapeuta sobre suas próprias comunicações, seja quando interrogado pelo paciente ou quando o próprio terapeuta se julgar ambíguo ou vago.

Langs, todavia, reforça a cautela diante do uso desta técnica, advertindo sobre o seu uso impróprio:

Alguns terapeutas perturbam muitas, senão quase todas as suas sessões com seus pacientes, perguntando questões inerentemente desnecessárias e anti-terapêuticas. Nestes "questioners" tenho detectado evidência de um forte medo de fantasias inconscientes e primitivas (questões frequentes geralmente impedirão o aprofundamento do material e o confinarão à superfície); uma grande necessidade de controlar e manipular seus pacientes; considerável raiva e destrutividade que é expressa no que antes se transforma numa barreira de questões, inundando o paciente; um grande teor de narcisismo não-resolvido que o leva a acreditar, erroneamente, que seus pensamentos e questões têm precedências sobre as produções do paciente; e uma marcada confusão sobre a natureza da psicoterapia - para citar alguns dos problemas contra-transferenciais mais aparentes, refletidos neste estilo (17).

Langs sugere, ainda, que o uso indiscriminado da técnica liga-se a expedientes de sedução ou controle, enfatizando o aspecto contratransferencial:

O primeiro é mais frequentemente refletido em questões propriamente concernentes ao terapeuta, que promovem um foco não-terapêutico e desencadeador de ansiedade na pessoa do terapeuta e tende a evocar fantasias eróticas ou erotizadas e desejos sexuais por ele. Questões desnecessárias e excessivas sobre as experiências e fantasias do paciente constitui outra forma que esse problema assume (18).

O segundo uso alude a uma certa estratégia defensiva do terapeuta que ocorre quando o fluxo associativo do paciente torna-se ansiógeno para o terapeuta:

O uso defensivo de questões é visto quando o paciente está desenvolvendo suas associações em torno de um particular tema central que está criando ansiedade no terapeuta. Sob estas condições, ele pode se voltar para uma questão que é relacionada a associações periféricas do paciente, mudando, portanto, o foco do material para longe do tema que é perturbador ao terapeuta para algo inócuo. Por sua própria ansiedade, o paciente, habitualmente, receberá bem a oferta de um deslocamento defensivo para fora do tema central emergente e se distanciará dele. Frequentemente, ele, eventualmente, voltará ao problema principal, na medida em que ele deseja lidar com a ansiedade que aquele está evitando; então, o terapeuta que é capaz de uma escuta sensível tem uma oportunidade de auto-análise, correção e exploração não-defensiva, em uma segunda oportunidade (19).

Não é sem interesse a cláusula de questões hipotéticas, que Langs assegura estarem presentes na prática de muitos terapeutas. Todavia, Langs entende que tais questões, formuladas sobre conteúdos não-específicos - vale dizer, que não se reportam, quer a situações factuais, quer a certas tarefas da economia psíquica relevantes para o momento da análise - conduzem ou, antes, induzem à ruminância verbal e intelectual. De fato, há problemas adicionais: "questões hipotéticas são, frequentemente, mais do que questionamentos vazios; elas podem transmitir, no seu conteúdo e forma de apresentação, perigos traumáticos e provocadores de ansiedade e perturbar a própria aliança terapêutica" (20).

Um outro aspecto digno de inspeção é falha em usar questões, quando indicado. Habitualmente, atribui-se maior ou menor relevância a certos fragmentos (o que não implica, de

nenhum modo, que analista e paciente avaliem essa relevância da mesma maneira), tendo-se por base o contexto das tarefas psíquicas do momento. Todavia, pouca atenção foi dada ao fato de que a vagueza ou falta de clareza de certas comunicações merece uma exploração ativa por parte do terapeuta. Em outras palavras, mesmo que seja desejável que a atenção do analista possa deslizar, flutuantemente, pelos vários níveis em que o material se estratifica, importa que em determinado nível o contexto significativo esteja suficientemente estabelecido e, em não, que o analista indague sobre o ponto em questão - até porque, sem esta clareza mínima, o juízo sobre o que é mais e menos relevante fica comprometido. Isto é verdadeiro, mesmo em sentido psicanalítico estrito: é possível que a indeterminação do material esteja ligada a defesas, e de maneiras diversas, indo da vagueza ruminante até a evitação fóbica do material. Deve-se entender, por todas estas razões, que não só o uso de perguntas tem seu escopo técnico próprio, como também que a sua ausência pode caracterizar, plenamente, um erro técnico.

Frequentemente, a falha técnica em psicanálise tem consequências - que, neste caso, também se fazem presentes: a ausência de questões equivale, por vezes, à ausência de interpretação; o relato de sintomas e interrupções pode ser suposto conter algo como a aprovação do terapeuta. As questões, ademais, podem ser um instrumento efetivo da investigação analítica, notadamente quando há o estancamento do fluxo associativo ou a pura e simples ausência de associações.

Finalmente, com relação ao tópico das questões, teríamos que dizer que o seu uso não está, intrinsecamente, ligado a um desejo de controle por parte do analista - e que, de fato, pode representar o antídoto para a pressa de interpretar, adiando este ato para um momento mais oportuno.

Já, neste momento, nos é possível vislumbrar o perfil do projeto langiano: uma abordagem estruturada que, admitindo a interpretação como o ato analítico par excellence, se estende aos tipos secundários de intervenção, que são, de igual forma, tipos estruturados. Expliquemo-nos: mais do que a mera multi-extratificação dos níveis do material da sessão, a

abordagem langiana prevê que os tipos secundários sejam dinâmica e recursivamente integrados ao eixo primário de intervenção - a interpretação - de tal forma que são redimensionados sob sua referência. Vale dizer que, não só os tipos secundários podem encadear-se com a interpretação (suscitando-a, por exemplo), mas, inclusive, assumir funções da própria interpretação, isto é, serem instrumentos de insight.

Um outro tipo de intervenção verbal é a confrontação, que compartilha com os tipos anteriores o fato de não ser interpretação e possuir injunções técnicas precisas:

Confrontações são intervenções nas quais o terapeuta dirige a atenção do paciente para um fragmento de comportamento ou pensamento que é evidente para ambas as partes. Dizendo "veja o que você está fazendo", ou "considere o que você acabou de dizer", o terapeuta promove um split no ego do paciente (de fato, o self ou personalidade total), de forma que ele se torna mais apto a ficar como à distância de si mesmo e observar seus próprios pensamentos e ações (23).

A idéia contida no conceito de confrontação diz respeito a que, algumas vezes, o comportamento ou fantasia do paciente é de tal modo sintomática, compulsiva, que sequer poderia ser interpretada, por inexistência de uma possibilidade crítica mínima da parte do paciente. A confrontação, em primeira instância, é a alusão a uma área da experiência do sujeito, uma delimitação, para posterior análise. Secundariamente, temos que esta técnica tem sido associada à abordagem de padrões repetitivos, acting-out, defesas e resistências. E esta segunda característica que se prestou a uma certa confusão: alguns terapeutas ditos supõem que confrontar é o mesmo que enfrentar e, dessa forma, estabelecem uma luta de prestígio ou poder, um combate ego-a-ego com o paciente e cujo objetivo é fazer com que o paciente "aceite" o conteúdo da intervenção. Este tipo de intervenção tem uma raiz dupla: de um lado, o terapeuta não vislumbra qualquer diferença entre confrontação e interpretação; de outro, não distingue claramente o material de análise, de modo que quase tudo se presta a ser objeto de confrontação. Langs nos dá, em seguida, alguns contornos desta técnica:

Confrontações diferem de interpretações nesta ênfase maior na superfície e uma relação mais forte com o real, ao invés de em conflitos intrapsíquicos e neuróticos; na falha em delinear fantasias inconscientes específicas; e na frequente ausência de referência genética por causa da ênfase em problemas correntes e defesas nas confrontações, embora fatos passados e fantasias possam ser referidos (24).

Apesar do risco de "confrontacionismo" em análise, a confrontação pode ser usada tecnicamente para lidar com resistências e defesas:

Confrontar o paciente com suas defesas manifestas como elas são usadas por ele, fora e dentro das sessões, constitui um importante passo inicial na análise e modificações desses mecanismos. Isto é, em última instância, suplementado por uma análise em profundidade dos usos e significados inconscientes dessas defesas, de tal forma que uma mudança estrutural duradoura seja atingida (25).

De fato, o alcance técnico da confrontação é múltiplo. Langs sugere, por exemplo, que disfunções do ego, sobretudo em pacientes border-line, podem se beneficiar desse tipo de intervenção, mas adverte:

Para mostrar-se efetivo, todavia, o tratamento destes pacientes não pode ser confinado a este nível (das confrontações) e deve incluir interpretações de fantasias inconscientes que perpetuam disfunções do ego. Não obstante, confrontações dirigem os recursos do ego do paciente para lidar com disfunções e construir novas e efetivas estruturas (26).

Uma outra indicação para o uso de confrontações são as situações de impasse e crise na relação terapêutica. A idéia aqui contida é de que, em primeiro lugar, o campo onde se desenvolve a análise não é simples, linear, senão que comporta uma complexidade da relação entre dois seres humanos em que um deles, sobretudo, comparece com dificuldades psicológicas mais ou menos intensas e cristalizadas, de tal maneira, que torna-se previsível a ocorrência de momentos (ou até fases) de impasse. Em segundo lugar, que tais impasses e crises costumam ocorrer sob uma tonalidade emocional muito densa, o que limita significativamente a possibilidade de interferência com este estado de coisas, sendo, em certos casos, a confrontação o único recurso disponível. Langs, não obstante, adverte que a questão é delicada:

Por causa da natureza sensível dessas situações para ambos, o paciente e o terapeuta, este tipo de confrontação coloca problemas especiais. O terapeuta deve estar, particularmente, alerta a problemas contratransferenciais, e também deve ser cuidadoso para se exprimir claramente e no interesse do paciente. Um timing adequado e uma correta avaliação da situação são também essenciais (27).

Como seria de esperar, uma técnica com estas características não é sem riscos. Deixemos que Langs nos esclareça sobre os tipos de risco envolvidos:

O uso muito frequente de confrontações pode refletir um aspecto de problemas contratransferenciais e erros técnicos. Estes incluem medo de fantasias primitivas e inconscientes; necessidades grosseiramente narcísicas de interromper, dominar e controlar o paciente; necessidades de sedução e, especialmente, necessidades agressivas e impulsos em relação ao paciente (confrontações podem ser especialmente desagradáveis, hostis e manipulativas); necessidades de condenar e criticar o paciente, devido aos próprios problemas do terapeuta com sua consciência. Elas também podem servir outras necessidades defensivas e de evitação do terapeuta, e encorajar o paciente a discutir itens de realidade ao invés de intrapsíquicos, ou se tornar obsecado com material que não está relacionado com o contexto-chave da sessão (28).

Poder-se-ia pensar que, devido à possibilidade do surgimento de tantos problemas, melhor far-se-ia em evitar a técnica. Não obstante, a ausência deste tipo de intervenção, quando indicada, também é causa de dificuldades. Langs aponta, por exemplo, que tal fato vem associado a problemas contratransferenciais como o desejo de sancionar certos acting out e comportamentos regressivos. Trata-se, estritamente, de um erro técnico porque "promove o uso patológico do paciente de respostas não verbais a situações traumáticas" (29). Finalmente, as confrontações costumam estar ausentes quando o terapeuta apresenta dificuldades caractereológicas do mesmo tipo que as do paciente, referidas, sobretudo, à patologia do super-ego.

Outra incidência técnica sobre as confrontações dizem respeito ao timing. Aqui, temos que o erro consiste em seu uso prematuro, ou, inversamente, com atraso. Não obstante, talvez o erro mais frequente seja a confusão entre confrontação e interpretação:

Em princípio, sempre que haja material disponível para interpretar, esta intervenção tem precedência sobre todas as outras. O terapeuta pode confrontar em tais ocasiões, mas isto deve ser acompanhado com a interpretação adequada (30).

Quando este tipo de erro se torna sistemático em uma relação analítica, estamos diante do que Langs chama um "confrontacionista". Um comentário preliminar a este respeito refere-se a que esse tipo de postura é, de fato, bastante frequente, sobretudo no vasto campo das psicoterapias que se intitulam analíticas. Como dissemos no primeiro capítulo, há uma tendência de alguns segmentos deste campo a enformar e moldar, ativamente, o conteúdo da cena psíquica do paciente de acordo com algum ideal de ego - talvez, por isso, tais indivíduos se digam "profissionais do afeto" (talvez lhes ocorra levar a emocionalidade do paciente para alguma oficina de reparos, uma retífica). À meia distância entre um enfoque psicanalítico e um comportamental, mas que nada tem que ver com uma síntese séria e consistente ou uma revisão epistemológica, mudam de enfoque de acordo com a conveniência do momento. Essa ambiguidade esconde o uso sintomático da técnica - se tal chega a existir - ou, pelo menos uma prática que se nutre de contratransferência e devolve ineptidão. Sintomático, não somente no sentido contratransferencial ou caractereológico, ou ainda, por uma certa referência ética; mas, igualmente, pelo padrão repetitivo, contumaz e recidivante de certas condutas: 1) enfrentam, quando supõem estar confrontando; mas, pior que isto, quando supõem estar interpretando; 2) isto se dá em um certo cenário que mimetiza a atividade psicoterapêutica, entremeando um certo tipo de retórica com um discurso cheio de boas intenções; 3) todavia, o de que não abrem mão é do papel de "juizes da alma alheia", isto é, de censores - ou, perversamente, referidos a uma visão fetichista e única da existência humana, ou como zelosos guardiães de alguma estrutura de poder da qual se consideram os representantes. É realmente de espantar como uma estrutura tão inóclita - vale dizer, o blefe - não é propriamente identificado, a começar pelo próprio paciente; 4) é que existe sempre o último recurso: "você pensa isso, ou não pensa aquilo



(que eu penso) porque, na verdade, você está mal, muito mal, mal e mal ..." - falácia que, em lógica, é conhecida como recurso ad hominem: na impossibilidade de convencer o outro, vale dizer, de subjugá-lo, procuro demolir a sua base de sustentação (algo parecido a retirar sua credibilidade) dizendo que há algo de intrinsecamente errado com ele, tanto é, que ele não concorda comigo! alguns chamam isto de "promover a consciência da enfermidade". Vejamos o que Langs tem a dizer sobre este interessante tópico:

Há dois fatores maiores, interrelacionados no uso persistente de confrontações até a relativa exclusão de interpretações. O primeiro repousa na falta de conhecimento - a falha em compreender a estrutura de um sintoma e os aspectos da formação de sintomas e sua resolução; o segundo, em problemas contratransferenciais, especialmente o medo de fantasias inconscientes e material primitivo do paciente. Esta última inclui a necessidade de entrar em combate com o paciente, a necessidade excessiva de fazer o paciente se submeter ao terapeuta e suas próprias necessidades inadequadas de ser a sua consciência (31).

A seguir, Langs introduz um terceiro elemento, que complementa o conceito inicial:

Três coisas andam de mãos dadas: a falha em compreender a estrutura do comportamento e sintomas neuróticos, a falha em reconhecer os fatores inconscientes na formação e persistência do sintoma e o conceito impróprio da natureza e do uso correto das interpretações. Como resultado, confrontações são usadas como alternativas para interpretações; de fato, elas são, frequentemente, colocadas com a máscara de interpretações, embora não o sejam, absolutamente (32).

O eixo contratransferencial, neste caso, é rico de ocorrências:

Os aspectos contratransferenciais do quase-exclusivo uso de confrontações é complexo, mas são, provavelmente, o maior determinante deste modo de intervenção. Brevemente, para elaborar meus primeiros comentários sobre este tópico, confrontacionistas temem material inconsciente, com seus intensos derivados instintuais-pulsionais e fantasias primitivas provocadoras de ansiedade. Estes perturbadores potenciais do equilíbrio intrapsíquico do terapeuta são evitados a todo custo por estes terapeutas. Repetidamente, eles fazem uma confrontação no momento em que o paciente está se movendo para algo profundo e as fantasias inconscientes estão começando a emergir (33).

Não passa despercebido de Langs que a agressividade do terapeuta também comparece na prática de um confrontacionista, onde as intervenções podem, tão somente, estar veiculando desejos hostis, ou de punição: "confrontacionistas usam esta técnica como uma arma contra seus pacientes, não uma ferramenta, apesar de quão penoso este processo possa ser" (34).

Finalmente, passamos a falar da intervenção por excellence em psicanálise: a interpretação. Após a descrição das intervenções cuja função é secundária ou de suporte, cumpre examinarmos o que seja uma intervenção tal, que só possa ser referida ao próprio campo analítico e ao fato do inconsciente, vale dizer, sem qualquer reportação a técnicas de aconselhamento, apoio ou cognitivas.

De fato, este passo é crucial porque, em primeiro lugar, até que este nível seja atingido, se estará fazendo, tão somente, psicologia da consciência e não do inconsciente - e, por extensão, não psicanálise. Apesar da forma estruturada e dos refinamentos que a prática dos esclarecimentos e confrontações podem comportar, e de poderem, inclusive, simular interpretações, a interpretação, enquanto tal, possui uma estrutura diversa.

Em segundo lugar, porque, tendo nos endereçado ao tipo primário de intervenção em psicanálise, caberá o exame das alternativas - ou críticas - possíveis sobre a concepção da natureza desse ato, vale dizer, sobre o teor essencial do ato analítico.

Em primeiro lugar, teríamos que dizer que não basta afirmar que a interpretação é uma intervenção que torna material, previamente inconsciente, em material consciente. Evidentemente, ter-se-ia que dizer como isso se dá. A inspiração langiana é, precisamente, a de tornar a prática analítica uma prática estruturada, de tal forma que ela possa conter uma certa sistematicidade e de possuir, portanto, qualidade. Parece-nos a boa alternativa para o intuicionismo em psicanálise e suas formas contemporâneas: o "me-parece-ismo", o "me-passa-ismo", o palpite e coisas que tais. A idéia presente em Langs é a de que, mesmo resolvendo,

de saída, que o inconsciente não é uma substância positiva, a prática analítica tem de ser consistente. Para este autor, a significação inconsciente nada tem de imaginação ou bom-gosto; é um fato sobredeterminado, vale dizer, estruturado em níveis diversos e cujo acesso é feito por um tipo especial de intervenção - esta é a razão do percurso de Langs aludir, duplamente, aos contextos da significação do material e à distinção dos tipos de intervenção. Vejamos como este enfoque estruturado opera:

As interpretações tomam, como seu ponto de partida, um contexto adaptativo corrente (realidade). Elas lidam, primariamente, com fantasias inconscientes mobilizadas que contém expressões de desejo e necessidades inconscientes mobilizadas que contém expressões de desejo e necessidades do id, respostas do ego como defesas e relações de objeto, e reações do Super-ego, como expressões da consciência e ideais. Estas fantasias também contém memórias de importantes experiências passadas e refletem aspectos da auto-imagem do paciente e adaptação corrente. Interpretações, então, são o coração da intervenção terapêutica. Elas trazem para a consciência do paciente a natureza de seus conflitos intrapsíquicos, a fonte de suas ansiedades e culpa, e os motivos para seus sintomas. Elas são constituídas através do reconhecimento do contexto das comunicações do paciente e pela síntese dos vários elementos manifestos em uma fantasia latente (35).

Embora, em princípio, estejamos ocupados do projeto teórico de Langs e sua consistência geral, e mesmo que o uso de exemplos comporte muitos problemas - sendo o maior deles a ausência de contexto - apresentamos, a seguir, alguns exemplos de casos de supervisão, extraídos de "The Technique of Psychoanalytic Therapy":

A Sr. EX. esteve em terapia por quase dois anos, quando considerável material emergiu, lenta e penosamente, exprimindo uma imagem de si mesma e de seu corpo como deformada e mutilada. Ela respondeu a isso ativando seus antigos planos de procurar um cirurgião plástico para uma série de procedimentos cosméticos e com pensamentos de terminar a terapia. O terapeuta interpretou isso como uma tentativa de, concretamente, reparar a sua imagem mutilada por medidas externas, ao invés de por mudanças internas e provocadoras de ansiedade e fugir dessa consciência emergente deixando o tratamento. Ela respondeu, ao longo de várias sessões subsequentes, com dois sonhos: no primeiro, ela está na sessão com um primo que tem (de fato e no sonho) uma distrofia muscular e a deixa. No segundo, ela vê a vólvua da mãe; é repulsiva e feia. Suas associações se relacionaram à sua perturbação por ter discutido no tratamento seus sentimentos sobre o seu corpo, e a lembrança de ver sua mãe nua e achado repulsivo. O terapeuta interpretou um significado

inconsciente da terapia para ela através deste último sonho e suas associações; era vivenciada como uma confrontação com seu corpo, que ela achava feio e defeituoso, muito como ela tinha respondido à visão dos genitais da mãe. Outros materiais genéticos se relacionaram a lembranças assustadoras da cena primária e expressão dos seus sentimentos negativos sobre a terapia se seguiram (36).

A análise que Langs propõe deste fragmento ilustra o uso dos conceitos anteriormente referidos. O problema e o contexto terapêutico estariam aí representados pelo desejo de terminar a terapia. O contexto dito adaptativo seria a consciência emergente de sua auto-imagem mutiladora e sentimentos disruptivos, bem como conflitos intrapsíquicos associados. Langs acrescenta que o deflagrador recente desse material teria sido certos comentários desagradáveis do marido e que, afinal, a fuga da terapia representaria, também, uma fuga do marido - nível, entretanto, que permaneceu como sobredeterminação do sintoma, não tendo sido abordado no momento. A tentativa de adaptação - vale dizer, a reação do paciente frente ao estímulo disruptivo - apontava para a modificação do corpo e abandono do tratamento. O custo possível de uma tal opção residiria na possibilidade de que, nem a mudança externa, como tampouco a interna, fossem atingidas por meio de tais expedientes. O terapeuta teria feito o que Langs chama de uma interpretação específica - vale dizer, focalizada em material diretamente derivado de fantasias inconscientes - quando se reporta à maneira como a paciente vivencia a terapia. Com efeito, essa interpretação avançou a um nível de profundidade maior ao comparar os sentimentos disruptivos da paciente à imagem do corpo da mãe - de fato, podemos dizer que permanecem em um nível intermediário, já que, pelo menos nessa sessão, nenhuma ligação da imagem da mãe com o complexo de castração da paciente foi articulada. Notamos, também, que essa interpretação específica foi precedida por uma confrontação, nomeadamente, a de tentar alcançar objetivos internos por atitudes voltadas para o exterior - isto vai ao encontro da idéia de que as resistências devem ser tratadas primeiro, antes da interpretação de uma fantasia inconsciente.

Langs comenta, ainda, sobre este caso, que:

Aqui, também, vemos que o ponto crucial da interpretação é fazer consciente, para o paciente, os motivos inconscientes e fantasias nas quais o comportamento e o pensamento perturbadores estão baseados. As fantasias correntes específicas (conteúdo latente) refletidas no material são usadas na intervenção e, como neste caso, lembranças e fantasias passadas (aspectos genéticos) podem ser interpretadas igualmente. Para uma interpretação ser significativa, o terapeuta precisa detectar corretamente o conteúdo inconsciente que está presentemente investido pelo afeto (37).

A concepção langiana é a de que a interpretação permite ao paciente rever conflitos intrapsíquicos, o tipo de adaptação tentada e perceber, com maior ou menor clareza, os aspectos "ilógicos" ou "não-realistas" envolvidos nos processos de pensamento ou fantasias, bem como suas reportações à história do paciente. Langs propõe, igualmente, que, enquanto este nível não for alcançado, o sintoma e as dificuldades a eles associadas permanecerão.

O segundo exemplo reporta um segundo caso: uma mulher com sintomas histéricos, após a observação de algumas crianças, filhas de seus amigos, começa, em sessão, a se referir à raiva e desapontamento em relação ao marido, que nunca lhe deu um filho. Continuou, falando sobre seus desejos de ter um filho, o que seria bom por dois motivos: cuidaria dela e agradaria seu (dela) pai, que não tivera filhos homens. Em certo momento, ela se referiu à possibilidade de encontrar o terapeuta em alguma situação e sentir-se embaraçada. Aproximando-se do fim da sessão, o terapeuta interpretou que o desejo desse encontro baseava-se na fantasia de que ele pudesse dar-lhe esse filho. Ela assegurou o terapeuta de que não dissera isso, mas que, não obstante, fora presa de grande ansiedade ao vir para a sessão, imaginando para que fins poderia ser usado o divã terapêutico. Ela continuou, dizendo que, certa feita, desviara-se de seu caminho para descobrir se o seu dentista tinha filhos e ter, então, descoberto que ele possuía dois filhos.

Langs propõe as seguintes considerações sobre esta sessão: trata-se de uma interpretação transferencial cuja fantasia inconsciente tem como objeto o analista e, em um nível genético, o pai da cliente, embora este último nível não tenha sido abordado. Embora a sessão começasse com a expressão

de um desejo de ter filhos, o relato derivou para referências ao analista; o que, então, de fato, recebeu interpretação foi o desejo de ter um filho com o terapeuta e a ansiedade que isto evocava - interpretação confirmada pelo aparecimento de material previamente reprimido: as fantasias sobre os usos do divã. Outras análises são propostas por Langs:

Note estes aspectos da interpretação: ela utilizou derivativos expressos em várias comunicações da paciente na sessão e os cristalizou em torno de um contexto central, em termos de uma fantasia não inteiramente inconsciente para o paciente. Foi formulada a partir destas associações, e não diretamente, a partir de um pensamento ou fantasia consciente da paciente. Também é específica, baseada no material da sessão e é posta simplesmente, na linguagem do paciente. O nível e o conteúdo estão em equilíbrio com o material à mão (muitas fantasias adicionais se relacionavam a ter um caso com o terapeuta e ter intercuro com ele, mas não são tocadas, já que elas não estavam ativas no momento e prejudicariam a intervenção) e não vai além das associações correntes. Por exemplo, o desejo de um filho do terapeuta tinha sua base em um desejo anterior similar, ligado ao pai da Sa. E.W; isto não está claramente no material, neste momento, e não foi referido até quando, posteriormente, os derivativos deste fator genético estiveram presentes (38).

Uma e outra vez foi usada a expressão "interpretação específica", o que conduz a reflexão um passo à avante: em adição ao fato de a interpretação, como atividade primária da análise, ser diferente de tipos secundários de intervenção como esclarecimentos e confrontações, temos que uma interpretação pode ser geral ou específica, dependendo de sua construção. A importância desta questão pode, inicialmente, ser divisada, lembrando que a natureza e o efeito das interpretações são bastantes diversos, como quando uma psicanálise se atém a interpretações gerais e analógicas. Referindo-se a esta questão, Langs comenta:

Interpretações gerais são mal-definidas, relativamente óbvias e amorfas ou lacunares em conteúdo específico. Em contraste, interpretações específicas aludem a fantasias inconscientes altamente individuais, bem distintas, mas definitivas e ricas em conteúdos. Elas podem ser formuladas em termos das tarefas adaptativas correntes do paciente e história passada de vida (39).

Todavia, a interpretação geral pode ser usada de forma preparatória para interpretações específicas, que são, para Langs, interpretações analíticas stricto sensu.

Um exemplo de como o uso de interpretações gerais são, tecnicamente, problemáticas é extraído de Langs. Um paciente que tivera sido chamado de F.A. era um homossexual. O contexto é o de retorno do terapeuta de suas férias. O paciente diz que gostaria de se ausentar por um ano e viajar. Disse que tinha medo de se tornar impotente e que, para reasssegurar-se sobre isto - e sobre se era querido pelos outros - teve uma relação com um homem que conhecera num bar. Mencionou, também, que desejava laços familiares mais estreitos e lembrou a morte de um tio seu. O terapeuta reportou-se à sexualidade do paciente. Na sessão seguinte, o paciente, atrasado quinze minutos, disse que perdera o trem. O terapeuta, então, assinalou que ele devia estar enraivecido com suas férias recentes, relação que o paciente negou.

Langs adverte que, sobretudo em certos momentos ou fases em que a relação analítica torna-se densa - como, por exemplo, o período que envolve férias do analista - é comum observar a prática de interpretações gerais. Langs é de opinião que, levados em conta a defensividade e o caráter obscuro das produções inconscientes em tais situações, uma interpretação geral é melhor que nenhuma, mas, por mostrar-se tecnicamente insuficiente, é também tecnicamente incorreta, e o paciente agirá de acordo. Langs, todavia, dá isso como a exceção, e não a regra; e, no referido exemplo, propõe que havia uma fantasia específica e que não foi abordada, nomeadamente, a de um desejo de maior intimidade com o terapeuta, tal como a que existia entre o paciente e seu tio e que a ausência do terapeuta foi compensada por um actínhg out. Ele nos diz que:

As interpretações ausentes tem certo grau de especificidade; em contraste, a interpretação da raiva oculta feita pelo terapeuta é muito geral e, o que é pior, feita fora de contexto e sem os derivativos para dar-lhe suporte. É uma interpretação prematura que, subsequentemente, não foi confirmada. Suspeito que, somente após os desejos do paciente por laços mais estreitos com o terapeuta serem analisados, a sua raiva por ter sido deixado emergiria em uma forma que permitiria a interpretação (40).

Lange também assinala que as interpretações gerais contêm sempre estruturas do tipo: "você está furioso", ou "você se excitou sexualmente com", "você vê esta pessoa como seu pai ou sua mãe" ou, ainda, "você confia ou não confia nesta pessoa". O autor insiste na importância teórica e clínica da distinção entre interpretações gerais e específicas:

Enquanto tocando elementos inconscientes, elas são insuficientes para o insight sobre conflitos intrapsíquicos específicos. A principal armadilha terapêutica é a falha em atingir conteúdo reprimido e a paralização da terapia em um nível superficial e geral. Nós devemos ter esta distinção entre interpretações gerais e específicas em mente, na medida em que investigamos os principais usos da interpretação. Também devemos reconhecer, especialmente, que uma interpretação consistente começa com um contexto terapêutico (um sintoma), se dirige para o contexto adaptativo e, então, aborda as respostas intrapsíquicas do paciente e incluem impulsos instintuais, bem como as defesas e delineia a dimensão genética (41).

Um tópico importante e polêmico da interpretação psicanalítica diz respeito às resistências que surgem ao longo do tratamento. A noção de resistência se insere na categoria mais ampla dos mecanismos de defesa, entendidos como expedientes que, em princípio, visam impedir o desenvolvimento de afetos disruptivos, com o traço distintivo de que ela se dá em terapia. A idéia de intervir sobre uma resistência tornou-se, trivialmente, um tipo de confrontação com os mesmos riscos e efeitos deletérios que a prática do confrontacionismo, já por nós examinada. De fato, é mais uma consequência da visão nublada - obnubilção, dir-se-ia - sobre a intervenção psicanalítica. Interpretar uma resistência, como se diz, tem sido assimilado a demover o paciente de uma determinada posição - o que, às vezes, só se pode conseguir através da prática da "luxação". E o que poderia ser diferente disto?

Uma interpretação completa de uma defesa ou resistência irá além de uma interpretação geral que, simplesmente, alude a um mecanismo de cujo uso o paciente não está consciente; tal assemelha-se à confrontação e à interpretação relativamente sem conteúdo (...). Elas são importantes intervenções preliminares, mas são limitadas nos efeitos. Uma interpretação plena de uma defesa ou resistência fará referência ao contexto da defesa (seus precipitados reais), aos impulsos e desejos contra os quais o



paciente ergueu a defesa, à contribuição do super-ego - em termos de tais coisas como culpa ou auto-condenação e auto-punição - aos laços genéticos envolvidos, e conteúdos latentes (representações fantasmáticas) da defesa mesma. Esta análise complexa exige muitas intervenções temporalmente adequadas (well-timed) e é, frequentemente, feita peça-por-peça (42).

Langs propõe que, de fato, as resistências estão sempre presentes no tratamento e exigem atenção por parte do terapeuta. Langs, igualmente, como já tivemos oportunidade de mencionar, afilia-se à tradição de que as resistências devem ser abordadas antes que o desejo inconsciente. A indicação da interpretação de resistências é, em essência, a de uma interrupção do fluxo associativo do paciente que pudesse conduzir a fantasias nucleares inconscientes. Langs sugere a existência de um ciclo, ao longo do qual a interpretação de resistências é seguida da emergência de material reprimido e novas resistências. Como as resistências lidam com fatos críticos para a economia psíquica, elas podem assumir contornos diversos, desde bloqueios mentais, a ataques ao terapeuta e à terapia; à ênfase a aspectos concretos de problemas onde fatores intrapsíquicos atuam de forma importante; à atividade verbal-mental ruminante; a pensamentos de abandonar a terapia; ao abandono efetivo do tratamento; a manipulações de fatos reais para obstar o tratamento, etc. A postura diante de tais ocorrências é, segundo Langs, a seguinte:

Tecnicamente, o terapeuta deve primeiro reconhecer que uma resistência existe e está interferindo com a terapia. Então, ele deve determinar a natureza da resistência e avaliar o que a está fomentando. Finalmente, ele deve detectar as fantasias nas quais a resistência está estruturada - seus significados inconscientes e história genética (43).

Langs propõe que, para isso, é trilhado um certo percurso que começa pela indicação, em linguagem simples e não-técnica, de que o paciente, de fato, está se opondo ao que parece ser um certo encaminhamento do fluxo associativo ou do tratamento. Isto deve ser acrescido pela referência à forma como a resistência está se dando: a atuação fora da sessão, rinação, distanciamento e coisas pelo estilo. A resistência

deve, tanto quanto possível, ser contextualizada em seu padrão de emergência repetitivo. Deve-se assinalar o custo que a resistência representa para a solução dos problemas do paciente. Posteriormente, um trabalho em profundidade deve ser feito sobre a própria resistência: pesquisa de fantasias inconscientes associadas ao contexto resistencial que dão uma certa natureza e forma, bem como dos elementos históricos envolvidos na gênese das resistências.

A importância da análise das resistências é notória no projeto de Langs: o "coração da neurose" só pode ser atingido por sucessivas superações de resistências, que aparecem, não de maneira linear, lisa, mas de forma sobredeterminada numa análise.

Em outras palavras, Langs aponta para uma visão estruturada da análise das resistências que culmina com o conceito de que, dinamicamente, as fantasias dão suporte às resistências se fundem com as fantasias que engendram os sintomas. E, sem dúvida, este tipo de entendimento que faz com que Langs, parafraseando Freud, diga que são uma outra via régia para o inconsciente.

Como qualquer interpretação, a interpretação de resistências também comporta dois níveis: geral e específico. O primeiro alude apenas à resistência, enquanto tal, e a referências a conteúdos fantasmáticos permanece geral. O segundo procura indicar que fantasias especificamente engendram a resistência e suas referências biográficas.

Problemas atinentes à interpretação de resistências começam pela tendência ao uso excessivo de interpretações gerais; incluem o atraso da intervenção, tão mais frequente, na opinião de Langs, quanto as resistências estão sempre presentes e devam ser interpretadas tão logo haja uma base técnica para isso. Há a possibilidade, também, de dois extremos prejudiciais: a paralização ao nível da interpretação das resistências ou, inversamente, intervenções quase exclusivamente sobre o conteúdo latente.

Algo realmente digno de nota na leitura de Langs é o tratamento que ele dispensa às reações do paciente ao terapeuta e à terapia. Alguém poderia indagar por que ele não

se refere, como se dá na literatura corrente, às ditas interpretações transferenciais, pura e simplesmente. Torna-se claro, ao longo da leitura, que o estilo próprio de Langs está em incluir estas últimas como um tipo possível das primeiras. Parece-nos que a contribuição maior de Langs é o estabelecimento de um marco de cautela para a compreensão dos eventos que se processam em uma relação analítica e que, neste caso, especificamente, diz respeito à recusa em se rotular, ou classificar, a priori, as reações do paciente como transferenciais. Como não é difícil de prever, as consequências disto são diretas:

Reações ao terapeuta, no comportamento e em fantasias conscientes e inconscientes, variam desde as determinadas, primariamente, pelas relações e experiências com pessoas significativas passadas na vida do paciente - reações transferenciais - àquelas que são determinadas, primariamente, pelo comportamento atual, comunicações e atitudes do terapeuta - respostas não transferenciais. Em quase todas as situações, a reação do paciente é baseada em uma mistura de ambas, na qual uma tende a predominar (44).

A idéia preliminar é que o paciente está sempre reagindo a algum conteúdo de experiência, real ou fantasmático, verificada no cotidiano ou na terapia. A questão é que, muito frequentemente, é o próprio terapeuta que fornece esse tipo de conteúdo, seja pelas intervenções, seja por eventos especiais como férias; porém, como Langs se esforça em lembrar, nem tudo o que ocorre em terapia é terapêutico, e o que não é terapêutico tem uma dupla referência: erro técnico e contra-transferência:

Esta distinção é importante porque, no primeiro tipo de precipitado, o terapeuta não errou ou se conduziu inadequadamente, e as reações do paciente estão em foco e são interpretadas. Por outro lado, com o segundo tipo de precipitado, o terapeuta desempenhou um papel ativo, em certa extensão inadequado e, algumas vezes, danoso, que deve ser reconhecido ao fazer uma interpretação. Neste caso, a responsabilidade pela reação do paciente deve ser compartilhada e o verdadeiro papel do terapeuta reconhecido, embora não exagerado. As vezes, uma reação do paciente a uma situação onde os problemas contra-transferenciais do terapeuta predominam pode ser muito apropriada e adaptativa, mesmo se resultar em crítica do terapeuta ou no término da terapia (45).

O fato de ambos os tipos de resposta do paciente poderem estar combinados não diminui o impacto da questão; mesmo assim considerada, a mensagem de Langs é que a atitude do paciente pode ser, originariamente, não-transferencial e, secundariamente apenas, transferencial.

Uma outra recomendação de Langs é de que o analista não se apresse em supor que o conteúdo de um ato ou fantasia do sujeito diga respeito a ele, se assim não for referido pelo paciente. Parece-nos um conselho excelente, em uma época em que os terapeutas se acham dotados de estranhos poderes divinatórios que parecem sustentar suas interpretações (ditas) transferenciais.

O que foi dito não esgota, contudo, o alcance do enfoque de Langs. Além das conseqüências já arroladas, há uma outra, enorme: se a contratransferência (para não referir o caso mais óbvio da inépcia profissional) induz ao erro técnico com conseqüências deletérias para o tratamento, e que pode ser reconhecido pelo paciente, temos que a psicanálise preza, não somente, a mirada para o interior, mas, igualmente, para o exterior; em outras palavras, mesmo estando irrevogavelmente separada do behaviourismo, há uma orientação para a realidade que a psicanálise não deve descurar, sob pena de impor um modelo histórico, ou mesmo psicótico, à cena analítica. Adiamos, no entanto, o aprofundamento da questão para capítulos posteriores.

De toda maneira, Langs permanece fiel à inspiração freudiana de que o trabalho analítico deve resgatar as fantasias inconscientes centrais de um determinado sujeito, vale dizer, aquelas que permanecem sob repressão e que, a nenhum título são conscientes ou pré-conscientes. Tais fantasias só se exprimem através de derivativos e não estão, ordinariamente, referidas a processos resistenciais ou transferenciais. Langs as chama de fantasias nucleares e a sua interpretação constitui, a seu ver, o ato analítico por excelência:

A interpretação de fantasias nucleares inclui a delineação de experiências genéticas (traumas) específicas e relevantes, ansiedades centrais e outros

afetos envolvidos, os conflitos intrapsíquicos fundamentais, o papel de impulsos instintuais (o id), da consciência e ideais (o super-ego) e das defesas, controles, relações de objeto e outras medidas adaptativas (o ego).

Tais interpretações são construídas peça-por-peça, à medida em que o material permite insight sobre os motivos inconscientes, significados e origens dos sintomas. Isto, em retorno, pode conduzir à adoção de novas soluções para os conflitos envolvidos e à resolução dos sintomas e formações de caráter desadaptativas. Este recurso é, de longe, a via mais estável para mudança duradoura. Muitas outras intervenções provêem meios de mudança interna que são muito mais limitados ou se relacionam à manipulação do ambiente, sem uma mudança estável (46).

Qual seria, afinal, a indicação para a interpretação? É o próprio Langs que responde:

Sempre que houver a necessidade de intervenção de algum tipo e o material conduzir a uma compreensão dos aspectos inconscientes, o terapeuta interpreta. Então, sempre que resistências, acting-out e outras crises ou regressões ocorrerem, a interpretação é a escolha de intervenção. Muitos terapeutas dirigem sua atenção para confrontações e distúrbios do ego e ignoram indícios de fatores inconscientes. Se disfunção como acting out, incapacidade de adiar a satisfação do impulso e um teste pobre de realidade estão presentes, o terapeuta deve, certamente, assinalá-los, em um esforço de promover o desenvolvimento do ego. Mas ele deve, ao mesmo tempo, investigar o material na procura de derivativos de fantasias inconscientes relacionadas a essas dificuldades. A chave da modificação do sintoma e da mudança estrutural duradoura é a interpretação de tantos aspectos, quanto possível, dos diversos elementos presentes nos complexos fantasmáticos maiores e sua gênese (47).

Os erros que acompanham o mal uso da técnica da interpretação são muitos e em diversos níveis. Em primeiro lugar, Langs responsabiliza o uso infrequente de interpretações - sobretudo, em relação a outras intervenções - a débito da falta de conhecimento, medo de fantasias primitivas ou problemas pessoais do terapeuta em certas áreas. Ele sugere que é essa a razão porque, em certos terapeutas, acham-se ausentes as interpretações de fantasias sobre a cena primária; em outros, sobre o complexo de Édipo, e assim por diante.

Um outro tipo de erro bastante comum diz respeito à interpretação superficial e não-específica, já referido por nós a propósito de outras intervenções. As razões para isto parecem-se com as anteriores, com a diferença de que, ao invés

de conduzirem à ausência de interpretação, conduzem a um tipo de interpretação superficial e geral.

Curiosamente, há um erro técnico que se situa na outra extremidade e se identifica com o uso abusivo de interpretações profundas - as chamadas interpretações do Id. Langs propõe que isso se liga a expedientes contra-fóbicos de que o terapeuta lança mão e que, associados à incapacidade de avaliar os níveis de ansiedade que se seguem a tais interpretações, faz com que elas ocorram cedo demais na terapia, ou com excessiva frequência. Mesmo que seja menos frequente que o erro anterior, caracteriza um erro técnico: é feita antes que o paciente esteja preparado para recebê-la e é feita fora de contexto.

Uma dificuldade técnica maior no uso das interpretações é também concernente ao tempo, vale dizer, ao momento de incidência do ato de interpretação. Embora essa questão receba tratamento dedicado em outro capítulo, podemos dizer, preliminarmente, que a interpretação "ill-timed" produz efeitos que variam desde a ineficácia a interrupções do psiquismo do paciente e do tratamento.

Uma interpretação, independentemente dos casos já considerados, pode, pura e simplesmente, estar errada. Errada, aqui, significa que não obteve confirmação posterior do material dinâmico emergente, ou seguiu-se, diversamente, do recrudescimento dos sintomas ou de regressão. Esta é uma referência bastante precisa e, como erros desse tipo ocorrem em qualquer análise, ela aponta para a necessidade constante de vigilância e reformulação da instância analítica. A idéia é de que os erros existem, podem ser identificados e, principalmente, não são sem efeito: assim, por exemplo, algumas supostas reações transferenciais podem ser resistências ativamente induzidas por problemas contra-transferenciais e/ou erros técnicos do terapeuta.

Um outro erro que pode identificar-se na técnica da interpretação é a interpretação incompleta ou, ainda, a interpretação inexata. O conceito que sustenta essa idéia é o de que o conteúdo do fantasma é estruturado e razoavelmente definido e que ele é o responsável pela patologia do paciente;

desta forma, a intervenção analítica, afora necessitar de indicações de uso, necessita ser correta e completa.

Outro caso, ainda, diz respeito, não ao uso infrequente ou superficial da interpretação, mas à interpretação ausente; vale dizer, apesar das indicações de intervenção e de o contexto estar estabelecido, o terapeuta, pura e simplesmente, evita a interpretação. Algumas vezes, o terapeuta só pode avaliar tal fato após a sua ocorrência; outras vezes, é fruto de uma hesitação ou bloqueio; de toda maneira, sempre elementos contratransferenciais desempenham, aí, um papel decisivo.

Todavia, não esgotamos o repertório das intervenções do analista, restando-nos falar, ainda, da atividade de construção ou reconstrução. Porém, o que vem a ser a reconstrução?

Uma reconstrução é uma tentativa, baseada no que está presente e ausente do material do paciente, de preencher um, aparentemente, importante hiato na reconstituição dos eventos de sua vida, juntamente com suas repercussões internas e externas - um hiato que deve ser transposto para o pleno entendimento de um sintoma particular e as ansiedades, conflitos e fantasias ligadas a ele. Uma reconstrução, portanto, é uma tentativa do terapeuta de construir um laço vital ausente que esteve tão efetivamente reprimido pelo paciente, que mantém ausente de sua consciência direta, a despeito de todos os outros esforços interpretativos (48).

A idéia que subjaz ao conceito de reconstrução é de que certos eventos reais da biografia do paciente geram efeitos disruptivos sobre a economia psíquica, causando certas formações sintomáticas estáveis. Isto é o mesmo que dizer que, em certo momento, a interpretação do fantasma é complementada com uma reconstrução - ou, ainda, que, para a plena exploração da vida psíquica do paciente, a interpretação, enquanto tal, pode ser insuficiente.

Esta proposta é interessante, se nos reportarmos à escuta estruturada de Langs (embora, devemos dizê-lo, este autor nunca a tenha descrito nestes termos): não é só a referência a incidentes biográficos que compõem esta escuta, mas, igualmente, a ausência destas mesmas referências, bem como as suas formas substitutivas. Pelo mesmo fato, podemos antecipar

que a reconstrução, enquanto participante desse campo estruturado de escuta, compartilha com outros tipos de intervenção certos aspectos técnicos: possui um timing, pode ser super ou sub-utilizada (em detrimento das interpretações) e, igualmente, reporta-se ao eixo transferencial-contratransferencial.

Finalmente, caberia uma referência às intervenções de suporte nas terapias analíticas de orientação crescentemente "ativa" ou diretiva. Langs começa por dizer que:

A observação empírica me levou à cuidadosa reavaliação do frequentemente usado conceito de terapia de suporte, pois, muito comumente, a resposta do paciente à intervenção dita de suporte revela que, ao invés de promover a reafirmação e a integração do ego, a manobra propiciou repressão e desintegração. Muitas das chamadas "intervenções de suporte" refletem, primariamente, problemas contratransferenciais, confusão teórica ou técnica errônea do terapeuta (49).

Langs supõe, todavia, que, apesar disso, as técnicas de suporte podem, excepcionalmente, ser indicadas por ocasião de crises agudas. Como uma diretriz geral, não obstante, propõe que o paciente tende a responder ao "aconselhamento direto, sugestões e manipulações com certo grau de desconfiança e resistência, e uma ruptura na aliança terapêutica" (50). O risco a que se expõe o terapeuta varia desde a possibilidade de invadir a privacidade do paciente (com todas as fantasias que isso pode comportar, de parte a parte), até a de, pura e simplesmente, induzir este último a uma decisão errônea - tanto mais quanto o conhecimento dos eventos reais que formam um certo contexto da vida do paciente pode ser insuficiente ou errático.

Restar-nos-ia falar da interpretação em Lacan, o que é tão mais oportuno quanto este autor, tanto quanto Langs, acredita que a interpretação é o ato analítico por excelência, mas acredita, igualmente, tratar-se de algo completamente diferente do que é proposto por Langs.

De fato, o termo "interpretação" assume um significado muito particular em Lacan, cujo entendimento não segue uma via direta. Nada do que foi escrito até o momento, nomeadamente,



os tipos de intervenção propostos por Langs, se assemelha ao conceito lacaniano de interpretação.

Em outras palavras, para atingir-se a dimensão de tal conceito em Lacan, é necessário nada menos que a referência aos conceitos lacanianos de sujeito, Outro, tempo lógico e à teoria do significante, que lhes dá o substrato comum. Tais temas são examinados nos diversos capítulos que compõem a nossa reflexão sobre a interpretação psicanalítica e o conceito de interpretação deveria ser apreendido intersticialmente em seu percurso. Todavia, podemos traçar, desde já, uma espécie de fio condutor para o entendimento do conceito.

A primeira consideração que teríamos de fazer é a de que, se Langs foi capaz de propor uma quasi-tipologia das intervenções do analista com diversos níveis de estratificação, é porque é reportável à escola exegetica do símbolo, a qual permite supor, por exemplo, que o duplo-sentido do símbolo pode ser rastreado e, progressivamente, diferenciado até um grau ótimo, quando torna indicada a interpretação, que coroa o conhecimento obtido sobre o significado do símbolo.

Em Lacan, o entendimento é inteiramente diverso. A referência primordial é à teoria do significante, onde este comparece como gerando efeitos de sentido em um jogo formal, estruturante, entre elementos discretos. Nessa teoria, a referência maior é ao sujeito, que é um certo efeito que se instala entre os significantes de uma determinada cadeia. A interpretação, em Lacan, deverá ser entendida como escansão, como corte. Corte de quê? Corte da cadeia que, em sua fratura, libera, não o significado, mas a significância do enunciado. Para quê? Esta é, sem dúvida, uma parte de entendimento complexo: o fato é que não existe um para-que na prática do corte, porque a psicanálise lacaniana não é teleológica. Dado que o sujeito não é o que dele depõe o ego, mas aquilo que reside na estrutura do significante, corta-se, pura e simplesmente, para entregar o sujeito ao movimento de retorno aos significantes que, em um certo momento de sua história, presidiram o seu estabelecimento como sujeito. Se é

verdade que o sujeito do desejo não é uma essência, senão que advém como resultado de uma certa configuração simbólica, o trajeto de uma análise só pode coincidir com o de retorno ao perímetro básico onde o desejo se constituiu.

A prática da interpretação, em Lacan, é a prática da escansão, como, aliás, já insistira M.D. Magno (51). O indivíduo não é suposto reencontrar sua essência ou uma imagem perdida ou soterrada de si mesmo; em análise, ele irá experimentar o percurso de um desejo que é um sujeito excêntrico ao seu conhecimento e intenções - sujeito que, advertimos, não pode ser capturado, represado, mas apenas entrevisto, semi-dito. Por isso, o analista não é aquele cujo conhecimento privilegiado assegura o conhecimento pela interpretação; apenas pontua o discurso do analisando para que este tenha acesso à outra cena do enunciado. A interpretação, portanto, não remove o significante - como seria de supor nas intervenções de Langs, algo como a remoção do disfarce simbólico - mas utilizando uma imagem barthesiana, o faz vibrar como um diapásão. Não há um para-além da linguagem, um porto seguro, ao qual a interpretação conduziria o indivíduo; antes, ela o introduz na deriva de uma pulsão herdeira do significante (e não da necessidade biológica).

A interpretação como corte e o corte como interpretação: a intervenção do analista visa, tão somente, devolver ao enunciado o seu teor enigmático original, a sua indeterminação significativa inicial. A interpretação lacaniana em nada se assemelha a uma explicação, de qualquer tipo, simplesmente porque a explicação supõe completar o enunciado com o seu sentido correto, quando, para Lacan, não existe sentido correto ou incorreto; o sentido é, simplesmente, imaginário; o sentido é a apreensão estática da linguagem, e que não se sabe tal. A incidência do corte, a separação significante, restitui ao relato do analisando sua dimensão dinâmica, vale dizer, a percepção de que, em certo momento em que se supunha uma certa coisa, terá havido a presença de outra, chamada desejo. O desejo, enquanto tal, não pode ser nomeado: ele só pode ser visto em interface com o ato do corte. Evidentemente, o

indivíduo continua nomeando e nomeando - mas, para isso, ele é sujeito (assujeitado aos efeitos do significante).

E uma grande tolice supor que Lacan, ao falar do Estádio do Espelho e algumas fases do desenvolvimento - como se observa, por exemplo, em "A Família" - teria vindo brindar o acervo psicanalítico com mais uma psicogênese - não se usariam mais as fases de desenvolvimento freudianas ou kleinianas, mas as lacanianas. O fato para Lacan é simples e irreduzível: o que a análise objetiva é observar o percurso de um certo sujeito, determinado por uma certa encruzilhada simbólica que o indivíduo, na qualidade de analisando, é convidado a atravessar. Em outras palavras, se o sujeito humanizou-se - vale dizer, não é, meramente, um filhote humano, senão que teve acesso à dimensão simbólica - o que toca à psicanálise é fazer com que ele possa se reportar à alteridade que traz dentro de si mesmo com o nome de desejo.

A rigor, portanto, na psicanálise de Lacan, pelo menos no entendimento mais radical que ele comporta, é interpretação tudo, em princípio, que desestabilize o sentido do enunciado do analisando. Poder-se-ia perguntar a que isso conduz. A rigor, novamente, a nada: o analista não é suposto conduzir o analisando ao que quer que seja; somente que, quando a estagnação significante conhecida como sintoma é desestabilizada, o sujeito é conduzido - por "força da gravidade", se pudéssemos dizê-lo, ao que chamamos perímetro básico do seu desejo, aos contornos inaugurais de sua formação como sujeito - isto faz tanto mais sentido quanto, na medida em que o sujeito não possa ter outro destino que si mesmo e que, uma vez que a neurose o levou em uma certa direção, a única alternativa é o caminho de volta.

E de se entender, daí, que não é interpretação apenas a intervenção verbal de tipo dialógico, mas um gesto, um olhar, ou qualquer coisa que retire o sujeito da garantia imaginária que supõe ter. A interpretação lacaniana, portanto, não é susceptível de uma enumeração - e, talvez, nem mesmo de uma descrição - já que pode ser, virtualmente, tudo que se preste a esses efeitos. Uma tal instância, no entanto, é muito difícil de manter numa análise porque, muito frequentemente, o

analista experimenta o desejo de deixá-la e, em certo momento, "dizer o que isto significa".

Não poderíamos entender-nos mais, sem incorreremos em repetições de matéria de outros capítulos, de modo que forneceremos, apenas, algumas referências exemplares do pensamento de Lacan, que ilustram a rota por ele seguida.

Uma referência primeira, que ilustra como Lacan considera falaz a interpretação como reconstrução biográfica de um trauma, vem a seguir:

Uma fala é a matriz da parte não reconhecida do sujeito, e eis aí o nível próprio do sintoma analítico - nível descentrado com relação à experiência individual, visto ser aquele do texto histórico que a integra. Fica, a partir de então, patente que todo sintoma só cederá com uma intervenção que incida neste nível descentrado. Fracassará toda intervenção que se inspirara numa reconstrução pré-fabricada, forjada a partir de nossa idéia sobre o desenvolvimento normal do indivíduo - eis o que faltou a ele, eis o que deve aprender de suportar a frustração, por exemplo. Trata-se de saber se se resolve em um nível ou no outro, não há meio termo (52).

Veja-se, agora, como a interpretação lacaniana nada tem a ver com um recolhimento compreensivo da produção psíquica:

Bem sei que o espírito é sempre fecundo em maneiras de compreender. Digo isto, frequentemente, às pessoas que dou supervisão - cuidem, principalmente, de não compreender o doente, não há nada como isso que os possa por a perder. O doente diz uma coisa que não tem pé nem cabeça e, ao relatá-la, dizem-me: pois bem, entendi que ele queria dizer isso. Quer dizer, em nome da inteligência, há, mera e simplesmente, elisão daquilo que deve deter-nos que não é compreensível (53).

Em outro lugar, nomeadamente, no seminário XI, quando trata das relações entre a interpretação e a alienação do sujeito, Lacan nos dá o objetivo da interpretação:

A alienação tem por consequência que a interpretação não tem, de modo algum, sua última instância no fato de ela nos livrar as significações da via onde caminha o psíquico que temos diante de nós. Esta importância é apenas de prelúdio. A interpretação não visa tanto o sentido, quanto reduzir os significantes a seu não-senso, para que possamos reencontrar os determinantes de toda conduta do sujeito (54).

Lacan, posteriormente, é mais preciso sobre as relações da interpretação com o nível do significante e da

significação, fazendo notar que a interpretação, não pode, simplesmente, assumir uma forma qualquer, vale dizer, arbitrando o campo da interpretação:

Em consequência, é falso que se possa dizer que a interpretação, como se escreveu, está aberta a qualquer sentido, sob pretexto de que só se trata da ligação de um significante a um significante e, portanto, de uma ligação louca. A interpretação não está aberta a todos os sentidos. E conceder àqueles que se levantaram contra os caracteres incertos da interpretação analítica dizer que, de fato, todas as interpretações são possíveis, o que é, propriamente, um absurdo. Não é porque eu disse que o efeito da interpretação é isolar no sujeito um coração, um Kern, para exprimir como Freud, de non-sense, que a interpretação é, ela mesma, um não-senso.

A interpretação é uma significação que não é não importa qual. Ela vem aqui no lugar do "s", e reverte a relação que faz com que o significante tenha por efeito, na linguagem, o significado. Ela tem por efeito fazer surgir um significante irreduzível. E preciso interpretar a nível do "s", que não é aberto a todos os sentidos, que não pode ser não importa o quê; que é uma significação, aproximada, sem dúvida. O que está lá é rico e complexo quando se trata do inconsciente do sujeito, e destinado a fazer surgir elementos irreduzíveis, non-sensical, feitos de não-senso (55).

Em outro momento, Lacan repete a idéia:

A interpretação não é aberta a todos os sentidos. Ela não é, de modo algum, não importa qual. É uma interpretação significativa e que não deve faltar. Isto não impede que não seja essa significação o que é, para o advento do sujeito, essencial. O que é essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante - não-senso irreduzível, traumático - ele está, como sujeito, azeitado (56).

Esta referência é tão mais importante quanto pareça incidir sobre a evolução do conceito de interpretação na escola lacaniana. De fato, ela parece corrigir a perspectiva um tanto ampla demais, segundo a qual qualquer intervenção é possível, desde que garanta a desestabilização da certeza imaginária que o indivíduo carrega em um enunciado. Parece, portanto, a tentativa de arbitrar o entendimento deste conceito, para o qual inclui a referência a uma significação provisória e preliminar - um perímetro da interpretação que constitui um certo recorte da significação.

Todavia, a questão não é simples, por duas razões: em primeiro lugar, porque o próprio Lacan põe a prática da interpretação como equivocizante e oposta a qualquer garantia

de significação, como quando diz que: "na prática analítica, é pelo sentido que vocês operam. Mas, por outra parte, operam por ele na medida em que operam pelo equívoco. Estou falando aqui dos que são dignos do nome de analistas" (56).

Em segundo lugar, porque a reflexão lacaniana sobre a interpretação permanece incompleta sem a referência a compromissos maiores sobre a teoria analítica e que, por hora, só podemos introduzir, adiando a sua discussão para o capítulo dedicado ao estudo da alienação em psicanálise.

A questão é a de que Lacan se sensibiliza a certas mudanças no projeto freudiano e se postura de certo modo em relação a elas. Certamente, a antinomia princípio de prazer-princípio de realidade foi uma das construções teóricas que mais revisões sofreu em Freud. Em alguns textos, Freud lembra Ananké, a figura da necessidade. Lacan, reportando-se a um deles, que percebemos ser "O Futuro de uma Ilusão", em que Freud refere-se aos deuses gêmeos Logos e Ananké, da fantasia de um certo Multatuli, nos diz que:

Quando Freud, em um texto célebre, produz conjuntamente Ananké e Logos, iremos crer que é pelo sabor do efeito ou para devolver à base plana seu pé firme, oferecendo-lhe a marcha dos pés na terra?

O temível poder que Freud invoca para despertar-nos do sonho em que nos entumescemos, a grande Necessidade, não é outra que a que se exerce no Logos e que ele é o primeiro em iluminar com a lei de seu conhecimento.

É repetição mesma, cuja figura ele renova para nós, tanto com Kierkegaard: na divisão do sujeito, destino do homem científico (58).

Este trecho foi extraído de um texto dos Escritos, "De um Designio", em que Lacan comenta o próprio ensino e, onde mantendo coerência com o seu projeto teórico, chega a referir a topologia (todos nos lembramos da famosa banda de Möbius) como modelo de entendimento do que se passa nas relações do sujeito com a verdade do seu desejo, onde esta última surge como a arquitetura das possibilidades significantes do primeiro. O que podemos dizer a respeito é que, se afigura-se correto que a interpretação pde em jogo uma certa travessia da palavra, essa via recebe designios diversos de Logos e Ananké: se, no começo, havia um Logos que nomeou as possibilidades do sujeito, estabeleceu-se, desde sempre, um diálogo com Ananké

que deu a essas possibilidades o caráter de existência no percurso do sujeito - este é, precisamente, o momento a partir de onde devemos manter a nossa discordância com Lacan.

O exame dessas diferenças, no entanto, não pode efetuar-se no momento, porque abriga referências que só podem ser resolvidas com o estudo do conceito de alienação em psicanálise. Por agora, teríamos que nos perguntar se a reflexão sobre Ananké, em Lacan, reduziu-se a uma mera alegoria sobre o modo significante do desejo.

Notas do Capítulo IV

- 1) Langs, R.- "The Technique of Psychoanalytic Therapy ". Nova Iorque, Jason Aronson Inc., 1973. p. 282.
- 2) *ibid.*, p. 284.
- 3) *ibid.*, p. 285.
- 4) *ibid.*, p. 287.
- 5) *ibid.*, p. 288.
- 6) *ibid.*, p. 294.
- 7) *ibid.*, p. 295.
- 8) *ibid.*, p. 296.
- 9) *ibid.*, p. 298.
- 10) *ibid.*, p. 386.
- 11) *id.*
- 12) *ibid.*, p. 375.
- 13) *ibid.*, p. 380.
- 14) *ibid.*, p. 387.
- 15) *ibid.*, p. 391.
- 16) *id.*
- 17) *ibid.*, p. 400.
- 18) *id.*
- 19) *id.*
- 20) *ibid.*, p. 403.
- 21) *ibid.*, p. 415.
- 22) *ibid.*, p. 416.
- 23) *ibid.*, p. 419.
- 24) *id.*
- 25) *ibid.*, p. 424.
- 26) *ibid.*, p. 427.
- 27) *ibid.*, p. 431.
- 28) *ibid.*, p. 437.
- 29) *ibid.*, p. 438.
- 30) *ibid.*, p. 443.
- 31) *ibid.*, p. 448.
- 32) *id.*
- 33) *ibid.*, p. 449.
- 34) *id.*
- 35) *ibid.*, p. 445.
- 36) *ibid.*, p. 453.
- 37) *ibid.*, p. 455.
- 38) *ibid.*, p. 453.
- 39) *ibid.*, p. 459.
- 40) *ibid.*, p. 463.
- 41) *id.*
- 42) *ibid.*, p. 464.
- 43) *ibid.*, p. 465.
- 44) *ibid.*, p. 487.
- 45) *id.*
- 46) *ibid.*, p. 497.
- 47) *ibid.*, p. 506.
- 48) *ibid.*, p. 513.
- 49) *ibid.*, p. 538.
- 50) *ibid.*, p. 544.



- 51) Magno, M.D.- "A Música". Rio de Janeiro, Aoutra E., 1982.  
52) Lacan, J.- "O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985, p. 61.  
53) *ibid.*, p. 115.  
54) Lacan, J.- "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979, p. 200.  
55) *ibid.*, p. 236.  
56) *ibid.*, p. 237.  
57) Lacan, J.- "Real, Simbólico e Imaginário". In: Ornicar. Barcelona, Ed. Petrel S.A., 1981, p. 15.  
58) Lacan, J.- "De um Designio". In: Escritos. Mexico, Siglo Veinteuno Ed., 1984, p. 302.

## O Tempo em Psicanálise

O Tempo é criança  
brincando, jogando, de criança  
o reinado.  
(Heráclito de Efeso -  
fragmentos)

Estas quebras do discurso  
podem ser designadas por  
figuras. Não se deve entender  
a palavra em sentido retórico,  
mas antes em sentido ginástico  
ou coreográfico; ou melhor, no  
sentido do grego *Χόρευσις* não é  
o "esquema"; é, de uma forma  
bem mais viva, o gesto do  
corpo capturado em ação e não  
contemplado em repouso: o  
corpo dos atletas, dos  
oradores, das estátuas: o que  
é possível imobilizar do corpo  
tenso.  
(Barthes, Fragmentos de um  
Discurso Amoroso).

De todas as questões que circundam a interpretação em psicanálise, talvez a mais negligenciada, senão obscura, seja a do tempo. O tempo não tem, propriamente falando, sido tratado como uma dimensão, mas como mero cenário dos processos psíquicos verificados na análise. Assim, o conceito psicanalítico de tempo pouco tem avançado em relação ao senso comum; fica reduzido a mera diferença entre um instante anterior e um instante posterior, vale dizer, a uma simples categoria descritiva.

Três exemplos poderiam ser invocados: o primeiro, com o uso trivial do conceito de per laboração (*durcharbeitung*), assimilado, frequentemente, à ideia de duração, vale dizer, o tempo necessário à realização de um trabalho psíquico (como o luto) ou para a compreensão de uma interpretação terapêutica.

O segundo exemplo diz respeito à duração da sessão. Ora, como indagamos no primeiro capítulo, qual é o critério psicanalítico, *stricto sensu*, que sustenta a prática da sessão

de 45, 50 ou 60 minutos? Vimos que o recurso à tradição e/ou ao modelo médico não oferece qualquer garantia.

O terceiro exemplo diz respeito ao timing da interpretação: afora a interpretação ser correta ou válida, ela precisa ser dada com oportunidade, vale dizer, em certo momento e não em outro, sob pena de ser ineficaz ou traumática.

O tempo em psicanálise, tal como Langs o concebe, tem este triplice endereço e recobre, portanto, o uso tradicional do termo. Em oposição a uma tal concepção, Lacan introduziu uma modalidade de tempo na epistemologia e na prática analíticas que chamou de "lógico", que difere ponto a ponto da de Langs, que designaremos por "cronológico". Apesar da inovação que representa para a heurística psicanalítica, há muito pouca literatura disponível, mesmo entre autores da escola lacaniana, o que torna, duplamente, oportuno o seu exame. Como veremos, a empresa lacaniana não é sem riscos - os quais merecerão nossa reflexão, em contraste com os oferecidos pela "opção tradicional". Procedamos, então, ao exame da categoria de tempo nestes dois autores, lembrando a sua estreita articulação com a teoria e a prática da interpretação: mesmo quando não é objeto de uma conceptualização formal, a referência ao tempo é implícito e estrutural, gerando um conjunto de efeitos determinantes na relação analítica.

A questão do tempo em Langs refere-se, em primeira instância, a regras básicas que asseguram a relação analítica de manter-se como tal, a despeito dos ataques, via de regra inconscientes, que tanto paciente, quanto analista, desfechem contra a ambiência analítica, em determinados momentos ou fases da análise. Tais regras são estabelecidas no início do tratamento e, no que diz respeito ao tempo, há uma dupla incidência: 1) um horário fixo é estabelecido para a sessão, à qual é associada 2) uma duração constante.

O terapeuta deve trabalhar com horários fixos pelos quais ele e o paciente são responsáveis. De outra maneira a relação permanece muito improvisada e a abordagem e o clima propriamente terapêutico não são estabelecidos. Como resultado, a terapia tem uma

qualidade arbitrária, facilmente descurada, e de falta de estruturação, que promove acting-out e defensividade (1).

Para Langs, o estabelecimento de um cenário analítico adequado tem consequências diretas para a economia psíquica: "o tratamento requer uma firme fundação como modelo para o desenvolvimento do ego do paciente em um setting no qual os conflitos intrapsíquicos e fantasias possam se desenvolver" (2).

Pelas mesmas razões, Langs sugere que a duração das sessões seja de 45 a 50 minutos. A seguir, citaremos um exemplo tomado de "The Technique of Psychoanalytic Therapy", no contexto de uma supervisão:

A Sa. C.D. ficou presa no tráfego e estava 20 minutos atrasada para a sessão. Ela estava perturbada e tinha muita coisa para discutir; ela ofereceu-se para pagar um honorário adicional se a sessão pudesse ser estendida. O terapeuta sugeriu que ela explorasse a sua demanda. As associações que emergiram estiveram relacionadas com a falta de proximidade com os outros e desejos, tingidos de uma certa sedução, de ficar mais próxima do terapeuta. Isto forneceu uma resposta para o paciente: estender a hora seria uma sedução de ambos, paciente e terapeuta. Em adição, a falta em estabelecer limites não encorajaria a paciente, por exemplo, a aceitar realidades traumáticas e tolerância à frustração. Os pacientes ganham muito da experiência dos frustrantes finais de hora, que pode prover oportunidade de perlaborar (work through) a sua ansiedade de separação e raiva contra os aspectos necessariamente não gratificantes do papel do terapeuta (3).

Em outro momento, Langs volta a insistir sobre a importância do estabelecimento do tempo da sessão:

Mantendo limites firmes - dentro de um minuto ou dois - sobre a extensão das sessões, o paciente é ajudado a aceitar as restrições da realidade, tolerar a frustração dos seus necessários limites e aceitar separações inevitáveis. Isso evita uma desfavorável sedução, da parte, quer do paciente, quer do terapeuta. A manipulação por qualquer das partes é controlada e a mudança terapêutica é ensejada. Qualquer raiva evocada no paciente por esses limites podem ser prontamente exploradas, analisadas e usadas para insight e maturação do ego. As fantasias grandiosas do paciente e seus desejos de que o terapeuta se comporte de uma maneira onipotente e toda-provedora são frustradas de forma razoável, encorajando, dessa forma, a sua expressão verbal e a resolução analítica possível (4).

A questão do momento da interpretação, vale dizer, o quanto e quando interpretar, que se insere nas preocupações de

Langs e que, de fato, se reporta a toda uma linha de pensamento em psicanálise, foi introduzida, por nós, no capítulo I, em uma discussão conduzida por Racker: dependia, era dito, da amplitude de conhecimentos psicológicos do terapeuta, de seus conceitos sobre o silêncio em sessão, de suas características individuais, sua formação analítica e estilo interpretativo.

Em Langs, essa questão se articula com a própria compreensão do trabalho de escuta analítica, vale dizer, com a natureza da interpretação:

A tarefa do terapeuta de ouvir seus pacientes tem muitas dimensões. Ele procura o conteúdo manifesto para o material latente; ele procura por precipitados de realidade e contexto de realidade, e suas consequências intrapsíquicas e no comportamento; e ele tenta definir a fonte dos conflitos do paciente, sua ansiedade e culpa, e verificar como o paciente lida com eles. Isto o leva a pesquisar fantasias inconscientes e reflexos de expressão do id, ego, super-ego e derivativos. Neste processo, o terapeuta observa os métodos de adaptação característicos do ego e o custo dessas adaptações. Todo o tempo, ele permanece em sintonia com os aspectos realistas e transferenciais da relação com o paciente, e segue a formação de sintomas, regressões e progressões em todas as suas nuances. Ele procura problemas e contextos terapêuticos, e por sintomas e comportamentos que devem ser analisados.

Em princípio, o terapeuta começa por escutar, silenciosamente, e formulando (hipóteses). Ele tolera ambiguidades e incertezas e, até que esteja pronto para cristalizar sua compreensão numa intervenção, ele é paciente e não é precipitado em falar. Ele escuta mais e tenta aprofundar-se, lembrando as sessões recentes, especialmente a última, e a linha do trabalho recente. Ele escuta novos contextos e desenvolve novas intuições, sempre começando na superfície, com as realidades correntes e traumas recentes, observando as adaptações e má-adaptações do paciente; a partir daí, ele segue o material nos níveis de maior profundidade ou até ser confrontado com fortes resistências. Algumas vezes, algo parece estar faltando ou o surpreende; ele deve tentar entendê-lo (5).

O momento da interpretação é, em Langs, o momento em que o processo de escuta valida uma hipótese inicialmente formulada pelo terapeuta:

A medida em que o paciente prossegue, o terapeuta, ou percebe que suas formulações embrionárias recebem suporte, ou que segmentos esclarecedores estão faltando. Isto é crucial: ele deve, em geral, usar o tempo disponível para testar suas hipóteses, silenciosamente, sempre que possível, e fazê-lo antes de intervir. Se ele estiver correto, as associações seguintes enriquecerão e aprofundarão

sua formulação. Senão, não haverá o "encaixe" e ele deverá reformular.

A decisão de intervir (...) é, relativamente, fácil, se ele tem subsequente confirmação de sua hipótese. Ele, então, espera por um momento oportuno - uma frase-chave, um ponto nodal, uma ligação adicional e faz sua interpretação, posteriormente escutando as respostas do paciente, aguardando material confirmatório (6).

Langs, a seguir, indica qual a atitude do terapeuta no caso de não-confirmação de sua hipótese interpretativa:

Se o material, de fato, não se desdobra na direção da hipótese silente inicial, o terapeuta deve apoiar-se em suas habilidades clínicas, conhecimento do paciente, compreensão de suas defesas e as indicações clínicas específicas para intervenção que ele observa no momento, para decidir intervir ou não. Em geral, se não há uma necessidade premente para intervir (contexto terapêutico), é melhor permanecer em silêncio e organizar as próprias idéias. Se o terapeuta acha que o paciente está evitando um conflito crítico ou uma fantasia, ele pode decidir intervir tateantemente e observar as consequências, mas ele não deve fazê-lo frequentemente. Mais frequentemente, ele deve, nesses momentos, procurar por resistências e as defesas maiores e interpretar ou confrontar se o material se presta a tal intervenção (7).

O que se pode observar é que o conceito de interpretação em Langs desenvolve-se, consistentemente, sobre suas concepções sobre a textura simbólica do inconsciente. Como dissemos no capítulo III, nomeadamente, com o exemplo de Todorov, uma das posturas possíveis diante do símbolo é, exatamente, a de reportar o símbolo ao seu contexto multi-estrificado de inscrição - função do contexto permanecendo, portanto a de configurar um significado em um determinado nível. Isto significa, ainda, que o símbolo só pode ser retirado de sua anódina generalidade quando referido à reciprocidade que mantém com outros símbolos, em determinado nível, definindo um contexto; e mais: implica que a leitura de um determinado conjunto de símbolos não pode ser qualquer, senão que deve ser referenciada por indicadores do próprio texto, que são suas balizas, a nível paradigmático e sintagmático.

A postura de Langs replica, em psicanálise, essa postura linguístico-semiótica: a escuta analítica é um trabalho de progressiva re-contextualização diferenciada do material simbólico da sessão, feito com o auxílio de hipóteses

interpretativas que procuram inserir esse material em contextos hierarquicamente articulados. A indicação inicial para a interpretação é, portanto, dupla: quando se reúnem elementos suficientes para atribuir um significado determinado a uma formação simbólica do inconsciente ou, inversamente, quando uma intervenção não é corroborada pela emergência de material ulterior, exigindo ser reformulada.

Curiosamente, vemos que, malgrado o nome - *timing* - o momento da interpretação não pode ser, totalmente, assimilado a um expediente de contagem de duração de fases ou eventos; se assemelha, antes, a um certo percurso do significado do símbolo. Langs nunca falou, por certo, em tempo lógico, sobretudo no sentido em que Lacan propôs. Todavia, vemos que a incidência do tempo no momento de interpretar muito se aproximaria de um tempo sistêmico - um certo trânsito de representações ordenadas em determinados processos e estruturas psíquicas do sujeito (ou dele e de seu analista). Seria abusivo falar, aqui, de tempo lógico? Não, se o fizermos em sentido amplo. E que utilidade uma tal referência deveria conter? Nada menos que tornar o tempo uma função do campo da palavra, vale dizer, dar-lhe uma instância analítica. Cumpre advertir, no entanto, que a dessemelhança entre a concepção de Langs e a de Lacan é franca e total, como, proximamente, se poderá observar.

Langs, no entanto, considera a orientação anterior como um princípio geral e propõe, ainda, algumas considerações sobre o momento da interpretação. A primeira é consiste em abdicar, explicitamente, do antigo preceito de só interpretar quando o material se torna pré-consciente, isto é, teoricamente, "pronto" para superar a repressão de que era, inicialmente, objeto - um tal ponto de vista tornaria a prática da interpretação muito limitada. A segunda nada mais é que uma contra-partida da primeira: há certos desdobramentos na relação analítica que constituem, suficientemente e por si mesmos, indicações de interpretação: os *acting-out*, as regressões, sintomas agudos, o aparecimento de defesas e resistências, disfunções do ego, fragmentos de fantasias

susceptíveis de promoverem insights importantes, bem como problemas entre terapeutas e pacientes.

Um outro aspecto digno de nota é o tratamento dispensado ao erro: 1) o erro é suposto existir como tal, vale dizer, como falha no uso da técnica ou na postura analítica, ou em ambas; 2) as suas consequências também são factuais, vale dizer, não estão referidas a uma mera "deficiência de grau" (mais ou menos tempo para interpretar, mais ou menos interpretação, mais ou menos conteúdo latente): produzem, ativamente, consequências na relação, susceptíveis de serem rastreadas e que, como nota geral, introduzem uma descompensação da ambiência analítica e do narcisismo do sujeito a um nível tal, que dificulta o manejo técnico da relação ou, mesmo, o impede. Assim, a interpretação "ili-timed" não é, apenas, inadequada ou errada, mas pode ser traumática - dentro dessa linha é, facilmente, vislumbrável o potencial patológico iatrogênico da interpretação. De outro lado, a ausência de interpretação em momento próprio, pode promover acting-out ou, ainda, deixar que se mantenham elevados os níveis de ansiedade ou quaisquer afetos disruptivos, por falta de simbolização. De fato, há todo um espectro de consequências possíveis, que inclui a instalação de fantasias paranóides ou de sedução, a ocorrência de resistências poderosas e a própria interrupção do tratamento.

É possível observar, portanto, que se trata de uma postura internamente coerente. Contudo, em psicanálise (e em muito campos, é o caso de dizer) isto não resolve todos os problemas: tem-se, ademais, que saber em relação a quê uma teoria é consistente. A de Langs, com vimos, o é em relação à assunção de que o conceito de tempo reporta-se, duplamente, a regras do cenário analítico e à oportunidade de interpretar com base em contextos significativos hierarquicamente articulados - na verdade, há mais: a interpretação resgata um sentido que é mais ou menos correto, de acordo com o suporte que obtém do contexto.

A compreensão do alcance do uso da categoria de tempo em Langs estaria incompleta se não fosse, ela própria, objeto de uma nova contextualização: o campo analítico, em Langs, é um



campo bi-pessoal (bipersonal field) e o tempo, para dizê-lo em nova forma, é interacional. Isto, de fato, tem consequências particulares e significativas para o projeto de Langs. Assim, em "Technique in Transition", Langs nos diz que:

Com o uso da metáfora do campo bi-pessoal, a interação entre paciente e analista, e sua troca comunicativa inconsciente, começou a ter uma importância crescente. À medida em que esta perspectiva se alargou, os atributos formais e metas das intervenções, embora ainda críticas, foram vistas, tão somente, como uma dimensão das comunicações do terapeuta ao paciente (...).

O conceito de campo bi-pessoal também conduziu a um elaborado estudo das regras básicas ou da estruturação das situações terapêuticas e analíticas (8).

E essa referência que nos permite caracterizar de maneira mais completa o uso langiano do tempo e introduz, em contraponto, a concepção lacaniana. De fato, o conceito de campo bi-pessoal tem várias implicações: em primeiro lugar, supõe uma prática multi-dimensional, no sentido de que, não só a intervenção verbal não esgota as possibilidades comunicativas desse campo (que inclui o silêncio analítico, a expressão gestual e, de forma geral, tudo capaz de introduzir um contexto significativo na escuta da sessão), como problematiza a comunicação que procede do terapeuta, pelas distorções ativas que esta pode imprimir à relação, por problemas contratransferenciais. Em segundo lugar, e em decorrência disto, cria-se a figura do exame ou revisão da relação, de forma sistemática, sobre os diversos itens da técnica analítica, relativamente à instância básica que deveriam observar.

Seguramente, a concepção de Langs é tributária do pensamento comunicacional que se desenvolvia em Palo Alto, embora nenhuma referência explícita seja feita: a ênfase nas trocas relacionais entre analista e paciente, de fato, reduplica a idéia da escola pragmática de que a comunicação gera efeitos que excedem as intenções preliminares dos membros de uma relação. Todavia, essa concepção é articulada com o modelo freudiano de um aparelho psíquico tóxico-econômico constituído, que privilegia o inconsciente, a dinâmica pulsional, etc. Se assim se configura um modelo híbrido, o

fato é que a distinção entre um paradigma e outro é levada ao esvanecimento: em adição a qualquer estruturação intrapsíquica do conflito, comparece a interação entre os dois sujeitos na análise e cuja relevância varia desde a mera reconfiguração da cena psíquica, até a criação de uma causalidade reportável somente à relação. Observe-se como essa concepção é semelhante à de Watzlawick, Beavin e Jackson:

Em primeiro lugar, temos uma propriedade do comportamento que, dificilmente, poderia ser mais básica e que, no entanto, é frequentemente menosprezada: o comportamento não tem oposto. Por outras palavras, não existe um não-comportamento ou, em termos mais simples, um indivíduo não pode não se comportar. Ora, se aceito que todo comportamento, numa situação interacional, tem valor de mensagem, isto é, de comunicação, segue-se que, por muito que o indivíduo se esforce, é-lhe impossível não comunicar. Atividade ou inatividade, palavra ou silêncio, tudo possui um valor de mensagem; influenciam outros e estes outros, por sua vez, não podem não responder a essas comunicações e, portanto, também estão comunicando (7).

Poderíamos nos perguntar, agora, se não impusemos uma desnecessária digressão à nossa análise. De modo algum! e por uma simples razão: o modelo comunicacional prevê, explicitamente, a referência ao tempo:

Antes de qualquer das propriedades especiais do sistema ser definida, devemos sublinhar que a óbvia e muito importante variável do tempo (com a sua companheira, a ordem) deve ser uma parte integrante da nossa unidade de estudo. As sequências de comunicação, para usar as palavras de Frank, não são "unidades anônimas numa distribuição de frequência", mas a substância inseparável de um processo em curso (10).

O que se pode apreender de tudo isto é que o tempo da interpretação em Langs (e, por extensão, o tempo em psicanálise, de forma geral) é tributário de uma concepção que admite que há um processo comunicacional sequencial cujas distorções e e contradições constituem fontes ou incrementadores de patologia! e que, portanto, é possível uma metalinguagem desses processos que dá ao analista a possibilidade de controle a um certo nível (reformulação de hipóteses e nova interpretação).

Isto pode ainda ser dito da seguinte maneira: há (pelo menos) dois sujeitos envolvidos no jogo comunicacional,

separados e autônomos; a boa comunicação seria uma sequência de atos comunicativos tal, que conduzisse a uma meta definida mais ou menos consensualmente, no início do tratamento. De outra maneira, teríamos que os vários eventos comunicativos poderiam, a qualquer momento, reportar-se a uma instância de arbitragem tal, que as mensagens ambíguas ou paradoxais pudessem ser re-direcionadas. Há, nesta concepção, portanto, a demanda do sujeito como garantidor, bem como a da garantia do sujeito como autônomo.

Precisamente neste ponto, é que se introduz, a nível próprio, a visão lacaniana do conceito de tempo. Em primeiro lugar, a referência ao outro não é passível de controle e comparece como constitutiva do sujeito - sujeito este não redutível aos participantes da relação. Em segundo lugar, o próprio outro não é, tampouco, parceiro ou participante da relação. Em terceiro lugar, o jogo intersubjetivo, o jogo intersubjetivo não comporta uma exterioridade a partir de onde se possa controlar a sua sequenciação. Em quarto lugar, a sequenciação significativa não é teleológica, vale dizer, não há um "para" ao qual ela viesse conduzir. O significante lacaniano não contém nada em potência, mesmo quando sua posta em cena subtrai o que pudera estar em ato.

A questão que se nos poderia colocar, neste momento, é como a oposição entre Langs e Lacan, neste nível, pode ser esclarecedora sobre os problemas anteriormente levantados - duração, timing, etc. Trata-se de uma questão legítima, mas que não poderia ser atingida sem o encaminhamento apresentado. É somente agora, portanto, que estamos em condições de examinar a novidade do tempo lógico, sem que o assunto fosse tratado de maneira dogmática ou aforística, como, vez por outra, se encontra.

Em um texto intitulado "Tempo Lógico e a Aserção de Certeza Antecipada - Um Novo Sofisma", Lacan descreve uma intrincada situação subjetiva por que passam três prisioneiros fictícios, após o diretor do presídio, onde se achariam confinados, ter-lhes dito que teriam a chance da libertação, caso fossem capazes de resolver o seguinte problema: de um conjunto de cinco discos, três brancos e dois pretos, cada um

teria preso às costas um disco, de tal maneira que cada um pudesse ver o disco dos outros dois, mas não o seu próprio. O primeiro que se dirigisse à saída, dizendo qual a cor de seu disco e a razão por que o fizera, teria assegurada a liberdade.

Considere-se, ainda, para levar o problema à sua dificuldade máxima, que o diretor do presídio tenha escolhido três discos brancos. A solução ideal, como explica Lacan, seria a seguinte:

Após terem se considerado um certo tempo, os três sujeitos dão juntos alguns passos, que os levam confiantes a transpor a porta. Separadamente, cada um fornece, então uma resposta semelhante e se exprime assim:

"Eu sou branco, e eis como sei. Uma vez que meus companheiros eram brancos, eu pensei que, se eu fosse um preto, cada um deles teria podido inferir o seguinte: 'se eu fosse um preto também, ao outro, tendo reconhecido que ele é um branco, teria saído imediatamente; portanto, não sou um preto'. E os dois teriam saído juntos, convencidos de serem brancos. Se eles não fazem nada, é porque eu era um branco como eles. Pelo quê, tomei a porta para transmitir-lhe a minha conclusão (12).

Como seria de se esperar, saíram os três juntos. Porém, a solução (que, de resto, não resolve o problema, já que o diretor só libertará um prisioneiro), não revela o drama dos prisioneiros durante o processo da análise, em suas vacilações e inflexões - as incidências temporais desse processo e que Lacan procura desvelar.

Em primeiro lugar, Lacan enfatiza que o processo de conclusão - que chamaremos suposicional - é apoiado na referência ao outro:

Chamamos A o sujeito real que vem concluir sozinho, B e C os sujeitos refletidos sobre cuja conduta ele estabelece sua dedução. Se a convicção de B, nos dirão, se baseia sobre a expectativa de C, a certeza daquela deve, logicamente, se dissipar com o desaparecimento desta; reciprocamente, para C em relação a B; e os dois permanecem na indecisão.

O primeiro comentário que se impõe é o de que a natureza do processo suposicional é tal, que: 1) o outro com quem interajo não é um outro propriamente, não é um si-mesmo; é, apenas, o desdobramento imaginário de mim mesmo, vale dizer, um outro especular; 2) mesmo, para finalidades de

exposição, considerando cada elemento do conjunto como um sujeito (no sentido de um ego), vemos como a sua situação é frágil: a ausência de uma informação redundante, por parte do outro, introduz a vacilação. Este último aspecto é importante para o desenvolvimento da análise do sofisma, já que, essa a hipótese lacaniana, eles não se dirigem, pura e simplesmente, para a saída; eles vacilam, vale dizer, andam e param, andam e param.

Uma outra referência importante é a de que não é o real, enquanto tal, que desencadeia as atitudes do sujeito: ora, se houvesse a visão de, pelo menos, um preto, um dos três condenados, pelo menos, teria se dirigido, sem hesitação, à saída; porém, é isto, precisamente, que não ocorre (os três são brancos); é a hesitação inicial do outro que dá subsídios para minha conclusão. Esta referência é reforçada pela hesitação subsequente dos três sujeitos, ao verem que todos arrancam na direção da saída. Em outras palavras, o nó do sofisma constitui-se no seguinte: aquilo com que lido é a suposição sobre (a suposição) do outro, quando suponho observar seu comportamento; e lido com o seu mero comportamento, quando, não obstante, penso estar me assenhorando de sua suposição. Voltemos à pergunta - como é possível uma solução?

O problema não terminou: a suposição sobre si mesmo - a asserção de si - entre em colapso (também) com a nova atitude do outro: ora, se eu podia dizer de mim mesmo que era branco, ao ver os outros se dirigirem à porta, não posso mais sustentar esse juízo sobre mim: talvez, os outros não tenham visto um disco branco. Então, para (o sujeito pára).

As dificuldades não são só estas, contudo: os três param junto - o que ocorre é que os outros dois sujeitos, B e C, estão, precisamente, na mesma situação de A, vale dizer, tentando decidir algo sobre si mesmos e os demais.

Nova revolução do eixo fantasmático: ora, se os outros dois tivessem, de fato, visto um preto, não teriam, de fato, se detido: então sou branco.

Curiosamente, os três voltam a andar junto, o que, em seguida, os faz parar ao mesmo tempo. Contudo, essa segunda parada gera efeitos diferentes dos da primeira:

...é bem preciso que tenha havido um progresso lógico realizado. Pela razão de que, desta vez, A não pode tirar desta interrupção comum senão uma conclusão sem equívoco. E que, se ele fosse preto, B e C não deveriam, absolutamente, ter parado de correr. Pois, no momento presente, exclui-se que eles possam hesitar um segunda vez em concluir que são brancos: uma única hesitação, com efeito, é suficiente para que, um ao outro, eles se demonstrem que, certamente, nem um nem outro são pretos. Se, pois, B e C, se imobilizam, A só pode ser branco. Quer dizer que os três sujeitos são, desta vez, confirmados em uma certeza, que não permite nem à objeção, nem à dúvida de renascermos (14).

Um conceito fundamental para o entendimento do tempo lógico é o de escansão:

O sofisma conserva, portanto, na prova da discussão, todo o rigor constrangedor de um processo lógico, com a condição de que se lhe integre o valor de duas escansões suspensivas, que esta prova mostra verificá-lo no próprio ato que o levou à sua conclusão (15).

Vamos proceder aos comentários preliminares sobre a solução do sofisma. O primeiro deles é o de que o processo suposicional - que poderia, ainda, ser descrito como projeto de objetivação, vale dizer, processo pelo qual algo é tornado um objeto para um sujeito - não é caracterizável como uma apropriação cognitiva do objeto, mas a consequência da referência ao outro (não é mais o objeto do sujeito, mas o objeto do outro).

Qual o alcance disto? Múltiplo, na verdade: a consciência do sujeito sofre um descentramento que a torna mera suposição; não se trata, todavia, da suposição sistemática, mas da refração do processo de representação/juízo em cenas significantes, onde o sujeito é disposto de certa maneira. A série destas cenas constitui um processo, vale dizer, uma lógica. Podemos, também, dizer que tais cenas são momentos dessa lógica serial, onde cada uma se reporta ao conjunto e substitui, sucede uma à outra. A sequenciação (não acumulativa e não teleológica) e a recursividade da série nos permite descrevê-la como um processo de temporalização de um sujeito

que se altera durante a sucessão. Assim, emerge um conceito de tempo que não é o da duração, mas o de um tempo lógico.

Dentre as múltiplas consequências desta concepção, podemos apontar para uma de grande importância: o tempo, que, na física, sempre foi considerado como uma grandeza contínua, torna-se descontínuo, discreto; e a descontinuidade da série torna-se, com isto, essencial: o tempo não é, tão somente, escandido, como, ainda, escansivo - é por isto que o essencial da formulação de Heráclito, que usamos como epígrafe, permanece correto.

Outra consequência, não menos importante, é a de que, repetimos, o tempo não é mais duração ou mera repetição (contagem) do instante: ele é a modulação do sujeito por instância da série - instância que Lacan já nos advertiu o suficiente de ser a da letra, ou seja, o trajeto serial do significante.

Ora, isto, como não poderia deixar de ser, é pleno de consequências para a clínica: o movimento assertivo do sujeito em sessão instala um processo temporal que cabe ao analista valorizar; assim, a fala do sujeito, ou o relato, não é mais tomado como uma superfície lisa, mas como um processo suposicional entrecortado e constituído por "cenas" diversas (Freud, a propósito, também falava em cenas e nomeou a do inconsciente como sendo a outra). Esta segmentação do tempo em unidades significantes ou cenas não se deve a uma falha do analisando em manter algo como o fio do relato, o que se devesse, talvez, a repressões e resistências; está referida, antes, à ambiguidade interna da lógica da representação, ou seja, ao desvio que a própria estrutura significante impõe. E, por falar nisto, o que é que o significante estrutura?

Nada menos que o sujeito - sujeito este que não é um ego (um sujeito antropomórfico, como diz Kojève), mas o sujeito posicional da série, vale dizer, aquele suposto na sucessão. Este sujeito não pode ser, de forma positiva, associado a qualquer elemento da série (ele não contém um si-mesmo ao qual pudesse ser idêntico, por aplicação do princípio de identidade), mas só possui, ele mesmo, a consistência de uma suposição: (suposição esta que) ele terá sido "lá"

configurado, vale dizer, em tal cena de linguagem; mas, sobretudo, na passagem de uma cena à outra, de um momento a outro da série.

Agora, temos de ser rigorosos: ou bem o sujeito é um ego, ou bem é aquilo que é instalado pela estrutura significante; e, neste, caso, duas coisas acontecem: 1) cabe ao ego supor que ele é o sujeito, isto é, seu próprio agente; 2) cabe ao analista desalienar a estrutura significante da significação imaginária que o ego lhe impinge. Ora, não é que o analista venha a sugerir a significação correta (isto só o instalaria na mesma posição que a do analisando); o seu trabalho seria, antes, o de uma implosão, de alijamento do significado. A questão é, como ele poderia conseguir isso? Advertimos que esta questão deve ter o entendimento correto, sob pena de se julgar que o analista removeria o significado de um enunciado qualquer do analisando, para que este pudesse ser conduzido a um estado "correto", "puro", etc. Formulando de outra maneira: o analista, evidentemente, tampouco dispõe de controle sobre os efeitos da temporalização do sujeito - então, ressurgem a questão: qual é a essência do ato analítico?

O ponto onde o pequeno sofisma problematiza a lógica tradicional da representação, com seu tempo e sujeito típicos, dá-se quando introduz-se uma representação que não é plena, que é "não-toda" (quando o ego habituou-se a considerá-la como toda e qualquer, no processo de objetivação) - ponto que não pode menos que escandalizar a lógica tradicional, cujas formas "não trazem jamais nada que não possa já ser visto de uma vez" (16).

Em função disto, a figura das moções suspensas tem um valor preciso: "o que as moções denunciam não é o que os sujeitos vêem, é o que eles encontram positivamente do que eles não vêem: a saber, o aspecto dos discos pretos" (17).

Uma questão relevante diz respeito a se o conceito tradicional de tempo não está, em nenhum momento, presente na concepção do tempo lógico. Todavia, tal concepção comparece, como duração: "aquilo pelo que elas são significantes é constituído, não pela sua direção, mas pelo seu tempo de



cessação" (18) - vale dizer, sob um certo aspecto, a cena significativa "dura", porque cessa.

E de rigor a referência de que as moções suspensas não podem ser concebidas como a mera soma das alternativas do indivíduo, de uma tal forma que, em certo momento, ele se decidisse a substituir uma pela outra; não se trata de um movimento que se torna estático (algo como o grau zero do movimento), com de que a suspensão, seja, ela mesma, dinâmica, vale dizer, o representante do processo temporal em curso:

O seu valor crucial não é o de uma escolha binária entre duas combinações justapostas no inerte e desemparelhadas pela exclusão visual da terceira, mas do movimento de verificação instituído por um processo lógico onde o sujeito transformou as três combinações possíveis em três tempos de possibilidade (19).

Caso essa referência não tenha gerado esclarecimento suficiente, poderíamos, ainda, dizer que a questão não é a de qual é o objeto do sujeito, mas de como a trama que circunda o objeto configura o sujeito.

Lacan propõe-se, em certo momento, a detalhar a instância do tempo ao longo do processo suposicional. Inicialmente, adverte que a temporalização não é, tão somente, um processo sequencial linear, mas um certo tipo de modulação:

Isolam-se, no sofisma, três momentos da evidência, cujos valores lógicos revelar-se-ão diferentes e de ordem crescente. Expor a sucessão cronológica deles é ainda especializá-los segundo um formalismo que tende a reduzir o discurso a um alinhamento de signos. Mostrar que a instância do tempo se apresenta sob um modo diferente em cada um dos momentos é preservar sua hierarquia, revelando aí uma descontinuidade tonal, essencial ao seu valor. Mas, apreender na modulação do tempo a própria função por onde cada um desses momentos, na passagem seguinte, aí se realizasse, subsistindo somente o último que os absorve, é restituir a sua sucessão real e compreender, verdadeiramente, sua gênese no processo lógico (20).

Os três momentos da evidência presentes no processo suposicional seriam o instante do olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir.

O primeiro diria respeito a uma evidência originária e fundadora: a de que, se vir - por isto, "instante do olhar" - dois pretos, o sujeito sabe que é branco. O específico desse

momento é a sua fulguração - o que não implica que o que está em jogo seja mais real do que simbolicamente determinado.

Mas, sua formulação, no início, já se modula - pela subjetivação que aí se desenha, ainda que impessoal, sob a forma do "sabe-se que..." - e pela conjunção das proposições que, tanto mais que ela não é uma hipótese formal, representa ainda delas uma matriz indeterminada, digamos, esta forma de consequência que os linguistas designam sob os termos da prótese e de apódese: "por ser... então somente sabe-se que é..." (21).

Ou seja, o instante do olhar é o momento inicial pelo qual o sujeito traz algo (algum objeto) ao circuito da representação e que possui o valor de uma evidência inicial. E, portanto, um primeiro tempo:

Uma instância do tempo abre o intervalo para que o dado da prótese, "em face de dois pretos", se transforme no dado da apódese, "se é branco": é-lhe preciso o instante do olhar. Na equivalência lógica dos dois termos: "dois pretos: um branco", essa modulação do tempo introduz a forma que, no segundo momento, se cristaliza na hipótese autêntica, pois ela vai visar a real incógnita do problema, a saber, o atributo ignorado pelo próprio sujeito (22).

O segundo momento diz respeito, portanto, à hipótese que o indivíduo formularia: "se eu fosse um preto, os dois brancos logo se saberiam tais". A particularidade deste momento é a instauração de um tempo para compreender, definido como um certa objetivação, de uma certa tomada do objeto, logo após a "evidência" inicial do instante do olhar. Na situação do sofisma, corresponde ao tempo da formulação da hipótese sobre (a hipótese de) o outro: este não estaria vendo um preto e um branco, sendo tal suposição "garantida" pela inércia do terceiro. Em termos do sujeito, propriamente, qual a diferença entre este instante e o anterior?

Assim, a objetividade desse tempo vacila com seu limite. Somente subsiste seu sentido com a forma que ele engendra de sujeitos indefinidos salvo pela sua reciprocidade e cuja ação é suspensa por uma causalidade mútua a um tempo que escapa sob o próprio retorno da intuição que ele objetivou (23).

Como ressalta desta proposição, a estrutura desse momento não se sustenta e a forma da compreensão, calcada sobre o modo da reciprocidade, cede lugar à da conclusão, estabelecendo o

terceiro momento, dito por Lacan como sendo, precisamente, o momento de concluir. Este momento traria o processo susposicional ao seguinte ponto: "apresso-me em afirmar que sou um branco, para que esses brancos, por mim assim considerados, não me precedam ao ser reconhecem como o que eles são" (24).

Todavia, qual é o cerne deste momento? A asserção de si, pela qual o sujeito conclui o movimento lógico na decisão de um julgamento:

O próprio retorno do momento de compreender, sob o qual vacilou uma instância do tempo que o sustenta objetivamente, se continua no sujeito em uma reflexão, onde esta instância ressurgue para ele sob o modo subjetivo de um tempo de atraso sobre os outros, nesse mesmo movimento, e se apresenta logicamente como a urgência do momento de concluir. Mais exatamente, sua evidência se revela na penumbra subjetiva, como a iluminação crescente de uma franja no limite do eclipse que sofre sob a reflexão a objetividade do tempo para compreender (25).

Trata-se de um aspecto interessante do momento de concluir: ele constitui o refluxo da subjetividade recíproca do tempo de compreender, sob forma da subjetividade pessoal, em termos de que o outro não está mais supondo, senão vendo; daí, a pressa: se não me apressar, perco o momento de concluir, vale dizer, não poderei (até que o ciclo se repita) mais reconhecer se sou, ou não, preto:

Passado o tempo para compreender, é momento de concluir o tempo para compreender. Não é, portanto, em razão de uma contingência dramática qualquer, gravidade do que está em jogo, que o tempo urge; é sob uma urgência do movimento lógico que o sujeito precipita ao mesmo tempo seu julgamento e sua partida, o sentido etimológico do verbo, "de cabeça", dando a modulação em que a tensão do tempo se transforma na tendência ao ato que manifesta aos outros que o sujeito concluiu (26).

Caberia observar que Lacan refere-se a esse processo lógico como exprimindo uma tensão temporal, independente de qualquer tensão psicológica: é uma tensão entre segmentos significantes do tempo: o que se precipita, para dizê-lo dessa forma, não é tanto um indivíduo (um ego), mas o tempo.

Um outro comentário oportuno é o do valor especial desse terceiro momento: o sujeito deixa de ser impessoal, como

dissemos, para se tornar pessoal; o que não dissemos foi o alcance total disto: nada menos que o eu deixar de ser uma essência, para se tornar uma instância temporal - não é instância, nem mesmo no sentido de "pessoa" dentro do aparelho psíquico (contracenando com o id e o super-ego, outras tais); é uma instância do tempo, vale dizer, um instante (que seria um engano tomar no aspecto quantitativo).

Resumindo, a importância está toda em que o sujeito é temporal e que o tempo é lógico - ou, por outra: o tempo nada mais é que a modulação de um sujeito posicionado na cena da representação. O tempo, teríamos de dizê-lo, é o modo reversivo da estrutura do sujeito.

Cumpra um esclarecimento: por que nós chamamos, ora de representacional, ora de suposicional, isto que Lacan vem tentando situar? Por mais de uma razão. Em primeiro lugar, para não termos que nos reportar, explicitamente, à teoria do significante, embora estejamos nos movendo dentro dela todo o tempo, para usar da expressão; em segundo lugar, porque a suposição ou representação faz referência ao modo mítico de abordagem do sujeito ao mundo (ao objeto): desde que um objeto comparece representado como representação no sistema psíquico do sujeito, três coisas ocorrem: 1) é atribuído, inicialmente, um valor de evidência ao objeto; 2) esse modo cede lugar a algum tipo de suposição sobre o objeto em suas possíveis implicações na interação com o sujeito; 3) este segundo tempo transforma-se em alguma conclusão sobre o próprio sujeito. Aí também se configura o fato de sujeito e objeto estarem referidos a uma causalidade recíproca - concepção, sem dúvida, já presente em Freud, quando falava das "polaridades" pulsionais, em que sujeito e objeto se subtrocam.

O tempo é, diríamos, o tempo da estrutura, estrutura da representação, estrutura da palavra. A palavra, para Lacan, não é lisa (embora seus efeitos e modos sejam literais): ela compõe uma arquitetura do sujeito, onde ele se acha multiplemente disposto - idéia afim do uso lacaniano da topologia. Diríamos, então: o tempo nada mais é que a modulação do sujeito sob efeito da palavra. Inversamente, poderíamos dizer que o tempo é o percurso do sujeito pela

instância da palavra - ou instância da letra, como Lacan se terá referido nos Escritos. É a palavra que instancia, que dá o instante, que dá o tempo. O tempo, em psicanálise, portanto, não é o tempo da estória (uma e outra que ele se apressaria em nos contar), mas o tempo do seu discurso. Seria muito pretensioso supor que a análise escuta o discurso do tempo?

Toda a questão lacaniana é, de certa forma, esta: não é que o tempo passe e amadureça, ou se torne próprio ao insight; o tempo é a verificação das modulações do discurso. A questão da interpretação, conseqüentemente, não é a da maturidade do ego, ou de um possível acordo entre terapeuta e cliente, sobre o que qualquer deles tivera dito: a máquina não é o ego, é a palavra.

A maior parte da questão, senão toda, do trabalho de perlaboração e a idéia de uma estratégia temporal de intervenção, cai: a dita compreensão de si (ou de parte-a-parte, nos "aqui-e-agoristas") nada mais é que um episódio de linguagem, uma miragem (como, ademais, a cena da "incompreensão" pode sê-lo). Em outras palavras, o analisando - e, na pior das hipóteses, o analista - estaria compreendendo o quê, concluindo o quê, vendo o quê, se o destino de cada um dos tempos é ser substituído pelo outro? A dificuldade toda da questão reside em que se supõe que, em algum momento, vamos curar aquele ego doente ou coisas pelo estilo, quando o de que se trata é que, como dissemos alhures (27), a linguagem empurra-se a si mesma e, lembrando o Goethe citado por Freud em "Mais Além do Princípio do Prazer", prossegue para a frente, indomada.

E que dizer do ponto de vista econômico do aparelho psíquico, também desmorona? A economia dos afetos e cargas, sim; não obstante, poder-se-ia falar de uma economia significante, que cabe ao analista aproveitar: existe uma tensão intersignificante, vale dizer, uma "acumulação significante" que está, estreitamente, relacionada com os efeitos que se processam no sujeito, sobretudo quando ela é contraposta ao corte (à interpretação como corte ou ao corte da sessão).

Aproveitando a referência, diremos que o papel da escansão é duplo: de um lado, exprime a cessação de um tempo e o início do momento seguinte, vale dizer, é o entre-espaço entre dois tempos; de outro, torna patente o próprio tempo que ela suspendeu (fato de especial aplicação para o corte). A escansão é, portanto, o tempo de equivocação (ou equi-vocação, em que a palavra lança a sua dupla-chamada).

Dito de outra forma, a escansão tanto pode ser tomada num sentido passivo, como ativo: a escansão como entre-tempo e como causa do fluxo do tempo. O sentido ativo é especialmente útil, do ponto de vista da técnica analítica; se nada garante a significação da palavra, dada a sua topologia em banda de Moebius, e se a equivocação, para usar da expressão, "é questão de tempo", por que o analista não usa, ele mesmo, a prática da escansão para devolver ao tempo sua significância (significância, no sentido barthesiano: "relançar a palavra no progresso da discursividade")?

Este é o ponto em que emerge o conceito de corte, em sua dupla referência de interpretação, que secciona blocos discursivos diversos, e de término da sessão. Poder-se-ia, de fato, dizer que corte é o conceito que replica, ao nível da técnica, o conceito de escansão, ao nível da estrutura significante.

E que progressos o analisando poderia incorporar, em termos de sua conquista do inconsciente? A rigor, nenhum; o que a equivocação dos tempos produz é, precisamente, o desbastamento, a desarborização do imaginário do sujeito - este assiste ao esfalecelamento sucessivo de uma "hipótese" após a outra.

Duas questões poderiam ser colocadas, neste momento: a primeira diria respeito a que algumas hipóteses do sujeito pudessem ser, de fato, boas ou válidas, sobretudo se comparadas com asseunções anteriores - por exemplo, algumas delas são oneradas por uma forte patologia, ao passo que outras não. Essa objeção, tanto quanto possamos perceber, não tem uma resposta frontal; o que se poderia propor em um nível mais geral é que a questão é outra: o que, para o sujeito, é uma reflexão conduzida racionalmente, para a psicanálise de

Lacan não é mais que um objeto da economia psíquica do sujeito - aquilo a que o sujeito renuncia se reporta, preferencialmente, ao registro da fantasia.

A segunda indaga sobre o horizonte a que o sujeito, enfim, é conduzido por esta prática. Uma primeira resposta seria a de que a desestabilização, enquanto tal, do imaginário seria, por si só, defensável - até porque não há, na psicanálise de Lacan, um porto seguro além da linguagem. Ao fazer a travessia pelos seus objetos imaginários, o sujeito se expõe a um processo de alijamento, já que a posição privilegiada que eles detinham no sistema de representações do sujeito perde a sustentação.

Vimos que a resposta permanece incompleta, e isto por uma simples razão: a desestabilização do imaginário e a transformação do sintoma têm um limite; ninguém vive no entre-passo do significante, vale dizer, em escansão, livre de todo e qualquer imaginário - e, como tampouco parece simples a relação do sujeito ao real, temos que é vislumbrável uma certa circunscrição do sintoma, que chamamos perímetro sintomático de base, para além do qual o sujeito não vai. Novamente, propomos uma definição "negativa", vale dizer, por referência ao que aquele horizonte não é: ocorre que, seja de que configuração fantasmática inicial o sujeito esteja saindo, pelo trabalho da análise, há um limite para o seu "crescimento" - é, de certa forma, um anti-clímax: o sujeito migra para o seu perímetro sintomático de base ou fundamental. Tomando de empréstimo uma expressão da fenomenologia de Eliade, diríamos que o sujeito é entregue ao seu Tempo Fundamental.

O projeto lacaniano não autoriza nenhum passo além desse, já que a psicanálise aí descrita não é teleológica: a questão da análise não é o que o sujeito poderá vir a ser, mas o que terá sido nos acidentes de sua formação significante.

O que ocorre, de fato, é que a trilha disposta pela teoria do significante e pelo tempo lógico tem consequências radicais para o conceito de interpretação em psicanálise, que já não pode recobrir quaisquer significados que a tradição empreste ao termo e que, portanto, na psicanálise de Lacan,

tem que ser redefinido como escansão ou corte: a suspensão ou desestabilização do enunciado ou relato põe a nu a sua estrutura significante, referenciável a nível da enunciação.

Em conexão com isto, deveríamos comentar que a escansão (vale dizer, a interpretação) não porta sentido algum, mas o produz, e de forma especial: ao individuar um bloco discursivo qualquer, a finalidade é entregar o significado ou efeitos de sentido ao gerenciamento da cadeia significante que, retroagindo sobre si mesma, "reage" de certa forma; o analisando, no entanto, não vê nada disso e supõe que o "sentido" da interpretação está enunciado na intervenção - o analisando é este que está sempre procurando um sentido; e a sua suposição de que vê o tal sentido, o compreende e conclui algo a respeito é o próprio motor da análise sob a figura da transferência.

A sessão torna-se o cenário de sucessivas temporalizações do sujeito, numa série que termina com o corte da própria sessão. O sujeito passa de um tempo a outro na análise: (pensa que) vê, (pensa que) compreende e (pensa que) conclui.

Com relação à duração da sessão, diríamos que, já que o tempo é discursivo, não há como determiná-la, vale dizer, quantificá-la. Contudo, observa-se, na prática da escola lacaniana, o uso da *séance courte*, a qual parece incluir a idéia de que não basta que a análise proceda por essa implosão do imaginário através de uma certa postura interpretativa, mas que ele deve, igualmente, ser curta, a fim de que a equi-vocação não seja substituída por uma espécie de garantia de significação, supostamente, oferecida pelo analista. O mérito maior da contribuição lacaniana é, parece-nos, o de trazer o tempo à dimensão da palavra - quando, normalmente, é tido como uma grandeza inteiramente anódina, medida por um índice qualquer. O sujeito é tal, porque se temporaliza - e isto depende das incidências da palavra.

Restariam, no entanto, algumas questões. Pensamos, neste momento, se as preocupações de Langs sobre uma estruturação bem definida da sessão não são legítimas e cogitamos do preço que se pode dever pagar para o rastreamento do sujeito lacaniano, quando esta meta não é obstada por impasses. Todavia, essa



questão não é uma aporia: nada impede que o analista esteja sintonizado com os rumos da relação analítica e vigilante sobre suas distorções; contudo, é neste segundo nível, precisamente, que a dificuldade é máxima: não existe, em Lacan, uma reflexão sobre a contratransferência, que por ele é denunciada como uma miragem do chamado campo bi-pessoal, a qual instalar-se-ia pela denegação de um "terceiro": o simbólico enquanto tal. De qualquer modo, as incidências contratransferenciais do corte são matéria de exame para o analista e podem, eventualmente, apontar para as suas próprias fantasias e sintomas.

Um outro problema ocorre a nível da economia narcísica do sujeito: diferentes tipos e níveis de patologia produzirão diferentes reações à técnica do corte. Quadros severos poderão representar uma contra-indicação formal, sempre que a frustração que possa acompanhar essa prática se mostre onerosa e disruptiva para a economia psíquica a ponto de produzir descompensações importantes - risco a que estão sujeitos os estados fronteiriços, melancolia com tendência ao suicídio e quadros de agitação ou ansiedade graves, por exemplo. Evidentemente, qualquer abordagem terapêutica, e não apenas a lacaniana, comportaria nesses campos, um grau de risco considerável, embora seja possível supor que alguns estilos clínicos sejam menos ofensivos ao narcisismo frágil da patologia. Curiosamente, teríamos que pensar, igualmente, na possibilidade inversa, sobretudo em um campo em que está tudo por saber: talvez, o psicótico, incapaz de relação dialógica, conversacional, tenha, na prática do tempo lógico, sua melhor chance: ser entregue a si próprio, de uma tal maneira, que consiga estabelecer um código mínimo por onde o tempo do desejo possa advir.

Notas do Capítulo V

- 1) Langs, R. - "The Technique of Psychoanalytic Psychotherapy. New York, J. Aronson Inc., 1976. p. 198.
- 2) *ibid.*, p. 199.
- 3) *id.*
- 4) *ibid.*, p. 200.
- 5) *ibid.*, p. 599.
- 6) *ibid.*, p. 600.
- 7) *id.*
- 8) Langs, R. - "Technique in Transition". Nova Iorque, Jason Aronson Inc., 1978. p. 44.
- 9) Watzlawick P., Beavin J. e Jackson, D. - "Pragmática da Comunicação Humana", São Paulo, Ed. Cultrix, (s.a.), p. 44.
- 10) *ibid.*, p. 109.
- 11) *id.*
- 12) Lacan, J. - "O Tempo Lógico e a Aserção de Certeza Antecipada - Um Novo Sofisma". In: *Escritos*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.
- 13) *ibid.*, p. 72.
- 14) *ibid.*, p. 74.
- 15) *id.*
- 16) *ibid.*, p. 75.
- 17) *id.*
- 18) *id.*
- 19) *ibid.*, p. 75.
- 20) *id.*
- 21) *ibid.*, p. 77.
- 22) *id.*
- 23) *ibid.*, p. 78.
- 24) *id.*
- 25) *ibid.*, p. 78.
- 26) *ibid.*, p. 79.
- 27) Dunley Jr., J.P.C. - "O Bago e o Sujeito Corporal - Ou a Questão do Desejo". Tema apresentado no I Congresso Internacional do Corpo, Rio de Janeiro, 1985.
- 28).

## Sujeito e Ego

O presente capítulo destina-se ao confronto dos conceitos de Ego e Sujeito, mas, sobretudo, à revisão crítica do primeiro, tal como pôde ser formulada, por exemplo, por Lacan.

A oportunidade de tal crítica é a de colocar sob inquérito um conceito que, posteriormente a Freud (mas, em certos momentos, já com ele), tornou-se uma espécie de conceito primitivo - isto é, "aceito por definição", o que, não por coincidência, causou a banalização do conceito, tornando-o indiscernível da noção de eu oferecida pelo senso comum.

A preocupação de Lacan com a inovação freudiana, leva-o, contudo, a uma posição radical: o ego não é algo que possa ser um aliado numa "aliança terapêutica"; antes, ele designa a principal fonte de resistências à escuta do inconsciente - esse algo para-além do ego e que Lacan, de forma original, chamará de sujeito.

Antes de iniciarmos o debate entre Langs e Lacan, cumpre uma advertência: rigorosamente falando, Langs não é o representante mais indicado de uma visão substancialista do ego, já que ele, em determinados momentos, exprime uma visão crítica do conceito de aliança com uma suposta parte saudável do eu - o que, não obstante, não o faz evitá-lo ou abandoná-lo de todo. De toda maneira, a sua participação no debate justifica-se pela idéia de que o ego é uma instância cujo desenvolvimento se define pela aquisição progressiva de um conjunto de aptidões e cujos embates constituem a patologia - evidentemente, o referencial é psicanalítico, o que não permite confundir a sua posição com a behaviorista, onde o eu é definível por um repertório de comportamentos modelados, diferencialmente, por reforçamentos. Mesmo, porém, com a ressalva, a oposição entre as duas correntes, a de Langs e a de Lacan, é franca e total.

Teríamos, inicialmente, de prestar amplo reconhecimento, de que qualquer teoria cujo objeto seja o sujeito depende, em suas formulações, de assunções de base sobre o que esse

sujeito seja. Há uma pluralidade de concepções sobre o sujeito que se formaram, quer na tradição filosófica, quer como crítica a essa tradição ou, mais frequentemente, ao senso-comum.

Direcionaremos a discussão para o seguinte ponto: em que consiste a contribuição freudiana sobre a questão do Eu/Sujeito? A questão não é simples, já que o pensamento freudiano passou nada menos que por duas grandes fases (tópicas): 1) a descrição de grandes sistemas psíquicos - consciente, pré-consciente e inconsciente e 2) a referência a instâncias psíquicas: ego, id, super-ego e, poderíamos incluir, ego-ideal e ideal de ego. O exame histórico-crítico do conceito de Eu/Sujeito na obra freudiana não nos ocupa no presente trabalho, porém podemos colocar, como divisa inicial, que a preocupação de Freud foi estabelecer quanto do curso dos eventos psíquicos poderia ser atribuído ao eu consciente ou, ao contrário, deveria ser imputado a uma causalidade independente desse eu e que ele chamou o inconsciente. Um eu orientado pelo princípio de realidade e um eu orientado pelo princípio de prazer, bem como a economia psíquica envolvida, parece ter estado sempre no cerne das preocupações freudianas.

O pomo da discórdia no pensamento analítico tem consistido em estabelecer o quinhão que cabe aos processos conscientes e o que cabe aos processos inconscientes, vale dizer, determinar em que extensão o ego é o causador ou agente de fatos relevante da vida psíquica do indivíduo. A questão, insistimos, não pode ser decidida prematuramente, sem a consideração pela complexidade dos compromissos da obra freudiana. Será que podemos contemplar essa dupla-face do eu (ou do sujeito) em Freud? Certamente, como ela se mostra em "O Ego e o Id":

Nossa representação do eu começa aqui a se aclarar, precisando-se duas diversas relações. Vemos o eu com todas as suas energias e debilidades. Acha-se encarregado de importantes funções: por sua relação com o sistema da percepção, estabelece a ordem temporal dos processos psíquicos e os submete ao exame da realidade. Mediante a interposição dos processos mentais consegue um aprazamento das descargas motoras e domina o acesso à motilidade. Este domínio é, de todo modo, mais formal que efetivo. Pelo que toca à ação, o eu se acha em uma situação semelhante à de um

monarca constitucional, sem cuja sanção nada pode legislar-se, mas que refletirá muito, antes de opor seu veto a uma proposta do parlamento. O eu se enriquece com a experiência do mundo exterior, propriamente dito, e tem no id outra espécie de mundo exterior que tenta dominar. Subtrai libido dele e transforma suas cargas de objeto em estruturas egóicas (1).

Em outro momento, Freud acrescenta:

Mas, por outra parte, o eu se nos mostra como uma pobre coisa subastida a três servidões distintas e ameaçadas por três diversos perigos, emanados, respectivamente, do mundo exterior, da libido do eu e do rigor do super-ego. Três classes de angústia correspondem a esses três perigos, pois a angústia é a manifestação de uma retirada ante o perigo. Em qualidade de instância fronteiriça, o eu quer constituir-se em mediador entre o mundo exterior e o Id, intentando adaptá-lo ao mundo exterior e alcançar, neste, os desejos do Id, por meio da atividade muscular. Conduz-se, assim, como o médico na cura analítica, oferecendo-se ao Id como objeto de sua libido, a qual procura atrair sobre si. Para o id não é só um auxiliar, senão um submisso servidor que aspira lograr o amor de seu dono. Sempre que lhe é possível procurar permanecer de acordo com o Id, superpõe suas racionalizações pré-conscientes aos mandados inconscientes do mesmo, ainda naqueles casos em que o Id permanece inflexível, e dissimula os conflitos do Id com a realidade e com o super-ego. Porém, sua situação de mediador o faz sucumbir, por vezes, à tentação de mostrar-se oficioso, oportunista e falso, como o estadista que sacrifica seus princípios ao desejo de conquistar a opinião pública (2).

Não se deve omitir uma passagem, que se encontra, também neste texto e que mais do que a maioria delas, tem dividido o pensamento contemporâneo: " a psicanálise é um instrumento que há de facilitar ao eu a progressiva conquista do Id "(3).

O campo do conceito de ego, em vista de um enfoque tão abrangente, tornou-se amplo a ponto de se derivarem posições, como dizíamos, inteiramente díspares. A idéia de que o ego, com o tempo, desenvolve um conjunto de habilidades, em sua interação com o mundo exterior, serviu de lastro às idéias contidas na Psicologia do Ego e correntes afins. Por outro lado, o aspecto defensivo, compulsivo, dissimulador e, em uma palavra, sintomático do ego, fez com que a escola lacaniana denunciasses como impossível qualquer expediente que se pareça com uma aliança com o ego.

As diferenças entre Langs e Lacan remontam, portanto, a este nível, para cujo exame, basicamente, recorreremos ao "The

Technique of Psychoanalytic Psychotherapy", do primeiro autor, e a "O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise", do segundo. Começemos por Langs.

Langs situa-se na perspectiva psicogenética, vale dizer, em que o ego é suposto constituir-se e desenvolver-se através de um processo maturacional, que caminha no sentido da integração e da estabilidade do eu e cujos embates constituem os diversos quadros patológicos.

Assim, os primeiros quatro anos da criança se caracterizariam por certas "sequências maturacionais, modos de funcionamento e recursos, estados de estruturas psíquicas, relações de objeto, sentimento de si, auto-conceito e tarefas adaptativas" (4).

As mencionadas sequências maturacionais estariam referidas a impulsos biológicos e psicofisiológicos para o desenvolvimento e maturação:

Elas são dirigidas à especificidade do funcionamento que emerge a partir dos dotes potenciais do recém-nascido. Estas sequências maturacionais dão-se num ambiente facilitador e adequado, no qual a mãe desempenha um papel central e que molda o seu desenvolvimento numa interação sensível e especial (5).

Langs propõe que essa fase do desenvolvimento pode ser, basicamente, descrita em termos de "expressões de impulsos centrais e necessidades como as relacionadas à alimentação" (6). Seria, propriamente falando, a fase oral, com necessidades de contato físico, calor e estimulação. Haveria, também, o desenvolvimento da motilidade e impulsos para o domínio, juntamente com impulsos agressivos.

A figura da mãe é peça essencial na maturação do ego:

A matriz mãe-criança envolve mais que "boa" ou "má" maternagem, ou "suficientemente boa", ou um ambiente propício. Há uma interação complexa e global que é consciente, pré-consciente e inconsciente em diferentes modos para cada uma das pessoas, e na qual a mãe nutre, alimenta, proíbe e controla, numa constelação particular de maneiras, mas responde a muitas outras necessidades e ao comportamento da criança na sua própria maneira seletiva. Como resultado, a criança experiencia a sua mãe numa variedade de caminhos, que são, inicialmente, fragmentados e separados e, só posteriormente, referidos a uma única pessoa (...). Além disso, a mãe encoraja e reforça certos aspectos do funcionamento

infantil do repertório de impulsos e respostas comportamentais, emocionais e psicológicas; falha em responder ou reforçar outras reações da criança; e, ativamente, desencoraja, se enraivece por ou, mesmo, pune outros afetos e comportamentos. Enfim, há um constante feed-back entre a mãe e a criança, suas respectivas necessidades ou respostas, e os efeitos cumulativos que têm uma sobre a outra (7).

Essa primeira fase comportaria, do ponto de vista das relações de objeto, uma insuficiente diferenciação entre o eu e o outro, bem como um modelo corporal do ego. Os diversos aspectos da experiência, sobretudo das características opostas, permaneceriam mal integrados. Seriam importantes, ainda, o narcisismo e um modo de pensamento arcaico, que Langs qualifica de pré-verbal.

Haveria um desenvolvimento gradual das estruturas internas, que estariam também referidas às capacidades inatas e à interação com a mãe. A geração dessas estruturas far-se-ia, inicialmente, por incorporação de bons e maus objetos e, posteriormente, por identificações propriamente ditas, vale dizer, em que o outro é visto como diferente da criança. Os modos de defesa são, também, primitivos e consistem na externalização do conteúdo psíquico desagradável (não-eu).

As tarefas adaptativas dessa época consistiriam, basicamente, em abandonar a simbiose com a mãe e atingir a separação e a individuação.

O período seguinte é designado por Langs como sendo compreendido entre os 4 anos e a adolescência; a ênfase nas figuras parentais diminui gradativamente, dada a ampliação da experiência social da criança, e o processo continua em direção à maturação. Haveria a intensificação das sensações genitais até o período de latência, entre 9 e 10 anos, seguido de impulsos sexuais mais poderosos e do amadurecimento biológico. Esse amadurecimento culminaria com a "primazia do genital".

A delimitação do eu e não-eu seria uma das conquistas decisivas da nova fase. Haveria a evolução na direção de "um maduro e relativamente estável sentido de identidade e conceito de si" (8). As relações de objeto atingem complexidade maior e passam a incluir a capacidade de

empatizar com o outro, bem como maior consideração pelas necessidades alheias. O conjunto de necessidades básicas também se amplia, de modo a incluir "as necessidades sexuais e agressivas, de sobrevivência e assistência ao desenvolvimento, necessidades derivadas, tais como a amizade, ajuda aos outros e educação. A partir disso, a capacidade de amar e se sacrificar pela outra pessoa emerge "(9).

Há o concomitante desenvolvimento da capacidade de simbolização e raciocínio abstrato, bem como de resolução dos problemas pela conceptualização, pensamento e antecipação. E expandido o uso de processos secundários, baseado no pensamento lógico, adaptativo e voltado à realidade. Todavia, são, igualmente, importantes os devaneios e sonhos, como canais por onde são reativados conflitos intrapsíquicos de fases anteriores.

Sobre a estruturação do eu, Langs diz que:

E durante esses anos que as estruturas de personalidade relativamente estáveis e duradouras, canais de descargas instintuais, a consciência, ideais, sentimento de eu e limites do eu são mais ou menos finalizados e solidificados. Estes se tornam as marcas do caráter da pessoa e determinam seus modos habituais de comportamento (10).

Com relação às defesas, Langs propõe que elas se tornam, progressivamente, "mais específicas, efetivas e dominadas pelo pensamento, do que antes. Elas são, também, relativamente, menos globais, menos custosas à personalidade total e menos instintualizadas" (11). Em seguida, propõe que a repressão torna-se a forma principal de defesa e é de grande valor adaptativo - de fato, a repressão torna-se mais seletiva e articulada com outras formas de defesa como a isolação, intelectualização, formação reativa, identificação com o agressor e formas menos imaturas de projeção e externalização. Langs imputa essa nova possibilidade defensiva ao incremento da capacidade cognitiva, mas assegura que tem as suas raízes na primeira fase, o que lhe permite falar em uma hierarquia de defesas, que compreende desde as primitivas, "dominadas pelo processo primário e pelo impulso", até as que são "maduras,



(pertencentes ao) processo secundário e adaptativas à realidade" (12).

A postura de Langs é representativa de toda uma linha de pensamento, segundo a qual o ego só causa problemas por um impedimento na execução de suas funções - vale dizer, uma vez sanados os prejuízos ao seu funcionamento, cessam os problemas. E vimos que essa posição foi franqueada por certos desenvolvimentos da teoria freudiana; podemos prover mais uma referência, ausente em Langs:

Mas, havemos de conceder que os esforços terapêuticos da psicanálise elegeram um ponto análogo de ataque. Seu propósito é robustecer o eu, fazê-lo independente do super-ego, ampliar seu campo de percepção e desenvolver sua organização, de maneira que possa apropriar-se de novas partes do id. Onde era o id, há de ser o eu (13).

A referência de Freud parece inequívoca. Para muitos, mas, certamente, não para Lacan:

Analisê-mo-la. Contrariamente à forma que não pode evitar a tradução inglesa: "where the id was, the ego shall be", Freud não disse das Es, nem das Ich, como o faz, habitualmente, para designar essas instâncias onde havia ordenado há dez anos sua nova tópica, e isto, dado o rigor inflexível de seu estilo, dá a seu emprego nesta sentença um acento particular. De toda forma, sem ter sequer que confirmar pela crítica interna da obra de Freud, que escreveu Das Ich und das Es para manter essa distinção fundamental entre o sujeito verdadeiro do inconsciente e o eu como constituído em seu núcleo por uma série de identificações alienantes, aparece aqui que é no lugar, wo, onde Es, Sujeito desprovido de qualquer das ou de outro artigo objetivante, war, estava, é de um lugar de ser que se trata, e que neste lugar: sein, é um dever no sentido moral que aí se anuncia, como o confirma a única frase que sucede a essa para terminar o capítulo, Ich, eu (je), ali devo eu (do mesmo modo que se anunciava: "este sou" /ce suis-je/), werden, chegar a ser, quer dizer, não sobrevir, nem sequer advir, senão vir à luz desse lugar mesmo enquanto lugar de ser (14).

A intenção de Lacan é clara: problematizar a noção de sujeito, começando por distingui-lo do ego. Passemos, então, ao estudo das teses lacanianas sobre o sujeito e o eu, para observar como isto se dá.

Lacan começa por observar que, assim como a questão da origem é de difícil resolução, pois só se coloca após a sua emergência, o mesmo sucede, por razões diferentes, com o conceito de eu: "não podemos mais deixar de pensar sem este

registro do eu, que adquirimos no curso da história, mesmo que lidemos com rastros da especulação do homem sobre si mesmo, em épocas em que este registro, como tal, não tinha sido promovido" (15).

Com relação a Descartes, Lacan consegue uma crítica muito precisa sobre o Cogito:

Mesmo que, efetivamente, seja verdade que a consciência é transparente a si própria e que é apreendida como tal, fica patente que, nem por isso, o eu lhe é transparente. Ele não lhe é dado de modo diferente do de um objeto. A apreensão de um objeto pela consciência não lhe fornece, da mesma feita, suas propriedades. O mesmo ocorre com o eu.

Mesmo que este eu nos seja efetivamente entregue, no ato da reflexão, como uma espécie de dado imediato em que a consciência se apreende transparente a si própria, nada indica, no entanto, que a totalidade desta realidade - e dizer que se vai chegar a um julgamento de existência já é muito - fique, de todo, esgotada (16).

Para Lacan, o esforço feito, de Locke a Kant, inclusive o da escola psicofísica do eu (fins do século XIX), tinham um motivo comum: "eles tinham a maior desconfiança da função do eu, dado que esta perpetua, mais ou menos implicitamente, o substancialismo implicado pela noção religiosa da alma, como substância revestida, ao menos, das propriedades da imortalidade" (17).

Ora, segundo Lacan, o trajeto freudiano teve por meta, precisamente, remover o eu dessa posição de centro:

Com relação a esta concepção, a descoberta freudiana tem, exatamente, o mesmo sentido de descentramento que aquele trazido pela descoberta de Copérnico. Ela se expressa, bastante bem, na fulgurante fórmula de Rimbaud - os poetas, que não sabem o que dizem, como é bem sabido, sempre dizem, no entanto, as coisas antes dos outros - Eu é um outro (18).

Podemos, a esta altura, fazer uma primeira observação: o senso comum e/ou a tradição filosófica deram ao Eu, via de regra, a posição de centro: centro da pessoa, centro da vontade, centro da razão, etc. O esforço de Lacan será o de mostrar que a radicalidade do pensamento de Freud torna essa posição insustentável. Todavia, não é um percurso fácil: mesmo que um primeiro passo seja franqueado pela fórmula de Rimbaud, ele tende a se anular ao demarcar-se com a referência "ao

outro"; porém, o que é esse outro? Pois bem, em Lacan, esse outro não é nem o do senso comum, nem o da tradição, como tampouco o da sociologia. É por isso que a crítica ao eu é acompanhada pela crítica ao ideal psicanalítico de "aceitar o outro", de inspiração existencialista:

Há um de nossos colegas, de nossos antigos colegas, que tinha transado um pouco com os Tempos Modernes, a revista do existencialismo, como se diz, e que nos trazia como uma audácia a de dizer que, para que alguém pudesse ser analisado, era preciso que fosse capaz de apreender o outro como tal. Era um sabichão, esse aí. A gente poderia ter perguntado a ele - o outro, o que é que o senhor quer dizer com isso? - é seu semelhante, seu próximo, seu ideal de eu, uma bacia? Isso tudo são outros (19).

Para Lacan, o que é prioritário não é o eu, o ego, que se trata de um objeto entre outros, mas o sujeito, que seria, para manter a expressão, o eu, propriamente dito:

O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu. É fora deste campo que existe algo que tem todos os direitos de se expressar por eu e que desmonstra este direito pelo fato de vir à luz expressando-se a título de eu, que, na análise, se chega a formular como sendo eu propriamente dito (20).

O sujeito não é o indivíduo como possuidor de um repertório de habilidades e comportamentos que amadurecem ou se fortificam com o tempo ou, mesmo, em uma referência mais sutil, com a inteligência:

Ora, o que Freud nos ensina é o seguinte - as elaborações do sujeito de que se trata não são, de maneira alguma, situáveis num eixo onde, na medida em que fossem mais elevadas, se confundiriam cada vez mais com a inteligência, a excelência, a perfeição do indivíduo.

Freud nos diz - o sujeito não é a sua inteligência, não está no mesmo eixo, é excêntrico. O sujeito, como tal, funcionando como sujeito, é algo diferente de um organismo que se adapta. É outra coisa e, para quem sabe ouvi-lo, a sua conduta toda fala a partir de um outro lugar que não o deste eixo que podemos aprender quando o consideramos como função num indivíduo (21).

Lacan comenta como tendo sido de interesse a noção de eu em La Rochefoucauld e em Nietzsche, ao acrescentarem, respectivamente, o amor-próprio e o engodo no âmbito do eu.

Com relação aos rumos da psicanálise contemporânea, Lacan se refere a uma "cacofonia teórica": garante que a metapsicologia freudiana, a partir de 1920, "foi lida às avessas, interpretada de maneira delirante" (22).

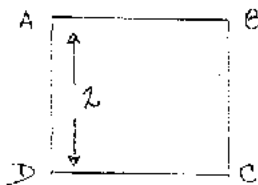
A distorção teria sido supor que, após 1920, Freud teria trazido o eu de volta à cena do psiquismo, no papel de protagonista. A respeito da Ego Psychology, que emergiu com a interpretação de Hartmann, Lacan diz o seguinte:

O sr. Hartmann, querubim da psicanálise, nos anuncia a grande notícia, que nos permitirá dormir tranquilos - a existência do ego autônomo. Este ego que, desde o início da descoberta freudiana, sempre foi considerado como conflitioso, que, mesmo quando titulado como uma função em relação à realidade, nunca deixou de ser tido por algo que, tal como a realidade, se conquista num drama, e - lo, de repente, restituído por nós como um dado central (23).

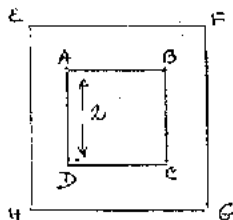
As consequências deletérias desta postura seriam:

Regressamos, aqui, a uma entificação segundo a qual, não só os indivíduos existem como tais, mas ainda alguns existem mais que os outros - é o que, mais ou menos implicitamente, contamina as noções do eu forte e eu fraco, que são, cada uma delas, modos de eludir os problemas que, tanto a compreensão da neurose, como o manejo da técnica colocam (24).

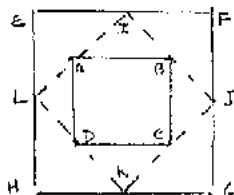
E qual é essa outra ordem determinante do drama do sujeito? Para introduzi-la, Lacan introduz a sua antítese, a ordem do imaginariamente real, dada pela instituição, pela analogia - mas, em que estaria o logro da intuição? Lacan nos dá um exemplo, o mesmo de Sócrates a Mênom: se dispuséssemos de um quadrado de 2 unidades de medida de lado, o que se poderia fazer para que a sua área fosse o dobro?



A hipótese de Sócrates é que o senso-comum, a intuição, se engana, completamente, neste caso: raciocinando por analogia, diria: para duplicar a área do quadrado ABCD, basta dobrar o lado:



Só que, como se pode observar, o dobro do lado não duplica a área, mas quadruplica:  $S(ABCD) = 4 \text{ u.m.}$ , ao passo que  $S(EFGH) = 16 \text{ u.m.}$  A solução de Sócrates é dada abaixo:



Ora, se tiramos os quatro triângulos ELI, IFJ, LHK, KGJ, ficamos com o quadrado IJKL, que tem, exatamente, o dobro da área do quadrado ABCD.

Na verdade, isto seria dado, diretamente, pela fórmula  $S=l \times l$ , tal que  $l = \sqrt{8} = 2\sqrt{2}$ . E aqui que chegamos ao ponto: ora, 2 não é dada pela intuição (tanto mais que é um número irracional, vale dizer, não pode ser a razão de nenhum par de números). Então, qual é o significado dessa experiência? Diz Lacan: "é a passagem de um plano intuitivo de ligação a uma plano simbólico de ligação" (25).

Lacan, em seguida, comenta o alcance da experiência:

E Sócrates quem introduz que 8 é a metade de 16. O escravo, com toda sua reminiscência e sua intuição inteligente, vê a boa forma, se é que se pode dizer isso, a partir do momento em que a designam a ele; mas, fica aí palpável a clivagem entre o plano imaginário ou intuitivo - no qual, com efeito, funciona a reminiscência, ou seja, o tipo, a forma eterna, o que também se pode denominar as intuições a priori - e a função simbólica, que não lhe é, absolutamente, homogênea, e cuja introdução na realidade constitui um forçamento (26).

Caso ainda não esteja claro, pode-se, ainda, dizer que "a autonomia da  $\sqrt{2}$  não é, porém, absoluta mente manifesta no diálogo. Quando aparece, ela engendra um monte de coisas" (27).

Assim, Lacan começa a caracterizar o simbólico: é aquilo que, no humano, tem poder de engendrar e modular a experiência. O sujeito humano é, para Lacan, sujeito engendrado, produzido e modulado por um agente - a linguagem:

As falas fundadoras que envolvem o sujeito são tudo aquilo que o constitui, os pais, os vizinhos, a estrutura inteira da comunidade e que, não só o constitui como símbolo, mas o constitui em seu ser. São leis de nomenclatura que determinam - pelo menos até certo ponto - e canalizam as alianças a partir das quais os seres humanos copulam entre si e acabam criando, não apenas símbolos, mas também seres reais, que, ao virem ao mundo, têm, imediatamente, essa pequena etiqueta que é o sobrenome, símbolo essencial no que diz respeito ao seu quinhão (28).

O símbolo, em Lacan, não é um objeto para o sujeito, mas o cenário de seu surgimento - vale dizer, o símbolo constitui uma dimensão, uma ordem:

A ordem humana se caracteriza pelo seguinte - a forma simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis da existência.

Em outros termos, está tudo ligado. Para conceber o que se passa no âmbito próprio à ordem humana, é preciso que partamos da idéia de que esta ordem constitui uma totalidade. A totalidade na ordem simbólica denomina-se um universo. A ordem simbólica é dada em seu caráter universal (29).

Ora, se isto valeu para a antropologia de Lévy-Strauss, também se mostrou operante na investigação sobre o inconsciente - todavia, de forma diferente: em Lacan, a ordem simbólica comparece na ordem sócio-cultural, mas não se confunde com ela; caso assim fosse, o sujeito lacaniano seria, meramente, o inconsciente coletivo ou algum tipo de sujeito social:

Que solução poder-se-ia esperar da palavra coletivo, neste caso, quando, no entanto, coletivo e individual são, estritamente, a mesma coisa? Não, não se trata de supor em, algum canto uma alma comum onde todos esses cálculos ocorreriam, não se trata de nenhuma entificação psicológica, trata-se da função simbólica. A forma simbólica não tem, absolutamente, nada a ver com uma formação para-animal, uma totalidade que faria do conjunto da humanidade uma espécie de grande animal - pois, no final das contas, o inconsciente coletivo é isso (30).

O simbólico é universal? Que dizer, por exemplo, de certos achados freudianos, como o complexo de Edipo? a resposta de Lacan é que sim, já que universal não quer dizer genérico:

O universal simbólico não precisa, absolutamente, espalhar-se pela superfície da terra inteira para ser universal. Aliás, que eu saiba, não há nada que faça a unidade mundial dos seres humanos. Não há nada que se

ache, concretamente, realizado como universal. Que os homens tenham, salvo exceção, dois braços, duas pernas e um par de olhos - o que, aliás, possuem em comum com os animais - que seja, como dizia alguém, bipedes sem penas, frangos depeçados, tudo isto é genérico, mas não universal (31).

Jean Hypollite, frequentemente presente aos seminários de Lacan e possuidor de um estilo intelectual rigoroso, não se dá por satisfeito com a explicação da universalidade do simbólico, tanto mais quanto permaneça sem explicação o fato de um amplo espectro de opções individuais serem possíveis sobre o mesmo fundo simbólico comum. Isto, aliás, nos recorda a crítica feita por nós, no início do capítulo, ao uso da leitura sociológica em psicologia. A pergunta de Hypollite é, pois, a seguinte: o que se ganha, heurísticamente, com a introdução da categoria do simbólico? Lacan começa a responder, dizendo que:

Ela se serve para a exposição da experiência analítica. O senhor pôde vê-lo no ano passado, quando lhes mostrava que é impossível ordenar de maneira correta os diversos aspectos da transferência, se não partir de uma definição de fala, da função criadora, fundadora, da fala plena. Na experiência, apreendemos a transferência sob diversos aspectos, psicológicos, pessoais, interpessoais - ela se dá de maneira imperfeita, refratada, como em marcha reduzida. Sem uma tomada de posição radical a propósito da função da fala, a transferência é, pura e simplesmente, inconcebível, inconcebível, no sentido próprio do termo - não há conceito de transferência, apenas uma multiplicidade de fatos ligados por um laço vago e inconsistente (32).

Na verdade, isto é dizer pouco. O que Lacan se proporá a fazer é ressituar a teoria do Eu em psicanálise, à luz dos registros do Real, Simbólico e do Imaginário. Qual a importância disto para a teoria do Eu, em psicanálise? Nada menos que: "o eu, em seu aspecto mais essencial, é uma função imaginária (...) A estrutura fundamental, mental, de cada experiência é de ordem propriamente imaginária" (33).

Mas, se o sujeito não é o indivíduo, nem tampouco o grupo, o que haveria de ser? Lacan responde: "dou-lhes uma definição possível de subjetividade, ao formulá-la como sistema organizado de símbolos, que almeja cobrir a totalidade da experiência, animá-la, dar-lhe sentido" (34).

Definição, no mínimo, desconcertante, porque não é deixado nenhum traço alusivo ao Eu. A que se reduz, então, o

Eu, em Lacan? Vejamos: "o que corresponde ao eu é o que por vezes chamo a soma dos preconceitos que comporta todo saber, e que cada um de nós carrega individualmente" (35).

E visível como a rota lacaniana difere da de Langs. Se a última põe ênfase no aspecto maturacional e homeostático (privação-satisfação) da pulsão, a primeira é construída sobre a idéia do jogo intersubjetivo do desejo:

Vocês estão vendo que o que aí está em destaque não é, como sempre se tem a tendência a acreditar, a dependência concreta, afetiva da criança, com relação a adultos supostos mais ou menos parentes. Se o sujeito se coloca a questão do que ele é como filho, não é para saber se ele é mais ou menos dependente, é sim se é reconhecido ou não (...). E na medida em que as próprias relações onde ele se acha são levadas ao grau do simbolismo, que o sujeito se interroga sobre si mesmo. O problema se coloca, pois, para ele, na segunda potência, no plano da assunção simbólica de sua autobiografia (36).

Em outras palavras, o de que se trata na análise do sujeito não é o inventário dos traumas de seu desenvolvimento:

A questão do sujeito não se refere, absolutamente, ao que pode resultar de tal desmame, abandono, falta vital de amor ou afeto, ela concerne sua história visto que ele a desconhece, e é isso que ele expressa a despeito de si, através de toda sua conduta, na medida em que busca, obscuramente, reconhecê-la. Sua vida é orientada por uma problemática que não é a de sua vivência; porém, a de seu destino, isto é - o que será que sua história significa (37).

Muito bem. Se o sujeito é passivo desse descolamento, relativamente aos acidentes de sua biografia, a que nível deve ser resgatado na análise? Lacan responde que: "uma fala é a matriz da parte não reconhecida do sujeito e eis aí o nível próprio do sintoma analítico - nível descentrado, com relação à experiência individual, visto ser aquele do texto histórico que a integra" (38).

Trata-se de uma referência importante, para compreendermos o sujeito lacaniano - que está ligado, de forma primordial, à fala/linguagem, como a descreve Lacan:

Esta função da fala, trata-se de saber se, na análise, ela exerce sua ação pela substituição do eu do sujeito pela autoridade do analista ou se ela é subjetiva. A ordem instaurada por Freud prova que a realidade axial do sujeito não está no seu eu.



Intervir, substituído-se ao eu do sujeito, como se faz sempre numa certa prática da análise das resistências, é sugestão, não análise (39).

Contudo, a noção de sujeito construída até o momento permite um tipo sutil de recidiva: supor que o eu (o ego) é apenas uma forma menos perfeita de sujeito - o que reintroduziria, aos poucos, até o pleno vigor, o conceito de Eu como instância central e determinante da vida psíquica. É contra essa possibilidade que adverte Lacan:

Mas, acreditem vocês que basta que se fique nisso, e que se diga - o eu do inconsciente não é o eu? Pois nada, para vocês que pensam espontaneamente, se é que se pode dizer isso, implica a recíproca. E vocês se põem, normalmente, a pensar que este eu é o eu verdadeiro. Vocês imaginam que o eu é apenas uma forma incompleta, errônea, deste eu. Assim, este descentramento essencial para a descoberta freudiana, vocês o efetuaram, mas, imediatamente o reduziram (40).

Poder-se-ia perguntar, então, a que fica reduzido o Eu, se ele não é, nem a verdade do sujeito (algo como a sua essência), nem um verdade preliminar do sujeito:

não é um erro, no sentido em que a doutrina clássica faz dele uma verdade parcial. Ele é outra coisa - um objeto particular dentro da experiência do sujeito. Literalmente, o eu é um objeto - um objeto que preenche uma certa função que aqui chamamos de função imaginária " (41).

Se o Eu não é o eixo de sustentação do seu mundo, se ele é, na verdade, duplo, há uma razão para isso: "explico-lhes que é, na medida em que ele está enfiado num jogo de símbolos, num jogo simbólico, que o homem é um sujeito descentrado" (42).

Lacan procura, ao longo do percurso de seu segundo seminário, precisar alguns conceitos. Um deles é o de imaginário que, ao ser entendido, meramente como ilusório, não recobre seu sentido pleno:

Rogo-lhes que considerem - durante um certo tempo, durante esta introdução - que a consciência, isso, se produz toda vez que é dada - e isso se produz nos lugares mais inesperados - um superfície tal, que possa se produzir o que se denomina uma imagem. É uma definição materialista (43).

Na verdade, Lacan está menos preocupado com uma acusação de idealismo, do que possa vir a parecer. A metáfora tópica de que faz uso (tipo de metáfora, aliás, muito presente em Freud), visa apenas apresentar o modo próprio de funcionamento da consciência como sendo o de apropriação de imagens. Isto não conduz à teoria da Gestalt, não obstante o conhecido texto sobre o Estádio do Espelho fazer menção à experiência etológica de Lorenz - na qual a visão que um pombo tem de um outro, isto é, a apreensão visual da imagem do outro pombo, produz a maturação sexual. Todavia, por que haveríamos de falar na imagem, em se tratando do Eu? Porque a primeira é responsável pela gênese e formação do segundo?

Toda a dialética que lhes dei a título de exemplo com o nome Estádio do Espelho está fundamentada entre, de um lado, um certo nível de tendência vivenciadas - digamos, por enquanto, num certo momento da vida - como que desconectadas, discordantes, despedaçadas - e sempre fica alguma coisa - e, por outro lado, uma unidade com a qual ele se confunde e se emparelha. Esta unidade é aquilo em que o sujeito se conhece pela primeira vez como unidade, porém como unidade alienada, virtual (44).

Ou seja, o eu não é apenas uma imagem privilegiada no sistema de imagens do sujeito, como é, ainda, o sustentáculo da unidade, do "si-mesmo". Lacan radicaliza a descoberta freudiana da polimorfia do sujeito:

O sujeito é ninguém. Ele é decomposto, despedaçado. E ele se bloqueia, é aspirado pela imagem, ao mesmo tempo enganadora e realizada do outro, ou, igualmente, por sua própria imagem especular. Lá, ele encontra uma unidade" (45).

A psicanálise, portanto, se endereça a uma classe de fenômenos que nada tem a ver com o campo do eu: "no inconsciente, excluído do sistema do eu, o sujeito fala" (46).

Pode-se perguntar, agora, com é que esse sujeito fala. O que pode significar dizer que o sujeito fala, se o ego é conhecido, exatamente, com aquele que, na análise, toma a palavra e diz: "eu-isso, eu-aquilo"?

E aqui que Freud se dá conta que algo não se coaduna com o princípio de prazer. Ele se dá conta de que o que sai de um dos sistemas - o do inconsciente - é de uma insistência - eis a palavra que eu queria

introduzir - particularíssima. Digo insistência porque isto expressa bem, de modo familiar, o sentido daquilo que, em francês, se traduziu por automatismo de repetição, wiederholungzwang (47).

O significado desta passagem é bastante claro: para além de qualquer racionalização ego-sintônica, o discurso do sujeito é o discurso do sintoma. Isto é o fundamental para a teoria do eu e da técnica da psicanálise: ou bem se considera que o eu é vítima de um prejuízo (impairment) de suas habilidades potenciais e, conseqüentemente, procura-se fortificá-lo, ou bem parte-se em direção inteiramente diversa e tenta-se escutar o que insiste em se mostrar nas fissuras da superfície lisa do eu.

Não obstante, isto é dizer pouco. A primeira alternativa, acima referida, implicaria na cura a todo custo, ao passo que a segunda comporia, se assim pudéssemos nos expressar, um "elogio do sintoma" (ainda que sem gratificá-lo); o sintoma não é a parte maldita do eu, o objeto de um exorcismo; ele é, simplesmente, o sujeito.

Há mais: a não-diferenciação entre eu e sujeito que permite a defesa (no duplo-sentido) do ego forte, em certas correntes psicanalíticas:

Falam-nos de ego autônomo, de parte sadia do eu, de um eu que é preciso reforçar, de um eu que é suficientemente forte para que nele possamos apoiar-nos para fazer uma análise, de um eu que deve ser o aliado do analista, etc. Vocês estão vendo estes dois eus de braço dado, o eu do analista e o do sujeito, subordinados ao outro nesta pretensa aliança. Nada na experiência nos dá o menor comecinho disto, já que é exatamente o que ocorre - é no nível do eu que ocorrem todas as resistências. É realmente de se perguntar de onde poderiam sair se não fosse deste eu (48).

O correlato desse sujeito que não é o eu, ao nível da significação, é a ausência de sentido (último reduto da boa forma):

Bem sei que o espírito é sempre fecundo em maneiras de compreender. Digo isto frequentemente às pessoas que dou supervisão - cuidem, principalmente, de não compreender o doente, não há nada como isso que os possa por a perder. O doente diz uma coisa que não tem pé nem cabeça e, ao relatá-la, dizem-me - pois bem, entendi que ele queria dizer isso. Quer dizer que, em nome da inteligência, há mera e simplesmente a

elisão daquilo que deve deter-nos e que não é compreensível (49).

É preciso atenção, pois a essência do pensamento lacaniano já está configurada: a análise tenta o resgate de um sujeito que não é o eu, cujo discurso é o do sintoma e que não tem qualquer significado. Qual é o eixo de sustentação de tal subversão da teoria do Eu? Trata-se do significante.

No "Seminário sobre a Carta Roubada", Lacan dá o testemunho da importância da dimensão significante:

Se o que Freud descobriu e redescobre de maneira cada vez mais aberta tem um sentido, é que o deslocamento do significante determina o sujeito em seus atos, em seu destino, em suas recusas, em suas cegueiras, em seus êxitos e em sua sorte, a despeito de seus dotes inatos e de seu logro social, sem consideração do caráter ou do seu sexo e que de boa ou má vontade seguirá o trem do significante, com armas e bagagem, todo o lado psicológico (50).

O significante não é, meramente, uma peça de linguagem, mas a unidade de um sistema formalmente constituído:

Ora, a estrutura do significante está, como se diz comumente na linguagem, em que ele esteja articulado.

Isto significa que suas unidades, de onde quer que se parta para desenhar suas imbricações e seus englobamentos crescentes, são submetidas à dupla-condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de se comporem de acordo com as leis de uma ordem fechada (51).

A estrutura significante é determinante, igualmente, do sentido possível, e o antecipa: "pois o significante, por sua própria natureza, antecipa sempre o sentido desenrolando, de algum modo, diante de si, sua dimensão" (52).

É a cadeia do significante que introduz a cisão na significação intencionada pelo sujeito:

O que essa estrutura da cadeia significante decobre é a possibilidade que eu tenho - justamente na medida em que sua língua é comum a mim e a outros sujeitos, isto é, na medida em que essa língua existe - de me servir dela para significar algo totalmente diferente do que ela diz. Função mais digna de ser sublinhada na fala que a de disfarçar o pensamento (a maioria das vezes indefinível) do sujeito: a saber, a função de indicar o lugar desse sujeito na busca da verdade (53).

A questão do sujeito é, de fato, subvertida pela incidência do significante: em boa parte da tradição filosófica, como vimos, o sujeito era aquele agente capaz de representar para si o mundo - temos aí a *vorstellung*. Com Freud, segundo Lacan: "o significante representa um sujeito, segundo Lacan (não um significado), e para outro significante (o que quer dizer não para outro sujeito)" (54).

Poderíamos nos reportar ao texto "Posição do Inconsciente", para uma visão integrada dos conceitos de sujeito, inconsciente e significante:

O registro do significante se institui pelo fato de que um significante representa um sujeito para outro significante. É a estrutura, sonho, lapsos e chiste, de todas as formações do inconsciente. É também o que explica a divisão originária do sujeito. O significante, produzindo-se no lugar do Outro, todavia não situado, faz surgir ali o sujeito do ser que não tem, todavia, a palavra, mas ao preço de coagulá-lo. O que havia ali pronto a falar - isto nos dois sentidos que o pretérito perfeito, em francês e em espanhol, dá ao "havia", o de colocá-lo no instante anterior: estava ali e já não está, mas também no instante seguinte: um pouco mais e estava por ter podido estar - o que havia aí desapareceu por não ser mais que um significante (55).

A linguagem tem movimento próprio - é a idéia que Lacan irá enfatizar com os conceitos de metáfora e metonímia. Esse sujeito atópico, engendrado pela linguagem, tem a sua dinâmica constituída no processo metáfora-metonímico. Vejamos como Lacan o define, passo-a-passo.

Lacan parte do signo de Saussure e chega ao algoritmo  $f(S(1/s))$ , que enfatiza a prevalência do significante sobre o significado. A partir daí, propõe duas notações:

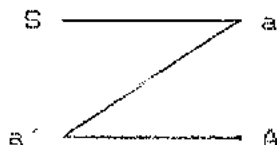
1.  $f(S...S')S = S(-)s$ , referente à metonímia:

...indicando que é a conexão do significante com o significante que permite a elisão pela qual o significante instala a carência de ser na relação de objeto, servindo-se do valor de remessa da significação para investi-la com o desejo, visando essa carência que ele suporta. O signo "-" colocado entre (), manifestando aqui a permanência da barra -- que, no algoritmo primeiro, marca a irreducibilidade onde se constitui nas relações entre o significante e o significado, a resistência da significação (56).

2.  $f(S'/S)S = S(+)s$ , fórmula da metáfora:

...indicando que é na substituição de significante a significante que se produz um efeito de significação que é de poesia ou de criação, em outras palavras, de advento da significação em questão. O signo "+" colocado entre {}, manifestando aqui a transposição da barra -- e o valor constituinte dessa transposição para a emergência da significação (57).

Para terminarmos, examinemos a situação do sujeito, quer por sua referência existencial, quer por sua referência psicopatológica, estabelecida por sua origem significante, tal como podemos apreender no esquema "L", de Lacan:



Em "De uma Questão Preliminar a Todo Tratamento Possível das Psicoses", Lacan diz que esse esquema significa, essencialmente, "que a condição do sujeito (neurose ou psicose) depende do que tem lugar no Outro, A" (58).

De fato, trata-se de um discurso alteritário do sujeito: "o que tem lugar ali é articulado (o inconsciente é o discurso do Outro), do qual Freud procurou definir a sintaxe pelos pedaços que, em momentos privilegiados, sonhos, lapsos, frases de espírito, nos chegam dele" (59).

Lacan nos descreve a constituição do sujeito neste esquema:

Nesse discurso, como se interessaria o sujeito se não fosse parte interessada? E o é, com efeito, enquanto estirado nos quatro cantos do esquema, a saber, S, sua inefável e estúpida existência, "a", seus objetos, "a'", seu eu, a saber, o que se reflete de sua forma em seus objetos, e A, o lugar a partir de onde pode colocar-se-lhe a questão da sua existência (60).

Referência muito importante, no que dá o inconsciente como problemático, vale dizer, como questão; não como questão ou dúvida do ego, mas de um certo tipo:

Pois é uma verdade de experiência para a análise que se coloca para o sujeito a questão de sua existência, não sob a espécie de angústia que suscita ao nível do eu, e que não é mais que um elemento de seu séquito, senão enquanto pergunta articulada: "que

sou aí? ", referente a seu sexo e sua continência no ser, a saber, que é homem ou mulher, por uma parte, por outra que poderia não ser, ambas conjugando seu mistério e fixando-o nos símbolos da procriação e da morte. Que a questão da existência banha o sujeito, o sustenta, o invade, inclusive dilacera por todas as partes, é coisa da qual as tensões as interrupções, os fantasmas com que o analista tropeça dão fé; e ainda falta dizer que é a título de elementos do discurso particular como essa questão se articula. Pois é porque esses fenômenos se ordenam nas figuras desse discurso pelo que tem fixidez de sintoma, pelo que são legíveis e se resolvem quando são decifrados (61).

Terminamos, aqui, o nosso estudo em torno do eu e do sujeito, com apenas alguns comentários. Em primeiro lugar, gostaríamos de prestar, novamente, o reconhecimento da possibilidade múltipla de concepções sobre o sujeito - e isto tem, pelo menos, duas implicações: de que cada sistema constrói ou, pelo menos, subentende um sujeito; e, inversamente, de que qualquer sujeito considerado pode ser reportado às vias de seu engendramento.

Isto terá sido revelador, senão escandaloso, há alguns anos. Hoje em dia, corre o risco de se tornar tão inconquistável quanto vão (para lembrar uma expressão de Ricoeur). Ora, a crítica que é possível endereçar à noção de sujeito é, ela mesma, construída e constitui discurso - a questão é de se é possível uma assepsia total do sujeito, que há de torná-lo um vapor (um sujeito, literalmente, sublimado).

Todavia, se a consistência teórica é um requisito fundamental, tanto quanto, por exemplo, uma teoria do sujeito tenha que estar implicada por e implicar uma teoria da interpretação, a questão permanece: qual o custo e o benefício de uma certa opção teórica? Em outras palavras; se Lacan trouxe uma alternativa para o sujeito constituído à imagem do eu, o que é, todavia, perdido com o enfoque lacaniano?

Não temos condições de responder, no momento, na medida em que nos falta o desenvolvimento ulterior da questão, que só poderemos atingir ao examinarmos a problemática da alienação, no capítulo VIII. A réplica a Lacan, está, portanto, adiada - porém, como mais adiante se poderá observar, este adiamento ocorre em um momento que, de forma alguma, é casual.

Notas do Capítulo VI

- 1) Freud, S. - "El 'Yo' y el 'Ello'" (1923). In: Obras Completas. Madrid, E. Biblioteca Nueva, (s.a.). p. 2726.
- 2) id.
- 3) id.
- 4) Langs, R. - "The Technique of Psychoanalytica Psychotherapy". New York, Jason Aronson, 196. p. 239.
- 5) id.
- 6) id.
- 7) ibid., p. 240.
- 8) ibid., p. 259.
- 9) id.
- 10) ibid., p. 260.
- 11) id.
- 12) ibid., p. 261.
- 13) Freud, S. - "Nuevas Lecciones Introductorias" - XXXI (1932). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva (s.a.). p. 1346.
- 14) Lacan, J. - "La Cosa Freudiana o Sentido del Retorno a Freud en Psicoanálisis". In: Escritos. Mexico, Siglo Veintiuno Ed., 1984. p. 399.
- 15) Lacan, J. - "O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985, p. 12.
- 16) ibid., p. 13.
- 17) ibid., p. 14.
- 18) id.
- 19) ibid., p. 15.
- 20) ibid., p. 16.
- 21) id.
- 22) ibid. p. 19.
- 23) id.
- 24) ibid., p. 20
- 25) ibid., p. 28.
- 26) id.
- 27) ibid., p. 29.
- 28) ibid., p. 31.
- 29) ibid., p. 44.
- 30) ibid., p. 46.
- 31) ibid., p. 49.
- 32) ibid., p. 53.
- 33) id.
- 34) ibid., p. 58.
- 35) id.
- 36) ibid., p. 60.
- 37) ibid., p. 61.
- 38) id.
- 39) ibid., p. 62.
- 40) id.
- 41) id.
- 42) id.
- 43) ibid., p. 68.
- 44) ibid., p. 69.
- 45) ibid., p. 74.



- 46) *ibid.*, p. 80.
- 47) *ibid.*, p. 82.
- 48) *ibid.*, p. 91.
- 49) *ibid.*, p. 115.
- 50) Lacan, J.- "El Seminario sobre la Carta Robada". In: *Escritos*. Mexico, Siglo XXI Ed., 1980. p.24.
- 51) Lacan, J.- "A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud". In: *Escritos*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978. p. 232.
- 52) *id.*
- 53) *ibid.*, p. 235.
- 54) Lacan, J. - "Radiofonia y Television". Barcelona, Ed. Anagrama, 1977. p. 24.
- 55) Lacan, J.- "Posición del Inconsciente". In: *Escritos*. Mexico. Siglo XXI Ed., 1980. p. 819.
- 56) Lacan, J.- "A Instância da Letra ou a Razão desde Freud". In: *Escritos*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978. p. 246.
- 57) *id.*
- 58) Lacan, J.- "De una Questión Preliminar a todo Tratamiento Posible de las Psicosis". In: *Escritos*. Mexico. Siglo XXI Ed., 1980. p. 531.
- 59) *id.*
- 60) *id.*
- 61) *id.*

## Outro, Contratransferência e Verificabilidade

Neste capítulo examinaremos alguns aspectos de suma importância para a reflexão crítica da prática analítica. Optamos por estudá-los conjuntamente, tendo em vista sua referência comum à instância terapêutica, vale dizer, à postura analítica. Tais aspectos correspondem aos contidos nos conceitos de contratransferência, verificabilidade e de outro. Por seu intermédio, como teremos oportunidade de observar, obtém-se a possibilidade de distanciamento crítico e revisão sobre o curso de uma análise. Como, todavia, parte do material relevante a um tal estudo foi ou será abordado em outros capítulos, forneceremos, aqui, apenas as referências essenciais.

Langs propõe-se a denunciar, em conexão com o eixo contratransferencial, certos mitos existentes na clínica. O primeiro deles é o do "unresponsive therapist", ou do terapeuta "neutro" ou "terapeuta-espelho", e que supõe que a ambiência analítica acha-se, invariavelmente, livre de distorções, vale dizer, que a análise ocorre em uma assepsia total, sempre além de qualquer indesejável contribuição do mundo fantasmático do analista:

A relação paciente-terapeuta é um interação viável, humana, na qual os dois participantes experimentam um completo espectro de sentimentos, fantasias e pensamentos. Se este não é o caso para o terapeuta, devemos assumir um distúrbio psicológico de sua parte.

O terapeuta deve limitar e controlar suas respostas de maneira a serem, tanto quanto possível, não-desviantes, realistas, apropriadas, centradas nas necessidades do paciente e, amplamente, conscientes.

Não estou sugerindo, com isto, que reações contratransferenciais não ocorram em terapeutas competentes. De fato, estas experiências são uma parte inevitável da interação paciente-terapeuta. Mas, quando estas reações são inadequadas, primariamente baseadas em contratransferência e, amplamente, ligadas às necessidades do terapeuta, ao invés de às do paciente, elas devem ser detectadas pelo terapeuta; devem ser abreviadas e, em alguma extensão, tornadas conscientes, e restritas em seus efeitos na sua interação com o paciente; e, por último, devem ser resolvidas pela auto-análise (1).

Langs reconhece que a contratransferência pode ser usada, muitas vezes, como canal de exame do que se processa no psiquismo do paciente, mas sugere que o terapeuta deve estar alerta:

Então, ambos, paciente e terapeuta, experimentam regressão e recuperação durante as sessões. O terapeuta, contudo, tem uma responsabilidade de retornar à realidade da situação e do trabalho analítico e se comunicar em uma via, essencialmente, racional, mais do que faz o paciente (2).

Assim como o fluxo transferencial é obstado por uma transferência negativa de tipo agressivo ou positivo de tipo erótico, o campo contratransferencial pode ser entendido como o de assalto de sentimentos agressivos ou eróticos, no terapeuta. Referindo-se a este fato, Langs nos diz que:

É razoável e humano para um terapeuta se sentir aborrecido, quando ele é provocado, atacado persistentemente, ou frustrado de forma intensa. De outro lado, a raiva diante de resistências inevitáveis, críticas e atrasos no progresso da terapia e hostilidades do paciente é inadequado. Estas últimas são reações que todo terapeuta deve estar apto a aceitar e analisar com o paciente, ao invés de responder, diretamente, a estas frustrações e agressões (...). Fantasias enfiadas intrusivas, respostas raivosas repetidas e a tradução dos seus sentimentos em intervenções provocativas e contraatacantes são sinais de dificuldades internas no terapeuta (3).

É de real interesse a advertência que Langs nos faz de que, ao, eventualmente, ser confrontado com a existência de sentimentos "negativos", como a raiva, por exemplo, o terapeuta, por exemplo, em os experimentando de fato, não deve negá-los e, adicionalmente, deve examinar a evolução dessa situação e as possíveis contribuições da caracterologia do paciente.

É imperioso que o terapeuta não denegue os sentimentos que, por ventura, esteja experimentando, sob pena de incidir em formas espúrias de relação terapêutica, como alianças sado-masoquistas, em que paciente e terapeuta podem situar-se em qualquer posição.

Langs refere-se, de igual forma, à contratransferência erótica, de uma maneira infreqüentemente vista na literatura:

Eu consideraria apenas os sentimentos sexuais e fantasias como inevitáveis. Um terapeuta homem que reconhece que uma mulher, em particular, é atraente, está bem dentro dos limites que são apropriados à terapia; se ele vai em frente, despindo-a na sua imaginação (ou, estando sozinho, na realidade!) ou tocá-la, ou copular com ela em suas fantasias, isto é contratransferência erótica e uma inadequada sexualização da relação terapêutica e interferirá, inevitavelmente, com a aliança terapêutica (4).

Embora o espírito geral da observação de Langs pareça-nos correto, conservamos a curiosidade por saber em que consiste o "achar atraente", sem qualquer fantasia sexual concomitante - isto é como abstrair o interesse, precisamente, daquilo que torna algo interessante.

Poderíamos, neste momento, pedir a Langs uma definição de contratransferência:

Podemos, sucintamente, definir contratransferência como um aspecto daquelas respostas ao paciente que, enquanto propiciadas por algum evento dentro da terapia ou na vida do terapeuta, estão, primariamente, baseadas em suas relações significativas passadas; basicamente, elas gratificam suas necessidades, ao invés dos esforços terapêuticos do paciente (5).

Langs propõe que a contratransferência pode ser recorrente e caractereológica, ou ainda, aguda e episódica. A atitude analítica geral, diante das ocorrências contratransferenciais, de todo modo, consiste em:

Reconhecê-las quando ocorrerem, limitar sua extensão, frequência e efeitos no tratamento; para ele / o terapeuta, o objetivo / é estar consciente de sua influência em si mesmo e no paciente; e analisá-las e resolvê-las tão rápido quanto possível, não sobrecarregando, posteriormente, o paciente (6).

O problema do não-reconhecimento da contratransferência é, para não nos referirmos às piores consequências, o de, simplesmente, atuá-la e exteriorizá-la. Langs propõe que as fontes de conhecimento da contratransferência são a auto-análise do terapeuta e o material subsequente do paciente às suas intervenções.

Seguindo Langs, podemos encontrar diversas indicações da ocorrência inadequada de contratransferência: fantasias sexuais e agressivas sobre o paciente, sonhos repetidos sobre o paciente, erros repetidos nas intervenções, um desagrado

crônico ou um excessivo gostar do paciente, ansiedade recorrente, incômodo, culpa, sentimentos de desamparo ou depressão ligados à situação terapêutica; dificuldades frequentes em compreender o paciente, dificuldades frequentes em escutar o paciente e permanecer alerta; preocupação com o paciente fora das sessões; o abuso das interpretações "profundas" ou, inversamente, a sua ausência e ênfase em confrontações e interpretações gerais.

Langs considera que o fato contratransferencial é de dramática relevância para o curso da relação analítica; chega, inclusive, a propor que há erros contratransferenciais que não podem ser corrigidos por posterior análise - simplesmente, deterioram a qualidade da terapia e terminam por abortá-la. Langs nos dá como exemplo a sedução do paciente, que, uma vez ocorrida, modifica estruturalmente a relação terapêutica, impingindo-lhe um tom incompatível com a produção de insight.

O segundo mito a que Langs se reporta envolve as gratificações do terapeuta e suas vicissitudes. Do ponto de vista contratransferencial, qual o nível de gratificação que é lícito ao terapeuta aspirar no exercício de sua função? Dizer que não há nenhuma gratificação em jogo seria tolo. Langs propõe que são adequadas as gratificações ligadas ao sentimento do cumprimento adequado da tarefa, bem como uma remuneração compatível com o nível do serviço oferecido. Este último aspecto, como se pode ponderar, é frequentemente problemático, quer quando o terapeuta super-estima seus honorários com base em seu próprio narcisismo, quer quando ele se subestima, em virtude de uma excessiva benevolência, construída sobre sentimentos de culpa ou idealização do outro.

Um outro mito relacionado à contratransferência é o da "absoluta igualdade" entre paciente e terapeuta, em que, supostamente sobre a premissa da humanidade comum a ambos, bem como no interesse conjunto sobre a melhora emocional do primeiro, o que se dá é um tipo de relação simbiótica entre eles, onde o imaginário do "semelhante" e do "igual" denega a diversidade de perspectivas - a diversidade dos desejos, diríamos nós - postas em causa. Este cenário, parece-nos, corresponde mais ao que se encontra, sobretudo, na periferia

da psicanálise, vale dizer, nas terapias de suporte ditas analíticas. De qualquer modo, a construção do espaço analítico deve efetivar certos balizamentos e sinalizações que permitam que as produções inconscientes do sujeito emergjam sobre um estado de uma relativa falta de gratificação (princípio de abstinência), sem distorções narcísicas, por razões diferentes, de quaisquer das partes.

Até que ponto o terapeuta é responsável pelo que ocorre ao paciente fora das sessões? Se julgarmos que o terapeuta seria, de alguma forma, mais responsável pela vida do paciente do que ele mesmo, estaremos, segundo Langs, indulgindo no mito da "onipotência do terapeuta". Isto não é asseverado, porém, sem a ressalva de que a imagem do terapeuta é objeto de intensos investimentos, razão pela qual o terapeuta deve ter certa cautela sobre sua intervenção (ou não), em determinados momentos, de forma quase antecipatória, relativamente à potencialização dos efeitos que o engrandecimento de sua imagem pode gerar. A questão, como não é difícil perceber, constitui-se em saber o que é um estímulo propiciado pelo terapeuta e o que não passa de uma metamorfose fantasmática de sua influência. De todo modo, Langs diz que, em sentido estrito, a responsabilidade do terapeuta permanece no âmbito de descobrir e assinalar o sintoma e seu significado para o paciente, por intermédio da interpretação.

Afigura-se-nos, como uma de suas maiores contribuições, a referência a síndromes iatrogênicas, vale dizer, diretamente causadas por erros técnicos - retirando de cena a idéia de que o erro técnico é sem conseqüências. De fato, nem sempre tais erros são técnicos, no estrito sentido da palavra, mas humanos, isto é, falhas que não dizem respeito à função analítica enquanto tal; eventualmente, pode-se relativizar a responsabilidade do terapeuta, considerando-se a contribuição do paciente - porém, tudo isto é secundário à idéia de que o erro técnico tem, sempre, implicações, maiores ou menores, na relação terapêutica.

Referindo-se às causas de regressão e reação terapêutica negativa no tratamento, e tendo atribuído às diversas contingências da vida psíquica e real do paciente o papel de

uma primeira causa desses processos, Lange complementa, dizendo:

Os erros humanos e técnicos constituem uma segunda fonte maior de regressão e reações adversas que são derivadas da relação terapêutica (...) Estas regressões são difíceis de resolver e causam distúrbios maiores na relação terapêutica, especialmente quando seguem não-detectados e não-observados (7).

Assim, mencionando depressões maiores de causa iatrogênica, Langs nos diz ter observado a co-ocorrência dos seguintes fatores:

- 1) um clima de anti-aliança sado-masoquista entre o paciente e o terapeuta. Adicionalmente, a falta de confiança básica no terapeuta e algum grau de mútuo acting out entre as partes.
- 2) uma contribuição crítica de tópicos de separação na interação terapêutica.
- 3) um trauma agudo provocado pelo terapeuta na forma de um desercão (embora possa ser outra forma de ferida) que foi, subsequentemente, pobremente compreendido ou trabalhado com o terapeuta.
- 4) um esforço no paciente de dominar e desagravar a ferida em face de uma raiva impotente e sentimentos de abandono.
- 5) um paciente com uma história prévia de comportamento auto-ofensivo, que foi, então, um modo comum de má adaptação para ele (8).

Um outro exemplo é a indução de estados paranóides em consequência de erros na instância analítica - a paranóia iatrogênica, como Langs a descreve:

Paranóia iatrogênica - um termo descritivo - é uma síndrome na qual o paciente se torna desconfiado do terapeuta, sente que este último está tentando prejudicá-lo, ataca ou critica o terapeuta e se comporta suspicaz e agressivamente com os outros - tudo sobre uma base de uma percepção inconsciente correta, ou mais raramente consciente, do comportamento do terapeuta com ele. Esta síndrome, que representa uma falha na aliança terapêutica com ênfase na perda de confiança básica no terapeuta, é, frequentemente, uma resposta às diretas (usualmente verbais) e inapropriadas agressões ou seduções contra o paciente (9).

Uma outra contribuição langiana digna de reflexão consiste na idéia de uma verificabilidade possível da interpretação analítica - ou, mais amplamente, das intervenções do analista. As vantagens heurísticas de um tal enfoque não devem ser subestimadas: de um lado, trata-se de refinar a escuta analítica facultando um controle da qualidade

da relação que se desenvolve junto ao cliente, de tal maneira que erros técnicos e/ou contratransferenciais podem ser detectados e corrigidos; de outro, é um instrumento que pertence, legitimamente, ao acervo psicanalítico, nada tendo em comum com os critérios da psicologia experimental ou do modelo positivista - conforme alertamos no capítulo III, malgrado a apropriação positivista do termo, o conceito de verificabilidade não está atrelado a manipulações de variáveis fisicamente mensuráveis, sendo que se reporta às exigências de consistência entre uma hipótese previamente formulada - por exemplo, o significado de um sintoma e sua confirmação.

Langs, a este respeito, começa por dizer que:

A resposta do paciente às intervenções do terapeuta ou à sua falha em intervir é o elo fundamental final na sequência de ouvir, formular, intervir e ouvir, que constitui a sessão. Na metodologia da psicoterapia, a resposta, validando ou invalidando a sequência inteira e, de muitas maneiras, a chave do nosso trabalho terapêutico (10).

Todavia, em que consistiria uma tal confirmação?

Em sentido amplo, a confirmação é definida como uma elaboração direta, ou mais comumente indireta e inconsciente, de alguns aspectos do contexto, da dinâmica, fantasias inconscientes e conflitos intrapsíquicos aludidos na intervenção. E, então, algum fato ou fantasia nova e adicional que reflete uma mudança nas defesas, no sentido de uma diminuição nas defesas, no sentido de uma diminuição da repressão, fuga, e na direção de uma maior autoconsciência, com a decorrente disponibilidade de material previamente reprimido (11).

É de rigor notar que o conceito de confirmação não se prende à aquiescência do paciente - que poderia dar-se por diversas razões - mas, sim, a uma reconfiguração da cena transferencial, que sugere, de vários modos possíveis, que o terapeuta se aproxima mais do núcleo do reprimido. Pode, inclusive, dar-se o caso de uma confirmação "simultaneamente" consciente e inconsciente, vale dizer, algo de que o paciente é capaz de dar testemunho e que não se trata de mera racionalização, ruminação ou lembrança encobridora.

De toda maneira, o sentido forte do conceito de confirmação recai sobre a emergência de material previamente



reprimido. Vejamos a referência a este tipo de confirmação em Langs, pelo que ele chamou de "princípios" da técnica:

- 1) A confirmação via revocação de sonhos, fantasias e lembranças infantis, é uma dramática e positiva resposta às intervenções.
- 2) Estas confirmações são, usualmente, uma indicação de que o tratamento está progredindo e se desenvolvendo propriamente.
- 3) Respostas deste tipo são sempre o resultado de um considerável trabalho terapêutico anterior, com as defesas do paciente e com fantasias mais superficiais e gerais.
- 4) Estas respostas devem, não somente confirmar o que já foi interpretado ou confrontado, mas também provê novos derivativos e indicações frescas para aspectos adicionais do problema, variando de experiências e fantasias não previamente reportadas em terapia, a integração de material já conhecido, mas não como tal relacionado a conflitos específicos e sintomas de momento.
- 5) Quando estas confirmações ocorrem, elas devem, geralmente, ser o foco de trabalho subsequente nas sessões. Essas modificações de barreiras repressivas são, habitualmente, um sinal de que o paciente está preparado para revelar e explorar material novo e importante.
- 6) O teste de fidedignidade e confiabilidade do recentemente rememorado material é o seu ajuste ao material prévio, sua particularidade e novidade, e sua contribuição para vias posteriores a novos aspectos do problema sob investigação (12).

Outros tipos de confirmação podem, no entanto, dar-se, como, por exemplo, a expressão de material não-mencionado, mas que não é propriamente inconsciente, mas pré-consciente, isto é, algo com que o paciente já estava vagamente familiarizado - e que, portanto, se assemelha ao item IV, tratado acima. Dada a natureza desta confirmação, em que a presença de elaborações secundárias é marcante, seu valor é relativo.

Um tipo de confirmação de aparência dramática dá-se quando há o alívio do sintoma, em consequência da intervenção do terapeuta. Não obstante, tal ocorrência deve ser examinada com cuidado:

Alívio do sintoma como uma confirmação de intervenções inclui modificações no comportamento perturbado e exteriorizado. O comportamento do paciente mesmo pode, de igual forma, comunicar fantasias confirmatórias e deve ser explorado para tal conteúdo latente. Nós não podemos, todavia, considerar a diminuição ou alívio dos sintomas como uma exclusiva e inerente confirmação da correção das intervenções do terapeuta e do trabalho corrente. As vezes, sintomas são, provisoriamente, abandonados por mudanças no balanço intrapsíquico causados por erros técnicos e problemas contratransferenciais no terapeuta. Podem ser denominadas "curas contratransferenciais" (Barcelon, 1958) e podem ocorrer através de uma

anti-aliança (misalliance), do inadequado reforço das defesas e propiciando a fantasia de que, é, momentaneamente, melhora do sintoma (13).

Outro tipo de confirmação constitui o que Langs chama de confirmação indireta e diz respeito à reportagem, pelo paciente, a intervenções feitas pelo terapeuta em outro momento, ou, eventualmente, à alusão simbólica a algum personagem importante que teria referido algo semelhante - isto, no contexto da realização de uma intervenção.

Negações seguidas de matéria confirmatória são, também, uma modalidade de confirmação. Langs comenta, de passagem, o erro em que muitos terapeutas incidem ao acreditar que um "não", invariavelmente, significa um "sim". Os danos que isto causa à qualidade da técnica analítica são facilmente percebidos - perde-se a capacidade de distinguir entre uma interpretação correta e outra que não o é. Algo diferente, no entanto, ocorre quando um "não" é desmentido pela sequência associativa ou de comportamentos subsequentes: trata-se de uma confirmação da interpretação.

Uma forma de confirmação mais incomum pode ser o súbito aparecimento de sintomas ou estados afetivos durante a sessão em que foi feita a intervenção. Trata-se de um índice pouco confiável, de fato, tanto quanto, normalmente, ele acuse um erro técnico, mais do que um acerto. Todavia, há a possibilidade de que o paciente confirme a intervenção, embora suas defesas se sintam ameaçadas, com a produção de sintomas agudos.

Em conexão com o último tipo, temos uma outra possibilidade, um tanto semelhante, em que a intervenção terapêutica produz regressão e material confirmatório, conjuntamente.

Teríamos, finalmente, que supor uma confirmação de "longo prazo", vale dizer, aquela que não se dá imediatamente, ou proximamente à intervenção do terapeuta, senão no curso do tempo. A razão para isto é que o material inconsciente é multi-estratificado e que certos segmentos, mesmo quando corretamente interpretados, só podem confirmá-lo após um amplo

remanejamento do sistema fantasmático total onde estão integrados.

De tudo que se segue até aqui, podemos observar que a intervenção terapêutica não pode ser tida como correta, simplesmente, porque foi feita por um "profissional". Ao contrário, ela nunca o é, até sua confirmação. Toda a reflexão langiana aponta, portanto, para um esforço de sistematizar a escuta analítica, contextualizada, por Langs, em um campo bi-pessoal, onde correspondem papéis e funções diferentes ao paciente e ao terapeuta. Pode-se afirmar que se trata de um notável refinamento da técnica analítica, comparativamente a certas práticas improvisadas e grosseiras, onde o terapeuta não dispõe de qualquer instrumento para avaliar a qualidade da relação terapêutica, em geral, e de suas intervenções, em particular. Todavia, o projeto langiano se vale, neste particular, da suposição de que o campo analítico está bipartido entre o que se passa no eixo transferencial e o que se passa no eixo contratransferencial.

A revisão lacaniana passa, precisamente, por este ponto. Se o analista é um outro para o analisando, que tipo de "outro", no entanto, ele é? Como já tratamos do problema da intersubjetividade ao examinarmos o conceito de tempo lógico, e como examinaremos a alienação do sujeito no Outro, no próximo capítulo, forneceremos, aqui, apenas as referências que, mais explicitamente, se ligam à crítica da instância analítica enquanto lugar de um outro que escuta.

O ponto onde podemos situar o início das diferenças entre Lacan e Langs diz respeito a que o primeiro não reconhece uma contratransferência em reciprocidade ao fato transferencial:

A transferência é um fenômeno em que estão incluídos, juntos, o sujeito e o psicanalista. Dividi-la nos termos de transferência e contratransferência, qualquer que seja a sagacidade, a desenvoltura das proposições, nunca é mais do que um modo de eludir do que se trata (14).

Se Lacan diz que ambos, analista e paciente, estão incluídos no fenômeno transferencial, é porque supõe que a cena psíquica não é um campo bi-pessoal, onde analista e

analisando se situam simetricamente. A intersubjetividade em que apenas os dois existem é, para Lacan, uma ilusão do registro do imaginário, onde as ações e reações dos dois sujeitos se suscitam reciprocamente. Todavia, para Lacan, desde que esteja em jogo a dimensão da palavra, não existem dois sujeitos, mas três, compondo um certo jogo:

O jogo do símbolo representa e organiza em si mesmo, independente das particularidades do seu suporte humano, este algo que se chama o sujeito. O sujeito humano não fomenta este jogo, ele toma seu lugar (...). Ele próprio é um elemento nesta cadeia que, logo que é desenrolada, se desenrola segundo certas leis. Assim, o sujeito está sempre em diversos planos, preso em redes que se entrecruzam (15).

Uma vez acionada a palavra, os sujeitos são redistribuídos e alterados por ela, ao invés de controlá-la, como seria de supor quando explicamos o significado de uma produção do inconsciente, por exemplo.

Os erros técnicos, que culminam no acirramento das defesas, são, na opinião de Lacan, resultantes da incompreensão do fato acima. A resistência não é, propriamente, algo com que o paciente nos enfrenta, senão a consequência de uma interferência no curso da palavra:

A que corresponde a resistência no tratamento analítico? A uma inércia. Enquanto tal, ela apresenta a propriedade de não ter, em si mesma, nenhuma espécie de resistência. A resistência, no sentido de *widerstand*, obstáculo, obstáculo a um esforço, não deve ser procurada em outro lugar, a não ser em nós mesmos. Quem aplica a força, provoca a resistência. No nível da inércia, não há, em parte alguma, resistência. A dimensão de tudo aquilo que se vincula à transferência é de um registro totalmente diferente - é da ordem de uma insistência (16).

É importante que se perceba em que direção se caminha a solução lacaniana: o paciente não resiste: a questão é que, nele, há algo que insiste: a palavra reprimida. Ora, este algo que insiste, a despeito do indivíduo ou seu ego, coloca em cena um Outro capaz de escutar tal palavra e que, precisamente, não é a pessoa do analista - é um Outro implicado na expressividade do discurso do paciente, um outro cujo lugar é um lugar lógico e, como tal, anterior a qualquer ocupação ou, eventualmente, usurpação pelo analista. O

analista, situado em tal instância, deixa-se trespassar pela palavra do analisando, que retorna em direção à alteridade em que, e a partir de onde, originalmente, se constituiu. Como veremos, no próximo capítulo, a função da interpretação só pode, em Lacan, situar-se nesta perspectiva: não se trata de um bate-rebate de símbolo e interpretação, mas de ver a que circuito da palavra o sujeito está, originalmente, preso - e, diga-se de passagem, não para retirá-lo desse circuito, já que não existe sujeito fora da linguagem.

Outra diferença do pensamento lacaniano advém do fato de que, no registro do desejo, não existe uma relação biunívoca entre desejo e palavra, tal que seja possível dizer que se atingiu o significado correto: "o desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada de nomeável" (17).

Porém, não terminemos sem uma definição de Outro, dada pelo próprio Lacan: "O Outro, é dele que se trata na função da fala" (18). Ora, o esforço lacaniano é, portanto, de esclarecer que o outro não é o analista, outro é o que a fala coloca em cena.

E, por fim, julgamos de interesse lembrar um dos esquemas em que Lacan explica a questão da alteridade e que permanece como uma referência basilar da compreensão do diálogo analítico:

(Es) S ----->----- a' outro

(o eu) a----- A Outro

Deixemos que o seu autor nos esclareça sobre seus componentes:

S é a letra "s", mas também é o sujeito, o sujeito analítico (...). É o sujeito, não em sua totalidade, mas em sua abertura (...). Ele se vê em "a", e é por isso que ele tem um eu: pode acreditar que este eu seja ele, está todo mundo nesta, não há meio de sair (...). Em particular, é sob a forma do outro especular que ele vê aquele que, por razões que são estruturais, chamamos seu semelhante. Essa forma do outro tem a mais estreita relação com seu eu, ela lhe pode ser sobreposta, e nós a escrevemos "a'" (...). (19).

O conceito de "A" será fornecido ao longo da fenomenologia do discurso, ou do diálogo, tal como nós-la mostra Lacan:

Quando o sujeito fala com seus semelhantes, fala na linguagem comum, que considera os eus imaginários como coisas unicamente ex-existentes, porém reais. Por não poder saber o que se acha no campo em que o sujeito os põe em relação com sua própria imagem, aqueles com que fala são também aqueles com quem se identifica.

Isto dito, não se deve omitir o pressuposto de base, que é o nosso, dos analistas - acreditamos que haja outros sujeitos que não nós, que haja relação autenticamente intersubjetiva. Não teríamos razão alguma de pensá-lo, se não tivéssemos o testemunho daquilo que caracteriza a intersubjetividade, isto é, que o outro pode mentir-nos. E a prova decisiva. Não digo que seja o único fundamento da realidade do outro sujeito, é a prova. Em outros termos, nós nos endereçamos, de fato, aos A1, A2, que é aquilo que não conhecemos, verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos.

Eles estão do outro lado do muro da linguagem, lá onde, em princípio, jamais os alcanço. São eles que, fundamentalmente, viso, cada vez que pronuncio uma fala verdadeira, mas sempre alcanço a', a", por reflexão. Viso sempre os sujeitos verdadeiros, e tenho de me contentar com as sombras (20).

Notas do Capítulo VII

- 1) Langs, R.- "The technique of Psychoanalytic Therapy". New York, Jason Aronson Inc., 1978. vol. I p.294.
- 2) *ibid.*, p. 295.
- 3) *id.*
- 4) *ibid.*, p. 296.
- 5) *ibid.*, p. 298.
- 6) *id.*
- 7) *ibid.*, p. 310.
- 8) *ibid.*, p. 336.
- 9) *ibid.*, p. 341.
- 10) Langs, R.- "The technique of Psychoanalytic Therapy". New York, Jason Aronson Inc., 1978.vol. II, p. 33.
- 11) *ibid.*, p. 57.
- 12) *ibid.*, p. 48.
- 13) *ibid.*, p. 57.
- 14) Lacan, J.- "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979. p. 219.
- 15) Lacan, J. - "O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985. p.243.
- 16) *ibid.*, p. 165.
- 17) *ibid.*, p. 281.
- 18) *ibid.*, p. 297.
- 19) *ibid.*, p. 307.
- 20) *ibid.*, p. 308.

## Interpretação e Alienação

Para introduzirmos o conceito de alienação em Lacan, é necessário nada menos que referir o percurso por ele desenvolvido no livro XI do Seminário.

E a primeira coisa que nos diz é: "se a psicanálise deve constituir-se como ciência do inconsciente, convém partir do ponto de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem" (1). Colocaremos entre parênteses o peso da declaração que faz da psicanálise uma ciência, não mais referindo, aqui, que, como temos dito, só pode sê-lo pelo rigor de sua articulação, e destacaremos o fato que, para o conceito de alienação, tem uma função, duplamente, introdutória e primordial: o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

Como quem constrói um teorema, Lacan, pouco depois, nos diz que: "primeiro acentuei a repartição que constitui o por em relação à entrada do inconsciente, os dois campos, do sujeito e do Outro" (2); vale dizer que o conceito de alienação se coloca na diferença entre o campo do mesmo e do Outro. Vamos melhorar isto: o que Lacan quer dizer é que existe uma diferença entre o campo do Mesmo e o campo do Outro.

E o que se deve entender pelo conceito de Outro, em Lacan? Deixemo-lo responder: "o Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer" (3). E o conceito que está na interseção de "vivo" e de "sujeito" é o de pulsão: há algo, no ser vivo, que pulsa, mas que não pode ser resgatado na "mesmidade" animal; só no trespassamento de um outro campo, sítio do Outro, é que tal se verifica.

Lacan pondera que nenhum pulsão pode, enquanto pulsão parcial, representar a totalidade da tendência sexual (sexualstrebung), notadamente a da reprodução. Ou seja, se a pressão sexual urge o indivíduo, "não há nada pelo que o sujeito pudesse se situar como ser de macho ou de fêmea". Ele



completa: "disso, o sujeito, em seu psiquismo, só situa equivalentes" (4).

Ora, o macho e o fêmeo não estão sinalizados no indivíduo; se isto é verdade, é de se concluir que "as vias do que se deve fazer como homem ou mulher são inteiramente abandonadas ao drama, ao roteiro, que se coloca no campo do Outro - que é, propriamente, o Edipo" (5).

Relendo este ponto: o complexo de Edipo é o conceito que exprime a dependência da sexualidade ao simbólico: "o que se deve fazer, como homem ou mulher, o ser humano deve aprender, peça por peça, do Outro" (6).

Isto, para Lacan, parece denotar que a sexualidade é "faltosa" no ser humano: "a sexualidade se instaura no campo de sujeito por uma via que é a da falta" (7). Falta dupla: uma advém "pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está, primeiro, no campo do Outro"; a segunda, "falta anterior, a situar no advento do vivo, quer dizer, na reprodução sexuada" (8). Logo depois, explica porque essa segunda falta é real: porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual" (9).

Ou seja, há um desamparo simbólico pela dependência ao significante e um desamparo biológico pelo tipo de reprodução do ser humano. Lacan, na verdade, acha que essa falta real é tão importante que julga que é ela que se tenta suplantar com expedientes da Cultura, como os mitos - dá-nos, como exemplo, o mito de Aristófanes. E por isso que toda pulsão, enquanto tal, é, para Lacan, pulsão de morte: "a pulsão parcial é, fundamentalmente, pulsão de morte e representa em si mesma a parte da morte no vivo sexuado" (10). Ora, temos, então, uma pulsão de morte que não é mais que uma degenerescência da pulsão geral, mas uma condição desta última - diríamos, mesmo: é a pulsão da morte, a sua pulsação.

E pelo fato da sexualidade humana depender, então, de incidências do símbolo, que Lacan volta sua atenção para o seguinte: "tudo surge da estrutura significante" (11).

Lacan estabelece o que poder-se-ia chamar uma dialética do sujeito :

O significante, produzindo-se no campo do Outro, faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em questão a não ser mais que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar como sujeito (12).

Isto significa que o sujeito do inconsciente é pura cintilação, é o que surge para melhor se ocultar, diríamos. E esse abre-e-fecha do inconsciente que constitui, deste inconsciente, a temporalidade própria.

Lacan toma, em certo momento, um termo de Jones e lhe imprime um significado particular. Trata-se da afânise. Esse conceito exprime o esvanecimento do sujeito pelo efeito do significante mesmo que o instala. Esse fading do sujeito é, portanto, o segundo tempo do inconsciente, para o que interessa à investigação analítica (13).

Já aí, vemos que, em Lacan, a alienação é um fato mais ou menos inerente à natureza humana, já que o desejo, na sua dependência ao significante, se mostra excêntrico a qualquer centro volitivo estável: "a característica do sujeito do inconsciente é a de estar, sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e suas histórias, num lugar indeterminado" (14).

Bem, e qual é o modo de acesso do analista a essa alienação fundamental do sujeito? Pela interpretação, não há outro. Ora, muito se tem dito sobre o que é interpretação, quase tanto quanto se diz sobre o que Lacan afirma ser a interpretação; então, vejamos o que o próprio Lacan pode contribuir para esclarecer esse ponto:

Em consequência, é falso que se possa dizer que a interpretação, como se escreve, está aberta a qualquer sentido, sobre pretexto de que se trata da ligação de um significante a um significante e, conseqüentemente, de uma ligação louca. A interpretação não está aberta a todos os sentidos. E conceder àqueles que se levantam contra os caracteres incertos da interpretação, dizer que, de fato, todas as interpretações são possíveis, o que é, propriamente, um absurdo. Não é porque eu disse que o efeito da interpretação é isolar no sujeito um coração, um kern, para exprimir como Freud, de non-sense, que a interpretação é, ela mesma, um não-senso.

A interpretação é uma significação que não é não importa qual. Ela vem aqui no lugar do "s" e reverte a relação que faz com que o significante tenha por efeito, na linguagem, o significado. Ela tem por efeito fazer surgir um significante irreduzível. E preciso interpretar no nível do "s", que não é aberto

a todos os sentidos, que não pode ser não importa o que, que é uma significação, apenas aproximada, sem dúvida. O que está lá é rico e complexo, quando se trata do inconsciente do sujeito, e destinado a fazer surgir significantes irreduzíveis, non-sensical, feitos de não-senso (15).

Trata-se, portanto, do "franqueamento da interpretação significativa para o não-senso significativo" (16).

Poucas vezes Lacan terá sido tão didático sobre um conceito tão fundamental:

A interpretação não é aberta a todos os sentidos e não é, de modo algum, não importa qual. É uma interpretação significativa e que não deve faltar. Isso não impede que não seja essa região o que, para o advento do sujeito, é essencial. O essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significativa - não-senso irreduzível, traumático - ele está, como sujeito, assujeitado (17).

Contudo, retomemos o conceito de alienação. Lacan fala, em seguida, do "vel da alienação":

A alienação consiste nesse vel que - se a palavra condenada não suscita objeções da parte de vocês, eu a retomo - condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que venho, me parece, de articular suficientemente ao dizer que se, de um lado, aparece com sentido, produzido pelo significante, do outro, aparece como afânise (18).

Gostariamos, neste momento, de desconstruir a metáfora do espelho em Lacan, para mostrar que, desde o texto sobre o estágio do espelho (19), Lacan permaneceu fiel ao mesmo pensamento. A coisa toda é essa: o espelho nada mais é que o conceito que exprime o fato da alienação do sujeito, no ato do seu engendramento, de tal modo que o desejo humano, se é certo que ele tem um sentido (não é da ordem da necessidade orgânica), e no que ele depende do significante, obriga a uma separação entre o sujeito e o seu sentido. O conceito de banda de Moebius, na topologia de Lacan, cumpre a mesma finalidade: o ultrapassamento para o outro (Outro) lado é impossível - porque o outro lado é sempre o mesmo, o qual, por sua vez, se encontra em vazamento, em fuga contínua para a alteridade (como escrevera Rimbaud, "je est un autre").

Mas o que é vel? Trata-se do "ou" das operações lógicas dos conjuntos ou das proposições, na lógica de Boole. Para uma competente definição, vejamos a palavra de Ricoeur:

Assim, o signo "V" elimina a ambiguidade das palavras que exprimem a designação na linguagem ordinária (ou, or, odder): "V" exprime a significação parcial comum à disjunção inclusiva (sentido do latim vel) - segundo a qual pelo menos um dos termos é verdadeiro, mas talvez ambos - e à disjunção exclusiva (sentido do latim aut) - segundo a qual pelo menos um é verdadeiro e pelo menos um é falso. "V" resolve a ambiguidade formulando a disjunção inclusiva que é a parte comum aos dois modos de disjunção "(20).

Lacan refere-se a este "vel" da seguinte maneira:

O vel da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do significante: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opera, há, por consequência um "nem um, nem outro". A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso (21).

Não é sem importância, para uma reflexão sobre o método lacaniano, o comentário: "a lógica simbólica, muito útil pelo que ela trouxe de certeza num domínio delicado, nos ensinou a distinguir a importância dessa operação que chamamos reunião "(22).

Lacan propõe o esquema seguinte para explicar a constituição do vel da alienação:

A operação de reunião gera alienação porque:

Escolhemos o ser, o sujeito desapareça; ele nos escapa, cai no não-senso - escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decapado dessa parte de não-senso que é, propriamente falando, o que constitui, na realização do sujeito, o inconsciente (23).

Lacan é lúcido, quando diz que isto tem uma implicação direta na sua psicanálise:

A alienação tem por consequência que a interpretação não tem, de modo algum, sua última instância no fato de ela nos livrar as significações da via onde caminha o psíquico diante de nós. Essa importância é apenas de prelúdio. A interpretação não visa a ser reducionista, quanto reduzir os significantes ao seu não-ser, para que possamos encontrar os determinantes de toda a conduta do sujeito (24).

Então, vemos que na intersecção entre os círculos do ser e do sentido, como sendo a parte comum da reunião, temos o lugar do significante, que comanda o advento do inconsciente como bipartição, em Moebius, do sujeito e do sentido, mas aos quais não pode ser reduzido.

É ilustrativo, para o nosso estudo, que Lacan use um exemplo retirado de Hegel: "a liberdade ou a vida! Se ele escolhe a liberdade, pronto, ele perde as duas imediatamente - se ele escolhe a vida, tem a vida amputada de liberdade" (25).

Como Lacan percebe, embora não se interesse por dizê-lo, pensar em "liberdade ou a vida" não é muito diferente de dizer "a liberdade ou a morte". Não se trata de tautologia, de truísmo: a nova antinomia presta o reconhecimento do desejo de libertação, na problemática da alienação, porém coloca essa mesma problemática na referência de uma escolha inevitável: a morte.

E o questionamento da morte no fato humano que produz uma grande mudança no pensamento de Freud, iniciada com "Mais Além do Princípio de Prazer", rota sobre cuja diferença marcaremos nossa discordância com Lacan e proporemos limites ao seu conceito de alienação. Isto nos aguarda para um pouco mais tarde e, por hora, nos bastará com dizer que, desde já, desejo e morte foram já postos em relação: o que será que se inscreve, da morte, no desejo? Ou, diferentemente, como será que a morte pressiona o desejo, o transforma talvez, caso este seja refratário à sua inscrição? De qualquer forma, essa revirada da problemática da alienação, ao percebê-la apontada para a morte, faz com que Lacan se dê conta, doravante, de uma qualidade do desejo mais densa do que a mera referência a um gozo marginal (neben produkt, para lembrarmos Freud), densidade esta que produz um certo engajamento do desejo humano: um estar-no-mundo que não é, meramente, a exposição passiva do sujeito, mas a implicação do processo existencial

na perspectiva do sujeito. Lacan, todavia, olha com suspeição para uma análise existencial do desejo:

Não há Fort sem Da e, podemos dizê-lo, sem Dasein., Mas, contrariamente ao que tenta apreender, como fundamento radical da existência, toda a fenomenologia da Daseinanalyse, não há Dasein com Fort (26).

Ou seja, para Lacan, a analítica existencial só dá conta do que é "aqui" (da), isto é, concêntrico ao sujeito no exercício de um certo projeto existencial. Não cuidaria, porém, do que é excêntrico (fort): "a função do exercício com esse objeto (o carretel) se refere a uma alienação, e não a qualquer suposto domínio" (27).

E, assim, que Lacan também nos diz: "a morte como significante e nada mais que como significante, pois será que se pode dizer que há um ser-para-a-morte?" (28). Está feita, pode-se reconhecê-lo, a crítica a Heidegger, de cuja filosofia Lacan é, no entanto, devedor - o conceito de verdade do desejo, em seu des-velamento, foi construído por analogia com a aletheia heideggeriana.

Vamos adiante com o conceito de alienação. Lacan introduz uma segunda operação como constituinte da alienação: "enquanto o primeiro tempo está fundado na estrutura da reunião, o segundo está fundado na estrutura que chamamos interseção ou produto" (29).

Esta segunda operação, Lacan chama de separação:

Separare, separar, irei logo ao equívoco do se parere, se parer, em todos os sentidos flutuantes que tem em francês, tanto também vestir-se, como defender-se, munir-se do necessário para por-se em guarda e, irei mai longe ainda do que autorizam os latinistas, ao se parere, ao engendrar-se, de que se trata no caso. Como, deste nível, o sujeito terá que se procurar - aí está a origem da palavra que designa em latim o engendrar" (30).

Trata-se, a separação (ou parturição), de uma interseção entre duas faltas: aquilo que falta ao outro ("ele me diz isso, mas é que ele quer?" (31) e a minha própria falta, com sujeito mortal ("pode ele me perder? "). Isto deve ser entendido da seguinte maneira: a falta advém pelo próprio funcionamento metonímico do significante, que faz com que algo

falte ao outro; afetado por esse estado de coisas, pergunta: "serei eu aquilo que falta ao Outro? ".

Na verdade, a operação de separação é apenas a replicação, no mundo inter-humano, do que acontece ao nível do simbólico; contudo, em última instância, tudo pode ser reduzido ao modo significante, cuja preelência Lacan assegura: como resultado do funcionamento metonímico do simbólico, sou obrigado a significar algo (onde, percebam, a significação já é um objeto) e a colocar essa significação na estrutura significante do mundo.

Percebemos ser em Hegel o lugar onde Lacan vai fundar, também, a segunda operação: o advento do desejo tipicamente humano é um problema entre desejos. Kojève, cujos seminários Lacan frequentou, nos ensina o pensamento de Hegel:

O desejo antropógeno difere, pois, do desejo animal (que constitui um ser natural, meramente vivente e que não tem mais sentimento que o de sua vida) pelo fato de que se dirige, não para um objeto real, "positivo", dado, senão sobre um outro desejo. Assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o desejo é humano se alguém deseja, não o corpo, senão o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo tomado enquanto desejo, quer dizer, se quer ser "desejado" ou "amado", ou mais, todavia: "reconhecido" em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano. Assim mesmo, o desejo que se dirige a um objeto natural não é humano, senão na medida em que está mediatizado pelo desejo do outro, dirigindo-se sobre o mesmo objeto: é humano desejar o que desejam os outros, porque o desejam. (32).

A familiaridade entre desejo, risco e intersubjetividade, é algo que se encontra já em Hegel, mais precisamente, no que se conhece como a dialética do Senhor e do Escravo, sobre a qual comenta Kojève:

O homem se "reconhece" humano ao arriscar sua vida para satisfazer seu desejo humano, quer dizer, seu desejo que se dirige sobre outro desejo. Mas desejar um desejo é querer supor-se a si mesmo o valor desejado nesse desejo. Porque, sem esta substituição, se desejaria o valor, o objeto desejado, e não o desejo mesmo. Desejar o desejo do outro é, pois, em última instância, desejar que o valor que eu sou ou que "represento" seja o valor desejado por esse outro, quero que ele se reconheça como um valor autônomo. Dito de outra forma, todo desejo humano, antropógeno, gerador de auto-consciência, da realidade humana, se exerce em função do desejo de reconhecimento. E o risco da vida pelo qual se reconhece a realidade humana é um risco em função de tal desejo. Falar da origem da auto-consciência implica, necessariamente, falar de uma luta de morte pelo reconhecimento (...).

Sem essa luta de morte feita por puro prestígio, não haveriam existido, jamais, seres humanos sobre a terra. Com efeito, o ser humano não se constitui, senão em função de um desejo dirigido sobre outro desejo, em conclusão, um desejo de reconhecimento. O ser humano não pode constituir-se, pelo menos, se dois desses seres não se enfrentarem. É posto que cada um dos seres dotados do mesmo desejo está disposto a chegar até o fim na busca de satisfação, isto é, está pronto a arriscar sua própria vida e, portanto, a por em perigo a do outro, com o objetivo de fazer-se reconhecer por ele, de impor-se ao outro como valor supremo, seu enfrentamento não pode ser mais que uma luta de morte. É somente em tal luta que se engendra a realidade humana, se constitui, se realiza e se revela a si mesma nos outros (33).

Vê-se, portanto, que a referência hegeliana, em Lacan, introduz a dimensão intersubjetiva, cuja finalidade é a mesma que a da conceituação do simbólico: o descentramento, a alterização do sujeito. Vale comentar que a intersubjetividade fundada na relação senhor-escravo é tipicamente imaginária, no seu afã de confirmação do outro. A intersubjetividade, de fato, é um conceito que vai, progressivamente, sendo retirado da cena lacaniana, em favor da subjetivação pelo significante, que permite uma articulação mais rigorosa: não se alude mais a um trato entre dois sujeitos, mas à instalação furtiva de um sujeito entre dois significantes - "furtiva", no duplo sentido, de fulguração e de furto: quem rouba o sujeito, quem lhe diz "a bolsa ou a vida", é o significante. É com isso em mente que se deve ter a devida cautela ao se pensar em dialética em Lacan: é uma dinâmica que conduz, não à síntese, mas à perda.

Não teríamos dito tudo, entretanto, sem mais uma advertência: não devemos transformar Lacan em aforista: o seu pensamento é susceptível, pelo menos em princípio, de ser apreciado a partir da triplicidade do Real, Imaginário e Simbólico, de modo que há uma instância simbólica também na intersubjetividade - parafraseando Lacan, diríamos: o sujeito humano é aquilo que é representado de um desejo para outro, na história dos muitos desejos que constituíram a sua vida. Haveria, no mundo do sujeito, portanto, uma co-habitação de desejos.

Porém, não uma cooptação. Essa "comunidade de desejos" ("rebanho", na expressão de Kojève), não faz, temos insistido,



do sujeito do inconsciente, um sujeito social. Disso Lacan dá testemunho:

Que solução poder-se-ia esperar da palavra coletivo nesse caso, quando individual e coletivo são a mesma coisa? Não se trata de supor em algum canto uma alma comum onde todos esses cálculos ocorreriam, não se trata de nenhuma entificação psicológica, trata-se da função simbólica. A função simbólica não tem nada a ver com uma formação para-animal, uma totalidade que faria do conjunto da humanidade uma espécie de grande animal - pois, no final das contas, o inconsciente coletivo é isso" (34).

Mas o que é subjetividade, já que Lacan varreu tanto a referência coletiva, quanto a individual? A resposta é a seguinte: "dou-lhes uma definição possível de subjetividade ao formulá-la como sistema organizado de símbolos que almeja cobrir a totalidade de uma experiência, animá-la, dar-lhe sentido (35).

Ser sujeito, em Lacan, é estar assujeitado: "o sujeito só é sujeito por seu assujeitamento ao campo do Outro; o sujeito provém de seu assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro" (36).

Não se trata de um sujeito de consistência espessa: "sujeito que, alternativamente, se mostra e se esconde, pela pulsação do inconsciente" (37). É esse mesmo caráter pulsante do inconsciente que provê, ao sujeito, uma temporalidade própria:

Vocês compreendem, igualmente, que se lhes falei do inconsciente como do que se abre e fecha, é que sua essência é marcar esse tempo pelo qual, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecendo, se coagula em significante (38).

Se falamos da relação do sujeito ao outro, temos que analisar a natureza deste "outro":

Digo- o Outro é, portanto, o lugar onde se constitui o eu que fala com aquele que ouve. Digo isto depois de algumas observações sobre o fato de que há sempre um Outro além de todo diálogo concreto, de todo jogo interpsicológico (...).

Gostaria que vocês sentissem toda a diferença que há entre uma tal perspectiva e aquela que é confusamente aceita. Dizer que o Outro é onde se constitui aquele que escuta é bem diferente de partir da idéia de que o outro é um ser.

Estamos intoxicados, desde algum tempo, por temas vindos, incontestavelmente, do discurso existencialista, no qual o outro é o tu, aquele que pode responder, mas num modo que é aquele de uma simetria, de uma correspondência completa, o alter ego, o irmão. Faz-se uma idéia fundamentalmente recíproca da intersubjetividade (...). Animismo, antropomorfismo, estão aí sempre prestes a surgir (39).

Depois, Lacan nos diz que: "o outro deve ser visto, em primeiro lugar, como um lugar onde a fala se constitui" (40).

Esperamos ter demonstrado que, para Lacan, nem o sujeito, nem o outro, são categorias antropomórficas - o que os torna não utilizáveis pelo discurso sociológico. São conceitos susceptíveis de serem atingidos apenas na dimensão formal do significante. E por isso, de igual maneira, que o assujeitamento e alienação do sujeito tampouco podem ser entendidos fora desse registro.

Lacan estabelece essa dimensão significante no uso freudiano do conceito de representação, nomeadamente, *vorstellung-representanz*, o representante da representação - vale dizer, a partir do deslocamento operado por Freud no conceito de representação d filosofia alemã da época, e que a supõe uma imagem mental do objeto para o sujeito, para o representante dessa representação, suposto representá-la, não para o sujeito, mas para outras representações no interior dos sistemas psíquicos. Dáí, o funcionamento psíquico deixou de ser resultado de um esforço de representar o mundo, passando a ser o resultado de um trabalho (*arbeit*) interacional e interativo dos representantes numa outra cena (*ein andere schauplatz*).

Ao propor que o significante é o que representa um sujeito para outro significante, Lacan deixa subentender que é necessário e suficiente que haja dois significantes para a instalação do sujeito. Na tentativa de formalização desse fato, Lacan formulou uma representação dos dois significantes fundamentais do sujeito: S1 e S2, onde o primeiro é dito traço unário e, o segundo, significante binário - estando, nesta "linguagem mínima", já configurados o sujeito (dito barrado) e o campo de sua alteridade. E este, precisamente, o sentido das palavras de Lacan: "se o sujeito é o que lhes ensino, a

saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, in initio, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge como significante (41).

O significante é, pois, o sustentáculo da subjetividade lacaniana, a sua pedra angular:

Ora, o que é um significante? Eu o matraqueio há muito tempo para vocês, para não ter de articulá-lo, aqui, de novo: um significante é o que representa um sujeito, para quem? - não para outro sujeito, mas para um outro significante. Para ilustrar esse axioma, suponham que vocês descobrissem, num deserto, uma pedra coberta de hieróglifos. Vocês não duvidam, nem por um instante, que tenha havido um sujeito, por trás, para inscrevê-los. Mas, acreditar que cada significante se dirige a vocês é um erro - a prova está em que vocês não podem entender nada daquilo. Pelo contrário, vocês os definem como significantes pelo fato de estarem certos de que cada um desses significantes se reporta a cada um dos outros. E disso que se trata na relação do sujeito ao campo do Outro (42).

A explicação integrada dos conceitos de traço unário e significante binário, no contexto da alienação do sujeito, é dada na referência ao conceito de representante-representativo:

Podemos localizá-lo em nosso esquema dos mecanismos originais da alienação, esse *Vorstellungrepräsentanz*, nesse primeiro acasalamento significante, que nos permite conceber que o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa um sujeito para outro significante, o qual outro significante tem por efeito a afênese do sujeito - donde divisão do sujeito: quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar se manifesta como *fading* (43).

O enfoque formal do significante é, em Lacan, poderoso, prevalente. É curioso assistir como uma tal opção se estende até os rincões da teoria, indo até a mais recôndita articulação sobre a alienação, na sua referência à tensão de vida e morte: "há, então, se assim podemos dizer, uma questão de vida e morte entre o significante unário e o sujeito, enquanto significante binário, causa de seu desaparecimento. O *vorstellung-repräsentanz* é o significante binário" (44). Ou seja, para Lacan, do ponto de vista do simbólico (onde é possível apreender os efeitos do inconsciente), o homem não está alienado pela suposta opção conflitante entre vida e

morte: está alienado porque é feito homem por um significante que, em seu retorno (do campo do Outro) o eclipsa, o decepa - eis aí o único significado tolerável do conceito de castração.

Isto tem suas repercussões. Ora, os "afetólogos", "afetivos" -senão afetados- estão sempre tentando curar uma certa "tensão do sujeito", a qual, supostamente, seria geradora de distúrbios agressivos com efeitos sobre si mesmo e os demais. Não é sem novidade o que Lacan traz (o que, tampouco, é bom só por si): a tensão é inter-significante, mais do que inter-humana: aquilo que ameaça o sujeito não é um outro (o olhar sartreano ou Deus): é o significante - é o significante que retira a consistência que o sujeito nunca teve, ao se suportar como desejante apenas pelo significante. Que dizer da agressividade, neste contexto? Sempre que o sujeito tenta saltar esta fenda (ich-spaltung), burlar o último espelho para, então, apoderar-se do suposto objeto que realizaria, enfim, o seu desejo, ele encontra nada (que é o que mais se parece com o conceito de coisa, das ding): aí, ele se agressiviza.

No que toca à idéia de libertação (qualquer teoria que tematize a alienação propõe, é comum, algo sobre a libertação dessa alienação), há descobrimentos:

Não é tão inútil fazer sentir, de passagem - por mais metafísica que possa parecer, mas enfim nossa técnica usa frequentemente, como se a coisa corresse por si mesma, da expressão liberar alguma coisa - não é inútil observar que é aí que joga a questão desse termo que bem merece a denominação de fantasma - a liberdade. O de que o sujeito tem que se libertar é o efeito afanístico do significante binário e, se olharmos de perto, veremos que, efetivamente, não é de outra coisa que se trata na função da liberdade (45).

Queremos, agora, colher os frutos da caminhada. Ouvimos com atenção. Ouvimos bastante. É justo que falemos, neste momento, um pouco. Ora, detenhamo-nos sobre a última idéia apresentada, de que a libertação seria a libertação da afênise significante. Muito bem, mas, em Lacan, nada autoriza supor que esse passo seja possível, pois como ele próprio se expressa: "se a função simbólica funciona, estamos dentro. E digo mais - estamos de tal maneira dentro, que não podemos sair" (46).

Caberia, e fartamente, a perplexidade diante de uma teoria que demonstra a alienação do homem e a impossibilidade de modificar esse estado de coisas. A boa pergunta seria, pois: o que pretende a psicanálise lacaniana - ou, como Lacan mesmo formulara, certa vez: che vuoi?

Uma primeira resposta (e não particularmente muito boa, para algo que mais se configura como uma aporia) seria que Lacan estaria tentando varrer conceitos assentes no universo hegeliano, com os de síntese, saber absoluto, etc:

Fonho força, se isto me é provocado, em mostrar que a experiência efetiva que se inaugurou na visada de um saber absoluto não nos leva jamais a nada que possa, de modo algum, ilustrar a visão hegeliana das sínteses sucessivas, a nada que deixe mesmo aparecer como a promessa do momento que Hegel liga, obscuramente, a este estágio, e que alguém ilustrou graciosamente com o título de Domingo da Vida - quando mais nenhuma abertura restará hiente no coração do sujeito (47).

De toda maneira, Lacan percebe a dificuldade desta posição, no que levaria a algum tipo de niilismo ou ceticismo.

Ora, a recusa sistemática de todo conhecimento estável é uma perspectiva cujos antecedentes em filosofia são vários. Curiosamente, é nesse ponto que Lacan presta sua homenagem a Descartes: "é no encaminhamento cartesiano que o vel é tomado pela primeira vez como constituinte da dialética do sujeito, desde então, ineliminável em seu fundamento radical" (48).

Uma referência tão mais estonteante quanto, em outros lugares (na verdade, em todos os outros lugares), Lacan refere-se a Descartes para exemplificar tudo que é contrário ao método psicanalítico. De fato, pois: "o que procura Descartes? É a certeza" (49). Porém, completa:

A certeza não é, para Descartes, um momento que se possa ter por assentado, uma vez que foi atravessado. É preciso que ele seja, de cada vez, repetido. É uma acese. É um ponto de orientação particularmente difícil de manter, no incisivo que constitui seu valor" (50).

Em certo momento, percebe-se, mais nitidamente, porque Lacan ressalva (ou re-salva) o método cartesiano:

Esse desejo de certeza não chegou, para Descartes, mais que à dúvida - a escolha desse caminho o levou a operar uma separação bem singular. Eu queria simplesmente tocar alguns de seus pontos, que serão balizas para sacar uma função essencial, se bem que mascarada, que ainda está viva, presente e diretiva em nosso método investigador do inconsciente (51).

Todavia, há um engano em Descartes:

Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se mantém por inteiro no "eu penso" da cogitação, marcado por esse ponto de não saída que há entre a nulificação do saber e o ceticismo, que não são, de modo algum, duas coisas semelhantes - poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isto é um saber. Dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do eu penso um simples ponto de evanescimento (52).

E como se Lacan estivesse dizendo: Descartes introduz o sujeito na história - há alguém que pensa, que duvida - mas o petrifica - Descartes pensa que o sujeito é o pensador.

Haverá, em Lacan, um elogio do ceticismo? Certamente:

O ceticismo não é a colocação em dúvida, sucessiva e enumerável, de todas as opiniões, de todas as vias em que tentou deslizar-se o caminho do saber. É manter esta posição subjetiva - não se pode saber nada (...). O ceticismo é algo que não conhecemos mais. O ceticismo é uma ética. O ceticismo é um modo de o homem se manter na vida, que implica uma posição tão difícil, tão heroica, que não podemos mais imaginar (53).

Enrolamos, pacientemente, nosso novelo, para assistir ao surgimento de um dos pilares do pensamento lacaniano: o que funda a prática analítica é uma dimensão ética.

De fato, em outro lugar, já se dissera que o estatuto do inconsciente é ético: "o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano óntico, é ético" (54). E continua: "Freud, em sua sede de verdade, diz - o que quer que seja, é preciso chegar lá - porque, em alguma parte, o inconsciente se mostra" (55).

E este o ponto de inflexão por onde nos proporemos a aprofundar a análise do método lacaniano. Uma primeira precisão: ética, qualquer que seja a fonte onde o pensamento lacaniano se abebera, não tem qualquer conotação de ciência dos costumes, nem se refere a nenhuma espécie de etiqueta

social ou de anuência a valores encarecidos por um grupo social.

Todavia, isto é dizer pouco. Será proveitoso, certamente, fazer uma apreciação dessa dimensão para, eventualmente, perceber os rumos que se colocam nessa região-limite - espécie de encruzilhada - em que Lacan se situou. Esse tipo de reflexão não é possível, não obstante, sem ser, em algum nível, arbitrada (dizemos "arbitrada", e não "arbitrária", a justo título: uma posturação que respeita o essencial da postura do outro).

Propomos, sem qualquer filiação sistemática à tradição filosófica, o que nos parece o sentido mais radical do termo: ética é uma teoria da decisão. Ilustremos por comparação: assim como a reflexão é uma disciplina do pensamento (quer como estudo, quer como aperfeiçoamento), a ética é uma disciplina da ação, uma teorização sobre a ação, no momento do seu surgimento.

Vamos alargar um pouco o campo. Isto é necessário antes de mostrar como uma reflexão sobre a ética nos dá a torção radical que conduz ao pensamento freudiano, no que ela tem de central.

A ética, diríamos, é o momento da decisão, momento radical da ação, que se confunde com a reflexão levada até o seu fim.

Para sistemas de envergadura teórica, como os de Freud e Lacan, para nos mantermos nas vizinhanças, a reflexão é conduzida até o seu ponto de exasperação (Freud vivia dizendo que queria perseguir essa e aquela idéia, para ver onde a curiosidade podia conduzi-lo) - que nós chamaríamos de limiar da ética. O que pode querer isso dizer? Que, a partir de certo momento, a teoria se torna francamente tributária (já que, ademais, sempre o fôra, só que em surdina, desde o início) de uma decisão filosófica sobre questões humanas, de amplo espectro, sob pena de não se sustentar. É preciso colher, disto, o sentido radical.

Se a reflexão é uma ascensão do pensamento, e mesmo, como disse alguns Ricoeur, se a psicanálise é uma ascensão do sentido, é impossível não esperar que o percurso de um

pensador não o leve (até por falta de mais recurso) a uma tomada de posição sobre o homem.

Isso nada tem em comum com a idéia de que qualquer ciência depende da assunção de certos valores - isso é verdadeiro, mas permanece inicial. O que temos para dizer é que: não se parte da ética - o que a transformaria numa coleção de regras -; chega-se a ela. Chega-se a ela por uma exigência da reflexão. Importante é dizer que ninguém lá chega e fica estando: seria, antes, o limiar ético, um ponto de fronteira evanescente, cujo acesso, de alguma forma, põe em jogo alguma ascese, um trabalho, que, como o termo diz, tem de vencer uma resistência. Daí, deste ponto, ninguém traz receiptuário, já que esse mesmo ponto se situa como uma espécie de ultrapassamento, de travessia. Seria tolo, se não fosse cômico, supor que daí se importassem regras, quais sejam, de conduta, do comportar-se, ou mesmo "científicas"; tudo isto, é de rigor insistir, permanece estranho à radicalidade desse momento.

A ética, diríamos, é esse momento da reflexão em que o pensador subscreve o próprio desejo. Momento em que se fala em primeira pessoa, com tudo, inclusive, que isso comporta de engano, ou, pelo menos, de engasgo. A ética é o momento previsível de toda grande reflexão e baliza o seu redirecionamento: a reflexão convida a decisão e nela se transforma. se essa decisão implica ou não em ação, e de que tipo, isso é um outro problema.

Estamos certos de que, a muitos, a incidência ética parecerá um anti-clímax no processo de investigação. Ou, dando-lhes a palavra de Nietzsche, "humano, demasiadamente humano". E por que não? É mister perguntar-se porque deveria ser o algebrismo da reflexão o supremo fetiche. Todavia, insistimos, não se trata disso quanto ao sentido que conferimos ao termo "ética".

De qualquer maneira, o leitor atento sabe que a nossa maior dificuldade, no momento, não é esta. O fato é que dissemos que a preocupação ética, no sentido referido, reconduz, por contragolpe, ao pensamento freudiano, no que ele tem de radical.



Inicialmente, teríamos que enfatizar que, quanto se esteve falando de alienação, estivemos aludindo, por contrapartida, ao princípio de realidade, notadamente quanto ao fato de a alienação do sujeito competir com o seu acesso à realidade - não é isso? Na verdade, a questão é toda essa. Ora, se introduzirmos na reflexão essa espécie de segundo grau por onde pretendemos, não só acompanhar um momento especial do pensamento lacaniano, mas, de fato, avaliá-lo, cabe explicitar que essa avaliação se fará a partir do conceito de realidade em Freud - para observar se as teses lacanianas filiam-se - até eticamente - ao pensamento de Freud, ou se Lacan se apropriou da problemática freudiana, para usar a expressão de Cassirer, "pela força das armas" (56). Tal critério, é de se dizer, não poderia ser mais espinhoso.

A referência à realidade, em Freud, se sistematizou a partir do princípio de realidade. Que realidade e princípio de realidade sejam noções mutuamente congruentes, de fato, não impede que, ocasionalmente, se faça referência a uma ou a outro, sobretudo para distinguir o real como exterioridade e realidade como modo do funcionamento do aparelho psíquico que procura assujeitá-lo aos imperativos desse real exterior.

Todavia, há outra razão. Permanece uma certa ambiguidade, sobretudo quando a referência é tomada no conjunto do pensamento freudiano, para além de uma referência de época. Não se pode dizer que Freud nunca falou de uma realidade independente do sujeito - um engano que, só por si, seria bastante ilustrativo. Tampouco, se pode dizer que as intervenções do real não dependam dos compromissos arranjados na economia psíquica pelo princípio de prazer. De outra forma, podemos asseverar que o contínuo avanço e recuo da fronteira entre essas duas concepções nos permite supor uma torção interna (assim como se diz que a banda de Moebius é torcida) do conceito, razão pela qual, talvez, o tom freudiano tenha sido sempre de cautela: há um real que impõe efeitos ao aparelho psíquico - um real que pré-existe à representação e que a coíbe, instiga e direciona - mas é um real representado, configurado.

Se se caminha depressa demais nessa questão, escorrega-se, igualmente rápido, para qualquer dos extremos: ou de reduzir o real a uma aprendizagem cumulativa (o que soa um tanto obsessivo: o indivíduo junta, amontoa, coleciona "realidades", como se colecionasse fichas), ou de se deixar arrastar numa espécie de deslumbramento, de vertigem metafísica, na suposta contemplação de um impossível real, prescindindo, assim, de qualquer referência e comércio com o mundo exterior (o que não é sem parentesco com uma certa avoidance histérica, causadora, certamente, de alguma languidez do sujeito).

Nosso objetivo, neste momento, é o de explorar essa ambiguidade, repotenciando-a até a descaracterização, se necessário. Vejamos, então, alguma coisa do percurso freudiano.

Freud, em "Os Dois Princípios do Funcionamento Mental", supõe, claramente, a distinção entre realidade e fantasia, entre princípio de prazer e princípio de realidade, ou, ainda, entre a função do real e sua perda:

Notamos, há muito tempo já, que a neurose tem a consequência de separar o enfermo da vida real, alienando-o da realidade. Este fato não houve, tampouco, de escapar à observação de P. Janet, que nos fala de uma perda da função do real (57).

A razão dessa perda é a qualidade desprazerosa da realidade: "o neurótico se afasta da realidade - ou de um fragmento da mesma - porque se torna intolerável" (56).

Freud diz que seu objetivo, nesse artigo, é "o trabalho de investigar a trajetória da relação do neurótico e, em geral, de todos os homens, com a realidade, e acolher, assim, no corpo de nossas teorias, a organização psicológica do mundo exterior real" (59).

Para esse estudo, Freud sente necessidade de evocar uma polaridade de base, já conhecida, de processos primário e secundário:

Na psicologia baseada na psicanálise, nos acostumamos a tomar como ponto de partida os processos anímicos inconscientes, cujas particularidades nos revelou a análise, e nos quais vemos os processos

primários, resíduos de uma fase evolutiva na qual eram únicos. Não é difícil reconhecer a tendência a que estes processos primários obedecem, tendência à qual demos os nomes de princípio de prazer. Tendem à obtenção do prazer, e a atividade psíquica se retrai daqueles atos susceptíveis de engendrar desprazer (60).

Referência que tem a seguinte contrapartida:

A decepção ante a ausência de satisfação esperada motivou, desde logo, o abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação e, para substituí-la, teve que decidir-se o aparelho psíquico a representar as circunstâncias reais do mundo exterior e tender à sua modificação real. Com isso, introduziu-se um novo princípio de atividade psíquica. Não se representava já o agradável, senão o real, ainda que fosse desagradável (61).

Como Freud faz questão de notar, "esta introdução do princípio de realidade trouxe consigo consequências importantíssimas", dignas de extensa citação:

A maior importância adquirida pela realidade externa elevou, também, a importância de nossos órgãos sensoriais e da consciência, instância ligada a eles, que teve que começar a aprender, agora, as qualidades sensoriais e não tão só as de prazer e desprazer, únicas interessantes até então. Se constituiu uma função especial - a atenção, cuja incumbência era a de explorar, periodicamente, o mundo exterior, para que os dados do mesmo fossem conhecidos no momento de surgir uma necessidade interna inadiável. Esta atividade sai ao encontro das impressões sensoriais, ao invés de esperar sua aparição. Provavelmente, estabeleceu-se, também, um sistema encarregado de anotar os resultados dessa atividade periódica de consciência, uma parte do que chamamos memória.

No lugar da repressão que excluía de todo investimento psíquico uma parte das representações emergentes, como susceptíveis de engendrar desprazer, surgiu o discernimento, instância imparcial e proposta a decidir se uma representação é verdadeira ou falsa, isto é, se se acha ou não de acordo com a realidade, e que o decide por meio de sua comparação com os traços mnésicos da realidade.

A descarga motora, que, durante o regime do princípio de realidade, havia servido para descarregar os incrementos de estímulo do aparelho psíquico (...), ficou, agora, encarregada de uma nova função, sendo empregada para a modificação adequada da realidade e transformando-se, assim, em ação.

O aprazamento, necessário agora, da descarga motora foi exigido ao processo do pensamento, surgido da mera representação (62).

Esperamos que se tenha tornado possível notar que o princípio de realidade está longe de ser um "acidente teórico" no pensamento de Freud e que, de fato, representa um esforço de sistematização sobre o conceito de realidade.

Isto não impede Freud de ressaltar que:

O caráter mais singular dos processos inconscientes (reprimidos), caráter com o qual, só com grande esforço, se acostuma o investigador, consiste em que a realidade mental, neles, se equipara à realidade exterior, e, o mero desejo, ao acontecimento que o cumpre, conforme, globalmente, ao princípio de prazer. Por isso, resulta tão difícil distinguir as fantasias das lembranças emergidas da consciência (63).

A relação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade é, portanto, problematizada, sobretudo pela referência de que o princípio de realidade garante o princípio de prazer (tanto mais quanto seja mais desprazeroso afrontar uma necessidade do que um desejo, ou, pelo menos, porque a necessidade compromete nada menos que a sobrevivência do organismo) ou, mesmo, de que o princípio de prazer pode, pura e simplesmente, sobrepor-se ao princípio de realidade (em função, diz Freud, da herança libidinal dos estádios de desenvolvimento). O fato é que o outro lado da questão não é, normalmente, referido na literatura, mas que vem, de forma oportuna, a ser lembrado por Ricoeur: "o aparelho psíquico jamais funcionou sobre o esquema simples do processo primário; em último caso, o Princípio de Prazer, considerado no seu estado puro, é uma ficção didática" (64).

Retomando o "Projeto de uma Psicologia Científica", Ricoeur explica que:

Em primeiro lugar, pulsões internas rompem sempre o equilíbrio e tornam a descarga integral das tensões impossível; o aparelho psíquico é, assim, desviado do mais simples regime energético, representado pelo princípio de constância. Em segundo lugar, a vivência de satisfação coloca, inelutavelmente, em jogo, a ajuda de outrem, a relação objetal e, conseqüentemente, todo o circuito da realidade. Lembremos esse texto admirável do Projeto: "o organismo humano, em seus estádios precoces, é incapaz de provocar essa reação específica que não pode ser realizada a não ser com ajuda exterior, e no momento em que a atenção de uma pessoa prevenida se volta para o estado da criança (...)". A bem dizer, a satisfação alucinatória é um impasse biológico; ela conduziria infalivelmente ao fracasso, razão porque a instituição do princípio de realidade é uma exigência do próprio princípio de prazer (65).

Todavia, por uma honestidade que não é incomum em Freud, essa idéia já fora expressa por ele, formalmente, no artigo de 1915, "Adição Metapsicológica à Teoria dos Sonhos":

É de grande importância prática distinguir as percepções, das idéias, ainda que estas sejam intensamente recordadas. Toda nossa relação com o mundo exterior, ou seja, com a realidade, depende de nossa habilidade para fazê-lo. Temos admitido a ficção de que nem sempre a possuíramos, e de que no princípio de nossa vida anímica provocávamos a alucinação do objeto anelado, quando sentíamos sua necessidade (66).

Uma observação oportuna, não só pela referência heurística, mas igualmente por demonstrar que Freud não abre mão de uma distinção, em algum nível, entre realidade e fantasia (no sujeito não-psicótico). Freud está sugerindo que uma idéia pode ser testada quanto ao fato de estar sendo, efetivamente, percebida ou não. Isto é, que a realidade é susceptível de um exame, cujo móvel é o malogro do modelo alucinatório da satisfação:

Mas, a impossibilidade de conseguir por este meio a satisfação houve de mover-nos a criar um dispositivo, com cujo auxílio conseguimos diferenciar tais percepções do desejo, de uma satisfação real e aprender a evitá-las no futuro. Ou, dito de outro modo: abandonamos em uma etapa muito precoce a satisfação alucinatória do desejo e estabelecemos uma espécie de exame da realidade (67).

Freud nos fala que é, precisamente, esta função que se acha ausente na psicose de desejo alucinatório e na amênia, onde o modo primário de funcionamento do desejo prevalece, sob a forma de restituição alucinatória.

Detenhamo-nos, um tanto, sobre a referência ao teste de realidade, que é importante, por várias razões. Em primeiro lugar, porque convida Freud a dar testemunho de que também o sistema consciente é pouco conhecido, isto é, que teria que "determinar, mais minuciosamente, o terceiro de nossos sistemas psíquicos, o sistema consciente, que até agora não diferenciámos com grande precisão" (68). Isto, já por si, é bastante significativo, porque não se trata, então, apenas de dizer, após a descoberta do inconsciente, que o consciente tornou-se problemático; na psicanálise de Freud, há mais que isto: o consciente é pouco conhecido.

A segunda razão liga-se, estritamente, à primeira. A partir de um consciente pouco conhecido, procurar-se-á, de forma consistente, explicar a articulação de uma pré-crítica que o sujeito não-psicótico faz sobre suas percepções e

representações, e algo que Freud chamou, sem maiores preocupações para o momento, de realidade. Essa preocupação é clara, em Freud, e se constitui, talvez, no objetivo do ensaio:

Já na "Interpretação dos Sonhos", tivemos de considerar a percepção consciente como função de um sistema especial, ao qual atribuímos singulares qualidades e ao qual acrescentamos, agora, outros distintos traços. Este sistema, ao qual demos o nome de sistema P., o faremos coincidir, agora, com o sistema Cc., de cujo labor depende o chegar a ser consciente. Mas, nem assim, coincide por completo o fato de que uma coisa se faça consciente, com a pertença a um sistema, porque temos visto que podem ser observadas imagens sensoriais mnêmicas às quais nos é impossível reconhecer-lhes um lugar psíquico no sistema Cc. ou P. (69).

A dificuldade de Freud, como ele próprio reconhece, é vultosa, e o fato de ele optar, neste pequeno artigo, pela concisão, o torna bastante denso. A tarefa freudiana, para resgatar algo que não foi formulado exatamente nestes termos, é, pois, a seguinte: como estabelecer a diferença entre consciência e não-consciência - isto é, configurar lugares psíquicos onde há e não há consciência - se a noção de consciência já tem problemas em classificar fatos que lhe dizem respeito: de uma lado, um mero ingresso no sistema, e mera sensibilização (percepção) a uma representação (ou situação estimulativa), e, de outro, uma função francamente discriminadora, onde é decidido se a tal representação, não obstante a sua "consciência", se reporta a uma realidade ou não. Isto lembra, um pouco, a dúvida de Leibnitz (por que é que não há nada, ao invés do ser?): por que é que não somos todos psicóticos, apesar (e pelo fato) de sermos seres do desejo. Isto é, para Freud, neste momento, uma enorme questão.

Ora, isto é dizer pouco. Na realidade, a dificuldade de Freud é muito maior: para honrar os compromissos teóricos assumidos desde a "Interpretação dos Sonhos", ele sabe que não pode declinar, totalmente, a hipótese tópica dos sistemas. Qual é, então, a estratégia de Freud? É a mais elegante possível: 1) propõe que o que, realmente, caracteriza a função consciente é a atividade de discriminação, e que isso se faz 2) através do teste de realidade, o qual, por sua vez, é

passível de uma dupla referência tópica: trata a realidade como espaço exterior diferenciado e é situável no sistema consciente.

Sem perseguir essa inteligência (inter-*liggere*, ler nas entrelinhas), não se entende nada do ensaio, mais notadamente, quando Freud exprime o conceito de teste de realidade como uma ação dirigida ao exterior, com a ajuda do sistema muscular - referência cuja verossimilhança não esconde o caráter provisório, senão metafórico.

Poder-se-ia estar, agora, talvez, alguma prova (de realidade?) em apoio a essas considerações. Nada mais justo:

Esta função de orientação no mundo por meio da distinção de um "exterior" e de um "interior", depois de uma detalhada dissecação do aparato mental, temos que atribuí-la exclusivamente ao sistema Cc.(P). Este sistema tem que dispor de uma inervação motora, por meio da qual comprova se a percepção pode ou não ser suprimida. O exame da realidade não necessita ser outra coisa distinta desse dispositivo. Por agora, nada mais podemos dizer, pois a natureza e a função do sistema Cc. não são suficientemente conhecidas. O exame da realidade forma parte, com as censuras, das grandes instituições do eu (70).

Ora bem, chega-se, assim a uma solução: aquilo que fica abolido com a psicose e o sonho não é, propriamente, a consciência, mas o teste de realidade. E isto, por contragolpe, torna clara a posição de Freud: somos neuróticos, ou perto disso, porque sonhamos acordados, quando supomos estar vigiando; mas, decididamente, não somos psicóticos.

Se isto tem por alvo certas leituras lacanianas (do próprio ou sobre), e mesmo outras tantas leituras kleinianas (vale idêntica observação), cumpre ressaltar o método e o rigor na posição de alguns teóricos que estiveram atento ao sinuoso percurso freudiano. Lembramos, aqui, Maci, que, em sua "Topologia do Significante e Espaços do Sujeito", dá o seguinte depoimento:

*Realitätsprüfung* é um termo mais dinâmico que o de prova de realidade, e traduzi-lo por prova de realidade é insuficiente, pois não destaca o modo ativo de por à prova, do qual resulta a diferença de realidade. *Prüfung* vem de *prüfen*, que é provar. *Prüfung* é o ato de por à prova, como indicaria o termo *provação*, com o matiz ativo de um substantivo verbal, como no caso do alemão. Prova de realidade deixa perder o movimento do qual resulta a diferença.

A provação ou posta à prova da ordem do real é a transição dialética em que se demonstra que o aceito como representação não é tudo. A posta à prova do real consiste na própria instauração da diferença que indica que algo ec-siste e não somente é aceito (representação). Ai se acha comprometida uma das questões de maior alcance na problemática relativa ao pensamento. O problema concerne à ordem da existência, não da adequação. Não se trata de que a representação resulte, ou não, adequada à coisa, ou, a coisa, à representação que se tem dela. Neste caso, quando se faz a experiência de se algo concorda, se adequa, ou não, com a representação, já está ressalvado o critério no qual se sustenta a diferença entre a representação e a coisa.

Para reconhecer o valor hipotético de uma representação e pô-la à prova para determinar se algo concorda, ou não, com ela, ou se ela concorda, ou não, com a coisa, supõe-se que se diferenciou a representação, da coisa mesma, e só resta avaliar seu ajustamento ou conveniência. Algo muito diferente é reconhecer um domínio que transcende a representação e descobre esta como mera representação. O determinante não é, agora, a correspondência, senão que algo seja independente da representação, recuperando-se, como o próprio Berkley teve de fazê-lo do fascínio do esse est percipi. Distinguem-se, aí, duas margens de uma mesma brecha: por um lado, a representação se demonstra como mera representação e, por outro, se reconhece algo mais que a representação. E a dimensão trágica do pensamento, que há de ser recuperada da fascinação narcisista. Pois o terreno do pensamento, depois de Freud, requer que se diferencie do que é próprio do processo primário, o que significa que o pressupõe (71).

vê-se, portanto, quanto se perde ao sair-se repetindo que "o real é impossível", como terá dito Lacan, como se fosse uma espécie de mantram. Em outras palavras, há de ver-se que o consciente não é um acidente na trajetória freudiana, e que Freud sabia o que queria, quando se dispôs a colocá-lo como sistema separado. De fato, poderíamos argumentar que Freud vai mais longe do que Maci supõe; de fato, em "Os Dois Princípios do Funcionamento Mental", nos diz que:

Assim como o eu submetido ao princípio de prazer não pode mais que desejar, trabalhar pela aquisição do prazer e eludir o desprazer, o eu, regido pelo princípio de realidade, não necessita fazer mais do que tender ao útil e assegurar-se contra todo possível dano (72).

Dito por descuido? De forma alguma. Em uma nota de rodapé, neste mesmo texto, Freud cita Shaw, numa referência que, em nada, difere das teorias contemporâneas de análise de investimento, notadamente, sobre composição de estratégias de ação:



Bernard Shaw descreve brilhantemente as vantagens do princípio de realidade sobre o princípio de prazer, com as seguintes palavras: "to be able to choose the line of greatest advantage instead of yielding in the direction of the least resistences "(73).

Magister dixit. Ora, veja-se a semelhança com: " moderno conceito de utilidade faz parte de uma tendência no sentido mais rigoroso do risco e da escolha racional"(74). Em outro autor, achamos o seguinte: "o objetivo da análise do risco é calcular as chances do projeto se tornar inviável, fornecendo os elementos para decidir entre alternativas que possuem diferentes graus de risco "(75). Vamos além: a "line of greatest advantage" é extremamente parecida com o conceito de "fronteira eficiente", usada em administração de investimentos, cuja idéia é a seguinte:

Then objective of investment is to maximize return at a given level of risk. This continues to be the objective in a portfolio context. The task at hand is to find those combinations of assets from the universe of assets which will yield the highest portfolio returns at various levels of risk (...) the locus of efficient portfolios is termed an efficient frontire (76).

Que se medite sobre isso. Podemos perceber um certo azedume de marxistas (que só se entendem como escravos, na relação com algum Senhor), de lacanianos (tudo isto é egóico demais para os adoradores da falta) e outros espíritos purificados. A referência é metafórica (só não chamamos de heurística porque não estamos propondo uma trilha sistemática), porém, parece-nos muito ilustrativa.

A ênfase na objekt verlust (perda do objeto), como sendo dada de saída, é uma construção mais lacaniana do que freudiana, que teve, esta última, a preocupação de introduzir a perda do objeto na dimensão de uma economia psíquica de investimentos (besetzung) que podem, dependendo do mútuo agenciamento das instâncias, produzir, ou não, uma perda. Que esta perda seja, para a maior parte dos efeitos, qualitativa, que possa estar referida a perdas narcísicas - isto não modifica, em nada, a apreciação geral do problema. Pois, o que Freud introduziu, e que Lacan (ou os lacanianos) tirou de cena foi: o risco. O ego pode compor estratégias diferentes para

lidar com o risco, por que não? Nunca vimos um lacaniano se jogar na frente de um ônibus.

Não deixa de ser curioso que, numa disciplina tão distante, tenhamos encontrado ressonâncias da nossa. Neves, para exprimir as dificuldades de um administrador em desincumbir-se de suas tarefas, cita quem? Lewes Carroll, cuja referência é muito usual na psicanálise contemporânea (77).

-Em nossa terra - explicou Alice - geralmente se chega noutra lugar, quando se corre muito depressa e durante muito tempo, como fizemos agora.

-Que terra mais vagarosa! -comentou a rainha- Pois bem, aqui, tem se se correr o mais depressa quando se quer ficar no mesmo lugar. Se quiser ir a um lugar diferente, tem de correr, pelo menos, duas vezes mais rápido que agora (80).

A referência é tão mais curiosa quanto se inscreve numa linha de topologia dos espaços do sujeito (eu-outro, interior-exterior), que nos serviu há pouco. Certamente, algum lacaniano dirá que esta era toda prova que esperava: o sujeito não se sustenta como si mesmo, senão que está em processo de alteridade constante. Muito bem, tal prova vale, tem seu peso. Mas, o seu engano terá sido o de pensar que era a única. E Freud nos diz que não; existe uma outra: a prova de realidade.

A questão do útil se presta, portanto, a ampla investigação. Aqui, só nos cabe introduzi-la. Mas o que é o útil? Em Abagnano, encontramos: "o que é meio ou instrumento para um fim qualquer". Ele nos apresenta, também, a interessante definição de Spinoza, que produz uma modulação no que se entende por "racional": "a razão, não querendo nada contra a natureza, procura por si, antes de mais nada, o seu útil, que verdadeiramente seja assim" (79).

A referência ao útil não é sem perigo, estamos atentos. Há um receio, no campo analítico, que ela descaiba em utilitarismo, como podemos ver, por exemplo, em M.D. Magno:

Não fosse o grão de areia no seu olho ciclópico, o ideal da razão calculante realizaria, contente, no Panopticon benthamiano, o seu regime de controle totalitário. Mas, esse grão de areia no olho "onividente", no que o fecha em pisca-pisca, relembra a cegueira de Édipo (80).

Não é sem graça, podemos vê-lo, como Lacan difere dos lacanianos!

Eu disse que, se alguma coisa tinha arejado um pouco a atmosfera depois de os gregos ficarem batendo os pés em torno do eudemonismo, foi mesmo a descoberta do utilitarismo.

Para os ouvintes que eu tinha, então, o caso não cheirou nem fedeu, porque do utilitarismo, eles jamais tinham ouvido falar (...). Eu lhes expliquei o que era o utilitarismo no nível de Bentham, quer dizer, de modo algum aquilo que se crê, e que é preciso, para compreendê-lo, ler a *Theory of Fiction* (81).

Não queremos extrair desta citação mais do que é possível, fora do contexto do Seminário XX. Todavia, vamos a Bentham, para ver como ele foi notavelmente freudiano (ou será que Freud teria sido benthamiano?), em um texto de 1820:

Spinoza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que, na realidade, faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o certo do errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos.

Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio não faz outra coisa, senão confirmá-lo. Através de suas palavras, o homem pode pretender abjurar tal domínio, porém, na realidade, permanecerá sujeito a ele em todos os momentos de sua vida.

O princípio de realidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema (...).

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa, em outros termos, segundo a tendência a promover ou comprometer a referida necessidade (82).

Ricoeur lembra que a significação do útil já era objeto da reflexão socrática e, depois, da kantiana. Não obstante, tem uma conotação própria em Freud: "o útil é a verdade do agradável; é o agradável sonhado substituído pelo agradável verdadeiro"; ou seja: "Freud, precisamente, restitui ao útil seu índice de realidade, ao opô-lo ao logro do Wunsch" (83).

Gostaríamos, antes de nos referirmos à contrapartida narcísica do princípio de realidade, de deixar a advertência de que a referência ao útil não se esgota aí: ela só adquire seu significado pleno quando, após a sua problematização pelo

narcisismo, for reançada pela análise de Ananké, a Necessidade.

O primeiro passo (pois ele se apressa em ser rigoroso) vem de Freud:

Na realidade, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não significa a exclusão do princípio de prazer, mas só o seu afeiçoamento. Se renuncia a um prazer momentâneo, de consequências inseguras, mas tão somente para alcançar, pelo novo caminho, um prazer ulterior e seguro (84).

De passagem, gostaríamos de comentar que os dois tipos de prazer, o imediato e o postergado, não são do mesmo tipo, pela atitude que os suporta: o primeiro é o prazer na sua espontaneidade, na sua deriva; o segundo é matéria de uma deliberação, de uma decisão ou, no máximo, para usar a expressão de Ricoeur, um "hedonismo calculado". Todavia vemos que o encaminhamento anterior não pode mais ser desprezado: ao se falar de um prazer como "seguro", Freud reintroduz a temática do útil.

Entretanto, é por uma outra via que o conceito de realidade deverá ser relativizado. É ao recuperarem-se os compromissos teóricos antigos, nomeadamente, os da "Interpretação dos Sonhos", que esse conceito é trazido à sua dificuldade original. Ricoeur retrata bem este fato, dizendo que:

Mas, a Interpretação dos Sonhos já mostrava, em sentido inverso, porque o princípio de prazer é insuperável. O aparelho psíquico, devemos lembrar, era representado à maneira de um aparelho físico, que podia funcionar em um sentido progressivo ou regressivo. Esse esquema, desorientante em muitos aspectos, sugere, pelo menos, a idéia de um psiquismo trabalhando ao inverso, porque resiste à substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade. O princípio de prazer já não designa, então, um estágio fictício anterior, mas o movimento invertido do aparelho, o que o capítulo VII chamava de regressão tópica ou tendência do aparelho psíquico a restaurar a forma primitiva da satisfação alucinatória do desejo (85).

O termo "desejo" que aqui surge, é essencial. Recordemos esse momento em Freud:

O menino faminto grita e esperneia, mas isto não modifica em nada a sua situação, pois a excitação emanada da necessidade não corresponde a uma energia de efeito momentâneo, senão a uma energia de efeito continuado. A situação continuará sendo a mesma até que, por um meio qualquer, a criança, pelo auxílio alheio, chega ao conhecimento da experiência de satisfação, que suprime a excitação interna. A aparição de certa percepção (o alimento, neste caso), cuja imagem mnêmica fica associada, a partir deste momento, com a imagem mnêmica da excitação emanada da necessidade, constitui um componente essencial desta experiência. Quando a necessidade ressurgir, surgirá, também, graças à relação estabelecida, um impulso psíquico que carregará de novo a imagem mnêmica da referida percepção, e provocará novamente esta última, isto é, que tenderá a reconstituir a situação da primeira satisfação. Tal impulso é o que qualificamos de desejo. A reaparição da percepção é a realização do desejo, e o investimento completo da percepção, pela excitação emanada da necessidade, o caminho mais curto para chegar a dita realização. Nada há que nos impeça de aceitar um estado primitivo do aparelho psíquico no qual este caminho seja reconhecido de tal maneira, que o desejo termine em alucinação. Esta primeira atividade psíquica tende, portanto, a uma identidade de percepção, ou seja, à repetição daquela percepção que se encontra ligada com a satisfação da necessidade (86).

É importante notar que Freud fala em necessidade e em desejo, referindo este último à identidade de percepção. A figura do outro também aparece aí, como aquele que provê a ajuda necessária à satisfação.

Lacan tem visão própria (não só no sentido de singular, mas também no sentido de não necessariamente igual à de Freud) porque ele problematiza esse recurso ao outro, no qual ele vê, não propriamente a ajuda, mas a demanda enquanto tal: "o objeto da necessidade, por estar capturado nas repetições da demanda, se converte em objeto do desejo" (87). Ou seja, Lacan introduz a dimensão da linguagem, que recoloca a satisfação da necessidade na problemática da alienação do sujeito.

Vejamos, ainda, a "Interpretação dos Sonhos":

O processo primário aspira à derivação da excitação para criar, com a quantidade de excitação assim acumulada, uma identidade de percepção. O processo secundário abandonou já este propósito e coloca, em seu lugar, o de conseguir uma identidade mental. Todo pensamento não é, senão, um rodeio desde a lembrança de satisfação, tomada como representação final, até a carga idêntica da mesma lembrança, que há de ser alcançada pelo caminho que passa pelas vias que enlaçam as representações, sem deixar-se incidir no erro pela intensidade das mesmas. Mas, vemos claramente, que as condensações de representações e as formações intermediárias e transacionais constituem um estorvo a alcançar esse fim de identidade; substituindo uma representação à outra, desviam o caminho que partia da primeira. Portanto, o pensamento

secundário evita, cuidadosamente, tais processos. Não é, tampouco, difícil ver que o princípio de desprazer, que oferece importantes pontos de apoio ao processo intelectual, o estorva também na perseguição da identidade intelectual. A tendência do pensamento tem, pois, que orientar-se para libertar-se, cada vez mais, da regulação exclusiva por meio do princípio de desprazer e limitar a um mínimo utilizável como premissa o desenvolvimento dos afetos pelo labor intelectual. Este aperfeiçoamento da função deve ser conseguido mediante um superinvestimento proporcionado pela consciência. Mas, sabemos que tal aperfeiçoamento só raras vezes se consegue, ainda na vida anímica mais normal, e que nosso pensamento permanece sempre acessível à falsificação pela intervenção do princípio de desprazer (88).

A impressão que temos é que Freud não consegue mover-se um passo fora da conjunção dialética princípio de prazer-princípio de realidade. Evitaremos, o quanto pudermos, o termo dialética, que se tem prestado a um uso não-rigoroso, espécie de senha para todos os abusos, tal que tudo, hoje em dia, é "dialético", é "isto-e-aquilo-também". A verdade é que temos que encontrar outras vias por onde essa questão possa ser retomada - remexer, um pouco, o pensamento de Freud e colher outras indicações. É preciso, em especial, cuidado com este termo em Lacan, em quem, como dissemos, "dialética" endereça o sujeito à perda (de si), e não à síntese. De qualquer forma, dizíamos, temos de evitar nos perder numa infinitização "dialética" da questão.

Procederemos, pois, a uma dupla inflexão pela problemática das relações de objeto e da segunda teoria das pulsões, para seguir uma sugestão de Ricoeur, e ver o que nos aguarda.

O matiz introduzido pelas relações de objeto no conceito de realidade vincula-se à idéia de perda do objeto. Este encaminhamento não é sem interseções com o já visto, porém a perspectiva é diferente: lá se viu um ego que avaliava e decidia sobre o risco de um investimento; aqui se falará de um ego que tem que enfrentar-se com a perda, isto é, para quem surge uma figura nova: a renúncia. Da análise à renúncia está implicada (de fato, todo o tempo) a mediação, ou, pelo menos, a interferência do narcisismo. E deste cenário, ao qual se acrescenta a segunda teoria da pulsões (a sua "remitização", como diz Ricoeur), que emergirá o conceito de realidade e, por

contrapartida, os limites do conceito de alienação em Jacques Lacan.

Ricoeur começa dizendo, a respeito, que "o princípio de prazer é a via curta e fácil; tudo o que é regressivo conduz a ela. O princípio de realidade é a via longa e difícil, e não é possível sem renúncia e sem perda dos objetos arcaicos" (89).

Como divisa corretamente Ricoeur, o que a dimensão do objeto introduziu foi o "outro" - duplamente, diríamos: o objeto como outro (que não eu), e o outro como objeto (meu objeto); mas, não só isso: o outro como desejo. Esta dimensão constituiu, na verdade, um dos pilares do sistema lacaniano; o seu célebre "o inconsciente é o discurso do Outro" deve ser resgatado aí e de múltiplas formas: o inconsciente é o desejo do outro, o inconsciente é o desejo que é outro que aquele que eu possa reconhecer, o inconsciente é o desejo como discurso, o desejo é discurso, o discurso (a fala) é o desejo do outro, o outro é o discurso do desejo, o outro é desejo de discurso, etc.

É com isto em vista que se deve apreciar a teoria dos estádios, pois, como adverte Ricoeur:

A contribuição fundamental da psicanálise, nesse particular, é ter mostrado que essa conquista da organização mais complexa é difícil e precária, não por um acidente no condicionamento social, mas por uma necessidade estrutural, o que opõe Freud a todos os culturalistas, preocupados em reduzir as dificuldades do viver às circunstâncias do contexto social atual. Para Freud, as posições sucessivas da sexualidade são tenazes e difíceis de abandonar; assim, o caminho da realidade é pontilhado por objetos perdidos: o primeiro dentre é o seio materno; o próprio auto-erotismo está parcialmente ligado a esse objeto perdido. Eis porque a "escolha de objeto" tem, ao mesmo tempo, um caráter prospectivo e nostálgico: O fato de encontrar um objeto sexual não é, em suma, senão uma maneira de reencontrá-lo". Para a libido o futuro está para trás, na felicidade perdida (90).

Essa perda do objeto recebe uma reconfiguração oportuna, quando das incursões de Freud pela Cultura. Freud sempre pretendeu que a história etnográfica do desejo recobrisse a sua história psicológica - o que atesta, diga-se de passagem, o acolhimento da lei de Haeckel. Em "Totem e Tabu", mais exatamente, surge a referência à onipotência do desejo que, juntamente com a sua contrapartida de finitude, retiram o

princípio de prazer e o princípio de realidade de sua referência econômico-energética para o registro existencial, civilizatório até, do viver, do estar no mundo. Onipotência e pequenez são termos que descrevem um homem presente ao mundo, bem como um processo existencial onde aparecem como modos possíveis dessa presença. Um homem, não apenas desequilibrado no balanço de sua economia psíquica; não apenas referido a pressões homeostáticas ou à sua subversão pela repetição compulsiva (que é como Lacan entende a pulsão de morte em Freud); mas um homem afetado em seu narcisismo, exposto, e que, ao mesmo tempo, absorveu o golpe, isto é, que deve advir desse processo com um sentido de auto-implicação, já não com a grandiloquência narcisista, senão com os olhos já opacos dessa muita morte sofrida em vida, e que recolhe sem demonstração, mas que cusa, como tivera cusado um Lutero: estou aqui...eis tudo.

Tudo isto é legível, com bons olhos, em Freud, numa rota que inclui "Totem e Tabu", "O Mal-Estar na Cultura" e "Futuro de uma Ilusão". Que Freud se expresse, vez por outra, dentro de uma referência positivista, onde o ideal de ciência é cultuado, não deve isso impedir-nos de ver o essencial do que diz. E, enfim, este cenário que servirá de fundo para Ananké. Vamos, portanto, a "Totem e Tabu":

Na fase animista se atribui o homem a si mesmo a onipotência; na religiosa, a cede aos deuses, sem renunciar de todo, seriamente, a ela, pois se reserva o poder de influir sobre os deuses, de maneira a fazê-los agir conformemente a seus desejos. Na concepção científica do mundo, já não existe lugar para a onipotência no homem, o qual já reconheceu a sua pequenez e se resignou à morte e (e reconhece) submetido às necessidades naturais (91).

Em outro lugar, temos que:

Se aceitamos que a onipotência das idéias constitui um testemunho em favor do narcisismo, podemos tentar estabelecer um paralelo entre o desenvolvimento da concepção humana do mundo e o da libido individual.

Achamos, então, que, tanto temporalmente, como por seu conteúdo, correspondem a fase animista ao narcisismo, a fase religiosa à de escolha de objeto, caracterizada pela fixação da libido aos pais, e a fase científica àquele estado de maturidade no qual o indivíduo renuncia ao princípio de prazer e,



subordinando-se à realidade, busca seu objeto no mundo exterior (92).

Torna-se, neste momento, oportuno o comentário de Ricoeur:

Mas essa história "etnográfica" do desejo, por mais fantasiosa que seja, não coincide apenas com a dos estádios da organização da libido, mas a ela acrescenta um tema essencial, o da onipotência. Tal é o núcleo "religioso" do princípio de prazer. Existe o "mal infinito" no desejo. O princípio de realidade - mesmo sob o enunciado aparentemente filisteu do princípio do útil - exprime, fundamentalmente, a perda do "mal infinito" do desejo, a reconversão do desejo ao finito (93).

Desconstruindo um pouco a imagem que Ricoeur nos dá: em certos modos do desejo, em certas organizações do desejo, ele tem algo de "religioso", no que onipotente: um infinito (não importa se mal ou bem, porque o "bem infinito" é tão religioso quanto o seu inverso). A incidência do princípio de realidade vem, não como uma substância, mas como uma modulação: o desejo deixa de ser infinito; ele, desejo, se sabe finito. Retornaremos a este ponto na conclusão de nosso trabalho.

Podemos continuar usando Ricoeur para mostrar como se deu essa inflexão no pensamento de Freud, através de suas reflexões sobre a perda do objeto - reflexão que não deixa, como em qualquer grande pensador, de ser ou ter algo de filosófico; ora, a reflexão sobre a cultura, por mais que tenha uma motivação "antropológica", metafórica, ou algo pelo estilo, faz com que Freud não volte de lá o mesmo: reflete sobre o devir humano, com e apesar de sua teoria: adquire uma postura. Vejamos:

Que o "cientismo" de Freud tenha reduzido sua visão da realidade ao fato contestável, que a crítica dos ídolos lhe tenha escondido outras dimensões da realidade, não contesta isto aqui (...). É essa perda (do objeto), na realidade essa renúncia, e toda a perda do fantástico que ela acarreta, que faz o tema da realidade passar para o da necessidade (94).

Essa Necessidade, Ananké, como Freud a chamou, não é mais a necessidade orgânica (embora não haja uma incompatibilidade essencial com esta última), mas um conceito que procura dar conta de uma travessia do real pela problemática do

Narcisismo, no quadro de referência da segunda teoria das pulsões. Muito bem, preliminarmente, deixemos que Freud diga o que é a segunda teoria das pulsões:

Acrescentarei algumas palavras para esclarecer nessa terminologia, que experimentou um certo desenvolvimento no curso da presente obra. Vimos a saber o que eram os instintos sexuais pela sua relação com os sexos e com a função reprodutora. Mantivemos esse nome, após termos sido obrigados, através das descobertas da psicanálise, a vinculá-los menos estreitamente à reprodução. Com a hipótese da libido narcisista e com a extensão do conceito de libido às células individuais, o instinto sexual foi por nós transformado em Eros, que procura reunir e manter juntas as partes da substância viva. Aqueles que são, normalmente, chamados de instintos sexuais são por nós encarados como a parte de Eros voltada para os objetos. Nossas especulações sugeriram que Eros opera desde o início da vida e opera com um "instinto de vida", em oposição ao "instinto de morte" criado pela animação da substância inorgânica. Essas especulações procuram resolver o enigma da vida pela suposição de que esses dois instintos se acham lutando desde o início. Não é tão fácil, talvez, acompanhar as transformações pelas quais o conceito de "instinto do ego" passou. Inicialmente, aplicamos este nome a todas as tendências instintuais (de que não tínhamos conhecimento mais preciso) que podiam ser distinguidas dos instintos sexuais que podiam ser dirigidas no sentido de um objeto, e opusemos os instintos do ego aos instintos sexuais, dos quais a libido é a manifestação. Subsequentemente, dedicamo-nos mais de perto à análise do ego e reconhecemos que uma parte dos "instintos do ego" também é de caráter libidinal e tomou o próprio ego do sujeito como seu objeto. Daí por diante, esses instintos narcisistas e autoconservadores tiveram de ser incluídos entre os instintos sexuais libidinais. A oposição entre os instintos do ego e os instintos sexuais transformou-se numa oposição entre instintos do ego e instintos do objeto, ambos de natureza libidinal. Em seu lugar, porém, surgiu uma nova oposição entre os instintos libidinais (do ego e do objeto) e outros instintos, quantos aos quais há que supor que se achem presentes no ego e que talvez possam ser, realmente, observados nos instintos destrutivos. Nossas especulações transformaram essa oposição numa oposição entre os instintos de vida (Eros) e instintos de morte (95.)

E sob essa nova perspectiva que Freud sugere que:

Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões internas, seremos então compelidos a dizer que o "objetivo de toda vida é a morte", e, voltando o olhar para trás, que "as coisas inanimadas existiram antes da vivas" (96).

Falta-nos, ainda, uma terceira referência:

Tiramos conclusões de longo alcance da hipótese de que toda substância viva está fadada a morrer por causas internas. Fizemos essa suposição assim, descuidadamente, porque ela não nos parece ser uma

suposição. Estamos acostumados a pensar que esse é o fato, e somos fortalecidos em nossas reflexões pelos escritos de nossos poetas. Talvez tenhamos adotado a crença porque existe nela um certo consolo. Se temos de morrer, e primeiro perder para a morte aqueles que nos são mais caros, é mais fácil submeter-se a um lei impiedosa da natureza, a sublime (Necessidade), do que a um acaso de que, talvez, pudéssemos ter fugido. Pode ser, contudo, que essa crença na natureza interna de morrer seja apenas outra daquelas ilusões que criamos "um die Schwer des Daseins zu ertragen" (para suportar o fardo da existência) (97).

Há muitos comentários por fazer. O primeiro delas diz respeito à epistemologia freudiana, vale dizer, ao tipo de metas teóricas e modo de explicação. Permitamos a Ricoeur fazê-lo:

Ora, a nova teoria das pulsões se vincula a uma especulação sobre a vida e a morte que difere muito da teoria quantitativa e se aproxima das concepções de Goethe e do pensamento romântico, e mesmo de Empédocles e dos pré-socráticos. O próprio título, Além do Princípio de Prazer, nos previne, suficientemente, que é nesse nível, no nível das hipóteses mais gerais que concernem ao funcionamento da vida, que a revolução conceitual deve ser dirigida (98).

Isto merece, talvez, que nos detenhamos um pouco no alcance da segunda teoria das pulsões. Ricoeur nos diz, mesmo, que a introdução da pulsão de morte - adiante veremos como se deve entender esse termo - opera um reexame das hipóteses inaugurais de Freud: na época do "Projeto de uma Psicologia Científica", relembramos, o aparelho psíquico era concebido como regido pelo princípio de constância. Freud se ocupava, nessa época, em tentar a assimilação do princípio de prazer ao princípio de constância e, assim, fazer a psicanálise partilhar a herança científica de Helmholtz e Fechner. A psicanálise perseguia o desejo (o termo é mesmo esse) de fazer discurso científico (dentro de uma perspectiva fisicalista) e gozar do seu prestígio. Com a "Interpretação dos Sonhos", esse caminho foi desviado, ou pelo menos replicado (no sentido de cópia e de réplica) ao Freud dizer que o sonho tem um sentido e que o sintoma se organiza como o sonho, o que ao discurso freudiano um caráter misto onde relações de força contracenavam com relações de sentido. Essa dupla-face nunca desapareceu, totalmente, da teoria freudiana, porém é certo

que, nesse momento, a hipótese econômica era suficientemente dominante para impedir avanços ulteriores. E somente com uma decisão - ética, diríamos mais atrás, sobre o conjunto da teoria - radical que Freud encontra outros rumos. E disso que se trata na segunda teoria das pulsões. Ou, como se exprime Ricoeur: "é em face da morte que a libido muda de sentido e recebe o nome mítico de Eros, e é em face do par Eros-Tanatos que o princípio de realidade, polarmente oposto ao princípio de prazer, exhibe toda uma hierarquia de sentidos conotada, igualmente, pelo nome de Ananké" (99).

Todavia, em quê, exatamente, o conceito de realidade é alterado na teoria freudiana?

A passagem de uma representação "científica" do aparelho psíquico a uma interpretação mais "romântica" do jogo do amor e da morte não pode deixar de afetar o sentido mesmo que assume a noção de realidade no freudismo: antes da pulsão de morte, a realidade é um conceito regulador de mesmo nível que o princípio de prazer, razão porque se chama também um "princípio". Depois da pulsão de morte, a noção de realidade assumiu um sentido que a coloca no nível das grandes forças quase míticas que dividem entre si o império do mundo. Essa transfiguração será simbolizada pelo termo Ananké, que evoca ao mesmo tempo o destino da tragédia grega, a natureza na filosofia do Renascimento em Spinoza e o eterno retorno em Nietzsche (100).

Ricoeur toca, com grande mestria, no ponto de mudança de tom introduzido por Freud: na morte como direção, na sua inexorabilidade, atingimos, no limite, o matiz de que se recobre a nova concepção de Realidade em Freud: é uma razão, não argumentativa, que explica pelo simples fato de não poder ter sido diferente. Este tempo do "terá sido" é que traz à cena a idéia de destino, de finito, de não-aberto-ao-infinito - não um destino a ser previsto pelo analista, pois o analista não é um oráculo; mas como destino humano, limite da possibilidade humana. E de Ricoeur o seguinte:

A questão se coloca legitimamente: o que se torna essa oposição simples entre desejo e realidade quando a reolocamos no campo da nova teoria das pulsões? Sim, a questão é legítima: inicialmente, na medida em que o primeiro termo do par, o prazer, vacila em sua significação mais fundamental; também na medida em que a realidade contém a morte. Mas essa morte que a realidade tem de reserva não é mais a pulsão de morte, mas a morte como destino. É ela que dá à realidade a fisionomia do inelutável, do inexorável; por causa da

morte-destino, a realidade se chama necessidade e carrega o nome trágico de Ananké. (101).

Vê-se, assim, a importância do conceito de realidade em Freud, sob a figura de Ananké. Vamos, portanto, investigar um pouco nessa direção.

No dicionário de Isidro Pereira, Temos  $\alpha \nu \alpha \gamma \lambda \eta$  como "necessidade, destino, sorte", e  $\alpha \nu \alpha \gamma \lambda \alpha \iota \omicron \varsigma$  como "urgente, necessário" (102). Poderíamos, então, sugerir que, depois de Freud ter subvertido o conceito de necessidade orgânica com o de desejo, ele opera uma nova reversão dialética, deste último com Ananké, trazendo a necessidade de volta ao "diálogo pulsional". Assim:

O real já não é apêns o contrário da alucinação, é a dura necessidade, tal com ela se descobre além do abandono da posição no Narcisismo e além do fracasso, das decepções e dos conflitos que tem seu ponto culminante na época do Édipo. A realidade torna-se, então, necessidade e, muitas vezes já, Ananké (103).

Contudo, é importante não hipostasiar o conceito de realidade em Freud, já que não foi sem esforço - diríamos, mesmo, uma ascese - que ele conseguiu depurá-lo. O real não é Zeus que destrona Cronos com a sua foice (imagem que, curiosamente, consta de uma análise feita na "Interpretação dos Sonhos"); convém recuperá-lo no registro em que Ricoeur soube lê-lo: "é a síntese de um mundo sem Deus" (104).

De fato, Freud, em Futuro de uma Ilusão, nos diz que:

Retirando suas esperanças do mais além e concentrando na vida terrena todas as energias assim liberadas, conseguirá (o indivíduo), provavelmente, que a vida se torne mais valiosa a todos e que a civilização não oprima já a ninguém: e, então, poderia dizer, como um dos nossos irreligiosos: o céu o abandonamos aos paraísos e aos anjos (105).

O pensamento de Freud atinge, pois, um caráter dramático ausente das primeiras formulações. Como observa Ricoeur, Ananké introduz o registro de "uma ordem de coisas privada de todo coeficiente paterno, de uma ordem anônima, impessoal. Ananké é, então, o símbolo da desilusão" (106).

De fato, Freud, conversando com seu interlocutor imaginário, nesse texto, lhe responde que: "no que discordo de

você é na conclusão de que o homem não pode prescindir do consolo da ilusão religiosa, sem a qual he seria impossível suportar o peso da vida e as crueldades da realidade" (107).

O que significaria o sujeito sensibilizar-se a Ananké?

Terá que reconhecer sua impotência e sua infinita pequenez e não poderá considerar-se já como o centro da criação, nem ver-se amorosamente guardado por uma providência bondosa. Se achará como o menino que abandonou o lar paterno, no qual se sentia seguro e feliz. Mas, não é certo que o infantilismo há de ser vencido e superado? O homem não pode permanecer eternamente menino; tem que sair algum dia para a vida, para a dura vida "inimiga". Esta seria a "educação para a realidade". Terei eu de dizer-lhe, todavia, que o único propósito do presente texto é assinalar a necessidade desse passo? (108).

E por isso que Ricoeur comenta: "Ananké é o nome da realidade sem nome, para quem renunciou ao pai. E, igualmente, o acaso, a ausência de relação entre as leis da natureza e nossos desejos ou nossas ilusões" (109).

Como nos garante Pereira, *α Vαλγδατος* significa "forçado, obrigado". Gostaríamos de supor que Ananké é esse inexorável, esse inelutável que força o ego a dobrar-se em seu narcisismo, ou, como diz Ricoeur, a resignar-se.

Ananké é, me parece, o símbolo de uma visão de mundo, e não somente um princípio de um funcionamento psíquico; nela se resume uma sabedoria que corresponde ao que chamamos, muitas vezes, a dureza da vida. É uma arte de "tolerar o fardo da existência", segundo a bela expressão de Schiller, evocada em o Ego e o Id (110).

Antes de passarmos à conclusão de nosso estudo, destinaremos alguns comentários finais sobre o tema da resignação, referido há pouco. Há uma resignação tardia em psicanálise, introduzida e desdobrada pelo fato da morte - não a morte no luto patológico ou na melancolia, mas a morte-Ananké:

Talvez seja pela questão da morte, ou melhor, do morrer, que seja mais legítimo abordar esse tema da resignação. A resignação é, fundamentalmente, um trabalho sobre o desejo que nela incorpora a necessidade de morrer. É no próprio desejo que a realidade, enquanto minha morte, vem inscrever-se (111).

Um trabalho no sentido próprio do termo, pois, como Freud diz em "Reflexões sobre a Guerra e a Morte":

Mostramos uma patente inclinação a prescindir da morte, a eliminá-la da vida. Temos tentado solucioná-la e, inclusive, dizemos, com frase proverbial, que pensamos tão pouco em uma coisa quanto pensamos na morte. Como nossa morte, naturalmente. A morte própria é, desde logo, inimaginável e, quantas vezes o tentamos, podemos observar que continuamos sendo nisso meros espectadores. Assim, a escola psicanalítica pôde arriscar a asserção de que, no fundo, ninguém crê na sua própria morte, ou, o que é a mesma coisa, que no inconsciente todos nós estamos convencidos de nossa imortalidade (112).

Isto, diz Freud, não é sem consequências para a qualidade da vida humana:

Essa atitude nossa ante a morte exerce, todavia, uma poderosa influência sobre nossa vida. A vida se empobrece, perde o interesse quando a aposta máxima no jogo da vida, isto é, a vida mesma, não é arriscada. Se faz, então, tão insossa quanto um flirt americano, do qual se sabe, desde o princípio, que a nada há de conduzir (113).

E Freud mesmo não se detém em dizer (lembrando, certamente, Pompeu, ao responder aos marinheiros que queriam dissuadi-lo de navegar durante uma tempestade): "navigare necesse est, vivere non necesse".

Passamos, agora, aos nossos Comentários Finais, não sem fazer notar a diferença de perspectiva entre Freud e Lacan, notadamente, pela reflexão sobre a realidade com Ananké, inteiramente ausente neste último.

Ao hipertrofiar o simbólico, ao falar da vida e da morte em termos do significante - "a morte como significante e nada mais que como significante, pois será que se pode dizer que há um ser-para-a-morte?" (114) - Lacan segue sozinho, numa direção que é a dele.

Ao passo que Freud parece retorquir, como Sócrates a Xantipa: pois é, o desejo, a escolha, isso de fato aliena... Mas, e se não alienasse, seria de algum consolo? (\*)

---

(\*) Conta-se que Xantipa, sem nunca ter acompanhado a mente do marido, não conseguiu poupá-lo, mesmo em seu derradeiro momento, e lhes disse: "Sócrates, você é inocente e te obrigam a morrer", ao que este último respondeu: "pois é, Xantipa, mas e se não fosse, isso seria de algum consolo?"

Notas do Capítulo VIII

- 1) Lacan, J.- "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979. p.173.
- 2) id.
- 3) id.
- 4) ibid., p. 94.
- 5) id.
- 6) id.
- 7) id.
- 8) id.
- 9) ibid., p. 195
- 10) ibid., p. 196.
- 11) id.
- 12) ibid., p. 197.
- 13) na página 197, temos: "a afânise deve ser situada de maneira mais radical nesse movimento que qualifiquei de letal. De outro modo, ainda, chamei esse movimento de fading do sujeito.
- 14) ibid., p. 198.
- 15) ibid. p. 236.
- 16) id.
- 17) ibid. p. 237.
- 18) ibid. p. 199.
- 19) "O Estádio do Espelho na Função do Eu tal como se nos Revela na Experiência Analítica" - comunicação apresentada no XVI Congresso Internacional de Psicanálise, Zurich, em 1949, e que integra os famosos "Escritos".
- 20) Ricoeur, P.- "Da Interpretação - Ensaio sobre Freud". Rio de Janeiro, 1977. p. 51.
- 21) Lacan, J.- op. cit., p. 200.
- 22) id.
- 23) id.
- 24) ibid., p. 201.
- 25) id.
- 26) ibid., p. 226.
- 27) id.
- 28) ibid., p. 243.
- 29) ibid., p. 202
- 30) id.
- 31) ibid., p. 203.
- 32) Kojève, A.- "La Dialética del Amo y del Esclavo en Hegel". Buenos Aires, Ed., La Pléyade, 1982. p. 14.
- 33) ibid., p. 15.
- 34) Lacan, J.- "O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985. p. 46.
- 35) ibid., p. 58.
- 36) Lacan, J.- "Os Quatro Conceitos Fundamentais de Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979. p. 178.
- 37) id.
- 38) ibid., p. 188,



- 39) Lacan, J.- "As Psicoses". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985. p. 308.
- 40) ibid., p. 309.
- 41) Lacan, J.- "Os Quatro Conceitos Fundamentais de Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979. p. 44.
- 42) ibid., p. 187.
- 43) ibid., p. 207.
- 44) id.
- 45) ibid., p. 208.
- 46) Lacan, J.- "O Eu na Teoria e na Técnica da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985. p. 46.
- 47) Lacan, J.- "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise" Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979. p. 210.
- 48) id.
- 49) id.
- 50) ibid., p. 212.
- 51) id.
- 52) id.
- 53) id.
- 54) ibid., p. 37.
- 55) id.
- 56) Cassirer, E.- "Linguagem e Mito". São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- 57) Freud, S.- "Los Dos Principios del Funcionamiento Mental" (1911). In: Obras Completas, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, (s.a.). p. 1638.
- 58) id.
- 59) id.
- 60) id.
- 61) ibid., p. 1639.
- 62) ibid., p. 1642.
- 63) id.
- 64) Ricoeur, P.- op. cit., p. 221.
- 65) id.
- 66) Freud, S.- "Adición Metapsicológica a la Teoría de los Sueños" (1915). In: Obras Completas, Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 2088.
- 67) id.
- 68) ibid., p. 2089.
- 69) id.
- 70) id.
- 71) Maci, G.- "La Otra Escena de lo Real - Topología del Significante y Espacios del Sujeto". Buenos Aires, Nueva Vision, 1979, p. 333.
- 72) Freud, S.- "Los Dos Principios del Funcionamiento Mental" (1911). In: Obras Completas. Madri, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 1641.
- 73) id.
- 74) Robicheck, A. e Meyers, S.- "Otimização das Decisões Financeiras". São Paulo, Ed. Atlas, 1981. p. 100.
- 75) Neves, C.- "Análise de Investimentos - Projetos Industriais e Engenharia Econômica". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982. p. 205.

- 76) Montgomery, A. e Riley, W.- "Guide to Computer Assisted Investment Analysis". Nova Iorque, MacGraw-Hill, 1982. p. 205.
- 77) cf., por exemplo, Magno, M.D.- "Senso Contra Censo". Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1976.
- 78) cf. Neves, op. cit., p. 168.
- 79) cf. Abagnano, N.- Dicionário de Filosofia. Rio de Janeiro, Ed. Mestre Jou, 1982.
- 80) Magno, M.D., op. cit., p. 36.
- 81) Lacan, J.- "Mais Ainda". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1980, p. 80.
- 82) Bentham, J.- "Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Religião". In: Os Pensadores. São Paulo, Abril S.A. Cult. e Ind., 1974. p. 9.
- 83) Ricoeur, P.- op. cit., p. 223.
- 84) Freud, S.- "Los Dos Principio del Funcionamiento Mental" (1911). In: Obras Completas. Madri, Ed. Bib. Nueva (s.a.). p. 1641.
- 85) Ricoeur, P.- op. cit., p. 223.
- 86) Freud, S.- "La Interpretacion de los Suenos" (1900). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 689.
- 87) cf. Leclair, S.- "Desenmascarar lo Real". Buenos Aires, Faydós, 1982. p.28.
- 88) Freud, S.- op. cit., p. 720.
- 89) Ricoeur, P.- op. cit., p. 225.
- 90) ibid., p. 227.
- 91) Freud, S.- "Totem y Tabu" (1912). In: Obras Completas. Madri, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 1803.
- 92) id.
- 93) Ricoeur, P.- op. cit., p. 228.
- 94) ibid, p. 229.
- 95) Freud., S.- "Mais Além do Princípio de Prazer". Rio de Janeiro, Imago Ed., 1975. p. 80.
- 96) ibid., p. 54.
- 97) ibid., p. 62.
- 98) Ricoeur, P.- op. cit., p. 215.
- 99) ibid., p. 216.
- 100) ibid., p. 220.
- 101) id.
- 102) Pereira, I.- Dicionário Grego-Português, Português-Grego. Porto. Liv. Ap. da Imprensa, 1970.
- 103) Ricoeur, P.- op. cit., p. 220.
- 104) ibid., p. 269.
- 105) Freud, S.- "El Porvenir de una Ilusion" (1927). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 2998.
- 106) Ricoeur, P.- op. cit., 270.
- 107) Freud, op. cit., p. 2998.
- 108) id.
- 109) Ricoeur, P.- op. cit., p. 270.
- 110) id.
- 111) id.
- 112) Freud, S.- "Consideraciones de Actualidad sobre la Guerra y la Muerte" (1915). In: Obras Completas. Madri, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 2110.
- 113) ibid., p. 2111.

114) Lacan, J.- "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise" Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979, p. 243.

Ananké ou o Limiar Ético da Interpretação  
-Comentários Finais

"Que a diferença se insinue subrepticiamente no lugar do conflito". A diferença não é aquilo que mascara ou edulcora o conflito: ela se conquista sobre o conflito, ela está para além e ao lado dele. O conflito não seria nada mais que o estado moral da diferença.

(Barthes, R. - O Prazer do Texto)

A ignorância se mantém, o saber se conquista, a verdade se padece.

(Szpilka, J. - La Realización Imposible)

Restam-nos não mais que alguns comentários sobre as vicissitudes da interpretação na psicanálise contemporânea.

Talvez, devêssemos começar dizendo que, não só a problemática da interpretação abriga questões cruciais, como, ainda, tomada em seu conjunto, essa problemática constitui uma das questões maiores do campo analítico e, como tal, se coloca longe do diletantismo, das práticas (ou discursos) improvisados, bem como de qualquer estilo aforismático. A clínica não pode parecer-se mais com uma oficina onde se forjam certos efeitos, mas como lugar e causa de reflexão.

Temos que considerar, todavia, que a interpretação psicanalítica, malgrado o grau de sofisticação e a sistematicidade que alguns esforços isolados lograram obter, tentando restituir-lhe a inteligibilidade e o rigor, permanece o produto tenro do pensamento analítico, no que ele tem de vital. Em outras palavras, embora estes critérios sejam indispensáveis à investigação de qualquer objeto do campo analítico, não pode garantir-nos uma nova Babel, que houvesse de fazer-nos conquistar o impegável de que a interpretação participa. Ora, se a travessia da palavra há de ensinar-nos algo, é que a interpretação, mesmo que intensamente desejada

pelos pensadores analíticos, não é objeto, é sujeito. E sujeito como convém: plural.

A travessia do campo da interpretação - essa pela qual o analista é posto como sujeito e, antes da qual não atinge nada de relevante em psicanálise - faz-se sob os rigores (no duplo sentido, de sistematicidade e de interrupção) da lógica do duplo-sentido, cuja primeira exigência não pode ser menos que uma aporia: abandonar a lógica formal para, em seguida, ter que descobrir, na palavra equívoca, um novo rigor, uma nova lei - lei esta que não é a da regra ou da cópia, mas aquela que comparece na investigação intransigente e sistemática.

Em um segundo momento, o sujeito do campo analítico passa, da renúncia da garantia imaginária, à vertigem da perda, pela frequentação do campo hermenêutico, vale dizer, ao aproximar-se do símbolo e ser confrontado com uma ruptura no interior deste campo - um cisma que marca o advento do símbolo. Abertas as fissuras na superfície lisa da razão, cria-se, também, espaço para que algo, outro que o esperado, se manifeste - uma razão que, no entanto, não pode ser, ela mesma, extraditada, sob pena de voltar interdita, como toda estrutura de palavra.

Se à interpretação devemos garantir lugar de sujeito, ao invés de tentar fetichizá-la como fazemos com nossos objetos, é ainda para melhor permitir ao indivíduo que vem, na relação analítica, fazer sua travessia, reconhecer-se como sujeito. No dia-lógos criado pela interpretação, o sujeito atravessa símbolos que o dão como sendo tal - não um qualquer, mas um determinado sujeito ou, por outra, um sujeito em que a palavra teve um determinado destino. Ora, se o destino do sujeito não estivesse em jogo, ele não viria em busca da análise - é esse o significado dramático que permeia toda a demanda de análise. A sua sorte está em jogo, vale dizer, está lançada, fato de que o sujeito tem, de formas diversamente coloridas, a mais impressionante percepção: ele não sabe bem do que se trata, mas insiste, insiste, insiste. Mais adiante, voltaremos a falar dessa urgência que comparece na análise, em favor de um sujeito que, ademais de porvir, tem o seu advento marcado por uma afirmação.

De toda maneira, e sempre, insistimos: a investigação da interpretação analítica não pode deixar de lado o rigor, a sistematicidade e, mesmo, o arrojo, para garantir-nos, tanto quanto possível, de que o que estamos fazendo é análise, e não outra coisa. Seja para uma descrição quase tipológica, como Langs procede, seja para a interpretação em sua função de escansão, como a vislumbra Lacan, o que norteia seus esforços é o mesmo: resguardar a análise do envilecimento que o uso comum lhe impõe, restituir-lhe o vigor.

Com relação às diferenças desses dois pensadores, podemos consignar uma e outra coisa. A primeira consiste, exatamente, em que não estamos convencidos de que suas abordagens são mútua e completamente excludentes, a despeito do que pudessem depor. Pensamos em que a estruturação e modularização do campo da interpretação, como operada por Langs, não impede o recurso a intervenções que devolvam ao sujeito o enigma original de seu enunciado; e, inversamente, parece-nos pouco provável que o analista lacaniano consiga usar o corte como único tipo de intervenção, sem consideração pelo momento ou fase da análise, ou o tipo de enunciação que lhe chega aos ouvidos.

Pensamos que o tempo variável das sessões, que vem por herança do tempo lógico, é, por outro lado, uma contribuição lacaniana de valor: não há porque supor-se que a segmentação do tempo de análise em intervalos iguais de 50 minutos seja algo de intrinsecamente bom ou desejável - ou, sequer, analítico. Por outro lado, examinando uma possível articulação das contribuições de Langs e de Lacan, podemos supor que, para uma estrutura de sessão concebida a partir de Langs, o término variável da sessão desabilita ou impede uma série de expedientes defensivos ligados à possibilidade de antecipar o fim da sessão ou de manter a garantia de certas assunções pelo aval do analista - ao sujeito é devolvido o desejo que ele mesmo regurgitou, de tal maneira que ele deixa a sessão, não imbuído de uma nova certeza, mas com a questão que o seu desejo é.

Parecem-nos bastante paupáveis, de outra maneira, os riscos a que o analista se expõe com a prática do tempo variável das sessões, razão pela qual uma ligeira inflexão

conceitual é necessária na compreensão do tempo lógico, de molde a comportar uma rigorosa reflexão dos processos contratransferenciais envolvidos - obrigando-nos a uma nova articulação, em outro nível, dos projetos de Langs e Lacan.

O conceito de verificabilidade afigura-se-nos, a nós, como uma contribuição langiana de extremo valor, tanto quanto seja lúcido supor que a maneira como se está interferindo com a vida psíquica do paciente gere efeitos que constituem signos de como o estamos fazendo.

O conceito de sujeito, por sua vez, é de uma singularidade notável e heurísticamente inestimável, na tentativa de configurar o desejo inconsciente como excêntrico em relação a qualquer núcleo volitivo consciente.

E nossa opinião, portanto, que o pensamento analítico se beneficia, conjuntamente, das contribuições desses dois pensadores, cuja síntese teórica apresenta os embates e percalços do nível de sistematização a que suas concepções foram conduzidas.

Todavia, parece-nos que o nosso próprio recurso ficaria incompleto, vale dizer, não atingiria uma particular densidade, se não apontasse, ele mesmo, em uma direção própria. Escolhemos, para fazê-lo, comentar o oitavo capítulo, que contém, em nosso julgamento, uma gravidade sem precedentes nos capítulos anteriores - na verdade, ultimar um debate que já se desenvolveu, amplamente, no interior do capítulo: ao abordar a alienação do sujeito, vimos que Lacan deu um passo inadiável para a contemporaneidade: mas, assistimos, igualmente, que as repercussões desse passo o levaram a rumos diversos dos de Freud, uma diferença que se torna máxima com a reflexão freudiana sobre Ananké, ausente em Lacan e que conferiu ao projeto freudiano sua vocação específica, dando à antinomia princípio de prazer-princípio de realidade, o último termo de sua evolução dialética. Ao consignar Ananké como o ponto de inflexão da reflexão analítica sobre o fato humano - o que nos garante ter chegado essa reflexão, não só à sua maturidade, mas ao seu limite - Freud sinaliza que é aí, também, que o analista se autoriza como tal, vislumbrando o

escopo de seu ato. E por esta via, portanto, que definiremos algumas posições e em cuja referência passaremos a falar.

No referido capítulo, pôde-se assistir a uma sinuosa dialética entre princípio de prazer e princípio de realidade. O que pensamos poder sustentar é que o conceito de alienação está longe de dar conta do fato humano, tal como Freud o concebeu. A nós, nos parece que há uma diferença básica de postura entre Freud e Lacan: Freud propõe que o homem pode fazer algo diante da alienação - que deve esforçar-se por isso - que ele, de costume, habita: pode suportar mais tensão, pode renunciar ao objeto, pode lutar pelas necessidades da vida, pode arrostar a vida e a morte, por um trabalho de elaboração em que o real comparece com diferentes tonalidades.

Perguntamo-nos se essa modulação do real, se essa perspectivação por diferentes incidências, não é o que se esconde sob a metafórica construção dos estádios de desenvolvimento e toda uma ênfase - insustentável, a tomá-la literalmente - sobre a genitalidade com termo do desenvolvimento psicosexual.

A nós, parece-nos de todo evidente que o aparelho psíquico, ou seja, a situação, ou ainda, o modo de estar no mundo, de uma criança não é o mesmo de o de um adulto. O fato de persistirem desejos infantis - ou, mesmo, o fato de que há adultos infantis ou, ainda, que todos somos infantis em um ou outro aspecto - nada disso destrói o essencial dessa idéia.

Duvidamos, se assim podemos nos expressar, da sinceridade de Lacan ao condenar o homem a um trabalho de Sísifo. E resta saber se, mesmo tendo sido sincero, será isso de alguma serventia.

Que o sujeito tenha sobre si a herança dos acidentes do significante que mapearam sua vida erógena, ou que isto constitui um campo, chamado do inconsciente, parece-nos de todo correto. O ponto de onde nos separamos de Lacan é que ele faz, desse rombo introduzido pelo significante uma, na expressão de Eco (1), "hipóstase da ausência", a hipóstase da falta.

Ora, para nós, substancializar a falta, esta mesma que acomete o sujeito afetado pelo significante, é apenas replicar



o erro que consiste em substancializar o ego ou em reificar o real.

Apoiados em Freud, queremos restituir ao princípio de realidade o seu lugar de direito: o de um segundo momento do desejo, a ser dito pelo ego. O que há de tão escandaloso, de tão virulento, em que o ego, tardiamente, tome sobre si o desejo, mesmo em quinhão pouco e variável? Por que não poderíamos completar, sem revogar inteiramente, a atopia do sujeito? Mesmo admitindo a deriva do desejo (que é como Lacan traduz "trieb"), em sua contingência pelos acidentes do significante, o fato é que o sujeito tem, diante de si, a própria existência - a "dura vida inimiga", disse Freud.

Se o sujeito é acometido de uma falta-de-ser, cumpre a ele virar-se com isso, administrá-la, ao invés de ficar hipnotizado por ela. Se o ego sofre dessa vertigem, desse vazamento mesmo, que lhe confere sua herança significante, o fato é que Ananké está lá, sua existência como tarefa.

Não abrimos mão, em nenhum momento, da finura do pensamento analítico, ao mostrar que essa tarefa passa pela disciplina do símbolo, por uma askesis. Ascese do e pelo sentido, já que a consciência, também ela, não é dada. Aqui o valor da análise, a mostrar esse Outro do sujeito, esse sentido outro (mesmo esse não-senso, como quer Lacan) - mas que, por referi-lo, deve-se acrescentar que, se o inconsciente é "interminável", vale dizer, inesgotável, a análise não o é. De que tanto andam querendo se curar os dez-anistas da análise? O "non-du-père" vale também para os analistas e seus analisandos: que haja um fim. Se o que viemos dizendo tem algum valor, é mesmo este: Ananké não se cura.

Além disso, os textos freudianos nos falam de falta de acesso consciente, de falta de controle, que são, talvez, noções aproximativas, mas que não pecam pelo excesso da falta-de-ser, proposta por Lacan. Parece que o benefício heurístico que representou essa expressão, ao remover da cena analítica uma certa concepção andrajosa do ego e da realidade, foi igualado pelos impasses que causou: não, o ser humano freudiano não é um ser do Limbo, um espectro, um

"poltergeist" (bom o termo, que significa espírito brincalhão).

Temos que ter o cuidado de não transformar o conceito de inconsciente em uma explicação demonológica, ou em seu sucessor contemporâneo, sob pena de transformar o analista em exorcista (embora a reificação positivista tenha o mesmo resultado). O inconsciente não é uma coisa, uma entidade, um incubo, desses que aparecem, por exemplo, no "Livro dos Demônios", de um Sinistrari Dameno: "podem-se, ainda, ler numerosos exemplos de mulheres solicitadas no coito pelo demônio incubo, e que, se a princípio relutam em principiar os passos, deixam-se, no entanto, flechar em seus apelos, suas lágrimas, suas carícias" (2).

Em termos do projeto teórico psicanalítico, chegamos a nos perguntar se Freud não objetivou prestar o devido reconhecimento à dialética inconsciente-consciente, no que ela tem de problemático, mantendo uma ambiguidade quase formal entre os conceitos, ora avançando, ora recuando as fronteiras de sua demarcação. Talvez o que mereça o nome de divisão do sujeito seja, propriamente, isto - de não ser, esperemos pelo dia em que uma autópsia melhormente feita nos venha a mostrar qual circunvolução cerebral aloja o inconsciente, ou, de outra forma, cogitar sobre os demônios de Dameno: "qual seria a forma de seus corpos? Seria a da forma humana ou outra? Haveria entre as diversas partes de seus corpos uma ordem essencial, com o se vê nos outros animais, ou somente accidental, com entre as substâncias fluidas?" (3).

Ou seja, se é correto supor a análise como uma travessia dos símbolos do desejo onde o sujeito experimenta uma espécie de perda de si mesmo, temos de supor um limiar onde esse percurso o introduz.

Tanto a síntese absoluta do conhecimento em Hegel, quanto a vertigem absoluta do significante em Lacan, parecem-nos abusivas. Há um limite desse desapossamento de si e que constitui o fim (no duplo sentido) da análise. Com descrever esse momento sem descambar para um ou outro extremo?

Talvez, referindo-o como um limiar, um limiar ético. É muito desconfortável usar um termo que parece tão estranho à

inteligência psicanalítica e evitado de conotações moralizantes, que a psicanálise é a primeira a declinar - e, ainda, com os aspectos um tanto etéreos e vagamente metafísicos, que nos apressamos por retirar da leitura de Freud. E que o termo, tal como o empregamos, não tem nada a ver com isso.

Uma primeira referência seria dizer que a análise visa introduzir o sujeito no limiar do desejo, mas de um desejo tributário de Ananké - da qual, previnimos, o analista não é o "representante autorizado", senão também que Ananké só pode ser escarrada da boca do analisando. A análise não é a contemplação do umbigo (do próprio, do analista ou, o que é pior, do grupo), por mais delicioso que isso possa ser. A análise tem que dar um passo. Isso dizia Freud, e disse mais: prover uma educação para a realidade - para Ananké, bem entendido.

Etico, aqui, não tem nada a ver com qualquer coleção de regras ou comportamentos. Etico, pela introdução do sujeito no âmbito de uma ação sensibilizada a Ananké. Etico porque é um limiar de decisão, resposta a Ananké, onde esta é a realidade impessoal a que o desejo deverá expor-se, para além do consenso, da segurança imaginária - fato que na análise não é sem repercussão, na medida em que termina por ejetar o analista da sua posição de ídolo.

Como tampouco Ananké tem espessura, densidade, nenhuma substância - não se trata, aqui, de trocar um ídolo por outro - esse passo (Freud diz: é um passo, "esse passo") só pode por em cena um limiar, mesmo um descaminho, para fora do lar paterno, onde o ego tinha toda consolação. A esfíngie, então, pergunta ao sujeito: e agora, que quer você? Freud, talvez, dissesse: qual o teu útil? O que te disse Ananké? Apressa-te, não tens o tempo todo.

Que o sujeito tropece de engano em engano, que a estrutura mesma da decisão compartilhe do engodo significante (como faz notar Lacan no seminário sobre o tempo lógico), isto não deve afastar o sujeito da herança que lhe dá Ananké. No meio do engano todo, existe o batimento surdo de Ananké.

Estamos atentos a que essa idéia possa causar mais mal do que bem, entre profissionais notavelmente ineptos, que usam e abusam do que chamam "por limites" (o que não é muito diferente de "por" uma fralda ou "por" uma chupeta numa criança enervante). Trata-se, na verdade, de uma prática fóbica pela qual tais indivíduos tentam suprimir a irrupção do desejo do outro: colados a um conceito não-dialético de realidade, senão que referidos a um empastamento imaginário de desejo suposto refletir a "realidade", o dito terapeuta é duplamente limitado: porque não accede à dimensão do desejo na sua dimensão de desperdício (o gozo, diz Lacan, é aquilo que não serve para nada), na sua regurgitação comum, como tampouco tem acesso à dimensão de Ananké, onde o sujeito poderia colher o seu "grão" de real.

O limiar ético é existencial: momento em que o sujeito se sensibiliza ao fato da existência (existência, é a dele) e que, mesmo tendo dimensionado internamente o escoamento que o inconsciente lhe impõe, ele sujeito, ousa uma afirmação de si.

O limiar ético é este, pois, em que o sujeito ousa uma afirmação de si. É um tempo particular do sujeito no qual ele se sente implicado na própria existência que, lá ele descobre, é a dele - não mais um objeto, mas a existência. Essa implicação é uma sensibilização do sujeito, uma fulguração de Ananké - mas que também pode se exprimir em todo um longo processo, que se desenrola no tempo, isto é, que "dura". É por isso que entendemos que a psicanálise possa se chamar, corretamente, uma "teoria da ação" - não da conduta, mas da ação (tampouco "teoria da ação" no sentido que Parsons se refere às teorias sociológicas): da ação sem garantia, sem o suporte fantasmático da lei ou da regra. Neste sentido, portanto, a psicanálise, enquanto ética, não é moral, nem a-moral: é antimoral.

Temos, todavia, de explicar mais. Essa ação, cumpre distinguir, não implica, necessariamente, em ato ou conduta; trata-se de um momento: momento de decisão.

Julgamos que qualquer coisa muito diferente disto só poderá, em Lacan, recair no idealismo - ou, o que é pior - no nihilismo, que em pouco se mostram diferentes do pensamento

religioso - contra o qual nada temos, sobretudo a dizer, porque a psicanálise não é um discurso sobre Deus (como o é, por exemplo, a teologia), embora se tenha pronunciado, de forma legítima, sobre a possibilidade de o desejo se vestir toscamente, com a roupagem religiosa, no que mais lembraria a prática de certos obsessivos.

Quando Lacan nos fala do vel da alienação, pelo qual uma escolha é faltosa porque só opera por renegação da parte não-escolhida, ele está correto; porém, insistiu pouco na ideia de que não nos é possível não escolher; e mais que tudo, parece ter se sensibilizado pouco, no que não foi freudiano, ao fato de que há escolhas melhores do que outras.

Dizendo isso de outra forma, e da forma freudiana: ao impasse do desejo, é preciso dar um passo. E este "sim", esta afirmação, que dá à psicanálise uma dimensão ética. Nem poderia ser diferente: o sujeito só entra no mundo através de um "sim", essa primeira afirmação (bejahung) que Freud descreve no texto sobre a Negação. Que Hypollite tenha dado a entender que, uma vez dito o primeiro não, só se diz não - que o campo das afirmações nada mais seja que o da série formada pela negação da negação - permanece muito estreito.

E este sim, a ser dito pelo ego, que chamamos o segundo momento do desejo - porque esse lançar-se numa direção, depois de trilhar o desejo como impasse, só pode ser concebido a nível do ego.

Dizemos, com Lacan, que há um além do princípio do prazer, e, sem ele, que há, ainda para além, um limiar da ação, ao qual o sujeito, de outra forma, é exposto, senão jogado (no sentido em que o Dasein é "jogado", na travessia do próprio desejo, que constitui a experiência da análise).

Se Freud diz que a análise provê uma "educação para a realidade", só pode estar se referindo a que a sua função é a de introduzir o sujeito nesse princípio de realidade: abrir uma perspectiva ao sujeito, pela qual o desejo adquire a função de um início, de uma ação inicial, de uma afirmação inaugural.

Que haja uma alienação que não se pode evitar e que haja uma realidade que não se pode perder de vista, é talvez uma e

a mesma coisa. É por isso que o registro ético dispõe a ação (e não a conduta) como limiar, como fronteira.

Entretanto, a ação como fronteira equivale, também, a dizer iminência da ação. Vale dizer, o limiar ético não é etéreo, místico (discurso contra o qual, já o dissemos, nada opomos): possui força de ato, ainda que nenhuma ação, no instantâneo que lhe confere acontecimento, seja produzida. Insistimos, esse limiar não deve ser confundido com alguma espécie de devaneio - é a ação no momento de seu surgimento, a ação "instantânea" (como se fala, em Física, de "velocidade instantânea"). Ainda que o sujeito não possa operar mudanças no seu meio ambiente (que seria uma definição desejável aos behaviouristas) ele é, agora, diferente do que era.

Todavia deve-se avançar a reflexão no sentido que Freud a levou. Freud se manifesta sobre o útil, dizendo que o princípio de realidade o vicia. Embora tanto se condene algo que se chamou "utilitarismo", vimos que o seu sentido na psicanálise de Freud se resgata para além do que é possível em um exame superficial. Não é o útil, pura e simplesmente, isto é, aquilo que desejo manipular; é o útil que se coloca após a reflexão sobre Ananké, e lhe vem em resposta.

Freud falava a sério. Ao mesmo tempo em que se referia ao útil, dizia que o homem teria que reconhecer sua infinita pequenez e ejetar-se do papel de centro da Criação. Vê-se que a reflexão sobre a realidade não "engrossa" o ego, como Lacan, em certo momento, previra, mas o "enxuga". É ainda em conexão com Ananké que se pode articular algo sobre uma renúncia possível do sujeito: o seu útil não se dá, não há porque supô-lo, pela via mais fácil, mas por aquela que toca o sujeito naquele limiar onde, lá, ele decide qual vai ser.

Contudo, temos que enfatizar esse modo de incidência da realidade que é o processo de finitização do desejo. Esta é a ponta mais destacada do conceito de realidade, após a introdução da segunda tópica, o seu sentido mais radical. Para além do útil, está o finito. Existe o útil, mas há o finito, que expressa, duplamente, o real intempestivo que se introduz como contingência radical, e o ocaso de um desejo narcisista que, no limite, reconhece o seu escasso poder, sua pequenez.

Todavia, essa é, de fato, a única via de humanização do desejo do sujeito - no sentido de que humanizar significa "ganhar um", "ter um", isto é, não ser perverso ou psicótico; pois que se sabe, desde o texto sobre "A Cabeça da Medusa" que, ter muitos, é não ter nenhum (4).

De outra forma, é de rigor dizer que, enfim, o desejo só se move sobre algum tipo de renúncia, já que a sua não-marcação original o estabelece como impasse.

De fato, se há um ponto de interseção entre o desejo, assim definido, e Ananké, é este: ambos têm a natureza de questão e formam, conjuntamente, a questão do sujeito. Lacan, na verdade, introduziu essa rota, da qual nos separamos, todavia, pela nossa proposição de um limiar ético de decisão do sujeito.

A questão do conflito ganha, também aqui, nova luz. Se, como mostrou Lacan, o conflito tem algo de humano, pela estrutura renegatória do desejo, acrescentamos que, para os fins que interessam (pois que nem todo momento interessa na análise) no confronto com Ananké, nomeadamente, ele só pode ser superado por uma espécie de salto dialético: salto para uma além (um limiar) em que a escolha, que só se move no impasse, é, subitamente, substituída pela decisão, que a subverte.

A boa técnica em psicanálise - e aqui estamos visando a atitude no ato da interpretação - nos parece ser essa que, levando o sujeito a provar, para além dos compromissos imaginários fetichizantes, algo da encruzilhada do desejo, o lança, em retorno, no limiar da ação.

Há duas coisas a evitar: o "desbunde significante", que consiste em mesmerizar (mas também cansar) o analisando com joguinhos fônicos de palavra (achamos que Lacan não foi muito bem entendido quando aconselhava seus alunos a fazer palavras cruzadas), e o "exorcismo", que os "profissionais do afeto" (a "SWAT") costumam praticar.

De outra maneira, não se deve emprestar um tom melancólico e quase penitencial ao luto do objeto, como em certas referências da escola kleiniana. Nisto, a escola lacaniana foi mais longe, sem dúvida: para efeitos da economia

psíquica do sujeito, dada a grande labilidade do objeto, ele é dada como perdido (ao invés de desencadear uma procura do tempo perdido) e, então, o que resta fazer é o luto do luto.

Muito bem, Ricoeur não estava longe do âmago da questão sobre o conceito de realidade, ao comentar:

Um novo sentido do princípio de realidade, mais conjeturado que expressamente formulado, se propõe: eu o chamaria princípio de prudência (...).

Esse princípio de prudência, onde eu veria, sem dificuldade, a ponta mais avançada do princípio de realidade, é, pensando bem, a própria ética da psicanálise (5).

No princípio de realidade, aqui, o aspecto da prudência: um ser finito, vulnerável a várias (muitas, na verdade) ocorrências que lhe podem causar perda, avalia o seu risco: é prudente. Note-se que não se está dizendo que o indivíduo só possa mover-se em situações onde o risco esteja ausente: se está falando mais no tipo de risco que o sujeito corre em função das consequências que lhe podem advir e uma avaliação real das possibilidades - todavia, há que acrescentar, ainda, duas coisas: primeiro, que o sujeito pode decidir-se por uma opção de alto risco; segundo, que diferentes sujeitos têm diferentes graus de aversão ao risco, sem que se lhes tenha, necessariamente, que dizer algo sobre isso (porque, por exemplo, o nível de risco pode estar em completa afinidade com o projeto de vida que o sujeito concebeu para si).

Que o sujeito se veja sem opção sobre o fato de ter que optar e o de que isto está a implicá-lo diretamente, sempre - eis aí o limiar da ação.

Importa dizer, também, que a finitização do desejo não é a fragilização do ser humano - ou, se o ser humano é reconduzido a uma certa fragilidade diante do fato de vida e morte, temos que fragilidade não é fraqueza; Freud falou em enfrentar a dura vida inimiga, depois de abandonar os céus aos anjos e pardais. E o que é preciso para isso? A palavra é conhecida: coragem. Freud falava numa coragem de apostar a própria vida, sob pena de, não sendo capaz disto, o indivíduo arrastasse uma existência, de certa forma, miserável, insossa. Há um desejo



de morte, em Freud? Certamente, mas no sentido em que Sêneca o percebeu, como ilustra Tillich:

Sêneca mostra a interdependência do medo da morte e do medo da vida, bem como a interdependência da coragem de morrer e da coragem de viver. Aponta para aqueles que "não querem viver e não sabem morrer". Fala de uma libido moriendi, o termo latino exato para "instinto de morte" de Freud (6).

O termo coragem não deveria ser apressadamente acusado de banalidade:

Coragem é uma realidade ética, mas se enraíza em toda a extensão da existência humana e, basicamente, na estrutura do próprio ser. Deve ser considerada ontologicamente, a fim de ser entendida eticamente (7).

Isto terá, em seguida, o seguinte entendimento:

A questão da natureza da coragem conduz, de forma inevitável, à questão ontológica da natureza do ser. E o procedimento pode ser invertido. A questão ontológica do ser pode ser colocada como a questão ética da natureza da coragem. Coragem pode mostrar-nos o que é o ser (8).

Todavia, o que é a coragem, no registro ético?

Coragem, como um ato humano, como matéria de avaliação, é um conceito ético. Coragem, como auto-afirmação do ser de alguém é um conceito ontológico. A coragem do ser é o ato ético no qual o homem afirma seu próprio ser, a despeito daqueles elementos que entram em conflito com sua auto-afirmação essencial (9).

Uma última advertência. O registro ético nada tem a ver com um bom-mocismo de um amor-universal, com um suposto sentimento oceânico (referido em "Futuro de uma Ilusão") de comunhão dos seres. A vida não se dá, segundo Freud, no pátio de recreação de uma jardim de infância, mas na Cultura, onde "homo homini lupus":

Talvez achemos a pista em um dos pretensos ideais postulados pela sociedade civilizada. É o preceito "amarás o próximo como a ti mesmo", que goza de fama universal e, seguramente, é mais antigo que o cristianismo, apesar de que este o sustenta como sua mais louvável conquista (...). Adotemos, frente ao mesmo, uma atitude ingênua, como se o ouvíssemos pela primeira vez: então, não poderíamos ter um sentimento de assombro e estranheza? Por que teríamos que

fazê-lo? De que poderia servir-nos? Mas, antes de tudo, como chegar a cumpri-lo? De que maneira poderíamos adotar semelhante atitude? Meu amor, para mim, é algo muito precioso, que não tenho direito a desperdiçar insensatamente. Impõe-me obrigações que devo estar disposto a cumprir com sacrifícios. Se amo alguém, é preciso que este o mereça por qualquer razão (...). Mereceria meu amor se se assemelhasse a mim em aspectos importantes, a tal ponto que poderia amar nele, a mim mesmo; o mereceria se fosse mais perfeito do que sou, na medida em que pudesse amar, nele, o ideal da minha própria pessoa; deveria amá-lo se fosse o filho de uma amiga, pois a sua dor, se algum mal lhe sucedesse, também seria a minha dor, eu teria que compartilhá-la. Mas, se, ao invés, me fosse um completo estranho e não me atraísse nenhum dos seus próprios valores, nenhuma importância que houvesse adquirido para minha vida afetiva, então seria muito difícil amá-lo. Até seria injusto se o amasse, pois os meus apreciam meu amor como uma demonstração de preferência, e lhes faria uma injustiça se os equiparasse a um estranho. Mas, se hei de amá-lo com esse amor geral por todo o Universo, simplesmente por que é uma criatura deste mundo, como o inseto, o verme e a cobra, então temo que só lhe caiba uma ínfima parte de amor, de nenhum modo tanto quanto a razão me autoriza a guardar para mim mesmo. A que se deve, então, tão solene apresentação de um preceito que ninguém pode, razoavelmente, ser aconselhado a cumprir?

Examinando-o mais detidamente, me encontro com novas dificuldades. Este ser estranho não só é, em geral, indigno de amor, senão que - para confessá-lo sinceramente - merece muito mais minha hostilidade ou, ainda, meu ódio. Não parece alimentar o mínimo amor pela minha pessoa, não me demonstra a menor consideração. Sempre que lhe seja de alguma utilidade, não vacilará em prejudicar-me, e nem perguntará se a quantidade de proveito corresponde à magnitude do prejuízo que me ocasiona. Mais, ainda: nem sequer é necessário que disso derive um proveito; bastará experimentar o menor prazer para que não tenha escrúpulo nenhum em denegrir-me, em ofender-me, em difamar-me, em exhibir seu poder sobre minha pessoa, e quanto mais seguro se sinta, quanto mais inerte me encontre, tanto mais, seguramente, posso esperar esta atitude dele para comigo.

Agora bem, é muito provável que o próximo, se o convidasse a amar-me como a mim mesmo, responderia exatamente como eu o fiz, repudiando-me com idênticas razões (...). Enquanto não tenham sido superadas estas discrepâncias inegáveis, o cumprimento dos supremos preceitos éticos significará um prejuízo para a cultura ao estabelecer um prêmio direto para a maldade (10).

E, a seguir, Freud nos apresenta uma conclusão:

A verdade oculta atrás de tudo isto, que negaríamos de bom grado, é a de que o homem não é uma criatura terna e necessitada de amor, que só cuseria defender-se se fosse atacado, senão, pelo contrário, um ser cujas disposições instintivas incluem uma boa porção de agressividade. Por conseguinte, o próximo não lhe representa unicamente um possível colaborador e um objeto sexual, senão também um motivo de tentação para satisfazer nele sua agressividade, para explorar sua capacidade de trabalho sem retribuí-la, para aproveitá-lo sexualmente sem seu consentimento, para apoderar-se de seus bens, para humilhá-lo, para ocasionar-lhes sentimentos, martirizá-lo, mata-lo. Homo Homini Lupus: quem se atreveria a refutar tal

refração, depois de todas as experiências da vida e da história (11).

Duro de engolir? O nome disso é Ananké.

E assim que o conceito de limiar ético, tal como o introduzimos, procura dar conta de uma responsabilização que é fundamental ao sujeito atingir, responsabilidade pela parte que lhe toca nos próprio rumos, para dizer o mínimo. Esta é, portanto, a nossa resposta a Lacan sobre o seu conceito de alienação,

Esperamos, por todo o exposto, que esse limiar ético não seja, nunca, a nenhum título, confundido com os imperativos do super-ego.

A essencialidade ética do processo existencial, de outra forma, pode ser descrita como Ladriere o fizera:

Dizer que o homem é um enigma prático, é dizer que ele é chamado, progressivamente, a descobrir sua própria fisionomia através de seus atos. Isto significa que é interpelado a por-se continuamente à prova. Sempre situado, há sempre que conquistar-se sobre a situação. A situação é seu ser natural (...). Toda situação repete o enigma. Toda situação provoca o homem a se dizer e a se conquistar, respondendo a uma questão, que é sempre a mesma? O que é o homem? Respondendo a esta questão, o homem se inventa (...). Assim, o ser propriamente humano do homem, aquilo que faz dele um "ego", é duplo. Por um lado, está interiormente por advir, mantido em suspenso, como em perpétuo adiamento. Por outro lado, no entanto, já está presente no atual, com a exigência mesma pela qual é convocado a estar diante de si próprio, como a força mesma onde, a cada instante, o ego encontra do que fazer face às questões que lhe são colocadas, como espaço no qual tem lugar sua colocação em suspenso. A relação do eu presente com o eu por advir não é uma relação analítica: o futuro não está contido no presente, não é seu simples desenrolar. O ego por advir não é um conteúdo, uma intimação, é uma qualidade, uma emergência. A decisão é verdadeira porque forja o futuro, porque introduz a determinação do ato na indeterminação de uma questão (12).

E o analista - este que se diz analista, terapeuta, ou o que for - o que tem ele a ver com isto? Ricoeur responde: "o analista, mais do que ninguém, sabe que o homem está sempre em situação ética" (13).

Notas

- 1) Eco, U.- "A Estrutura Ausente". São Paulo, Ed., Perspectiva, 1976.
- 2) Dameno, S.L.- "O Livro dos Demônios". Brasília, Coord. Ed. Bras. (s.a.). p. 39.
- 3) *ibid.*, p. 58.
- 4) cf. Freud, S.: "eis aqui confirmada a regra técnica segundo a qual a multiplicação dos símbolos fálicos representa a castração" - La Cabeza de Medusa (1922). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 2697.
- 5) Ricoeur, P.- "Da interpretação - Ensaio sobre Freud". Rio de Janeiro, Imago Ed., 1977.
- 6) Tillich, P.- "A Coragem de ser". Rio de Janeiro, Paz e Terra Ed., 1976. p. 9.
- 7) *ibid.*, p. 1.
- 8) *ibid.*, p. 2.
- 9) *ibid.*, p. 3.
- 10) Freud, S.- "EL Mal Estar en la Cultura" (1929). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.). p. 3046.
- 11) *ibid.*, p. 3044.
- 12) Ladriere, J.- "A Articulação do Sentido". São Paulo, E.P.U., 1977. p. 154.

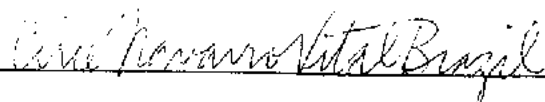
## Bibliografia

- Abagnano, N.- Dicionário de Filosofia. Rio de Janeiro, Ed. Mestre Jou, 1982.
- Barthes, R.- "Fragmentos de um Discurso Amoroso". São Paulo, Liv. Martins Fontes, (s.a.).
- Bentham, J.- "Introdução aos Princípios da Moralidade e da Religião". In: Os Pensadores. São Paulo, Abril S.A. Cult. e Ind., 1974.
- Cassirer, E.V.- "Linguagem e Mito". São Paulo, Ed., Perspectiva, 1972.
- Cunha, A.B.- Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1982.
- Dameno, L.S.- "O Livro dos Demônios". Brasília, Coord. Ed., (s.a.).
- Dunley Jr., J.P.C.- "O Mito e o Fantasma - Ou o Histórico em Antropologia e em Psicanálise". In: Guimarães, E.P.: Cadernos de Texto de Antropologia Cultural.
  - "O Gago e o Sujeito Corporal - Ou a Questão do Desejo". Tema apresentado no I Congresso Internacional do Corpo. Rio de Janeiro, 1985.
  - "Da Lógica de Investigação: Ciência Exata X Ciência Rigorosa". Comunicação no I Simpósio Sobre Pesquisa em Psicologia Clínica. Rio de Janeiro, PUC, 1986.
- Freud, S.- "La Interpretación de los Sueños" (1900). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "Análisis Fragmentario de una Histeria (1901). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva (s.a.).
  - "Los Dos Principios del Funcionamiento Mental" (1911). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva. (s.a.).
  - "Totem y Tabu" (1912). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "Consideraciones de Actualidad sobre la Guerra y la Muerte" (1915). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "Mais Além do Princípio de Prazer". Rio de Janeiro, Imago Ed., 1975. p. 80.
  - "El 'Yo' y el 'Ello'" (1923). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "El Porvenir de una Ilusión" (1927). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "El Mal Estar en la Cultura" (1929). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis" (1932). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "Compendio de Psicoanálisis" (1938). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
  - "Conclusiones, Ideas y Problemas" (1939). In: Obras Completas. Madrid, Ed. Bib. Nueva, (s.a.).
- Gabriel, Y.- "Freud, Psychoanalysis and Society". Londres, Routledge-K.Paul, 1983.

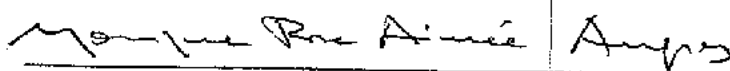
- Giovacchini, P.- "Various Aspects of the Analytic Process". In: Giovacchini, P. (ed.): Tactics and Techniques of Psychoanalytic Therapy. New York, J. Aronson Inc., 1975.
- Goldberg, R.- "Freud, Psychoanalysis and Sociology: Some Observations on the Sociological Analysis of the Individual". In: The British Journal of Sociology. vol. 33, no. 4, dez. 1982.
- Harari, R.- prólogo ao livro de Szpilka, J.I- "La Realización Imposible". Buenos Aires, Ed. Trieb, 1979.
- Kojève, A.- "La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel". Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1982.
- Lacan, J.- "Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise". In: Escritos. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.
  - "Posición del Inconsciente". In: Escritos. Mexico, Siglo Veinteuno Ed., 1984.
  - "El Seminario sobre la Carta Robada" In: Escritos. Mexico, Siglo Veinteuno Ed., 1981.
  - "La Cosa Freudiana". In: Escritos. Mexico, Siglo Veinteuno Ed., 1981.
  - "El Estadio del Espejo como Formador da Función del Yo tal com se nos Revela en la Experiencia Psiconalítica". In: Escritos. Mexico, Siglo Veinteuno Ed., 1981.
  - "A Instância da Letra ou a Razão desde Freud". In: Escritos. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.
  - "O Tempo Lógico e a Aserção de Certeza Antecipada: um Novo Sofisma". In: Escritos. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.
  - "De una Question Preliminar a todo Tratamiento Posible de las Psicosis". In: Escritos. Mexico, Siglo Veinteuno Ed., 1981.
  - "Os Escritos Técnicos de Freud". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979.
  - "O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985.
  - "As Psicoses". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1985.
  - "Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979.
  - "Mais, Ainda.". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1980.
  - "Radiofonia y Television". Barcelona. Ed. Anagrama, 1977.
  - "Real, Simbolico y Imaginario". In: Ornicar. Barcelona, Ed. Petrel S.A., 1981.
- Ladriere, J.- "A Articulação de Sentido". São Paulo, E.P.U., 1977.
- Langs, R.- "The Technique of Psychoanalytic Therapy". New York, J. Aronson Inc., 1976.
  - "Technique in Transition". New York, J. Aronson Inc., 1978.
- Laplanche, J. e Pontalis, J.-B.- "Vocabulário da Psicanálise". Porto, 1 Ed. Martins Fontes, (s.a.).
- Lebovici, S. e Soulé, M.- "O Conhecimento da Criança pela Psicanálise". Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1980.
- Leclair, S. - "Desenmascar lo Real". Buenos Aires, Ed. Paydós, 1982 .

- Maci, G. "La Otra Escena de lo Real - Topologia del Significante y Espacios del Sujeto". Buenos Aires, Nueva Vision, 1979.
- Magno, M.D. - "Senso contra Censo". Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro Ltda., 1976.
  - "A Música". Rio de Janeiro, Outra Ed., 1982.
- Mannoni, O. - "O Silêncio do Analista". In: Maisum, 160. Boletim do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Outra ed., 1982.
- Marx, K. - "O Capital". In: Os Pensadores. São Paulo, Abril S.A. Cult. e Ind., 1978.
- Merleau-Ponty, M. - "Fenomenologia da Linguagem". In: Os Pensadores. São Paulo, Abril S.A. Cult. e Ind., 1975.
- Neto, E.R. - "Estruturas Topológicas". São Paulo, PAED, 1981.
- Neves, C. - "Análise de Investimentos - Projetos Industriais e Engenharia Econômica". Rio de Janeiro, Zahar ed., 1982.
- Pereira, I. - Dicionário Grego-Português, Português-Grego. Porto, Liv. Ap. da Imprensa, 1970.
- Racker, H. - "Estudios sobre Técnica Psicoanalítica". Buenos Aires, Ed. Paidós, 1979.
- Ricoeur, P. - "Da Interpretação - Ensaio sobre Freud". Rio de Janeiro, Imago Ed., 1977.
- Saphouan, M. - "El Inconsciente y su Escriba". Buenos Aires, Ed. Paidós, 1985.
- Szpilka, J. - "La Realizacion Impossible". Buenos Aires, Ed. Trieb., 1979.
- Tillich, P. - "A Coragem de Ser" - Rio de Janeiro, Paz e Terra Ed., 1976.
- Todorov, T. e Ducrot. - Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1977.
- Watzlawick, P., Beavin, J., Jackson, D. - "A Pragmática da Comunicação Humana". São Paulo, Ed. Cultrix (s.a.).
- Wrong, D. - "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology". In: American Sociological Review, XXVI, 1962, pp. 183-193.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/  
Rio, pelo aluno José Paulo Coutinho Dunley Júnior, intitulada  
"A Travessia da Palavra - Questões Centrais sobre a Interpreta  
ção na Psicanálise Contemporânea". Fazendo parte da Banca Exa-  
minadora os seguintes professores:



Profª Circe Navarro Vital Brazil  
Profª Orientadora - PUC/Rio



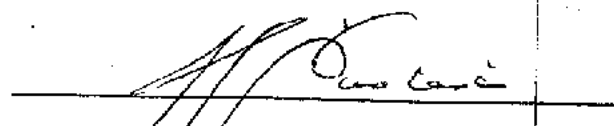
Profª Monique Rose Aimée Augras  
PUC/Rio



Profª Esther Maria M. Arantes  
PUC/Rio

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 1987

  
Profª Ana Maria Nicolaci-da-Costa  
Coordenadora dos Programas de  
Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas