

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

ELIANE FERNANDES MARQUES

O DIREITO COMO FICÇÃO

São Leopoldo
2013

ELIANE FERNANDES MARQUES

O DIREITO COMO FICÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.
Área de concentração: Ciências Jurídicas

Orientador: Prof. Dr. Leonel Severo Rocha

São Leopoldo

2013

M357d Marques, Eliane Fernandes
O direito como ficção / por Eliane Fernandes Marques. --
2013.
140 f. ; 30cm.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos
Sinos - Unisinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São
Leopoldo, RS, 2013.
Orientador: Prof. Dr. Leonel Severo Rocha.

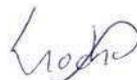
1. Direito. 2. Direito - Linguagem. 3. Hermenêutica jurídica.
4. Simbólico I. Título. II. Rocha, Leonel Severo.

CDU 34

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “O DIREITO COMO FICÇÃO”, elaborada pela mestrandia **Eliane Fernandes Marques**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 02 de abril de 2013.

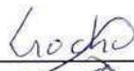


Prof. Dr. **Leonel Severo Rocha**

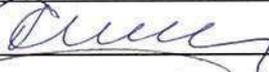
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Leonel Severo Rocha



Membro: Dr. Francisco Carlos Duarte



Membro: Dra. Taysa Schiocchet



Dedico este trabalho aos meus antepassados.

AGRADECIMENTO

Agradeço ao Professor Leonel Severo Rocha à possibilidade de realização deste trabalho, bem como a atenção e a gentileza por mim recebida das secretárias do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, Vera Loebens e Magdaline Macedo.

*O inocente indígena,
o decorado artista provinciano
recém-Paris, recém-
Bairro Latino e tantas coisas
como a jovenzinha loura,
o vinho e a miséria,
está nem aluno nem mestre.*

(Nicolás Guillén)

RESUMO

Saussure propôs como objeto da Linguística o resultante de um processo teórico que funcionaria como modelo capaz de dar conta do sistema de significação - estrutura na qual a alteração de um dos elementos implica mudança da totalidade - subjacente à aparência empírica dos signos. Para distingui-los dessa suposta natureza e caracterizá-los como objeto da Ciência, separou língua e fala. Desde Saussure, então, a ideia de estrutura passa a influenciar diversos pensadores, em especial a Lévi-Strauss que, em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), afirma a existência dos sistemas de signos como objeto da Antropologia. Essa temática, qual seja, a do signo, bem como suas implicações sobre o Direito, são objeto da primeira parte da dissertação. A ênfase dada pelo Antropólogo à *função do significante* sobre o significado e o conceito de *mitema*, tomado como extensão ao de mito, mostraram-se fundamentais às construções teóricas de Lacan, notadamente quanto à função simbólica (nomes-do-pai ou lei) como constitutiva do sujeito e ao conceito de significante (como o que representa o sujeito para outro significante). Desse arcabouço, aliado ao retorno a Freud e aos dados colhidos na clínica, concebe o sujeito enredado ou atado a um discurso estruturado pelas categorias real-simbólico-imaginário. Assim, em seminário proferido na Faculdade de Direito, já que, no seu próprio dizer, os lugares falam, interpreta o direito como o discurso que, por excelência, estrutura o real. Todavia, não como qualquer discurso ou discurso diferenciado por seus enunciados, mas direito como discurso do mestre, avesso ao discurso do analista, pois, se as relações fundamentais são a de um significante com outro significante (S_1 a S_2) de onde resulta o sujeito (\$), no direito, se trata de uma série discursiva caracterizada como efeito de verdade; quer dizer, o mestre, assim como Édipo, enuncia a verdade na ignorância de que ela só pode ser um semidizer. Para o mestre, tudo o que existe deve submissão à Lei (no lugar do desejo), já que ele mesmo se sujeitou à castração (renunciou ao “gozo absoluto”). Legendre descobre esse discurso no Ocidente como estrutura vazia (sem corpo e sem fala) e, ao mesmo tempo, voraz (preenchida com textos). Uma ficção, porém não menos atuante e eficaz que outras ficções. Para o Jurista, a lei equivale à instituição, e instituir é igual a escrever. Assim, nas instituições, a verdade está instituída em um texto. E, para que um texto funcione, basta acreditar nele. Portanto, no sistema jurídico (a instituição), além da obediência à norma, que no imaginário opera a crença de amor ou lógica de submissão, joga-se, também, com dois princípios: o da autoridade e o da razão. Esse último aparece miticamente confundido com o primeiro, isto é, com o Outro. Dessa forma, a mudança (na instituição) consiste na mudança de nada. Consiste apenas em deslocar ou agregar (textos), nunca substituir. Essa é a dimensão dogmática: “*Evitar el cambio*”. Assim, a teoria Lacaniana, bem como suas possíveis implicações no campo do direito, são o objeto da segunda parte desta dissertação. Ao final, desde o caminho percorrido pelo significante (De Saussure a Lacan), conclui-se, diferentemente do suposto pelo título do trabalho, que *direito é ficção*: primeiro, porque se estrutura como discurso e todo o discurso é morte da coisa, embora não tudo nas palavras; segundo, porque se organiza sobre a questão da verdade, e não há verdade externa à ficção; terceiro, porque produz o efeito-ficção, ou seja, se constitui como *um Texto sem sujeito*, que mesmo assim fala; quarto, porque nele a linguagem cumpre plenamente o seu papel de equívoco; quinto, porque está no lugar de um grande Outro no qual o homem crê, pois, simplesmente, a condição humana supõe uma entrada imaginária na vida; e, por fim, porque nele se confundem o princípio de autoridade com o princípio de racionalidade.

Palavras-chave: Simbólico. Lei. Nomes-do-pai. Discurso do mestre.

RESUMEN

Saussure propuso como objeto de la Lingüística el resultante de un proceso teórico que funcionaria como un modelo capaz de dar cuenta del sistema de significación- estructura, en la cual, la alteración de uno de los elementos implica el cambio de la totalidad - subyacente a la apariencia empírica de los signos. Para distinguirlos de esa supuesta naturaleza y caracterizarlo como objeto de la Ciencia, separó lengua y habla. Desde Saussure, entonces, la Idea de estructura pasa a influenciar a diversos pensadores, en especial a Lévi-Strauss que, en Las Estructuras Elementales de Parentesco (1949), afirma la existencia de los sistemas de signos como objeto de la Antropología. Esa temática, tanto, la del signo, como sus implicaciones sobre el Derecho, son el objeto de la primera parte de la disertación. El énfasis dado por el Antropólogo a la función del significante sobre el significado y el concepto de mitema, tomado como extensión al de mito, se muestran como fundamentales a las construcciones teóricas de Lacan, sobre todo en cuanto a la función simbólica (nombres del padre o ley) como constitutiva del sujeto y al concepto de significante (como lo que representa al sujeto para otro significante). De ese bosquejo, ligado al retorno a Freud y a los datos recogidos en la clínica, concibe al sujeto entramado o sostenido en un discurso estructurado por las categorías real-simbólico-imaginario. Así, en el Seminario dictado en la Facultad de Derecho, en su propio decir, los lugares hablan; interpreta al derecho como un discurso que, por excelencia, estructura al Real. No aún como cualquier discurso o discurso diferenciado por sus enunciados, sino Derecho como discurso del amo, reverso del discurso del analista, pues si las relaciones fundamentales son las de un significante con otro significante de lo que resulta el sujeto, en el derecho se trata de una serie discursiva caracterizada como efecto de verdad. Quiere decir, el amo, así como Edipo enuncia la verdad en la ignorancia de que Ella solo puede ser dicha a medias. Para el amo, todo lo que existe debe someterse a la Ley (ley del deseo), ya que el mismo se sujetó a la castración (renuncia al "goce absoluto"). Legendre descubre ese discurso en Occidente como estructura vacía (sin cuerpo y sin palabra) y, al mismo tiempo, voraz (llena de textos). Una ficción, sin embargo no menos actuante y eficaz que otras ficciones. Para el Jurista, la ley equivale a la Institución, e instituir es igual a escribir. Así, en las Instituciones, la verdad está instituida en un texto. Y, para que un texto funcione, basta creer en él. Por lo tanto, en el sistema jurídico (la institución), más allá de la obediencia a la norma, que en el imaginario opera la creencia del amor o la lógica de la sumisión, se juega también, con dos principios: el de autoridad y el de la razón. Ese último aparece míticamente confundido con el primero, es decir, con el Otro. De esta forma, la transformación (en la institución) consiste en la transformación de la nada. Consiste apenas en desplazar o agregar (textos), nunca substituir. Esa es la dimensión dogmática: "Evitar el cambio". Así, la teoría Lacaniana, tanto como sus posibles implicaciones en el campo del derecho, son el objeto de la segunda parte de esta disertación. Al final, desde el camino recorrido por el significante (De Saussure a Lacan), se puede concluir, diferente del supuesto por el título de este trabajo, que Derecho es ficción: primero, porque se estructura como discurso y todo el discurso es muerte de la cosa; sin embargo, no todo está en las palabras; Segundo, porque se organiza sobre a la cuestión de la verdad, y no hay verdad externa a la ficción. Y tercero, porque produce el efecto-ficción, o sea, se constituye como un Texto sin sujeto, que además habla; cuarto, porque en él el lenguaje cumple plenamente su papel de equívoco; quinto, porque está en el lugar del Otro con mayúscula, en el cual el hombre cree, porque simplemente la condición humana supone una entrada imaginaria en la vida; y por final, porque en él se confunden el principio de autoridad con el principio de racionalidad.

Palabras-clave: Simbólico. Ley. Nombres-del-padre. Discurso del amo.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O SIGNIFICANTE EM CONSTITUIÇÃO	20
2.1 PARA NADA SERVE O QUE NÃO SERVE PARA MENTIR.....	20
2.2 O EGOCENTRISMO TEXTUAL OU O TEXTO JURÍDICO COMO CAUSA DE SI.....	35
3 A CONSTITUIÇÃO DA LEI	44
3.1 O PARRICÍDIO NA BASE DA LEI: A COMUM RESPONSABILIDADE PELO CRIME FUNDA A SOCIEDADE ENTRE IGUAIS OU DE COMO SE CHEGA, COM ÉDIPO, AO DISCURSO DO DIREITO.....	44
3.2 COM TRAJES DE MESTRE, O DISCURSO DO DIREITO FUNDA O ESTADO DOS DESIGUAIS.....	71
3.3 O DISCURSO DO MESTRE COMO DOGMÁTICA, OU SEJA, COMO FUNÇÃO DE DESLOCAR, DE AGREGAR, JAMAIS COMO DE SUBTRAIR, OU DA INTERPRETAÇÃO COMO LEGALIDADE	113
4 CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

No início do século XXI, surgiu uma nova forma de sociedade. Segundo os autores que se dedicaram ao tema, seria possível nominá-la de globalizada, de pós-moderna, ou ainda de modernidade reflexiva ou de modernidade líquida. Diz-se que uma de suas características fundantes é a dissolução da noção de tempo e de espaço tradicional. Assim, a possibilidade de pensar ou de entrar nessa nova forma de sociedade seria mesmo a partir da ideia de tempo¹: O que é o tempo dentro dessa nova forma de sociedade? Onde o Direito contribui para a sua construção? E qual seria o papel da Constituição²?³

Conforme Rocha, a teoria a respeito da dimensão temporal dominante no Direito é a normativista, que impõe à dogmática jurídica a concepção de tempo Kant-newtoniana e, junto a essa, as estruturas tradicionais de regulação social. Nesse sentido, Hans Kelsen⁴, um neokantiano, usará tal concepção de tempo e de espaço por meio da noção de âmbito de validade. Tal perspectiva, no campo da epistemologia, aproxima-se do chamado estruturalismo, cujas origens remontam às investigações do linguista Ferdinand de Saussure.⁵

No dizer desse teórico, toda a produção de sentido, de significado, é uma relação de valor. E o valor é temporal. Para tanto, ele faz nascer uma teoria semiológica dos signos a partir da oposição língua/fala. Essa dicotomia língua/fala é a que produzirá o sentido: a língua⁶ seria o sistema; a fala, a seleção atual. Essa relação língua/fala é temporal porque só se pode entendê-la

¹ Para tanto, insta salientar que a definição do Tempo está ligada à forma de sociedade em que vivemos (Claude Lefort, Cornelius Castoriadis). Nessa perspectiva, o Tempo é contextual (espacial). ROCHA, Leonel Severo (Coord.). **A construção sociojurídica do tempo**. Curitiba: Juruá, 2012.

² O Tempo é, portanto, social e a Constituição é uma das conquistas evolutivas dessa organização temporal. Ibid.

³ ROCHA, Leonel Severo. **Revista Direitos Culturais**, v. 1, n. 1, dez. 2006; ROCHA, op. cit., 2012.

⁴ Hans Kelsen (1960).

⁵ ROCHA, op. cit., 2006; ROCHA, op. cit., 2012.

⁶ Segundo Saussure (1916), “a língua é um sistema de signos que exprimem ideias, e, por isso, é confrontável com a escrita, o alfabeto dos surdos-mudos, os ritos simbólicos, as fórmulas de cortesia, os sinais militares, etc., etc. Ela é, simplesmente, o mais importante de tais sistemas. Pode-se, assim, conceber *uma ciência que estuda a vida dos signos no quadro da vida social*; ela poderia fazer parte da psicologia social, e, em consequência, da psicologia geral; chamá-la-emos *semiologia* (do grego [...] ‘signo’)”. ECO, Umberto. **Tratado geral de semiótica**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

desde outra, qual seja, a relação entre diacronia/sincronia, caracterizada por ser uma relação com o presente e a história.⁷

Isso quer dizer que a produção de sentido é temporal. Não existe comunicação sem tempo. Ou seja, Saussure amplia as possibilidades de sentido das teorias neokantianas. Como exemplo, em um dos momentos mais brilhantes do Curso de Linguística Geral, explica-se, do ponto de vista estrutural e neokantiano, como se produz a comunicação em um certo momento e em um certo tempo por meio das relações sintagmáticas e associativas da comunicação.⁸

As relações sintagmáticas mostram que os sons, os fonemas, para terem sentido, precisam de um tempo de articulação e de estruturação. No tempo sintagmático, quando se tem quinze minutos para falar, os sons podem, de fato, serem emitidos durante quinze minutos sintagmaticamente. Porém, ao mesmo tempo, pode-se, em cada sintagma, em cada signo, em cada palavra, se transmitir relações associativas. Então, diz-se linearmente, sintagmaticamente, algumas coisas, mas, associativamente, sempre se diz muito mais.⁹

Na atualidade, o grande problema seria o de que essa noção de tempo e espaço kelseniana, saussureana, não mais funcionaria. Não seria mais válida, pois estaríamos em outra forma de sociedade, a globalizada. A concepção de tempo e de espaço de Newton – mantida filosoficamente com Kant – que permitiria duração, antecipação: tempo para pensar, tempo para refletir, tempo de continuidade (linearidade) –, depois de Albert Einstein e sua Teoria da Relatividade¹⁰, estaria destruída, abrindo lugar para as teorias da indeterminação e da imprevisibilidade. Isto é, não haveria mais o tempo do antes e do depois, do passado e do futuro. Assim, deixaria de ter sentido toda epistemologia montada em uma racionalidade ligada à ideia de tempo e de espaço newtoniano.¹¹

⁷ ROCHA, Leonel Severo. **Revista Direitos Culturais**, v. 1, n. 1, dez. 2006; ROCHA, Leonel Severo (Coord.). **A construção sociojurídica do tempo**. Curitiba: Juruá, 2012.

⁸ Ibid., 2006; Ibid., 2012.

⁹ Ibid., 2006; Ibid., 2012.

¹⁰ A partir da década de 1920, após a revolução introduzida na ciência pela teoria da relatividade de Albert Einstein (1879-1955), a clássica oposição entre o real dado e o real construído transformou-se, e a palavra *real* passou a ser correntemente empregada pelos filósofos como sinônima de um absoluto ontológico, um ser-em-si que escaparia à percepção. E foi nas teses de Émile Meyerson (1859-1933) sobre a ciência do real que Jacques Lacan buscou sua primeira reflexão sobre o assunto (Ogilvie, 1988).

¹¹ ROCHA, op. cit., 2006; ROCHA, op. cit., 2012.

Por tudo isso, então, necessário procurar, como alguns o chamam, o ponto de mutação. Pensar um novo tempo, um tempo da relatividade, no qual tudo seria instantâneo. Não existiria mais a separação rígida entre passado, presente e futuro. O tempo *imediato* impediria que a Teoria do Direito pudesse se desenvolver dentro dos padrões normativistas kelsenianos.¹²

Todavia, já em 1900, na obra que inaugura a Psicanálise¹³, Freud apresenta outra concepção de tempo, que não mantém relação alguma com o linear, com o cronológico, um tempo que se chamaria de *contratempo*. Após, Jacques Lacan, seu intérprete, retoma tal concepção a partir da produção de rupturas em Saussure, Hegel e Heidegger.

Portanto, antes de se ingressar na seara das teorias sistêmicas para observação da complexidade do Direito ou de se debater por uma das teorias ditas propriamente hermenêuticas, cabe investigar a questão sobre a qual se assenta o tempo e o direito no campo que se inaugura no início do século XX e, nesse sentido, as bases de sua constituição no campo lacaniano.

Isso porque, para a teoria psicanalítica, consideradas suas vertentes, todo o problema do que se entende por humanidade está relacionado ao direito. O seu espectro a ronda, assim como a Hamlet perseguia o fantasma do seu velho pai (o rei morto), a Édipo perseguiam os dizeres do oráculo e a Roskolnikov, o anelo de matar.¹⁴

Desse modo, a Mestranda, inscrita na linha de pesquisa “Hermenêutica, Constituição e Concretização de Direitos”, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), onde, por sua conhecida tradição de crítica à dogmática, supôs a possibilidade de realizar trabalho dessa natureza, tem por objetivo encetar seus primeiros passos no que, para um ou outro teórico, seria

¹² ROCHA, Leonel Severo. **Revista Direitos Culturais**, v. 1, n. 1, dez. 2006; ROCHA, Leonel Severo (Coord.). **A construção sociojurídica do tempo**. Curitiba: Juruá, 2012.

¹³ Sem dúvida a *Traumdeutung* é uma criação também. Por mais que se diga que já se tinham interessado pelo sentido do sonho, isso não tem absolutamente nada a ver com este trabalho de pioneiro que é feito diante de nossos olhos. Isso não vai dar somente na fórmula de que o sonho diz alguma coisa para vocês, pois a única coisa que interessa para Freud é a elaboração através da qual ele o diz – ele o diz como se fala. LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 3: as psicoses**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1981 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Tradução de Vera Ribeiro. Versão brasileira de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

¹⁴ SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1997; SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009; DOSTOIÉVSKI, Fiodór. **Crime e castigo**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2009.

expressamente o debate entre duas hermenêuticas: a inaugurada por H. G. Gadamer e aquela do qual o nome Freud é resultado.

Para expor as dificuldades em torno deste trabalho, em torno dessa articulação que, em princípio, seria impossível, cita-se Foucault quando enuncia que:

Existe em muita gente, penso eu, um desejo semelhante de não ter de começar, um desejo de se encontrar, logo de entrada, do outro lado do discurso, sem ter de considerar do exterior o que ele poderia ter de singular, de terrível, talvez de maléfico. A essa aspiração tão comum, a instituição responde de modo irônico; pois que torna os começos solenes, cerca-os de um círculo de atenção e de silêncio, e lhes impõe formas ritualizadas, como para sinalizá-los à distância.¹⁵

Continua-se a citação do lugar “dessa gente”, à qual Foucault integra no seu texto - e não é fácil se colocar na terceira pessoa, como um estranho a quem escreve, quando, de fato, se assumiu esse lugar do medo (e do desejo, por conseguinte). Retoma-se a linha:

O desejo diz: ‘Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz’.¹⁶

É bom ainda que esse Outro prossiga sua fala, que assuma seu lugar neste discurso, enquanto o outro resiste ao seu início:

E a instituição responde: ‘Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém’.¹⁷

Nesse desarme, parte-se do ensino de Lacan, apesar de todas as considerações que ele faz acerca do discurso do direito. Ele comenta, por

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, jan. 2009. (Leituras Filosóficas).

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

exemplo, que no pequeno prefácio que fez para uma tese que sairia em Bruxelas (e também, é claro, que um prefácio dele facilitaria as coisas), é forçado a mostrar claramente - e aí estaria sua única utilidade - que não é a mesma coisa dizer que o inconsciente é a condição da linguagem e dizer que a linguagem é a condição do inconsciente.¹⁸

Lacan enfatiza que o dito por ele é no sentido de que a linguagem é a condição do inconsciente. A maneira pela qual o traduzem - aponta - obedece a razões que poderiam ser ativadas por motivos estritamente universitários. Desse motivo, diz:

Resulta que o traduzem na forma de imposição do discurso universitário – creia ou não o estudioso o estar comentando – de modo a inverter sua fórmula lhe dando um alcance estritamente contrário à verdade, e mesmo sem qualquer homologia com o que ele afirma.¹⁹

O *Intérprete de Freud* indica ainda que:

Seguramente, a dificuldade própria em me traduzir para a linguagem universitária é também a que atingirá todos aqueles que, pela razão que for, se arriscarem a fazê-lo – e na verdade, a autora da tese que mencionei foi impelida pelas melhores qualificações, as de uma boa-vontade intensa. Essa tese, que vai sair então em Bruxelas, não deixa de conservar todo o seu valor, seu valor de exemplo em si mesma, seu valor de exemplo também pelo que promove de distorção, de alguma forma obrigatória, em uma tradução ao discurso universitário de algo que tem suas próprias leis.²⁰

Aceita-se, contudo, essas impossibilidades como tarefa, como trabalho possível entre os campos Direito e Psicanálise. E, com efeito, se há uma impossibilidade, é de bom alvitre que o jurista saiba qual é o que implica para o próprio direito. E, no rastro do novelo: “Hay que supervisarlo, hay que corregirlo, hay que rectificar el error, hay que volver a interpretar”.²¹

¹⁸ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ MENASSA, Miguel Oscar; CUESTA, Amélia Diez. **Posición del inconsciente**. Buenos Aires: Grupo Cero, dic. 1998. (Colección Psicoanálisis para Todos).

Nesse sentido, também se segue o retrós de Lévi Strauss. Ao se referir ao conceito de inconsciente, ele enuncia que, quando um acontecimento dessa magnitude ocorre no campo das ciências, os representantes das disciplinas vizinhas, mais que autorizados, são obrigados a verificar imediatamente suas consequências e sua possibilidade de aplicação a fatos de outra ordem. Novas perspectivas então se descortinam.²²

Para tanto, a fim de se alcançar esse novo tempo do qual fala Rocha, é forçoso antes passar, do ponto de vista teórico, por esse contratempo que se inaugura em 1900. E já aqui marcar o rechaço à contribuição teórica que, de fato, inaugura uma revolução copernicana, pois descentra de seu mirante – em nível teórico, filosófico e ideológico – o sujeito da consciência e o supõe determinado por um sistema mais arcaico, diverso dela, que não apenas a determina, mas a produz.

Alguns estudos articulam as concepções do Senhor Wittgenstein (Segundo), na forma de tratamento dada a ele por Bertrand Russel, na introdução ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, e Sigmund Freud, como é o exemplo de “*Wittgenstein y el Psicoanálisis*”, de J. M. Heaton, ou mesmo o próprio Wittgenstein, na obra “*Conversaciones sobre Freud*”.

Porém, não se visa aqui promover tal categoria de discussão. O que se quer, a partir de Jacques Lacan, que, desde 1951, apresentou seu ensino como um retorno a Freud, é demonstrar que a linguagem é, desde a “Interpretação dos Sonhos”, condição do inconsciente (e suas implicações no direito), de modo que o Filósofo dos Jogos, que se apresenta em 1957, é, em parte, fruto da revolução que já havia se processado, e não exatamente motor dela, embora, especificamente, quanto ao que se chama de Filosofia, goze desse lugar. Porém, não se pode esquecer que é a partir da leitura da primeira obra de Wittgenstein que Lacan constrói a ideia de “resto”, o que será objeto de nota no decorrer deste trabalho.

Aproxima-se assim a Psicanálise e a linha de pesquisa “Hermenêutica, Constituição e Concretização de Direitos” não com o objetivo de demonstrar a relação existente entre uma e outra, mas com o fim de indicar que a articulação

²² LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

entre elas é possível, pois tanto a Hermenêutica Filosófica quanto a Psicanálise têm como interesse o que se denomina de interpretação.

É importante citar a contribuição de Paul Ricoeur para o debate. Trata-se de obra cujo conhecimento, para quem deseja ingressar no campo, é inafastável, visto que, não sendo o autor psicanalista ou paciente, procedeu à tradução, em um esforço hermenêutico, de todos os textos de Freud a fim de demonstrar a relação que pretendia encontrar.

No livro denominado "*Freud, una interpretación de la Cultura*", Ricoeur diz que o "Pai da Psicanálise" - embora em uma outra leitura seja "o filho" - aporta uma nova compreensão de homem. Diz que se a Psicanálise entra em conflito com toda a outra interpretação global do fenômeno humano, é porque se constitui em uma interpretação da cultura. A partir desse pressuposto, Ricoeur desenvolve um pensamento de natureza filosófica cujo centro de preocupação é o que denomina de "consistência do discurso freudiano". Que coisa é interpretar em Psicanálise e como a interpretação daquilo que ele, Ricoeur, designa de signos humanos se articula com a explicação econômica que pretende alcançar a raiz do desejo?

Em seguida, o autor coloca um problema de filosofia reflexiva: que nova compreensão de si procede desta interpretação e que "si" se vem a compreender dessa forma? Por fim, ele se apresenta um problema dialético: é a interpretação freudiana da cultura excludente de qualquer outra? Se não é excludente, que regra de pensamento haverá de se seguir para coordená-la com outras interpretações?

Essas são questões que ele responde no decorrer do seu trabalho. Todavia, com elas, situa a Psicanálise no lugar em que coincidem hoje todas as indagações filosóficas, isto é, no terreno da linguagem. Aí - diz Ricoeur - cruzam-se as investigações de Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia surgida de Husserl, os estudos de Heidegger, os trabalhos da escola *bultmanniana* e as outras escolas da exegese neotestamentária, os trabalhos da escola comparada das religiões e da antropologia que se ocupam do mito, do rito e da crença.

O que Ricoeur diz, portanto, é que a Psicanálise é parte comprometida nesse grande debate sobre a linguagem. Ela pertence ao tempo atual pela obra escrita de Freud, cujo privilégio é o de reinterpretar a totalidade dos produtos

psíquicos que pertencem ao domínio da cultura, dando-lhe um instrumento de reflexão como sua marca duradoura.

Jean Grondin no texto “1900: un buen año para la hermenéutica”, diz que:

También podemos acercarnos al ámbito de la hermenéutica si pensamos en el título de otro libro del año 1900: La interpretación de los sueños de Sigmund Freud. Con este libro de un hasta entonces poco conocido psiquiatra vienés comenzó la carrera del psicoanálisis, cuyas secuelas de carácter sísmico no se pueden reconstituir aquí. Sólo sesenta y cinco años más tarde un representante de la filosofía hermenéutica tan famoso como es Paul Ricoeur reconocería en dicha obra un manifiesto hermenéutico, aunque desde un principio era patente que el concepto de <<interpretación>> mismo y la reducción de todos los fenómenos de la conciencia a estructuras pulsionales del inconsciente apuntaban a esto.²³

No texto “Édipo e Moisés e o Pai da Horda”, Lacan chama a atenção para o fato de que a interpretação não é aquele saber que se descobre no sujeito, mas o que acrescenta para lhe dar um sentido.²⁴ Desse lugar, pode-se dizer então que ela (a interpretação) e suas condições também são temas da Psicanálise. O que significou para Édipo a pergunta que lhe dirigiu a esfinge e, no que toca ao restante da humanidade, o que poderia significar não apenas a pergunta, mas o próprio Édipo?

Para responder a essa questão, dividiu-se a dissertação em duas partes. A **primeira** tem por objeto o que Roudinesco chamaria de “elementos de um sistema de pensamento”, os quais, para os fins deste trabalho, foram recortados, notadamente, em Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-Strauss, dada a importância do significante e da função simbólica para as construções teóricas de Lacan, pois o *Curso de Linguística Geral* e *As Estruturas Elementares do Parentesco* foram acontecimentos centrais que, ao lado das “observações” clínicas, possibilitaram ao Psicanalista outra leitura da obra de Freud a partir da tópica simbólico-imaginário-real. A **segunda** parte trata propriamente da questão

²³ GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer**: una biografía. Tradução de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder, 2000.

²⁴ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

simbólica como constitutiva do mundo (ou de um certo mundo) e da apropriação do *real* pelo direito como discurso do mestre (aqui, então, o encontro com um certo Hegel), buscando-se, como ponto de apoio, as considerações de Legendre em *O Amor do Censor*.

Não houve espaço para o exame das relações teóricas entre Heidegger e Lacan, especialmente a concepção heideggeriana de *ser para a morte*, a qual compôs o sistema quaternário-lacaniano do complexo de Édipo (ao lado da função simbólica, do eu [moi] e do sujeito), o que exigiria uma dissertação voltada somente para esse tema. A questão da morte ingressa nos capítulos destinados ao discurso do mestre por meio de Hegel e da leitura que Alexandre Kojève faz da *Fenomenologia do Espírito*.

Por fim, de forma eventual, conversa-se com autores que mantêm alguma relação com Freud ou com Lacan, dentre eles Michel Foucault. Contudo, haveria necessidade de se buscar contribuições de outros, tais como do Professor Luis Alberto Warat e sua “Semiologia do desejo como estética do significado” e Cornelius Castoriadis, o que exigiria imersão no pensamento desses e transposição dos limites deste texto, cujo substrato teórico está, efetivamente, em Lacan.

2 O SIGNIFICANTE EM CONSTITUIÇÃO

O significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante.

2.1 PARA NADA SERVE O QUE NÃO SERVE PARA MENTIR

Ainda que não seja Ferdinand de Saussure o responsável pela introdução do conceito de sistema na Linguística, é do seu *Curso de Linguística Geral* que ele (o sistema), diferentemente do lugar ocupado na axiomática cartesiana, passa a ser interpretado como estrutura, no qual a alteração de um dos elementos implica mudança da totalidade. É, também, a partir do Curso que se afirma a oposição entre sistema (sincronia, eixo das simultaneidades) e história ou evolução (diacronia, eixo das sucessões).²⁵

Para Saussure a lógica de toda a linguagem se fundamentaria em um princípio dual: a distinção entre língua e fala. Embora essas sejam parte daquela, a fala foi concebida como manifestação espontânea e individual. Enquanto a língua, como sistema de signos, é o verdadeiro objeto da linguística e, nesse sentido, o aspecto social e codificado da linguagem, ou convenção. Ou seja, modelo abstrato de múltiplas possibilidades combinatórias entre seus elementos.²⁶

Warat observa que, por fazer parte de um sistema, cada palavra, para o Semiólogo, está revestida não apenas de uma significação, mas também de um valor cuja determinação é dada pelos termos que dele se aproximam. Tal conceito, de forma diversa da linguística anterior, não poderia ser pensado como a propriedade que ela (a palavra) tem de representar uma ideia, pois, desta forma, seria identificada com a significação. O valor referir-se-ia aos signos, não como entidade concreta, nem como conteúdo de significação, mas como determinação funcional e formal do sistema.²⁷

²⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006; WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2.

²⁶ Id. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

²⁷ WARAT, op. cit., p. 30.

É interessante destacar que, para Warat, o valor saussureano configura o código de organização de uma cadeia de significantes, sendo o significado um elemento secundário, a serviço da ordem dos significados. Quando se constitui um sistema de signos, como, por exemplo, *frio*, *morno*, *quente*, estabelece-se uma relação significativa, na qual cada termo encontra o seu valor por oposição aos outros e na qual o significado é um fator fundamental para a obtenção do valor relacional.

No exemplo dado, sem apelo à significação, não se encontraria a relação significativa entre esses termos, mas apesar disso, a língua privilegia o produto significativo e assume os significados como um lugar de referência para a obtenção da ordem privilegiada.²⁸

Assim, em Saussure, o estudo da linguagem comportaria duas partes: a essencial, que teria por objeto a língua, social em sua essência e independente do indivíduo (esse estudo seria unicamente psíquico); outra, secundária, cujo objeto se constituiria da parte individual da linguagem: vale dizer, a fala, “inclusive a fonação”.²⁹

A fonação, por sua vez, é vista como a combinação do som com sua imagem acústica, produzida no campo da fala, cujas leis determinantes das combinações dadas pela língua. Um signo linguístico, pois, uniria conceito e imagem acústica ou significado e significante, jamais coisa e nome.³⁰

Nesse sentido Saussure esclarece o seguinte:

O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la ‘material’, é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.³¹

Observa ainda que:

²⁸ WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2. p. 30.

²⁹ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

‘Para certas pessoas, a língua, reduzida a seu princípio essencial, é uma nomenclatura, vale dizer, uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas’. ‘Tal concepção é criticável em numerosos aspectos. Supõe ideias completamente feitas, preexistentes às palavras [...]’; ela não nos diz se a palavra é de natureza vocal ou psíquica, pois *arbor* pode ser considerada sob um ou outro aspecto; por fim, ela faz supor que o vínculo que une um nome a uma coisa constitui uma operação simples, o que está bem longe da verdade.³²

Sobre essa concepção (palavras e coisas) rechaçada por Saussure, Foucault faz este comentário:

Até o fim do século XVI, a semelhança³³ desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastas os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar.³⁴

Assim, desde outra leitura, poder-se-ia pensar que as pessoas do século XVI estivessem mais próximas da poesia do que as do século XXI, embora, possivelmente, não percebessem a metáfora como tal. Ou, ainda, poder-se-ia pensar que suportassem a ideia de precisarem mais de versos do que de uma suposta ciência, ou, como se refere Legendre: “*Ellos eran un poco poetas, esto les ayudaba a soportar el fárrago dogmático; debemos señalarlo, sin embargo, tratábase de gentes que tenían un certo sentido de lo que llamamos la estructura*”.³⁵

Nesse sentido, quando conferencia sobre esse mecanismo do inconsciente (metáfora), mais do que figura de linguagem, Borges contará que:

³² SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

³³ As principais figuras que prescrevem suas articulações ao saber da semelhança são a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia* e a *simpatia*. FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

³⁴ Ibid.

³⁵ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1982. p. 45.

Recuerdo haber leído, hace una treintena de años, las obras de Martin Buber, que me parecían poemas maravillosos. Luego, cuando fui a Buenos Aires, leí un libro de un amigo mio, Dujovne, y descubri en sus páginas, para mi asombro, que Martin Buber era un filósofo y que toda su filosofía estaba contenida en los libros que yo había leído como poesía. Puede que yo aceptara aquellos libros porque los acogí como poesía, como sugerencia o insinuación, a través de la música de la poesía, y no como razonamientos. Creo que en Walt Whitman, en alguna parte, podemos encontrar la misma idea: la idea de que la razón es poco convincente.³⁶

Ainda sobre o tema das palavras e das coisas, continua Foucault:

A semelhança era a forma invisível daquilo que, do fundo do mundo, tornava as coisas visíveis; mas para que essa forma, por sua vez, venha até a luz, é necessária uma figura visível que a tire de sua profunda invisibilidade. Eis por que a face do mundo é coberta de brasões, de caracteres, de cifras, de palavras obscuras – de hieróglifos, dizia Turner. O grande espelho calmo, no fundo do qual as coisas se mirariam e remeteriam umas às outras suas imagens, é, na realidade, todo buliçoso de palavras. Os reflexos mudos são duplicados por palavras que os indicam. E, graças a uma última forma de semelhança que envolve todas as outras e as encerra em um círculo único, o mundo pode se comparar a um homem que fala: [...].³⁷

Nas *Folhas de Relva*, o mundo é ainda, para Walt Whitman, esse homem que fala:

Eu celebro a mim mesmo,/ E o que eu assumo você vai assumir,/Pois cada átomo que pertence a mim pertence a você. /Vadio e convido minha alma,/ Me deito e vadio à vontade [...]. observando uma lâmina de grama do verão. Casas e quartos se enchem de perfumes [...]. as estantes estão entulhadas de perfumes,/ Respiro o aroma eu mesmo, e gosto e o reconheço,/ Sua destilação poderia me intoxicar também, mas não deixo./ A atmosfera não é nenhum perfume [...]. não tem gosto de destilação [...]. é inodoro,/ É pra minha boca apenas e pra sempre [...]. estou apaixonado por ela,/ Vou até a margem junto à mata sem disfarces e pelado,/ Louco pra que ela faça contato comigo. [...] Uns beijos de leve [...]. alguns agarros.... o afago dos braços,/ Jogo de luz e sombra nas árvores enquanto oscilam seus galhos sutis,/ Delícia de estar só ou no agito das ruas, ou pelos campos e encostas de colina,/ Sensação de bem-estar [...]. apito do meio-dia [...] a canção de mim mesmo se erguendo da cama e cruzando com o sol.³⁸

³⁶ BORGES, Jorge Luis. **Arte poética**: seis conferencias. Barcelona: Crítica, 2005. p. 48-49.

³⁷ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

³⁸ WHITMAN, Walt. **Folhas de relva**. Tradução de Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Luminuras, 2008.

Embora surjam em Saussure, nessa concepção de morte da coisa, significado e significante já são encontrados em Aristóteles e nos Estóicos, com a diferenciação entre *Semainonta / Semainoumena*, bem como em Santo Agostinho, com o par *signans/ signatum*. Todavia, a novidade introduzida pelo Curso de Linguística Geral é a de deixar de lado a ideia de representação e passar para a de associação:

O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário.³⁹

Nesse diálogo que aqui se tece entre Saussure e Foucault, especialmente quanto à representação, este diz que a existência da linguagem na idade clássica, ao mesmo tempo, é soberana e discreta. Soberana porque as palavras receberam a tarefa e o poder de “representar o pensamento”. Todavia, o representar de que fala não é sinônimo de traduzir, de dar uma versão visível, de fabricar um duplo material que, na vertente externa do corpo, possa reproduzir o pensamento em sua exatidão. Representar, diz o pensador, deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo. Assim, para constituir a linguagem, não haveria um ato essencial e primitivo de significação, mas tão somente, no coração da representação, este poder que ela deteria de se representar a si mesma, “isto é, de se analisar em se justapondo, parte por parte, sob o olhar da reflexão e de se delegar, ela própria, num substituto que a prolongue”.⁴⁰

Na idade clássica, então, nada seria dado que não fosse dado à representação; mas, por isso mesmo, nenhum signo surgiria, nenhuma fala se enunciaria, nenhuma palavra ou nenhuma proposição jamais visaria a algum conteúdo senão pelo jogo de uma representação que se punha à distância de si, se desdobraria e se refletiria em uma outra representação que lhe fosse equivalente.

³⁹ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

Muito mais do que se crê, a linguagem clássica está próxima do pensamento que ela é encarregada de manifestar; não lhe é, porém, paralela; está presa na sua rede e tecida na trama mesma que ele desenvolve. Não é o efeito exterior do pensamento, mas o próprio pensamento.⁴¹

E desse modo ela se faz invisível ou quase invisível.

Tornou-se, em todo caso, tão transparente à representação que seu ser cessa de constituir um problema. O Renascimento detinha-se diante do fato bruto de que havia linguagem: na espessura do mundo um grafismo misturado às coisas ou correndo por sob elas; siglas depositadas nos manuscritos ou nas folhas dos livros. E todas essas marcas persistentes demandavam uma linguagem segunda – a do comentário, da exegese, da erudição – para fazer e tornar enfim móvel a linguagem que nelas dormitava; o ser da linguagem precedia, como que com muda obstinação, o que nela se podia ler e as palavras com as quais se fazia com que ele ressoasse.⁴²

Todavia, a partir do século XVII, é essa existência maciça e intrigante da linguagem que se acha elidida. O *comentário* cedeu lugar à *crítica*. Mas, como essa forma é a de uma representação, a crítica só pode analisar a linguagem em termos de verdade, de exatidão, de propriedade ou de valor expressivo. Essas duas maneiras de a linguagem fundar uma relação consigo mesma entrarão doravante em uma rivalidade de onde ainda não se saiu.⁴³

Assim, a lógica de Port-Royal, de 1622, em voga na época em que Saussure ditou seu Curso, propunha uma relação de representação baseada na assimetria: a representação de B por A não implica na de A por B. A fumaça é signo de fogo, a respiração signo da vida, mas a recíproca não é verdadeira. Todavia, para o linguista não havia assimetria e, sim, simetria, a qual não estava fundada na representação, mas na associação.⁴⁴

Então, o signo saussureano fundar-se-ia na reciprocidade de seus termos. Isto é, o significado está *associado* ao significante e o significante está associado ao significado. Se Saussure eventualmente fala de *representação*,

⁴¹ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

não a diz dos componentes do signo, mas a situa em relação ao signo em geral, o qual representaria algo para alguém.⁴⁵

Para os que leram Freud, o *vorstellungrepräsentanz*, como um representante representativo, dá conta dessa falta de representação no campo psíquico. O Filho da Psicanálise não lera a obra de Saussure, publicada em 1916. Todavia, a linguagem já ocupava um lugar central em sua teoria. *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas (1910)* é, por exemplo, um texto no qual ele trabalha questões sobre o significante.

Warat assinala que o signo pode ser teoricamente construído tão somente no interior da língua através da interrelação sistêmica com os demais signos. Por isso, a relação significante/significado tornar-se-ia insuficiente para a caracterização de cada um dos signos integrantes do objeto língua. Assim, cada signo é, em Saussure, resultante de um duplo jogo de relações internas e sistêmicas. Isto é, relações sintagmáticas e relações associativas.⁴⁶

As relações sintagmáticas fundamentar-se-iam no caráter linear da língua. As palavras, por sua linearidade, estariam combinadas em unidades consecutíveis chamadas sintagmas nos quais o valor de um termo surgiria da oposição entre ele e o que o precede, o que o segue, ou ambos. As relações das quais se trata articular-se-iam na presença de seus elementos (*in presentia*), referindo-se não apenas às palavras, mas também às orações.⁴⁷

Por outro lado, as relações associativas determinariam agrupamentos provocados pelas afinidades mais diversas, da ordem dos significantes ou dos significados (paradigmas), manifestando-se de forma interiorizada no sujeito (*in absentia*). Contudo, os dois planos se interpenetrariam de tal forma que o valor sintagmático das palavras não se encontraria completamente determinado sem a confrontação com os elementos associativos os quais implicariam diferentes tipos de interpretação das estruturas sintagmáticas, pois “toda a associação paradigmática é uma redefinição de termos”.⁴⁸

⁴⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

⁴⁶ WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2. p. 31.

⁴⁷ Ibid., p. 32.

⁴⁸ Ibid., p. 32.

Ressalvadas as distinções entre semiótica e semiologia, pode-se dizer do estudo do signo, em Saussure, o que Eco afirma quanto à semiótica:

[...] o projeto de uma disciplina que estuda o conjunto da cultura, resolvendo em signos uma imensa variedade de objetos e eventos, pode dar a impressão de um arrogante ‘imperialismo’ semiótico. Quando uma disciplina define como seu objeto próprio ‘tudo’, reservando-se assim o direito de definir por meio de seus aparatos categoriais específicos o universo inteiro, o risco é assaz grave. A objeção mais comum oposta ao semiólogo ‘imperialista’ é: ‘Se até uma maçã é um signo para você, então a semiótica se ocupa também de compotas – mas o jogo não está mais valendo’.⁴⁹

Assim, do ponto de vista semiótico, não haveria qualquer diferença entre uma maçã e uma compota de maçã, de um lado, e as expressões linguísticas “maçã” e “compota de maçã”, de outro. A semiótica se relacionaria com o que quer que possa ser assumido como signo. Seria signo, por sua vez, tudo quanto pudesse ser assumido como um substituto significante de outra coisa qualquer. Esta outra coisa qualquer não precisaria necessariamente existir, nem subsistir de fato no momento em que o signo ocupasse seu lugar. Poder-se-ia dizer da semiótica, então, em princípio, que é *a disciplina que estuda tudo quanto possa ser usado para mentir*. Se algo não pode ser usado para mentir, então não pode também ser usado para dizer a verdade: de fato não pode ser usado para dizer nada.⁵⁰

Warat observa que:

O pressuposto fundante do universo discursivo de Saussure é a sua concepção de ciência, que recebe influências de Kant e Durkheim. Segundo as interpretações de sua obra, Saussure recusa – como sem validade – qualquer pesquisa das linguagens que parta da ingenuidade de pensar que os dados do real trazem para o campo da investigação uma significação a ele externa. Os dados, independentes das teorias que os interpretam, carecem de significação. Este primado do teórico sobre o real é um dos princípios fundantes do pensamento do semiológico genebrino. Assim, o objeto da ciência dos signos nunca pode ser um objeto dado, mas apenas produzido pelo próprio trabalho de investigação. A aplicação de uma teoria sobre os dados do real determina, segundo Saussure, a sua configuração e o seu sentido. Deslocando ou redefinindo uma teoria, altera-se a significação dos dados.⁵¹

⁴⁹ ECO, Umberto. **Tratado geral de semiótica**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2. p. 19.

Dessa forma, segundo Warat, existe importante distinção na teoria do conhecimento inscrita por Saussure entre o plano do real concreto e o plano do real reconstruído pelo ato do conhecimento. O primeiro é a matéria empírica bruta, um todo amorfo, sem significação; o segundo é o processo de elaboração teórica que confere aos dados amorfos o seu sentido e a sua função. Por esse motivo, Saussure rejeitaria a possibilidade de assumir como objeto de sua análise o signo produzido no ato de sua enunciação.⁵²

Saussure, então, propunha como objeto de sua ciência a resultante de um processo teórico que funcionaria como um modelo capaz de dar conta do sistema de significação subjacente à aparência empírica dos signos⁵³. Para distinguir o signo como dado empírico de sua manifestação como objeto da ciência, separou as mencionadas categorias língua e fala.

Desde Saussure, então, a ideia de estrutura passa a influenciar diversos pensadores, em especial, para o fim desta dissertação, a Lévi-Strauss. A partir de *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), ele afirma a existência dos sistemas de signos como objeto da Antropologia já que os fonemas, assim como os termos de parentesco, são, para ele, elementos de significação por integrarem um sistema no qual a modificação de um implica modificação do sistema.

Em *Antropologia Estrutural*, Lévi-Strauss considera o fato de o nascimento da fonologia ter renovado não apenas as perspectivas linguísticas, pois uma transformação de tal amplitude não se limitaria a uma disciplina específica, mas as ciências sociais, tal como a física nuclear modificou o conjunto das ciências exatas. Ao indicar no que consistiria essa inovação, quando encarada em suas implicações mais gerais, informa que a resposta nos é dada pelo ilustre mestre da fonologia N. Troubetzkoy, o qual, em um artigo programático de 1933, resumira o método fonológico a quatro procedimentos fundamentais:

⁵² WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2. p. 20.

⁵³ Warat assinala que sem pretensão de afirmar a influência de Saussure sobre Kelsen, notar-se-ia fortes analogias em ambos os pensamentos, pois os dois se encontrariam obcecados pela construção de um objeto autônomo e sistemático. Tratar-se-iam de dois projetos teóricos preocupados com questões epistemológicas. Warat cita Gioja o qual esboçara em vários trabalhos a ideia de que para Kelsen o direito positivo teria dois planos de manifestação: o real concreto (fala) e o objeto unitário de conhecimento (língua). *Ibid.*, p. 20-21.

Em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos *conscientes* para o de sua infraestrutura *inconsciente*; recusa-se a tratar os *termos* como entidades independentes, tomando como base de sua análise, ao contrário, as *relações* entre os termos; introduz a noção de *sistema* – ‘A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e evidencia sua estrutura’ (id. 1933:243) – finalmente, ela visa à descoberta de *leis gerais*, descobertas ou por indução, ‘ou deduzidas logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto’ (id. *ibid.*).⁵⁴

O Antropólogo refere, também, que:

Em sua marcha progressiva para determinar e explicar o que apareceu aos homens como consequência de suas representações ou de seus atos (ou das representações e atos de alguns deles), os historiadores sabem perfeitamente e cada vez mais, que têm de lançar mão de todo o aparelho de elaborações inconscientes. Foi-se o tempo de uma história que se contentava em arrolar cronologicamente dinastias e guerras segundo o eixo de racionalizações secundárias e reinterpretações. A história econômica é, em larga medida, a história de operações inconscientes.⁵⁵

Ainda na obra citada, no capítulo denominado *A eficácia simbólica*, narra um caso de cura entre os povos que eram objeto de seus estudos no qual evidencia a relação significante/significado conforme Saussure. Diz que a cura consistiria

em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar. O fato de a mitologia do xamã não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita ou, mais precisamente, jamais duvidou deles. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrárias que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que o xamã, recorrendo ao mito, irá inserir num sistema em que tudo se encaixa.⁵⁶

Assim, a paciente

⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

tendo compreendido, faz mais do que resignar-se, ela fica curada. Nada de comparável ocorre com nossos doentes quando se lhes explica a causa de seus problemas invocando secreções, micróbios e vírus. Talvez sejamos acusados de paradoxo se respondermos que é assim porque os micróbios existem, e os monstros não existem. Contudo a relação entre micróbio e doença é externa ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito, ao passo que a relação entre monstro e doença é interna a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente, é uma relação entre símbolo e coisa simbolizada, ou, como dizem os linguistas, entre significante e significado.⁵⁷

Nesse sentido, Dosse diz que as categorias saussurianas servirão de instrumento epistêmico ao estruturalismo generalizado, mesmo que os diversos trabalhos tomem certas liberdades com a palavra saussuriana a fim de adaptá-la a seus respectivos campos. A principal inflexão será a preponderância atribuída à sincronia. Saussure ilustra esse privilégio e seu corolário, a insignificância da historicidade, com a metáfora do jogo de xadrez. A inteligência da partida resulta da visão do lugar e das combinações possíveis das peças colocadas no tabuleiro do jogo: “É totalmente indiferente que se tenha chegado a ela por um caminho ou outro. [...]”. Essa radical mudança de perspectiva relega a diacronia ao status de simples derivada, e a evolução será concebida como a passagem de uma sincronia para outra sincronia.⁵⁸

Para Dosse, as teorias psicanalíticas, sobretudo a leitura de Freud, revelaram ao Antropólogo que as antinomias estáticas racional/irracional, intelectual/afectivo e lógico/pré-lógico se reduziam a um jogo gratuito, pois, para além do racional, existiria uma categoria mais fundamental: a do significante, talvez a mais alta maneira de ser racional. A obra de Freud revelar-lhe-ia que essas oposições não o eram verdadeiramente, pois eram precisamente mais significantes as condutas mais afetivas na aparência, as operações menos racionais, as manifestações consideradas pré-lógicas. Assim, o inconsciente toma o lugar de base na obra de Lévi-Strauss. Mas, ao inconsciente freudiano da pulsão e do desejo, diz Dosse, opõe-se um inconsciente kantiano, categorial, combinatório, que impõe suas leis estruturais ao pensamento e à linguagem, ao indivíduo e à sociedade.⁵⁹

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

⁵⁸ DOSSE, François. **História do estruturalismo**. São Paulo: Edusp, 2007. v. 2.

⁵⁹ Ibid.

É possível que Lacan fizesse outra leitura da obra do Antropólogo, que não reduzisse o inconsciente do qual ele se ocupa a um suposto conceito kantiano, pois o Psicanalista estava bastante atento para que não se recolhesse rápido demais as maçãs caídas ao pé da macieira. Todavia, no que se refere ao que chamou de *função do significante*, expressa que, se quisesse caracterizar o sentido em que se sentiu apoiado e estimulado pela fala de Claude Lévi-Strauss⁶⁰, diria que foi na ênfase que ele pôs naquela função, no sentido de que o termo teria na linguística, pois não se distinguiria apenas por suas leis, mas prevaleceria sobre o significado ao qual ele as impõe.⁶¹

Lacan enuncia que Claude Lévi-Strauss nos mostra todos os lugares onde a estrutura simbólica domina as relações sensíveis, quer dizer, que as estruturas do parentesco se ordenam segundo uma série cuja explicação, em última instância, é dada pelas possibilidades da combinatória⁶², a ponto de quase todas se verem realizadas, em algum lugar, no conjunto concreto das estruturas que se recolhe no mundo. Assim como, se por acaso, houver classes possíveis que fiquem vazias, pode-se esperar encontrar um dia o que as preencha, pois o que faz com que uma estrutura seja possível são as razões internas ao significante.⁶³

O segundo passo que Lacan afirma ter dado graças a Lévi-Strauss:

[...] é aquele que devemos a seus desenvolvimentos sobre o *mitema*⁶⁴, que tomo como uma extensão à noção de mito dessa ênfase posta no significante. A análise dos mitemas, tal como ele

⁶⁰ Intervenção de Lacan após exposição de Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, no ano de 1956. LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 7. (Campo Freudiano no Brasil).

⁶¹ Ibid., p. 88.

⁶² “Resumamos as lições provisórias a que chegamos. São três. 1) Se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer de elementos isolados que entram em sua composição, mas da maneira como esses elementos são combinados [...]”. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 226.

⁶³ LACAN, op. cit., p. 88.

⁶⁴ “1) Como todo ser linguístico, o mito é formado de unidades constitutivas. 2) Essas unidades constitutivas implicam a presença de todas aquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, a saber, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão em relação a estes últimos como eles próprios com relação aos morfemas, e estes em relação aos fonemas. Cada forma difere da que a precede por um grau mais alto de complexidade. Por essa razão, chamaremos os elementos que são próprios do mito (e que são os mais complexos de todos) de grandes unidades constitutivas” ou mitemas. LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 226.

nos propõe destacá-la, aprofundá-la, consistiria de forma resumida em buscar esses elementos significantes, essas unidades significantes no nível do mito onde elas se chamam mitemas, assim como no nível do material elementar temos os fonemas, para ali encontrar uma espécie de linguística generalizada.⁶⁵

Naquela primeira análise do mitema, o Intérprete de Freud confessa ter ficado muito impressionado com o caráter excessivamente avançado das fórmulas sugeridas, as quais inicialmente propunham o método de seriação,

que nos possibilita identificar as unidades homólogas através dos mitos paralelos quando eles chegaram até nós tão-só como no que nos resta da mitologia grega; mas já em condições de deduzir na diacronia interna às linhagens heroicas certas combinações como as que ele nos mostrou hoje, de um tipo tal que um agrupamento de termos que se produz na primeira geração se reproduz, mas numa combinação transformada, na segunda – digamos que o que acontece na geração de Édipo pode ser homologado na geração de Etéocles e de Polinice segundo um modo de transformação rigorosamente previsível; logo que a falta de arbitrariedade, por assim dizer, do mito aparece no fato de que nos dois níveis encontramos uma mesma coerência, correspondendo-se ponto por ponto em ambos os níveis.⁶⁶

A especial referência feita por Lacan na intervenção citada possivelmente seja ao capítulo XI (A estrutura dos mitos), de *Antropologia Estrutural*, no qual Lévi-Strauss destaca que, se há vontade em dar conta das características específicas do mito, deve-se estabelecer que ele está na linguagem e além dela, o que não seria desconhecido dos linguistas, visto que essa última engloba níveis diferentes. Assim, ao distinguir língua e fala, aponta que “Saussure mostrou que a linguagem apresentava dois aspectos complementares, um estrutural e o outro estatístico; a língua pertence a um tempo reversível e a fala, a um tempo irreversível”.⁶⁷

Tal distinção entre língua e fala a partir dos sistemas temporais a que cada uma delas se refere implica em definir o mito por um sistema temporal, que combina as propriedades dos dois outros, diz Lévi-Strauss, pois um mito sempre

⁶⁵ LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 88. (Campo Freudiano no Brasil).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 224.

se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios” – em todo o caso, “há muito tempo”. Contudo, o valor intrínseco atribuído a ele provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer em um momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro.

Aqui Lévi-Strauss indica que nada se parece mais ao pensamento mítico do que a ideologia política (o que servirá de ponto de partida para, mais tarde, se pensar o Direito):

Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela apenas o tenha substituído. Pois o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Refere-se a uma sequência de eventos passados, cujas longínquas consequências certamente ainda se fazem sentir, através de toda uma série, não reversível, de eventos intermediários. Mas, para os políticos e para aqueles que o escutam, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem, uma sequência de eventos passados, mas também um esquema dotado de eficácia permanente, que permite interpretar a estrutura social da França contemporânea e os antagonismos que aí se manifestam, e entrever as grandes linhas da evolução futura. Assim se expressa Michelet, ao mesmo tempo pensador político e historiador: ‘Naquele dia, tudo era possível [...] O futuro se fez presente [...] isto é, não mais tempo, um lampejo de eternidade’ (*Histoire de la Révolution Française*, IV, I, apud Merleau-Ponty 1955:273). Essa dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e a-histórica, explica que o mito possa simultaneamente pertencer ao âmbito da *fala* (e ser analisado enquanto tal) e ao da *língua* (no qual é formulado) e ainda apresentar, num terceiro nível, o mesmo caráter de objeto absoluto. Esse terceiro nível também possui uma natureza linguística, porém se distingue dos outros dois.⁶⁸

Nesse passo, Lévi-Strauss abre um parêntese para chamar a atenção para a originalidade do mito relativamente aos demais fatos linguísticos. Observa, assim, que o mito, cuja substância se encontraria na história que nele é contada, pode ser definido como modo do discurso em que o valor da fórmula *tradutore, traditore* tende praticamente a zero, pois “é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue,

⁶⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 224-225.

por assim dizer, descolar-se do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou”.⁶⁹

O mito será manipulado como se fosse uma partitura musical que tivesse sido transcrita por um apreciador perverso, uma pauta depois da outra, na forma de uma série melódica contínua, e que tentássemos restituir seu arranjo inicial. Algo como se nos fosse apresentada uma série de números inteiros, do tipo 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8 e nos fosse pedido que agrupássemos todos os 1, todos os 2, todos os 3 etc., num quadro: [...].⁷⁰

Procederemos do mesmo modo com o mito de Édipo, tentando sucessivamente diversas disposições dos mitemas até encontrarmos uma que satisfaça às condições enumeradas na p. 226. Suponhamos arbitrariamente que essa disposição seja representada pelo quadro seguinte (relembrando que não se trata de impô-lo, nem mesmo de sugeri-lo, aos especialistas em mitologia clássica...)⁷¹

O método nos livra, assim, de uma dificuldade que, até agora, constituiu um dos principais obstáculos ao progresso dos estudos mitológicos, a saber, a busca de uma versão autêntica ou primitiva. Propomos, ao contrário, definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões. Dito de outro modo: o mito continua sendo mito enquanto for percebido como tal. Esse princípio é bem ilustrado por nossa interpretação do mito de Édipo, que se pode basear na formulação freudiana, e certamente lhe é aplicável. O problema posto por Freud em termos 'edípianos' não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre a autoctonia e reprodução bissexuada. Continua se tratando de entender como um pode nascer de *dois*, como é possível que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe e, além disso, um pai. Não hesitaremos, portanto, em colocar Freud junto com Sófocles entre nossas fontes do mito de Édipo.⁷²

De outro lado, Lacan colocará a questão de forma diversa à de Lévi-Strauss, pois, para ele e para a Psicanálise, trata-se da questão seguinte: como um nasce de três? Ou, como dois são um?

A Interpretação dos Sonhos, primeira obra da Psicanálise, que, por assim dizer, constituiu o nome Freud, no início do século XX, introduz, como diferença, o valor do relato. A importância dos sonhos, enquanto contados, outorga à

⁶⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 225.

⁷⁰ Ibid., p. 229.

⁷¹ Ibid., p. 229.

⁷² Ibid., p. 234.

produção onírica o lugar de texto, de ficção, o que inaugura, desde então, uma teoria sobre a generalidade da vida psíquica do homem. Ao lado dos sonhos, descrevem-se os mecanismos de condensação e de deslocamento, a metonímia e a metáfora, a representação e a posta em cena, lugares que se dá ao esquecimento, ao silêncio, ao impossível de ser dito.

Imediatamente depois, Freud publica *A Psicopatologia da Vida Cotidiana*, no qual demonstra que tanto as superstições como os mitos expressam ignorância consciente e conhecimento inconsciente. Os mitos, diz, são forma particular de ficção que se constitui ao redor do falante, nos vestígios distorcidos e deformados das fantasias da humanidade. E mais: uma singular relação com a verdade seria um de seus componentes inseparáveis.

Para o Filho da Psicanálise, ao começar a falar, o homem faz oráculo, já que, como infante, confere ao outro um lugar de obscura autoridade. Assim, a passagem do outro ao Outro será o passo fundamental do humano em sua constituição. Sendo dois lugares separados, é o complexo de Édipo que lhes põe distância, o que faz com que cada significante esteja no seu lugar, o que faz com que ao *um* se confira a possibilidade de *três*.

Assim, o Outro se institui no oráculo, na biblioteca universal onde estão todas as respostas e a falta de respostas. Lacan fala de os *Nomes-do-Pai* e de um mais além do Édipo, o que significa que falar de Édipo não é dizer tudo, embora conduza invariavelmente à pergunta a qual também se fazia Freud – “O que é um Pai?” – e a delinear uma resposta – “É um pai morto”, temática que será desenvolvida na segunda parte desta dissertação.

2.2 O EGOCENTRISMO TEXTUAL OU O TEXTO JURÍDICO COMO CAUSA DE SI

Warat denomina de “egocentrismo textual” a maneira como a cultura *juridicista* resolveria as questões linguísticas do direito, pois internalizaria nos juristas a ideia de que as significações da lei se esgotam e se determinam em sua própria textualidade. A análise desse princípio, a partir das dimensões relacionais propostas por Saussure, levaria a se concluir que os juristas aceitam apenas a vigência das relações sintagmáticas de primeiro (entre as palavras) e segundo grau (dos diversos sintagmas com a totalidade significativa do texto),

negando, contudo, a influência dos campos paradigmáticos sobre a lei. Na verdade, assevera Warat, esse fato não deixaria de ser uma representação ideológica do funcionamento de suas linguagens.⁷³

Nesse passo, Rocha observa que, em 1980, a semiologia saussureana foi utilizada pela primeira vez no Brasil, no campo do Direito Penal, por Rosa Maria Cardoso da Cunha, para o fim de desmascarar o mito do princípio da legalidade. A pesquisadora mostrou que esse apenas seria possível se as palavras da lei se reduzissem aos sintagmas, pois a validade do princípio exigiria a inexistência de relações associativas e, se existentes, conforme Saussure, a interpretação seria sempre mais ampla. “Sem princípio da legalidade o tempo está livre e a Lei pode retroagir”. Desse modo, diz o citado autor, percebe-se um tesouro, uma riqueza quase infinita na língua, e um limite espacial na fala, somente ultrapassado se consideradas, simultaneamente, as oposições da semiologia e da linguística. Essas oposições, como a existente entre diacronia e sincronia, seriam muito semelhantes, respeitadas algumas especificidades, às ideias de estática e de dinâmica no normativismo jurídico kelseniano. Tratar-se-ia de uma concepção de presente e de uma concepção de história que estariam, ao mesmo tempo, conjugadas na produção de sentido do Direito.⁷⁴

Assim, não poder-se-ia entender o Direito do ponto de vista normativista sem uma estática e uma dinâmica, sem o presente da história. Mas tudo isso, ainda originário de Kant, configuraria aplicações estruturais de Saussure e de Kelsen, ou seja, do neokantismo ao Direito.⁷⁵

Em tal sentido, no dizer de Cardoso:

A dependência do contexto para explicar o valor do signo na escritura penal parece encontrar na análise kelseniana dos conceitos normativos uma interessante representação análoga. É que, em sua teoria, Kelsen estabelece o conceito de delito mediante a vinculação de uma ação (pensada como antecedente de um juízo condicional) a um ato coativo (pensado em seu consequente): se alguém mata deve ser reclusão de seis a vinte anos. Ainda em Kelsen as noções de obrigação, direito subjetivo e responsabilidade surgem estruturalmente relacionadas e vinculadas, em última instância, ao conceito de sanção. Vê-se,

⁷³ WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2. p. 31-32.

⁷⁴ ROCHA, Leonel Severo. **Revista Direitos Culturais**, v. 1, n. 1, dez. 2006; ROCHA, Leonel Severo (Coord.). **A construção sociojurídica do tempo**. Curitiba: Juruá, 2012.

⁷⁵ Ibid., 2006; Ibid., 2012.

então, na Teoria Pura do Direito, que os distintos conceitos normativos, à semelhança do que ocorre no plano linguístico, só podem ser determinados a partir de seu valor na estrutura.⁷⁶

Cardoso explica que, no Direito Penal, reduzido pelo pensamento dogmático às normas escritas, o significante corresponderia ao grafismo que expõe cada palavra da lei. Por exemplo, o grafismo das expressões injúria, veneno e ardil.⁷⁷

Quanto ao significado, indica que se poderia pensá-lo como conceito, ou como ausência de objeto perceptível, tornado significante. No caso da injúria, tratar-se-ia da ideia de agressão ou de ofensa moral veiculada pelo grafismo da expressão.⁷⁸

Ao tratar da significação, refere que no plano da legislação penal é razoável pensar que a associação de significantes (homicídio, infanticídio, suicídio) ou de significados (estupro, sedução, etc.) representem remissões factíveis para o intérprete no ato de determinar a significação das palavras da lei. No entanto, ao entender o direito penal como “só primariamente linguagem”, conclui que sua significação típica dependeria da remissão a sistemas não linguísticos, ou, pelo menos, tipicamente linguísticos⁷⁹. Por isso mesmo, o processo de associação na interpretação da lei penal recorreria a significantes e, especialmente, significados “penais” e “extrapenais”, “jurídicos” e “extrajurídicos”. Através, por exemplo, do que a dogmática chama “meios de interpretação”, legitimar-se-ia a remissão do intérprete a significados estabelecidos em repositórios oficiais da língua, como os dicionários (interpretação literal); os documentos históricos, trabalhos preparatórios da legislação, legislação comparada, etc. (interpretação lógica); valores ou ideologias que, em dado momento, a norma deveria assegurar, ou ao escopo da norma, no momento de sua aplicação (interpretação teleológica). Ainda, remeter-se-ia a interpretação da lei penal a campos associativos enraizados no que o pensamento dogmático intitula “fontes formais mediatas” (costumes e princípios gerais de direito) ou

⁷⁶ CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. **O caráter retórico do princípio da legalidade**. Porto Alegre: Síntese, 1979. p. 101.

⁷⁷ Ibid. p. 88-89.

⁷⁸ Ibid., p. 92.

⁷⁹ Esse é um entendimento do qual se diverge haja vista inexistirem sistemas cuja sustentação não se dê pela articulação real-simbólico-imaginário, conforme se verá na segunda parte da dissertação.

“formas de procedimento interpretativo” (equidade ou ideologia jurídico-política predominante; doutrina e jurisprudência).⁸⁰

Noutra perspectiva, pode-se admitir que critérios interpretativos intrassistemáticos, como o objeto jurídico, a intenção do agente ou suas condições pessoais, funcionariam como elementos catalizadores dos processos associativos.⁸¹

No que tange à significação da língua, Cardoso relembra que essa reside no contraste das expressões presentes e na oposição dos termos que evocam ausência. Então, ao aplicar essas ideias à interpretação penal, vê-se que a significação das palavras da lei dependeria de relações entre as expressões presentes e os termos ausentes. Desse modo, quando a dogmática alude às interpretações sintáticas ou sistemáticas, ou, ainda, às interpretações literais e lógicas, ela mesma põe em evidência a questão das solidariedades sintagmáticas e associativas e também o entrelaçamento de tais solidariedades. Nesse sentido, encontrar-se-ia na doutrina a afirmação de que não existe uma interpretação literal e uma interpretação lógica. A interpretação seria um processo unitário o qual abrangeria ambos os momentos, o que (e, neste aspecto, a autora cita Heleno Fragoso) significaria o reconhecimento implícito de um entrelaçamento de solidariedades.^{82, 83}

A relação convencional entre significante e significado (*arbitrariedade do signo*) desqualificaria as concepções realistas sobre a linguagem, com grande vigência no pensamento dogmático. Assim como a regra *da imutabilidade e mutabilidade do signo com prescindência da vontade particular do indivíduo no sentido de modificá-la* enfatizaria o caráter ideológico da produção das

⁸⁰ CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. **O caráter retórico do princípio da legalidade**. Porto Alegre: Síntese, 1979. p. 92.

⁸¹ Ibid., p. 93.

⁸² Essa conclusão também é de Warat quando afirma que “a dogmática jurídica, apesar de encobrir a influência dos campos paradigmáticos, reconhece velada e indiretamente o entrelaçamento forçoso das relações sintagmáticas e associativas. Com efeito, através do que a dogmática denomina meios de interpretação, surge o reconhecimento implícito do referido entrelaçamento. Assim, reconhece indiretamente campos associativos quando permite a utilização de diversos meios interpretativos (literal, lógico, teleológico), como também quando remete aos costumes, aos princípios gerais do direito e às construções da própria teoria geral do direito (objeto jurídico, intenção do agente), que devem ser vistas como mecanismos catalizadores de processos associativos encobertos”. WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2. p. 32-33.

⁸³ CUNHA, op. cit., p. 93.

significações, o que evidenciaria o condicionamento da interpretação da lei penal por múltiplos fatores, ambíguos, mutáveis e ideologicamente modalizados.⁸⁴

Cardoso então assinala que o pensamento dogmático predominante recorre a um conjunto de teses linguísticas para explicar o mecanismo da interpretação da lei penal e o funcionamento do princípio da legalidade, ou seja, utiliza essas teses para respaldar “a divulgada concepção de que todo o direito penal inscreve-se e se esgota na lei escrita e estrita”. Reporta-se, então, ao pensamento de Sebastião Soler, por considerá-lo expressivo da mais cuidadosa elaboração dogmática produzida sobre o tema no âmbito do pensamento jurídico latino-americano, para o fim de contrariá-lo com o instrumental oferecido por Saussure.⁸⁵

A autora resume assim tal pensamento:

Segundo a dogmática penal é a lei penal que instaura os sentidos jurídicos ou técnicos das expressões que utiliza; a mera incorporação de um termo comum ao contexto legal transforma-o numa expressão técnica; a linguagem comum ou ordinária, incorporada ao contexto legal, assume inalienáveis características de precisão e univocidade; o conteúdo dos conceitos jurídicos é exatamente aquele que o legislador lhes quis emprestar; a lei penal, expressa ou implicitamente, define todos os termos que utiliza. Sendo exhaustiva e oniprevidente, cria seu próprio sistema de significações que o intérprete deve descobrir e sistematizar; a lei penal quantifica o qualitativo, isto é, elimina mediante a quantificação a imprecisão de expressões cujas características são indefinidas. Anotemos, como exemplo, os termos jovem, adulto, perigoso, que, segundo a dogmática, estariam quantificados na legislação; a lei penal tipifica, isto é, constrói esquemas abstratos que estabelecem ou instauram a hipótese que desencadeia a coação jurídica; as palavras da lei penal são constitutivas. Elas criam conceitos e figuras semelhantes às figuras geométricas. Palavras como dolo, culpa, imputabilidade referem-se a figuras que exibem a mesma precisão das figuras geométricas.⁸⁶

Para evitar um diálogo entre surdos, Cardoso diz que aceitará como um dos termos da disputa a tese defendida pela dogmática de o direito penal se subsumir por inteiro à legislação penal escrita. Observa, assim, que se analisa um direito penal expresso na forma de uma Escritura, a qual

⁸⁴ CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. **O caráter retórico do princípio da legalidade**. Porto Alegre: Síntese, 1979. p. 94.

⁸⁵ Ibid., p. 95-96.

⁸⁶ Ibid., p. 95-96.

é um sistema de signos gráficos que expõe a linguagem falada, e qualificado, como todo sistema de signos, por características e leis. Nela o signo submete-se a caracterizações idênticas às que o disciplinam na linguagem oral: é formado pela relação significativa de um suporte material (grafismo) e um conceito; é arbitrário; imutável frente à vontade particular do agente, mutável segundo graduais e lentas determinações históricas. Depende, ainda, seu valor da oposição que guarda em relação a outros signos, alterando-se quando se altera qualquer deles. Afinal, o valor dos signos na escritura decorre de duas ordens de relações: as sintagmáticas e as associativas.⁸⁷

Assim, ao projetar tais concepções ao exame da legislação penal, a autora refuta por completo a eficácia hermenêutica do princípio da legalidade. Assevera que, na particular hipótese de proibição de retroatividade da lei que prejudique os direitos do acusado, vê-se a possibilidade de o juiz, remetendo-se a um texto legal contemporâneo ao fato ajuizado, emprestar-lhe um significado novo que viole os tais direitos^{88, 89}.

No que diz respeito à proibição de recorrer a fontes distintas da escritura penal para a produção de decisões, Cardoso conclui que a análise semiológica do direito demonstrou que a significação jurídica está enraizada em práticas e ideologias que antecedem o plano da escritura. Tal significação se forjaria sempre com a remissão a regiões jurídicas distintas da legislação penal escrita e a sistemas diversos do jurídico.⁹⁰

Quanto à proibição da analogia *in malam partem*, Cardoso afirma que essa [a analogia] constitui procedimento lógico e semiótico indeclinável no processo de interpretação da lei, visto que o direito (e particularmente o direito penal) não se comunica de uma forma digital, como a linguagem algébrica. Aponta que o estabelecimento da significação jurídica reclama, em todos os níveis, raciocínios “por imagens”, de tipo ou caráter analógico. Dessa forma, quando surge um caso em que os critérios estabelecidos “ainda não assimilaram

⁸⁷ CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. **O caráter retórico do princípio da legalidade**. Porto Alegre: Síntese, 1979. p. 95-96.

⁸⁸ Cita o seguinte exemplo de aplicação retroativa da lei penal em prejuízo do acusado: “[...] a partir de 1964, se havia estabelecido a seguinte interpretação para o art. 108, VIII, do Código Penal, expressa na Súmula 388 do SMT: *O casamento da ofendida com quem não seja o ofensor faz cessar a qualidade de seu representante legal, e a ação penal só pode prosseguir por iniciativa da própria ofendida, observados os prazos legais de decadência e perempção*. Em sessão plenária de 16.10.1975, no julgamento do Habeas Corpus nº 53.777, foi a Súmula 388 revogada, passando-se a entender que o casamento da ofendida com terceiro não faz cessar a qualidade de seu representante legal”. Ibid., p. 103-104.

⁸⁹ Ibid., p. 103.

⁹⁰ Ibid., p. 104.

aos casos paradigmáticos relacionados com o tipo, é necessário ampliar-lhe a significação para fazer caber o novo caso”.

Portanto, a produção de novos sentidos normativos, os quais corresponderiam à criação de outra norma, implicaria em produção analógica de um tipo. Hipóteses de criação analógica de normas incriminadoras, afirma, são vistas no direito brasileiro em decisões que admitem os crimes de difamação e de injúria contra a pessoa jurídica:

Incrimina os arts. 139 e 140 do Código Penal vigente a difamação e a injúria praticadas contra **alguém**, expressão que tradicionalmente a doutrina referiu à pessoa física. Assim, quando um acórdão, como aquele proferido pela 2ª Câmara Criminal do Tribunal de Apelação de Guanabara, na Apelação Criminal nº 2.605, admitia ofensa à honra de pessoa jurídica, criava analogicamente um tipo, quer se queira ou não admiti-lo.⁹¹

Por fim, conclui que a proibição de palavras vagas e indeterminadas no texto legal é absolutamente inviável frente à dependência que a significação jurídica possui de termos que integram campos associativos ausentes em seu discurso. Cardoso refere que no discurso jurídico-penal uma das mais evidentes provas da imprecisão das expressões legais é a existência de prescrições sumulares.⁹²

Para construir a tese antes sintetizada, a autora partiu das seguintes proposições:

- a) a lei penal, enquanto escritura, apenas expõe graficamente a linguagem falada. Contudo, sua significação dependeria de um complexo processo de convenção social, ou seja, “é a relação entre as valorações e práticas sociais predominantes e minoritárias que determina os usos e sentidos desta linguagem”. Dessa forma, a “vontade do legislador” ou a “vontade autônoma da lei” não podem estabelecer sentidos originários e unívocos às expressões legais;⁹³
- b) é arbitrária ou imotivada a relação entre significante e significado, inclusive nas palavras da lei penal, pois inexistente relação essencial

⁹¹ CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. **O caráter retórico do princípio da legalidade**. Porto Alegre: Síntese, 1979. p. 104-105.

⁹² Ibid., p. 105.

⁹³ Ibid., p. 97.

entre elas e “os objetos ou situações denotadas [...]”. “A arbitrariedade do signo, fundada em seu caráter convencional, rejeita a tese da correspondência das formas gráficas legais com os conceitos que estas veiculam. As palavras da lei não são, como quer a dogmática, constitutivas de sentidos”;⁹⁴

- c) a imutabilidade do signo frente à vontade particular do agente impede também o legislador de instaurar sentidos e definições dos termos legais com caráter originário e imutável”, o que se incompatibiliza com as denominadas “vontade do legislador” e “vontade da lei”. “O legislador não pode incluir no contexto da lei expressões imprecisas ou ambíguas e com este ato convertê-las em expressões inequívocas ou em linguagem técnica”;⁹⁵
- d) “a lenta imutabilidade do signo no tempo, determinada por forças sociais e históricas, faz com que o signo penal, com independência da vontade do legislador, submeta-se a gradual e incessante mudança em sua significação”;⁹⁶
- e) “o valor de um signo na escritura penal depende de sua oposição aos outros signos. Assim, o sentido de uma expressão legal está determinado pela significação das expressões que a cercam simultaneamente”;⁹⁷
- f) “no exame dos sintagmas na escritura penal a totalidade depende de cada signo, e cada signo de seu lugar e correlação com a totalidade e os outros signos”;⁹⁸
- g) a escritura penal é uma estrutura presidida por relações de contiguidade das unidades sintagmáticas e por correlações dos termos dos campos associativos.⁹⁹

Com efeito, o trabalho de Cardoso, a partir dos conceitos trazidos pela linguística saussuriana, constitui forte crítica à dogmática penalista, a qual se vale do chamado “princípio da legalidade” e seus corolários para amarrar a

⁹⁴ CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. **O caráter retórico do princípio da legalidade**. Porto Alegre: Síntese, 1979. p. 97.

⁹⁵ Ibid., p. 99.

⁹⁶ Ibid., p. 100.

⁹⁷ Ibid., p. 101.

⁹⁸ Ibid., p. 101.

⁹⁹ Ibid., p. 101.

interpretação, ou melhor, negar a existência de um sujeito que interpreta. Esse trabalho será retomado, nesta dissertação, por Legendre, o qual não empreenderá exatamente uma *crítica*, mas, desde a teoria lacaniana, um desvelamento do seu funcionar (da dogmática) como discurso do direito.

3 A CONSTITUIÇÃO DA LEI

A lei é função destinada a instaurar a subjetividade; o *jurídico*, marca do simbólico pela qual se a faz funcionar.

3.1 O PARRICÍDIO NA BASE DA LEI: A COMUM RESPONSABILIDADE PELO CRIME FUNDA A SOCIEDADE ENTRE IGUAIS OU DE COMO SE CHEGA, COM ÉDIPO, AO DISCURSO DO DIREITO

[...] por que en verdad estaban ligados hasta la muerte por un vínculo más sólido que el amor; un común remordimiento de conciencia. Eran primos entre sí. Habían crecido juntos en la antigua ranchería que los antepasados de ambos transformaron con su trabajo y sus buenas costumbres en uno de los mejores pueblos de la provincia. Aunque su matrimonio era previsible desde que vinieron al mundo, cuando ellos expresaron la voluntad de casarse sus propios parientes trataron de impedirlo. Tenían el temor de que aquellos saludables cabos de dos razas secularmente entrecruzadas pasaran por la vergüenza de engendrar iguanas. Ya existía un precedente tremendo. Una tía de Úrsula, casada con un tío de José Arcadio Buendía, tuvo un hijo que pasó por toda la vida con unos pantalones englobados y flojos, y que murió desangrado después de haber vivido cuarenta y dos años en el más puro estado de virginidad, porque nació y creció con una cola cartilaginosa en forma de tirabuzón y con una escobilla de pelos en la punta. Una cola de cerdo que no se dejó ver nunca de ninguna mujer, y que le costó la vida cuando un carnicero amigo le hizo el favor de cortársela con una hachuela de destazar.¹⁰⁰

Além de Édipo, que, para ou com Freud, seria um Édipo hamletiano, em Totem e Tabu (1912-1913), o Filho da Psicanálise apresenta outro mito, cujo tema central se assemelha ao da narrativa que inicia esta segunda parte da dissertação, não fosse a linguagem, qual seja, o mito da Horda Primitiva. Assevera, em um dos prólogos desse escrito, que, se ao final, resultar inverossímil a hipótese por ele construída, esse não poderá ser argumento contra a possibilidade próxima da realidade tão difícil de reconstruir.¹⁰¹

É importante referir desde já à concepção de mito com que se trabalha neste texto como aquilo que dá formulação discursiva a algo impossível de ser

¹⁰⁰ MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cien años de soledad**. Edição comemorativa. Madrid: Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española, 2007. p. 30.

¹⁰¹ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

transmitido na definição da verdade, porque essa somente se apoiaria sobre si mesma, constituindo-se pela e na medida da progressão da fala, a qual não poderia apreender a si própria, nem o movimento de acesso à verdade como verdade objetiva, mas apenas exprimi-la de forma mítica. Assim, para Lacan, “Nesse sentido é que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, e que é o complexo de Édipo, tem valor de mito”.¹⁰²

Em síntese, em *Totem e Tabu*, Freud supõe a existência de uma horda primitiva na qual o macho-chefe possuiria todas as fêmeas e assassinaria ou exilaria os seus filhos. Apenas o menor seria resguardado do fim trágico – ele ocuparia o lugar do pai quando, por velhice ou doença, esse morresse. Todavia, os irmãos expulsos teriam se reunido um dia, assassinado o pai – o modelo temido e invejado – e devorado o seu cadáver.¹⁰³

O pai da horda, portanto, seria um pai de exceção, onipotente, possuidor imaginário de todos os poderes, um pai fora-da-lei, gozador de todas as mulheres. Os filhos conseguiriam se livrar dele para depois estabelecer entre si um pacto fundador. Progressivamente, no percurso de seu trabalho, notadamente em *Moisés e a Religião Monoteísta* (1934-8[1939]), Freud esvazia essa onipotência do pai da horda em favor da figura do “ao-menos-um”. Assim, Moisés ocupa esse lugar, pois, por ele, funda-se a judeidade naquele que não é judeu.¹⁰⁴

A evolução de Lacan traça o mesmo percurso, ou seja, a passagem de um pai consistente, imaginariamente potente, “ao-menos-um”, que valerá por ocupar um lugar de exceção. O Intérprete de Freud começa por demonstrar a importância do nome-do-pai como indutor da metáfora paterna e da significação fálica a partir da qual cada um se inscreve na linguagem. Depois, progressivamente, esvazia a consistência do Nome-do-Pai, pluralizando-o nos

¹⁰² LACAN, Jacques. **O Mito Individual do Neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Campo Freudiano no Brasil).

¹⁰³ FREUD, Sigmund. *Totem y tabu*. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹⁰⁴ LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p. 82.

nomes-do-pai. Por fim, chega ao esquema da sexuação, o lugar de exceção em que o nome do pai não será mais que um traço de diferença.¹⁰⁵

Lacan, assim, teria passado de uma lógica na qual a exceção confirma a regra para uma lógica na qual a exceção funda a regra, o que permitirá introduzir uma dialética entre a exceção e os outros, entre o “ao-menos-um” e os outros.¹⁰⁶

Dessa forma, é imprescindível começar por onde Freud iniciou. Conta, então, que os povos ditos selvagens ou semisselvagens adquiriram-lhe um interesse particular em razão de ter visto neles uma fase anterior da vida psíquica do homem atual, de modo que pode estabelecer comparação entre sua psicologia (a desses povos), tal como demonstrada pela Etnografia, e a do neurótico (como surgida das investigações psicanalíticas). Para ele, o homem da Pré-história, em certo sentido, ainda seria o contemporâneo, pois existiriam alguns, considerados pela atualidade mais próximos dos primitivos que outros, nos quais se veriam os descendentes e sucessores diretos daqu.¹⁰⁷

Para essa comparação, escolheu, no seu próprio dizer, as tribos descritas pela Etnografia como as mais selvagens, atrasadas e miseráveis. São elas as tribos primitivas da Austrália, continente que teria conservado, inclusive na fauna, as marcas arcaicas desaparecidas nos demais.¹⁰⁸

Explica, em detalhes, que os aborígenes desse lugar são tidos como etnia a parte, sem parentesco físico ou linguístico com seus vizinhos mais próximos: os povos melanésios, polinésios e malaios. Eles não constroem casas ou cabanas sólidas, não cultivam o solo ou possuem animais domésticos, nem sequer o cachorro, e desconhecem, inclusive, a arte da olaria.¹⁰⁹

Sua alimentação é exclusivamente à base de carne e de raízes. Sem reis ou chefes, os assuntos da tribo são resolvidos pela assembleia dos homens adultos. Também é muito difícil que se lhes pudesse atribuir uma religião, ainda que rudimentar. As tribos do interior do continente, que em razão da falta de

¹⁰⁵ LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p. 82.

¹⁰⁶ Ibid., p. 81.

¹⁰⁷ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

água se viam obrigadas a lutar contra condições de vida excessivamente duras, em todos os aspectos, mostrar-se-íam mais primitivas que as vizinhas.¹¹⁰

Apesar de a moral desses povos não ser semelhante a dos chamados civilizados, Freud narra que se impõem a mais rigorosa interdição das relações sexuais incestuosas, o que pareceria que sua organização social se encontrava subordinada à essa intenção ou relacionada à sua realização.¹¹¹

No lugar de toda uma gama de instituições religiosas e sociais, organizar-se-iam sob o sistema do totemismo, dividindo-se em grupos menores chamados clãs. Cada clã carregaria o nome de seu totem – em geral, animal comestível, ora inofensivo, ora perigoso e temido; raramente, planta ou força natural. O fato de se encontrar em uma relação particular com a totalidade do grupo – em primeiro lugar, o antepassado do clã e, em segundo, seu espírito protetor, benfeitor e emitente de oráculos – caracterizaria especialmente o totem.¹¹²

O caráter totêmico, por conseguinte, não seria inerente a um animal ou a um objeto particular e único, mas a todos os indivíduos pertencentes à mesma espécie do totem, os quais se encontrariam submetidos ao sagrado dever de respeitar sua vida, de abster-se de comer sua carne ou de aproveitá-la de qualquer outra forma. A violação do dever traria consigo um castigo automático.¹¹³

Contudo, de tempos em tempos, celebrar-se-iam os denominados “banquetes totêmicos”: festas nas quais os associados do grupo reproduziriam, por meio de danças cerimoniais, os movimentos e as peculiaridades de seu totem, comeriam sua carne, além de outros atos igualmente vedados.¹¹⁴

Desse modo, a base das obrigações sociais das tribos referidas se constituiria na subordinação ao totem, a qual sobrepassaria o grupo tribal e relegaria ao segundo plano o parentesco de sangue. Portanto, os membros de um grupo totêmico poderiam viver separados e em paz com os de grupo

¹¹⁰ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

diferente, pois as relações entre eles não se vinculariam ao solo ou a determinada localidade.¹¹⁵

Freud diz que em quase todos os povos assim determinados vigoraria a lei da exogamia, segundo a qual os membros de um único e mesmo totem não entrariam em relações sexuais e, portanto, não se casariam entre si.¹¹⁶

Para o entendimento dessa relação entre exogamia e sistema totêmico, algumas considerações são importantes. São elas:

- a) a violação da proibição não viria acompanhada de um castigo automático do considerado culpado, como outras violações totêmicas, por exemplo, a de comer a carne do animal totem. Ela seria vingada pela tribo inteira, como se fosse o caso de espantar um perigo ameaçador da coletividade ou as consequências de uma falta que pesasse sobre ela;¹¹⁷
- b) as aventuras amorosas anódinas também seriam objeto de severa punição, inclusive e regularmente, com a pena de morte, o que conduziria a dedução de que não eram inspiradas em razões de ordem prática;¹¹⁸
- c) sendo o totem inalterável pelo matrimônio, as implicações de sua existência, no caso de herança materna, mostrar-se-iam evidentes: se o homem fosse do clã do canguru e a mulher, do clã do avestruz, seus filhos, machos ou fêmeas, pertenceriam ao totem da mãe. Dessa forma, seriam vedadas aos filhos machos as relações sexuais com sua mãe ou com sua irmã;¹¹⁹
- d) contudo, a exogamia inerente ao sistema totêmico teria outras implicações e perseguiria outros fins que não apenas a proibição ao incesto. Proibiria, com efeito, ao homem a união sexual com qualquer outra mulher de seu grupo, inclusive com aquelas em que não haveria

¹¹⁵ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

vinculação consanguínea, mas que, sem dúvida, se pudesse supor existente.¹²⁰

Freud aponta serem poucas as tribos australianas conhecedoras de outras proibições que não as determinadas pelos limites totêmicos. A maioria delas estaria dividida, em primeiro lugar, em duas sessões, chamadas de classes matrimoniais ou fratrias. Essas estariam repartidas em duas subclasses – subfratrias – também exógamas, cujo totem, também seria escolhido arbitrariamente. Essa forma de organização serviria para introduzir uma nova limitação da liberdade sexual e matrimonial. A existência de duas fratrias restringiria o número de mulheres que cada homem poderia eleger a 6/12, isto é, a metade. A introdução da subclasse limitaria novamente a eleição, reduzindo-a para 3/12, ou seja, a quarta parte da totalidade.¹²¹

Enquanto a exogamia totêmica apresentasse a aparência de uma instituição sagrada, de origem e desenvolvimento desconhecidos, a complexa instituição das classes matrimoniais pareceria ser o produto de uma legislação consciente e intencional que propunha o reforço da proibição do incesto, provavelmente diante da debilitação da influência totêmica. E, enquanto o sistema totêmico constituísse a base das demais obrigações e restrições sociais e morais da tribo, a função da fratria limitar-se-ia, em geral, à regulamentação da eleição matrimonial.¹²²

O chamado horror ao incesto, característico dessas tribos e de muitas outras enumeradas por Freud, ainda alcançaria uma série de costumes destinados a impedir as relações sexuais entre parentes próximos, observados com um religioso rigor. Os costumes iriam desde a proibição de pronunciar o nome da irmã ou da mãe até o dever de abandonar o lar quando da puberdade, instalando-se longe delas.¹²³

¹²⁰ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid.

Ao mesmo tempo, esses povos conheceriam orgias sagradas, tal qual o banquete totêmico, no curso das quais se dariam, justamente, as uniões sexuais mais estritamente proibidas.¹²⁴

Freud concluiu que o horror ao incesto constitui um traço essencialmente infantil e concorda com o que a Psicanálise sabe sobre a vida dos neuróticos: que o primeiro objeto sobre o qual recai a eleição sexual dos jovens é de natureza incestuosa, pois é representado pela mãe ou pela irmã.¹²⁵

Quanto ao tabu, explica que é palavra polinésia cuja tradução é difícil porque não se dispõe hoje da noção correspondente, a qual foi familiar aos romanos, cuja sacer lthe equivaleria. Freud supõe que o ayog dos gregos e o kadesh dos hebreus sejam de sentido semelhante ao tabu, bem como outras expressões análogas utilizadas por povos da América, da África (Madagascar) e da Ásia Setentrional e Central. Refere que a contemporânea expressão “temor sagrado” poderia remontar a tal noção.¹²⁶

Assim, a palavra tabu apresentaria dois significados opostos: o de sagrado ou de consagrado e o de inquietante, de perigoso, de proibido ou de impuro. Em polinésio, o antônimo de tabu seria noa, ou seja, o ordinário, ou que é acessível a todos.¹²⁷

Esse conceito (tabu) entranharia uma ideia de reserva, manifestando-se, essencialmente, por proibições e por restrições. Essas seriam bem diversas das puramente religiosas haja vista não emanarem de nenhum ordenamento divino, se não extraírem de si próprias sua autoridade. Diferenciar-se-iam, de outro lado, das proibições morais por não pertencerem a um sistema que as considerasse fundamentadamente necessárias, em um sentido geral. Ao contrário, as proibições tabu, de origens desconhecidas, careceriam de todo o fundamento e, incompreensíveis para nós, seriam plenamente naturais àqueles sob seu império.¹²⁸

Freud suspeitava de que o tabu não fosse tão alheio quanto poderia parecer, bem como a essência das proibições tradicionais e éticas as quais se

¹²⁴ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

obedece guardasse certa afinidade com ele, de maneira que o esclarecimento de sua gênese, quem sabe, projetasse alguma luz sobre a escura origem do próprio imperativo categórico humano.¹²⁹

O tabu poderia se relacionar: (a) aos animais, quando então se expressaria, notadamente, na proibição de matá-los e de consumir-lhes a carne, o que constituiria o nódulo do totemismo; (b) aos homens, quando apresentaria caráter diverso daquele, pois seria limitado, de antemão, a situações excepcionais na vida; as mulheres seriam tabu durante a menstruação e imediatamente após o parto, assim como os recém-nascidos, os doentes, os mortos, os objetos utilizados por alguém, suas roupas e seus instrumentos de trabalho; (c) a árvores, a plantas, a casas e localidades.¹³⁰

Para Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), citado por Freud, o tabu nasceria no lugar do mais primitivo e mais duradouro no humano, isto é, do temor da ação das forças demoníacas. Sendo, originariamente, objetivação do temor desse poder oculto suposto no objeto tabu, proibiria o irritar a dita potência e ordenaria, ao mesmo tempo, apaziguar-lhe a cólera e evitar sua vingança sempre que se tivesse levado a cabo uma violação, intencional ou não. Contudo, paulatinamente, o tabu foi-se constituindo em um poder autônomo, desligado do demônio, até se converter em uma proibição imposta pela tradição, pelo costume e, depois, pela lei. O mandamento tácito dissimulado por trás das proibições tabu seria originariamente este: “Guarda-te da cólera dos demônios”.¹³¹

Freud alerta para o fato de a interpretação de Wundt não remontar às mesmas fontes do conceito, pois nem o mundo, nem o demônio são, para a Psicanálise, as causas primeiras, mais além das quais seja possível alcançar. Dessa forma considera que o homem, o animal ou o lugar tabu são demoníacos, porém, não sagrados ou impuros no sentido póstumo da palavra.¹³²

Precisamente, essa significação indiferente e intermediária do demoníaco - aquilo que não se deve tocar - melhor corresponderia à experiência tabu, pois ressaltaria um caráter comum ao sagrado e ao impuro: o temor ao seu contato. Todavia, essa comunhão persistente de um caráter importante constituiria indício

¹²⁹ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

de primitiva unidade que, sob ulteriores condições, fora substituída pela diferenciação a partir da qual se estabelecera uma antítese.¹³³

A crença no poder demoníaco oculto em certos objetos, que castigava o seu uso ou o contato com eles de modo a “embruxar” o culpado, inerente ao tabu, não se originaria do temor, se não do temor objetivado, o qual não passara pelo desdobramento entre veneração e execração que lhe será próprio em fases mais avançadas.¹³⁴

Contudo, como se produzira esse desdobramento? Freud parte do seguinte caso clínico. Na infância de um sujeito X, manifestara-se um intenso prazer tátil cujo fim se encontrava mais especializado do que se pudera esperar. A esse prazer não tardou em se opor, do exterior, uma proibição de realizar atos com ele vinculados, proibição obedecida por se apoiar em importantes forças interiores mais vigorosas que a tendência ao contato.¹³⁵

Em virtude da constituição psíquica primitiva da criança, a proibição não conseguira lhe suprimir a tendência, apenas a reprimir e confiar o prazer tátil ao inconsciente. Porém, uma e outra subsistiriam: a segunda por não haver sido reprimida e a primeira porque sem ela a tendência se tornaria consciente, impondo sua realização. Desse modo, se criara uma fixação psíquica e todo o desenvolvimento ulterior da neurose se derivaria desse conflito duradouro entre a proibição e a tendência.¹³⁶

O caráter principal dessa formação residiria, para Freud, na atitude ambivalente do sujeito com relação ao objeto, ou melhor, ao ato proibido. Ele continuamente desejaria realizar o tocar. Contudo, o deteria o horror inspirado por esse ato.¹³⁷

O conflito entre as duas correntes – proibição e tendência – seria facilmente solucionável pelo sujeito, pois a localização delas na vida psíquica excluiria toda a possibilidade de seu encontro. Enquanto a proibição é claramente consciente, a tendência proibida – insatisfeita por completo – é

¹³³ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

inconsciente. Se assim não fosse, diz Freud, seria impossível que a ambivalência e seus efeitos se mantivessem durante tanto tempo.¹³⁸

Em consequência da repressão, que se mostraria enlaçada com um processo de esquecimento – amnésia –, permaneceria ignorada a motivação da proibição vinda do inconsciente e tenderiam a fracassar, por falta de ponto de apoio, as tentativas encaminhadas a descobri-la. A proibição, portanto, deveria sua energia – seu caráter obsessivo – às relações com a contrapartida inconsciente – o desejo oculto insatisfeito.

Freud afirma que a tendência proibida se deslocaria continuamente para escapar da interdição e intentaria substituir por outros objetos o vedado. Porém, a proibição seguiria seu deslocamento e recairia, sucessivamente, sobre todos os novos objetos eleitos pelo desejo. A cada novo avanço da libido reprimida, responderia a proibição com nova exigência. A coerção recíproca das forças em conflito criaria a necessidade de uma derivação – de uma diminuição da tensão existente –, necessidade na qual pode-se ver a motivação dos atos obsessivos.¹³⁹

Na neurose, os atos em comento se revelariam como transações, constituindo, por uma parte, testemunhos de arrependimento e esforços de expiação e, por outra, atos substitutivos com os quais a tendência intentaria compensar a privação do proibido. Seria lei da neurose que tais atos obsessivos se colocassem, cada vez mais, a serviço do desejo, aproximando-se, paulatinamente, do ato primitivo proibido.¹⁴⁰

Assim, os tabus constituiriam proibições antiquíssimas, as quais recairiam sobre as atividades a que os sujeitos tendiam intensamente. Seriam impostas do exterior por uma autoridade paterna e social a uma geração e outra e outra de homens primitivos. Todavia, persistiria no inconsciente a tendência a transgredi-las.¹⁴¹

Conforme já mencionado, as duas proibições tabus mais antigas e importantes apareceriam entranhadas nas leis fundamentais do totemismo, que eram: não matar o animal-totem, e evitar as relações sexuais com indivíduos do

¹³⁸ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

sexo contrário pertencentes a ele. Por certo, os prazeres mais antigos e intensos do que se denomina humanidade.¹⁴²

A diversidade de tabus, também antes enunciada, apresentaria uma unidade se sua base se constituísse em um ato proibido cuja realização impulsionaria uma enérgica tendência do inconsciente.¹⁴³

Sabendo que o realizador de um ato proibido, além da violação do tabu, ele mesmo se faria um tabu, Freud indaga como conciliar esse fato com os que demonstram não recair o tabu tão somente no sujeito do ato proibido, mas também sobre outros encontrados em situações especiais ou sobre objetos como plantas, casas e etc. Qual poderia ser, pergunta ele, essa perigosa propriedade permanentemente igual a si mesma em circunstâncias tão diversas?.¹⁴⁴

Quem pergunta responde que a propriedade referida é a de unicamente o desejo implicar na tentação de infringir a proibição. O homem “violador” do tabu se faria tabu porque possuiria a faculdade – perigosa – de incitar os demais a seguir seu exemplo, sendo realmente contagioso.¹⁴⁵

Por outro lado, sem haver infringido nenhum tabu, um homem poderia sê-lo, permanente ou provisoriamente, por se encontrar em uma situação suscetível de excitar os desejos proibidos dos demais ou fazer nascer neles o conflito entre os elementos de sua ambivalência, como é a hipótese dos encontrados em estado ou situação excepcional. Por exemplo, seriam invejados os reis ou os chefes pelas prerrogativas que lhes atribuí gozarem; também, os cadáveres ou os recém-nascidos suscetíveis de atrair, por seu estado de indefesa, o homem de idade madura que neles vê fonte de novos gozos. Por esse motivo, diz Freud, são tabus essas pessoas e estados, pois conviria não atrair a tentação.¹⁴⁶

A transmissibilidade do tabu refletir-se-ia na neurose pela tendência do desejo inconsciente de se deslocar continuamente sobre novos objetos, utilizando os caminhos da associação, demonstrando, assim, que a força mágica dos manas corresponderia a duas distintas propriedades factuais: a do homem

¹⁴² FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

recordar os seus desejos proibidos e a de impulsionar-se a satisfazê-los violando a proibição.¹⁴⁷

A partir daí, dever-se-ia reconhecer que o exemplo de um transgressor da proibição se propagaria como um mal contagioso, da mesma forma que o tabu se transmitiria a uma pessoa ou a um objeto e desse a outro.¹⁴⁸

De outra parte, a violação se resgataria, em alguns casos, por uma expiação ou por uma penitência a significar a renúncia a um bem ou a uma liberdade. Isso mostraria que a obediência à prescrição era em si mesma uma renúncia a algo que se houvera desejado com gosto. A inobservância da renúncia, expiada por uma renúncia distinta, constituiria o cerimonial tabu do arrependimento e da expiação.¹⁴⁹

A transgressão de um tabu acarretaria sanção representada por grave enfermidade ou morte. Apenas aquele culpado de tal transgressão seria ameaçado por esse castigo. Porém, quando essa não fosse “automaticamente” reprovada, os primitivos sentiriam neles despertar o sentimento coletivo de que os ameaçaria um perigo e se apressariam em aplicar o castigo que “espontaneamente” não ocorrera. Esse mecanismo de solidariedade surgira a partir do temor, do exemplo contagioso, do impulso à imitação e, portanto, da natureza infecciosa do tabu.¹⁵⁰

Freud esclarece que, quando um indivíduo conseguia satisfazer um desejo reprimido, todos os demais membros da coletividade experimentariam a sensação de fazê-lo. Para reprimir a tentação se castigaria a audácia daquele cuja satisfação fosse invejada. Contudo, a imposição do castigo mesmo proporcionaria aos que o impõe a ocasião de cometer, por sua vez, sob o encobrimento da expiação, o mesmo ato impuro.¹⁵¹

Então encontra-se ali, para Freud, uma das origens da ordem penal, derivada da identidade entre os desejos reprimidos do criminoso e daqueles encarregados de vingar a sociedade ultrajada.¹⁵²

¹⁴⁷ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

A partir da frase “no princípio era a ação”, que comunga com o Fausto de Goethe, Freud desenvolve a proposição de que a consciência de culpabilidade dos filhos engendrou os dois fundamentais tabus, os quais teriam que coincidir com os desejos reprimidos do complexo de Édipo. Aquele que infringisse esses tabus se faria culpado dos únicos crimes que preocupavam a sociedade primitiva: o homicídio e o incesto.¹⁵³

Darwin, longe de investigar as origens do totemismo, teria suposto a existência de um pai violento e ciumento, que reservara para si todas as fêmeas e expulsara seus filhos da horda, conforme cresciam. Esse estado primitivo, no dizer de Freud, não fora observado em parte alguma. O sistema mais primitivo conhecido, persistindo ainda hoje em certas tribos, consistiria na organização de indivíduos que gozariam de iguais direitos e se submeteriam às limitações do sistema totêmico, transmitindo-se o parentesco pela linha materna. Mesmo assim, poderia essa organização ter origem na postulada por Darwin? E, em caso afirmativo, que caminho teria seguido essa derivação?.¹⁵⁴

A partir do banquete totêmico, o Filho da Psicanálise dá à interrogação a seguinte resposta: os irmãos expulsos reuniram-se um dia, mataram o pai, o modelo temido e invejado, devoraram o seu cadáver e colocaram o ponto final à horda primitiva. No ato de devorar, os irmãos se identificaram com o pai e pensaram se apropriar de parte de sua força. Assim, coletivamente, empreenderam o que individualmente não houvera sido possível.¹⁵⁵

A horda fraterna rebelde abrigara, assim, com respeito ao pai, os mesmos sentimentos contraditórios que as crianças abrigam. Ela odiava o pai, que tão violentamente se opunha à sua necessidade de poderio e exigências sexuais, porém, ao mesmo tempo, o amava e admirava.¹⁵⁶

Depois de haverem suprimido o pai e satisfeito o seu ódio e o seu desejo de identificação com ele, impuseram-se aos irmãos sentimentos carinhosos, antes violentamente dominados pelos hostis. Em consequência desse processo, surgira o sentimento de culpabilidade e o pai morto adquirira um poder maior do que havia possuído em vida. Os filhos desautorizaram seu próprio ato – o ato de

¹⁵³ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid.

matar -, proibindo a morte do totem, substituto do pai, e renunciando a colher os frutos do crime, ou seja, o contato sexual com as mulheres que lhes eram mais acessíveis: o incesto. A consciência de culpabilidade dos filhos engendrara os tabus fundamentais do totemismo, os quais teriam que coincidir com os desejos reprimidos do complexo de Édipo.¹⁵⁷

Os dois tabus fundamentais do totemismo, para Freud, não portam igual valor. Apenas o respeito ao animal totêmico seria dotado de caráter afetivo – o pai está morto e nada poderá remediá-lo. Por outro lado, a proibição do incesto possuiria um caráter também prático, pois a necessidade sexual, longe de unir os homens, os dividiria. Os irmãos associados para matar o pai haveriam de se dividir na disputa pelas mulheres. Cada um as desejaria para si, assim como o pai o fizera, e a luta geral que disso resultaria traria consigo o naufrágio da nova civilização.¹⁵⁸

Com a instituição da exogamia, a sociedade fraternal salvava a organização que lhe havia feito forte e que repousava, quiçá, em sentimentos e práticas homossexuais adquiridas durante a época do desterro. O Ordenamento Totêmico, uma espécie de contrato celebrado com o pai, que garantiria ao infante tudo o que fosse de sua imaginação, em troca do dever de não repetir o ato ceifador da vida paterna.¹⁵⁹

A proibição de matar o totem, de natureza religiosa, se uniria a outra, de caráter social (a proibição do “fratricídio”), e transcorreria tempo até que se transformasse no breve e preciso mandamento “não matarás”. Assim, a horda paterna fora substituída pelo clã fraterno, garantido por laços de sangue, e a sociedade, na responsabilidade comum pelo crime coletivo.¹⁶⁰

O banquete totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a reprodução comemorativa desse ato criminoso e imemorial que constituiria o ponto de partida das organizações sociais, das restrições morais, da religião e dos rudimentos do Direito.¹⁶¹

¹⁵⁷ FREUD, Sigmund. Totem y tabu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

Embora não seja esta a perspectiva aqui adotada, é interessante notar que, segundo Renato Mezan, Totem e Tabu também poderão ser interpretados como um mito político, “que situa Freud, de certo modo, na tradição filosófica que vê num contrato a origem da sociedade”. Tal contrato transformaria o estado de Natureza em estado de sociedade e procuraria responder à questão secular de saber como a força se transforma em direito. Seria também esse o problema de Ésquilo na Oréstia: o que permite acabar com o ciclo infernal dos crimes? As Eumênides responderiam a essa interrogação com o mito do estabelecimento da lei, que transformaria as Erínias, de espíritos sequiosos de vingança, em guardiãs do tribunal humano.¹⁶²

Mezan indica que o pensamento clássico, de Hobbes a Rousseau, oferecera diferentes propostas para explicar a origem do social. Todavia, entende que, talvez, com a exceção de Espinoza, consistiriam em geminá-la com o surgimento do Estado. Renunciando a uma parcela ou à totalidade de sua liberdade, conforme as especificidades de cada autor, para investi-la em um organismo encarregado de manter a ordem e a justiça, e que, por conseguinte, situar-se-ia acima e além dos indivíduos particulares, é que os homens efetuariam, por meio do contrato, a passagem da Natureza à cultura.¹⁶³

O psicanalista ora citado ressalta a originalidade do contrato imaginado por Freud: o totemismo é uma espécie de contrato passado com o pai. É a presença/ausência desse parceiro que funda a igualdade entre os irmãos. E essa não consiste na decisão de alienar sua liberdade, mas na responsabilidade comum pelo crime cometido. O crime é assim o inaugural, e o contrato, derivado, surgido do sentimento de culpabilidade e da necessidade de impedir a reiteração do parricídio. Por fim, o resultado do contrato freudiano não seria a instauração do Estado, e, sim, o de uma comunidade de iguais.¹⁶⁴

Lacan introduz nesse mito outro elemento de interpretação. Afirma que, seja como for, os filhos do pai morto se descobrem irmãos. Indaga, portanto, em nome de qual segregação. E para ele isso significaria que, no que se refere ao mito, a questão é um tanto fraca, visto que depois do assassinato os irmãos decidiram, todos em uníssono, que não se tocaria nas mães, pois, além do

¹⁶² MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid.

mais, existiriam mais de uma. Poderiam trocar, pois o velho pai teria todas elas, ou poderiam dormir justamente com a mãe do irmão, já que são irmãos apenas por parte de pai.¹⁶⁵

O que há de certo, diz ele, é que o grosseiro esquema “assassinato do pai – gozo da mãe” elide totalmente a força trágica. Claro, é pelo assassinato do pai que Édipo tem livre acesso à Jocasta, e que ela lhe é entregue ante a aclamação popular. Ela tinha lá um servo que assistira à coisa toda, e seria curioso que esse servo, que voltara ao palácio, e será reencontrado no final, não houvesse dito à Jocasta: “Foi aquele lá que apagou seu marido”. Mas o importante para Lacan é que Édipo foi admitido mediante a rainha, não exatamente porque assassinara quem obstruía o acesso a ela. Édipo foi admitido junto à Jocasta porque triunfara em uma prova da verdade e a sua tragédia é porque ele quis absolutamente saber a verdade.¹⁶⁶

Em “Nomes-do-pai”, Lacan afirma que “miticamente” – e é o que quer dizer mítica mente – o pai primordial apenas pode ser um animal: o pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da Lei, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco; em suma, anterior ao nascimento da cultura. Por isso, na sua leitura, Freud faria dele o chefe da horda, cuja satisfação, de acordo com o mito animal, seria irrefreável. Assim que Freud chamasse esse pai de totem, adquire todo sentido à luz dos progressos introduzidos pela crítica estruturalista de Lévi-Strauss, a qual poria em relevo a essência classificatória do totem.¹⁶⁷

A partir disso, o Intérprete de Freud conclui pela necessidade de se colocar no nível do pai um segundo termo depois do totem, que é a função do nome próprio, a qual constituiria uma marca já aberta à leitura – motivo de sua mesma forma de leitura em todas as línguas –, impressa sobre algo que poderá ser um sujeito que falará, mas não de forma alguma obrigatoriamente. Lacan diz que prova disso é o engano de Bertrand Russel ao afirmar que se poderia chamar de John um ponto geométrico no quadro. Conhece-se estranhas

¹⁶⁵ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Id. **Nomes-do-Pai**. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 73. (Campo Freudiano no Brasil).

cabriolas de Bertrand Russel, não sem mérito por sinal, mas é bem certo que em nenhum momento ele interroga um ponto marcado com giz no quadro-negro na esperança de que o dito ponto lhe responda.¹⁶⁸

Alude ainda, para situar o lugar do nome, aos caracteres diversamente fenícios e a outros que Sir Flinders Petrie descobrira no Alto Egito, em cerâmicas anteriores, em alguns séculos, ao uso desses caracteres como alfabeto na área semita, o que se mostraria ilustrativo de que a cerâmica nunca teve oportunidade de tomar a palavra para dizer que aquela era sua marca de fábrica.¹⁶⁹

Lacan refere que, em seu mito, Freud teria encontrado singular equilíbrio entre a lei e o desejo, uma espécie de co-conformidade entre eles [...] pelo fato de que, ambos, conjugados e necessitados um pelo outro dentro da lei do incesto – apenas se proíbe o que é objeto de desejo ainda que o desejo não tenha objeto algum –, nasceriam juntos da suposição do gozo puro do pai como primordial.¹⁷⁰

Nesse passo, assume valor para o Psicanalista a ênfase que se permitiu conferir à função da perversão quanto à sua relação com o desejo do Outro como tal, o que significaria, diz, que ela representara o ato de por contra a parede a apreensão ao pé da letra da função do Pai, do Ser Supremo. O Deus Eterno tomado ao pé da letra, não de seu gozo, sempre velado e insondável, mas de seu desejo como interessado na ordem do mundo. Eis o princípio no qual, petrificando sua angústia, o perverso se instalaria como tal.¹⁷¹

Pode-se concluir, então, desde Totem e Tabu, que em todo o tecido social a proibição está enredada com a lei. É a lei, como invenção dos filhos do pai morto, quase como uma narrativa, senão uma narrativa, a que instaura, a partir da assunção da responsabilidade comum pelo crime realizado, a sociedade entre os irmãos (e instaura inclusive essa irmandade), os quais, para tanto, não alienaram sua liberdade (o que é a liberdade? o arriscar a própria vida ou a própria liberdade?), mas renunciaram ao gozo absoluto.

Essa lei como narrativa – *matamos o pai que nos fazia isso e aquilo, agora estamos sós (e sem ele a quem amávamos e odiávamos) e não queremos*

¹⁶⁸ LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 74. (Campo Freudiano no Brasil).

¹⁶⁹ Ibid., p. 75.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

o tipo de vida de antes; assim, é impossível que sejamos exatamente iguais a ele, sendo o caso de estabelecer essa diferença: não manter relações sexuais com as mulheres mais desejadas e fazer do pai (o pai comum) um nome, o que antes, a nós, filhos, não nos era reservado, tanto que nem ocupávamos esse lugar.

Assim, com Freud, funda-se a sociedade a partir do reconhecimento subjetivo de que algo falta, de que algo faz “furo”, algo manca. E não desde a aceitação de um discurso religioso (do Outro, que porta o estandarte da verdade) de que todos os homens são irmãos, porque assim é “bonitinho”, porque a vida têm um valor supremo e a dignidade humana e tal e as criancinhas que passam fome na África e tal. Há sociedade porque houve um crime e desse surgiu um símbolo que cola os seres à cultura.

Cabe então realizar o ato de matar o pai da horda, sem esquecer que o pai esteve morto desde o princípio, e ingressar no campo de “ao-menos-um”, conforme indicação anterior.

Em 1909, Otto Rank escreveu um trabalho denominado “O mito do nascimento do herói”. O livro trata do fato de que quase todas as culturas importantes destacaram nas criações poéticas e nas lendas seus heróis, seus reis, seus príncipes legendários, seus fundadores de religiões, de dinastias, de impérios e de cidades. Em suma, diz Freud, destacaram os heróis nacionais.¹⁷²

As histórias do nascimento e da juventude desses personagens teriam sido adornadas com traços fantásticos cuja semelhança e, às vezes, concordância textual, em povos distintos, conhecer-se-ia desde há muito tempo.¹⁷³

A lenda-tipo conteria, então, os seguintes caracteres: o herói é filho de reis ou de pais ilustres; sua concepção, precedida de dificuldades; durante a gravidez, ou antes, ocorrera um sonho ou oráculo que advertira contra seu nascimento, em geral, ameaçador da segurança do pai; em consequência, abandona-se o recém-nascido normalmente em uma caixa nas águas de algum rio; em seguida, ele é salvo por animais ou por pessoas humildes (pastores) e

¹⁷² FREUD, Sigmund. Moisés y la Religion Monoteísta. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. III.

¹⁷³ Ibid.

amamentado por animal-fêmea ou por mulher; adulto, o filho volta a encontrar seus nobres pais por caminhos tortuosos, vinga-se (do pai) e alcança a glória.¹⁷⁴

As investigações de Rank conduziram Freud à construção de algumas hipóteses sobre a origem e a tendência do mito. Concluiu que o herói é aquele que se levanta valentemente contra seu pai, vencendo-o. O mito traçaria essa luta desde a proto-história do indivíduo. Sua fonte última se encontraria na “novela [romance] familiar” da criança por meio da qual o filho reage diante das modificações de sua vinculação afetiva com seus genitores.¹⁷⁵

Assim, os primeiros anos de infância estariam marcados pela supervalorização do pai – os reis e rainhas dos contos seriam os representantes dessa supervalorização. Mais tarde, sob a influência da rivalidade e das frustrações reais, iniciar-se-ia o desprendimento dos genitores, expresso em uma atitude crítica frente ao pai.¹⁷⁶

As duas famílias do mito constituiriam imagens da própria família, segundo apresentada à criança em períodos sucessivos de sua vida. No caso de Moisés, libertador, legislador e fundador do monoteísmo judaico, a lenda atribui seu nascimento à família humilde – judeus levitas – e seu crescimento à família de reis (faraós). Então, para Freud, algo pareceria destoar do mito.¹⁷⁷

Todavia, no campo da interpretação analítica, uma e outra seriam mesma família, embora no plano do mito fossem diversas. Dessa forma, dos casos ao alcance da Psicanálise, se depreenderia que a primeira família (aquela que abandona o filho) é a fictícia, e a segunda (a acolhedora), a “verdadeira”. Submetendo-se Moisés a essa regra, teria-se de aceitar que ele era um egípcio, provavelmente nobre, convertido em judeu pela lenda e descido das alturas até os filhos de Israel.¹⁷⁸

A questão do nome “Moisés” também fora estudada por Freud. Ele concluiu que, em hebraico, Mosche pareceria significar, conforme o relato do segundo capítulo do Êxodo, aquele que foi retirado das águas. Alguns autores, diz, concluíram ser essa interpretação insuficiente, pois era mera etimologia

¹⁷⁴ FREUD, Sigmund. Moisés y la Religion Monoteísta. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. III.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid.

popular. A forma hebraica ativa, aquele que retira das águas, inclusive, estaria em pleno desacordo com a significação atribuída ao nome.¹⁷⁹

Freud considerou absurda a hipótese de uma princesa egípcia derivar um nome da etimologia hebraica, a qual, inclusive, ele nem pertenceria, pois nessa língua seria dito Mosheh. Por outro lado, entendeu que as águas de onde Moisés fora retirado, com certeza, não seriam as do Nilo, um grande rio caudaloso.¹⁸⁰

Portanto, Moisés corresponderia ao nome egípcio Mose, que significaria criança, sendo a abreviação de nomes mais complexos como Amon-mose ou Ptah-mose, os quais significariam criança de Amon ou de Ptah, ou ainda Amon nos deu um filho ou Ptah nos deu um filho. O “s” final resultaria da tradução grega do Antigo Testamento.¹⁸¹

Freud, ao contrário de outros autores que constataram esses mesmos traços com relação ao nome Moisés, aceitou que um nome egípcio, naquela época (Século XIII ou XIV a.C), equivalesse a um homem egípcio.¹⁸²

Se Moisés é o fundador da religião que até hoje carrega seu nome, pareceu evidente que não a retirara do nada, mas de suas próprias vivências no Egito, quer como pertencente a uma família nobre ou como sacerdote. Contudo, as agudas contradições entre o monoteísmo judeu e o politeísmo egípcio talvez negassem essa derivação. No primeiro, há proibição de qualquer tipo de feitiçaria ou de magia, bem como de se representar a imagem de Deus; tampouco se fala em vida após a morte. Já no segundo, há uso abundante de feitiçaria e de magia, deus está sempre representado em esculturas e nos objetos vistos hoje como artísticos ou artesanais, e, por fim, teme-se tanto a morte que a vida gira em providências para afastá-la ou na busca de uma boa morada quando chega o inevitável.¹⁸³

Todavia, para Freud, essas contradições pareciam agudas demais e a narração seguinte o levaria a concluir que a religião judaica era egípcia, embora não fosse “a” religião egípcia.

¹⁷⁹ FREUD, Sigmund. Moisés y la Religion Monoteísta. La interpretación de los sueños. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta para o alemão de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. III.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid.

Durante a XVIII Dinastia, ascendera ao trono, perto do ano 1375 a.C, o jovem faraó Amenhotep IV. Mais tarde denominado Akenaton ou Ikhnaton, propôs aos egípcios uma religião nova e contrária às suas milenares tradições e maneiras familiares de viver. Tratava-se de um rígido monoteísmo, visto pela primeira vez na história. Porém, o reinado do fundador da cidade do “Horizonte de Aton” (Akhetaton) durara apenas 17 anos. Passado esse tempo – Amenhotep morrera em 1358 a.C –, a nova religião fora eliminada e proscrita a memória do rei herege.¹⁸⁴

A origem da religião de Aton remontaria ao reinado de Amenhotep III. Na escola sacerdotal de On, encontrar-se-iam tendências dirigidas a desenvolver a representação de um deus universal, destacada a face ética de sua essência.¹⁸⁵

Nesse período o Egito havia se transformado em uma potência mundial. O imperialismo político, diz Freud, veio a se transformar no universalismo e no monoteísmo religioso, pois, se a tutela do faraó compreendia, além do Egito, a Núbia, a Síria, a Palestina e parte da Mesopotâmia, também a divindade deveria transcender a sua limitação nacional e, tal como aquele era o único e indisputado senhor do mundo conhecido pelos egípcios, também a nova deidade teria de assumir esse caráter.¹⁸⁶

Freud sublinha que Amenhotep IV deu um grande passo ao adorar o sol não apenas como objeto material, mas como um ente divino cuja energia se manifestava em suas radiações. Ou seja, passou-se do biológico, do concreto, ao abstrato, intangível, diverso do corpo da mãe. Assim, se Moisés fosse situado nessa época e relacionado com esse Faraó, a hipótese de sua origem egípcia ganharia um novo argumento. Dessa forma, o Filho da Psicanálise partiu da premissa de que Moisés seria um homem conhecido, ambicioso, empreendedor, de origem nobre (talvez um membro da casa real) e quiçá sonhasse em conduzir algum povo, governar algum reino; muito dedicado ao Faraó, seria um decidido prosélito do novo culto cujas ideias fundamentais havia feito suas próprias.¹⁸⁷

¹⁸⁴ FREUD, Sigmund. Moisés y la Religion Monoteísta. La interpretación de los sueños. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta para o alemão de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. III.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid.

Ao morrer Amenhotep IV, Moisés viu destruídas suas esperanças e, se não queria abjurar suas convicções mais caras, o Egito já não teria mais nada a lhe oferecer. Em tal transe, chegara a um recurso extraordinário. Ikhnaton, o sonhador, havia deixado desmembrar seu império. Mas ele, com sua natureza enérgica, forjaria um plano de fundar um novo império, de encontrar um novo povo ao qual pudesse dar a religião desdenhada no Egito.¹⁸⁸

Quem sabe, então, tenha sido governador daquela província limítrofe (Gosen) na qual – já no tempo dos hicsos – haviam radicado certas tribos semitas. A essas, ele elegera como seu novo povo e, uma vez acertados os planos com ele, fizera-se seu chefe e organizara com mãos firmes a saída para Canaã, que, ao contrário da tradição bíblica, teria ocorrido sem dificuldades.¹⁸⁹

É possível que Moisés, circunciso por ser egípcio, tenha legado essa prática aos judeus, os quais deveriam ser os substitutos perfeitos dos egípcios que ele deixava para trás.¹⁹⁰

Em 1922, Ernest Sellin, ao estudar o profeta Oséias, encontrara marcas inconfundíveis de uma tradição segundo a qual dera um fim violento a Moisés, o instituidor da Religião, no curso de uma rebelião de seu povo. Essa passagem seria encontrada na maioria dos profetas ulteriores.¹⁹¹

Freud, a partir dessa narrativa, apontou que o povo judeu de Moisés seria tão incapaz, assim como os egípcios da XVIII Dinastia, de suportar uma religião tão espiritualizada – tanto no caso de Moisés como no de Ikhnaton, os tutelados e oprimidos ter-se-iam levantado e arrojado de si a carga da religião imposta.¹⁹²

Contudo, houve uma época na qual se lamentara o assassinato de Moisés e se tratara de esquecê-lo, o que provavelmente teria ocorrido em Kadesh. Abreviando-se o intervalo entre o êxodo e a instituição religiosa no Oásis, de modo que nessa interviesse Moisés no lugar de outro personagem, ficariam satisfeitas as exigências da sua gente e também se lograria negar o fato

¹⁸⁸ FREUD, Sigmund. Moisés y la Religion Monoteísta. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. III.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid.

penoso de sua violenta eliminação. Na verdade, diz Freud, é pouco provável que Moisés houvesse tomado parte nos sucessos de Kadesh.¹⁹³

O deus Javé adquirira honras imerecidas, quando, a partir de Kadesh, lhe foi atribuída a façanha libertadora de Moisés. Porém, aquele primeiro pagara muito caro por essa usurpação, pois a sombra do deus de quem havia ocupado o lugar se tornara mais forte que ele e, ao término da evolução histórica, tornara a aparecer o esquecido deus mosaico. Nesse passo, ao findar o exílio da Babilônia, desenvolvera-se no povo judeu a crença de que Moisés, tão miseravelmente assassinado, retornaria dos mortos para conduzir seu povo arrependido ao reino da eterna bem-aventurança.¹⁹⁴

Edward W. Said, a partir de Janine Chasseguet-Smirgel, afirma que a intensa concentração de Freud na questão de Moisés tomou os últimos meses de sua vida, e o que ele produziu em seu último grande livro, do qual se trata nesta parte da dissertação, constitui uma combinação de diversos textos, numerosas intenções, diferentes períodos de tempo, todos os quais lhe foram difíceis devido à sua doença, ao aparecimento do nacional-socialismo e às incertezas políticas de sua vida em Viena.¹⁹⁵

Da interpretação que faz dessa escritura, conta que Freud inicialmente recoloca em seus lugares os componentes da origem do judaísmo que haviam sido esquecidos ou negados juntamente com o assassinato do pai heroico (a adoração ao Sol recebida de Akenaton, a circuncisão egípcia, os levitas como os seguidores egípcios de Moisés e, entre a extremidade leste do Sinai e oeste da Arábia, a adoração de Yahveh, provavelmente dos madianitas, tribo árabe vizinha) e que depois demonstra, por meio dos conceitos de latência e de retorno do reprimido, como o judaísmo se constituiria na qualidade de uma religião permanentemente estabelecida.¹⁹⁶

Said destaca que, até onde ele pode perceber, tudo isso recebera de Freud um arranjo inteiramente secular, sem concessões ao divino ou ao extra-histórico, sem, inclusive, que seu autor houvesse feito algum esforço para

¹⁹³ FREUD, Sigmund. Moisés y la Religion Monoteísta. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. III.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ SAID, Edward W. **Freud e os não-europeus**. Tradução de Arlebe Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 58.

¹⁹⁶ Ibid., p. 63-64.

suavizar a história ou lhe atribuir trajetória clara. Isso talvez se devesse à irregularidade de grande parte do material com que lidara ao reconstituir as consequências do legado de Moisés, enquanto radicalmente antitético no seu forte contraste com as palavras primordiais sobre as quais Freud estudara e escrevera e o forasteiro fundador (o qual estabeleceu uma comunidade que também o matou).¹⁹⁷

Said, então, entende que os elementos da identidade histórica parecem ser sempre compostos, particularmente, quando eventos germinais, como o assassinato do pai e o êxodo do Egito, estão imbrincados nos eventos anteriores. Acerca da diferença de Moisés, afirma que Freud é bem claro e até taxativo: Moisés era egípcio e, portanto, diferente daqueles que o adotaram como líder, os quais se tornaram o seu povo.¹⁹⁸

Assim, para Freud, que pensara e escrevera em meados da década de 1930, a atualidade do não-europeu consistiria na sua presença constitutiva como uma espécie de fissura de Moisés, fundador do judaísmo, e, assim mesmo, um não-judeu do Egito antigo, da mesma forma que Yahveh, que derivara da Arábia, também não-judia e não-europeia.¹⁹⁹

Said refere que talvez Freud não pudesse imaginar que teria leitores não-europeus ou que, no contexto da luta pela Palestina, teria leitores palestinos. Desse ponto assinala que:

[...] partindo do sofrimento do antissemitismo especificamente europeu, o estabelecimento de Israel em um território não-europeu consolidou a identidade judaica politicamente, em um Estado que assumiu posições legais e políticas muito específicas, efetivamente para isolar essa identidade de tudo o que fosse não-judeu.²⁰⁰

E mais:

Definindo a si próprio como um Estado de e para o povo judeu, Israel instaurou direitos exclusivos, de imigração e posse de terra, para os judeus, não obstante os antigos habitantes não judeus e atuais cidadãos não-judeus, cujos direitos foram atenuados no caso desses e ab-rogados retrospectivamente no caso daqueles.

¹⁹⁷ SAID, Edward W. **Freud e os não-europeus**. Tradução de Arlebe Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 64-65.

¹⁹⁸ Ibid., p. 69.

¹⁹⁹ Ibid., p. 71.

²⁰⁰ Ibid., p. 64-65.

Os palestinos que viveram na Palestina pré-1948 não podem nem retornar (no caso dos refugiados) nem ter acesso à terra como têm os judeus.²⁰¹

Por fim, valendo-se de Moisés e a Religião Monoteísta, conclui que:

Muito distante do espírito dos apontamentos deliberadamente provocativos de Freud, de que o fundador do judaísmo era um não-judeu e de que o judaísmo começou nos domínios do monoteísmo egípcio e não-judeu, a legislação israelense combate, reprime e até cancela a, cuidadosamente mantida, abertura de Freud, da identidade judaica em relação ao seu passado não-judeu. As complexas camadas do passado, por assim dizer, foram eliminadas por uma Israel oficial. Dessa maneira – na medida em que o leio no contexto das políticas ideologicamente conscientes de Israel – Freud, por contraste, deixou um espaço considerável para acomodar os ancestrais e contemporâneos não-judeus do judaísmo. Isto é: ao escavar a arqueologia da identidade judaica, Freud insistiu em que ela não teve início em si mesma, mas sim em outras identidades (egípcia e árabe) [...].²⁰²

Acho que estou certo ao presumir que Freud mobilizou o passado não-europeu para minar qualquer tentativa doutrinária de assentar a identidade judaica em uma fundação sólida, seja ela religiosa, seja ela secular. [...] até para as mais definíveis, as mais identificáveis, as mais obstinadas identidades comunais – para ele, esta era a identidade judaica – existem limites inerentes, que as impedem de ser totalmente incorporadas em uma, e apenas uma, Identidade.²⁰³

Com efeito, assim como em Totem e Tabu, do ponto de vista da Psicanálise, não se visa ao estabelecimento de uma verdade histórica. Também não em Moisés, pois, para efeitos da dissertação, o que se destaca desses textos é a construção da subjetividade (sociedade) pela lei, a partir da diferença, como aparece claramente na interpretação que dá Said ao texto de Freud. Assim, se Said fala de identidade, Moisés enuncia que seu núcleo é a alteridade. Certamente, põe-se o problema inaugurado pela posição do mestre que busca a verdade sobre si na mesmidade, o que será examinado em outro capítulo.

Com Freud, portanto, não se trata de pregar a igualdade ou a fraternidade, mas de se reconhecer que a invenção da lei, significativa do laço

²⁰¹ SAID, Edward W. **Freud e os não-europeus**. Tradução de Arlebe Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 64-65.

²⁰² Ibid., p. 73.

²⁰³ Ibid., p. 81.

social, se funda em um crime. Simultaneamente a esse ato, se trata de reconhecer o nome próprio, derivado da lei, como palavra instauradora da diferença e fundadora de lugares, ou melhor, se trata de reconhecer que a lei como discurso tem a posse do homem e em sua inscrição todos são Raskólnikov, para o fim de pagar a dívida simbólica, que era a culpa pela morte do pai.

Lacan, ao ler “*Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*”, de Sellin, livro que no seu dizer servira como uma pequena cavilha ao que Freud enunciaria, conta que teve a impressão de que o povo eleito estava metido em uma história onde a coisa era provavelmente diferente do que denomina de “discurso do mestre” (o qual revela que não há relação sexual), e, provavelmente, fosse isso o que Yahveh chamasse de prostituição. Afirma ser claro que, se é o espírito de Moisés que ali retornara, não se trataria precisamente de um assassinato, o que engendraria o acesso ao gozo.²⁰⁴

A morte do pai é o que há de comum entre Édipo, o Pai da Horda e Moisés, conforme aqui tratados. Mas, para Lacan, tal morte (“na medida em que faz ressoar esse enunciado com centro de gravidade nietzschiano, a esse anúncio, a essa boa-nova de que Deus está morto”) não pareceria talhada para libertar ninguém.²⁰⁵

Demonstraria isso a enunciação de Freud acerca de sua compatibilidade com a interpretação analítica dada à religião, na medida em que a ele – ao pai morto – se reconheceria o merecedor do amor. Assim, em Lacan, a morte do pai, antes de questionar a lei, a consolida:

Indiquei há tempos que diante da frase do velho pai Karamazov, ‘Se deus está morto, então tudo é permitido’, a conclusão que se impõe no texto da nossa experiência é que ‘Deus está morto tem como resposta nada mais é permitido’.²⁰⁶

Seguramente, não é a partir de uma tentativa de explicar o que quer dizer “dormir com a mãe” que o assassinato do pai se introduz na doutrina

²⁰⁴ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 121. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁰⁵ Ibid., p. 126.

²⁰⁶ Ibid., p. 126.

freudiana. Muito pelo contrário, é a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo como primária, diz Lacan.²⁰⁷

Na verdade, não se trata apenas da morte do pai, mas do seu assassinato. Disso exsurge que não é possível abordar seriamente a referência freudiana sem fazer intervir, além do assassinato e do gozo, a dimensão da verdade. Lacan interpreta o mito de Édipo, no nível trágico em que Freud se apropria dele, como o que mostra precisamente que o assassinato do pai é a condição do gozo. Se Laio não for afastado - no decorrer de uma luta em que, aliás, não é seguro que, por este passo, Édipo vá herdar o gozo da mãe -, não haverá esse gozo, diz o autor. Mas será à custa desse assassinato que ele o obtém?²⁰⁸

Então, para o filho de Alfred, aqui se mostra o que é principal e que, ao tomar sua referência de um mito posto em ação na tragédia, adquire toda a relevância. Édipo obtém esse gozo em função de ter liberado o povo de uma pergunta que dizimava os seus melhores. Esse pobre Édipo responde ao que se apresenta como enigma, quer dizer, como aquilo que se presume ser sustentado pelo ser ambíguo que é a esfinge, onde se encarna uma dupla disposição por ser ela feita, tal como o semidizer, de dois semicorpos. Édipo, ao respondê-lo (aí é que está a ambiguidade), acaba suprimindo o suspense que a questão da verdade introduzira no povo.²⁰⁹

Lacan continua o seu trabalho de hermenêutica (de Freud) ao afirmar que a resposta que dá a essa pergunta, seguramente, Édipo não faz ideia de quanto ultrapassa o seu próprio drama. Mas também de quanto, ao propor uma escolha, ela cai talvez na armadilha da verdade. É o homem – quem sabe o que é o homem? Será que já se disse tudo, reduzindo-o ao processo, tão ambíguo no caso de Édipo, que o faz primeiro andar em quatro patas, depois nas duas de trás – no que, como toda a sua linhagem, Édipo justamente se distingue, conforme assinala Claude Lévi-Strauss, por não caminhar em linha reta. E depois, para terminar, com a ajuda de um bastão que, mesmo não sendo a

²⁰⁷ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 126. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁰⁸ Ibid., p. 126.

²⁰⁹ Ibid., p. 126.

bengala branca do cego, não deixa de ter para ele o caráter mais singular, sendo esse terceiro elemento, para nomeá-lo, sua filha Antígona?²¹⁰

Então, precisamente, a questão levantada é a de saber se o que Édipo deve pagar é pelo fato de ter subido ao trono não pela via da sucessão, por uma lei formal, mas pela via da escolha, pela lei do desejo, feita por ele como mestre, por ter apagado a questão da verdade. Dito de outra maneira, o que constitui a essência da posição do mestre é o fato de ser castrado. Encontra-se aí, certamente velado, mas indicado, que é também da castração que provém o que é propriamente a sucessão.²¹¹

Assim, é o Nome-do-pai que vem a dizer não tudo nas coisas – isto é, vem a fazer elo à impossibilidade de congruência entre o mundo das palavras e o pretense mundo das coisas –, mas também é o que vem dizer nem tudo nas palavras. Dessarte é por esse próprio e pelo pobre Édipo que, com Lacan, pode-se conduzir o discurso do mestre à questão do Direito.

3.2 COM TRAJES DE MESTRE, O DISCURSO DO DIREITO FUNDA O ESTADO DOS DESIGUAIS

No Seminário “A Ética da Psicanálise”, para o fim de discernir a originalidade da posição freudiana nessa matéria (ética), Lacan considerou indispensável salientar o que chamou de deslizamento ou de mudança de atitude relativamente à questão moral. Diz, então, que, em Aristóteles, o problema é o de um Bem Supremo. Todavia, ter-se-ia que avaliar por que o filósofo se ateria a acentuar o problema do prazer, de sua função na economia mental da ética desde sempre, o que, nesse aspecto, tratar-se-ia do ponto de referência da teoria freudiana no que concerne aos processos primários e secundários.²¹²

O filho de Alfred deseja saber se trata-se da mesma função do prazer, em uma e em outra elaboração. Assevera, no entanto, a impossibilidade de se

²¹⁰ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 127. (Campo Freudiano no Brasil).

²¹¹ Ibid. p. 127.

²¹² Id. **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 22.

discernir a diferença se não der-se conta do que se passou no intervalo entre Aristóteles e Freud e, embora essa não fosse sua tarefa, afirma a inevitabilidade de certa investigação do processo histórico.²¹³

Nesse sentido, aponta que, no início do século XIX, houve uma conversão ou uma reversão utilitarista, momento historicamente condicionado pelo declínio radical da função do mestre, conceito regente de toda a reflexão aristotélica e determinante de sua duração temporal.

É em Hegel que encontramos expressada a extrema desvalorização da posição do mestre, senhor, pois ele faz deste o maior ludibriado, o corno magnífico da evolução histórica, a virtude do progresso passando pelas vias do vencido, ou seja, do escravo e de seu trabalho.²¹⁴

Sublinha que, originalmente, em sua plenitude e no tempo em que existe na época de Aristóteles, o mestre “é coisa bem diferente da dicção hegeliana, que é apenas como o avesso, o negativo, o sinal de seu desaparecimento”.²¹⁵

Lacan assinala ter sido pouco antes dessa mudança na posição do mestre que se erguera o pensamento dito utilitarista, na trilha de certa revolução que afetara as relações inter-humanas. Tal pensamento não colocaria simplesmente a questão sobre o que existe como bens a repartir no mercado e a melhor forma de sua repartição, mas, falando-se da crítica linguística de Jeremy Bentham, coloca a peça fundamental no tema: a diferença entre o real e o termo inglês *fictitious*, bem como a localização do prazer no primeiro deles.²¹⁶

Mas “fictitious não quer dizer ilusório nem, em si mesmo, enganador. Está longe de poder ser traduzido como fictício”, embora queira dizer fictício no sentido em que Lacan já articulara, ou seja, “que toda verdade tem uma estrutura de ficção”.²¹⁷

Já em Freud, a característica do prazer, como o que encadeia o homem, se encontraria totalmente do lado do fictício, o que, efetivamente, não seria por

²¹³ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960.** Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 22.

²¹⁴ Ibid., p. 23.

²¹⁵ Ibid., p. 23.

²¹⁶ Ibid., p. 23-24.

²¹⁷ Ibid., p. 24.

essência o enganador, mas, propriamente falando, o que Lacan chama de simbólico.²¹⁸

O pensamento de Aristóteles referente ao prazer teria algo de não contestável encontrado no plano diretivo da realização do homem, uma vez que o algo de divino nele se constituiria no fato de pertencer à natureza, a qual excluiria todos os desejos bestiais para fora do que fosse essa realização. Contudo, para Freud, tudo o que iria em direção à realidade exigiria, diz Lacan, não se sabe que temperança, baixa de tom da energia do prazer.²¹⁹

A dialética hegeliana, por sua vez, reduzir-se-ia essencialmente a raízes lógicas, como o próprio Hegel mostrara, e precisamente ao déficit intrínseco da lógica da predicação. Isso quer dizer que o universal, completamente examinado – e isso não escapara ao logicismo contemporâneo – não se fundaria senão pela agregação, ao passo que o particular, único a encontrar existência nisso, apareceria aí como contingente. Toda a dialética hegeliana fora construída para preencher essa falha e mostrar, em uma prestigiosa transmutação, como o universal pode chegar a se particularizar pela via da escansão, da *Aufhebung*.²²⁰

Contudo, sejam quais forem os prestígios da dialética hegeliana – sejam quais forem os seus efeitos via Marx, por meio do qual ela entrara no mundo, consumando assim aquilo que em Hegel seria significação, a saber, a subversão de uma ordem política e social fundada na Ecclesia, a Igreja –, seja qual for aqui o seu sucesso, seja qual for o valor do que ela sustenta nas incidências políticas de sua realização, conforme Lacan, a dialética hegeliana é falsa, contradita tanto pela atestação das ciências da natureza quanto pelo progresso histórico da ciência fundamental, ou seja, a matemática.²²¹

Todavia, a posição inicial de Lacan com relação a Hegel foi outra. De um crime a outro, de Marguerite a Christine, ele havia passado de um monismo spinoziano a partir do qual pensava a personalidade como uma totalidade que incluía a norma e a patologia, a um monismo hegeliano que o fazia abandonar a ideia de personalidade em face da consciência de si. Todavia, no dizer de

²¹⁸ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960.** Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 23.

²¹⁹ Ibid., p. 25.

²²⁰ Ibid., p. 25.

²²¹ Ibid.

Roudinesco, o filho de Albert terá de esperar até o ano de 1936 para que o encontro com o sistema hegeliano frutificasse, a partir da dupla condição: analisante de Rudolph Loewenstein e assistente “assíduo” do seminário de Alexandre Kojève e, antes, do de Alexandre Koyré.²²²

Em 20 de julho de 1936, quando Lacan preparava o trabalho sobre o estágio do espelho o qual apresentaria, no mês de agosto, em sua primeira participação em um Congresso da IPA (International Psychoanalytical Association), em Marienbad, Kojève redigia, em russo, uma nota estranha, provavelmente destinada a Koyré, mas que jamais lhe fora enviada, nos seguintes termos:

*Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa. 1º La génesis de la conciencia de sí. El comienzo es urgente pues debe estar escrito [para] usted en colaboración con el doctor Lacan y publicado en Recherches Philosophiques . (Una parte solamente de ‘introducción’ está escrita, seis párrafos, que da una comparación entre Hegel y Descartes.) No terminado. (Hay allí una especie de resumen 15+1 páginas.) Comenzado el 20/VII/36.*²²³

Pois bem, nesse mesmo ano de 1936, Kojève e Lacan realizariam a redação conjunta de outro estudo que deveria se chamar “*Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa*”, o qual se deveria dividir da seguinte maneira: gênese da consciência de si; a origem da loucura; e, por último, a essência da família, ao que se agregara um capítulo chamado “perspectivas”.²²⁴

Lacan, no entanto, não teria escrito uma só linha e Koyève redigira apenas quinze páginas da primeira parte, que se apresentara como uma introdução inacabada, em seis parágrafos com uma página de notas, na qual comparava o cogito cartesiano à consciência de si hegeliana, para mostrar que a filosofia não era (ou é) outra coisa se não o desejo de filosofar.²²⁵

Contudo, nessas páginas de Koyève já se encontravam três dos conceitos fundamentais que seriam utilizados por Lacan a partir de 1938: o eu [je] como sujeito do desejo; o desejo como revelação da verdade do ser; e o eu [caso terminal, moi] como lugar de ilusão e fonte de erros.²²⁶

²²² ROUDINESCO, Élisabeth. **Lacan**: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012. p. 108.

²²³ Ibid., p. 163.

²²⁴ Ibid., p. 163.

²²⁵ Ibid., p. 163.

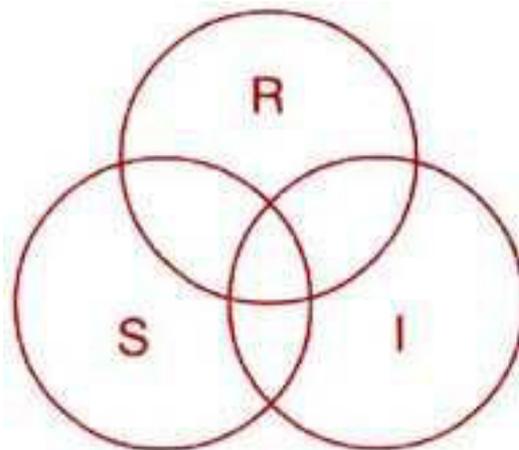
²²⁶ Ibid., p. 163.

Em 1950, Lacan começara um retorno aos textos de Freud, baseando-se, ao mesmo tempo, na filosofia heideggeriana (que não será objeto de referência nesta dissertação), nos trabalhos da linguística saussuriana e nos de Lévi-Strauss, como visto na primeira parte. Da primeira, segundo Roudinesco, adotara um questionamento infinito sobre o estatuto da verdade, do ser e de seu desenvolvimento; da linguística, extraíra sua concepção de significante (embora esvaziado) e do inconsciente organizado como linguagem; e do pensamento de Lévi-Strauss, a noção de simbólico.²²⁷

Entre 1955 e 1956, quando do Seminário III, a partir do estudo das psicoses, produziu modificações em sua obra que o diferenciam dos demais estruturalistas, pois evidenciam a incompletude da estrutura. Ou seja, Lacan afirma a existência da falta no nível do significante que permite a movimentação do sistema do que resulta a covariância dos elementos simbólicos, quer dizer, do valor de um depende o dos demais.

Assim, um termo poderá ter qualquer significado e a significação será efeito da estrutura a qual, por sua vez, está baseada na diacronia ou metonímia significante. Nela, prevalece o deslocamento sobre a fixação. Posteriormente, em Lacan, a estrutura toma a forma de nó borromeu, conforme figura a seguir, no qual se articulam as ordens simbólica (S), imaginária (I) e real (R).

Figura 1 - Nó *SRI*



Fonte²²⁸

²²⁷ ROUDINESCO, Élisabeth. **Lacan**: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012. p. 163.

²²⁸ MENASSA, Miguel Oscar et al. **Los nombres del Goce**: real: simbólico: imaginário. Buenos Aires: Grupo Cero, 1997.

No Seminário então referido, Lacan diz que o simbólico:

Vocês o viram aparecer ainda há pouco no momento em que fiz alusão, através de duas abordagens diferentes, ao que está além de toda a compreensão, no interior do qual toda compreensão está inserida, e que exerce uma influência tão manifestamente perturbadora nas relações humanas e inter-humanas.²²⁹

O imaginário - continua, dirigindo-se à assistência - vocês o viram também transparecer pela referência que fiz à etologia animal, isto é, a suas formas cativantes, ou captadoras, constituintes dos trilhos pelos quais o comportamento animal é conduzido aos seus fins naturais. O Sr. Piéron, que não está para nós em odor de santidade, intitulou um de seus livros, A sensação, guia da vida. É um belíssimo título, mas não sei se ele se aplica tanto à sensação quanto o diz, e o conteúdo do livro certamente não o confirma. O que é exato nessa perspectiva é que o imaginário é sem dúvida guia de vida para todo o campo animal. Se a imagem desempenha um papel capital no campo que é nosso, esse papel é inteiramente retomado, refeito, reanimado pela ordem simbólica. A imagem é sempre mais ou menos integrada nessa ordem que se define no homem, lembro isso a vocês, por seu caráter de estrutura organizada.²³⁰

Lacan então pergunta acerca da diferença havida entre o que é da ordem imaginária ou real, e o que é da ordem simbólica. Na ordem imaginária, ou real, assevera, tem-se sempre mais ou menos um limiar, uma margem, uma continuidade. Já na ordem simbólica, todo elemento vale como oposto a outro.²³¹

Nesse ponto, o filho de Albert relata o caso de um psicótico que observa na rua um carro vermelho – um carro não é um objeto natural – não é por acaso, diz ele (o sujeito), que esse passou naquele exato momento.

Interroguemo-nos, então, a respeito dessa intuição delirante. Esse carro tem uma significação, mas o sujeito é muito frequentemente incapaz de precisar qual. Será ela favorável? Será ameaçadora? Sem dúvida, o carro está ali por alguma razão.²³²

Desse fenômeno, poder-se-ia extrair três concepções: encarar a coisa sob o ângulo de uma aberração perceptiva – talvez fosse ele um daltônico, que

²²⁹ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960.** Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

vê verde o vermelho, e inversamente, ou, talvez não distinguisse a cor; ou ainda, poder-se-ia pensar o encontro com o carro vermelho no registro do que se passa quando o pintarroxo, encontrando um seu congênere, exhibe-lhe o plastrão. Lacan comenta que essa vestimenta dos pássaros corresponderia à guarda dos limites do território, e que o comportamento por si só determinaria certa atitude em relação ao adversário. O vermelho teria aqui uma função imaginária que, na ordem precisamente das relações de compreensão, traduzir-se-ia pelo fato de parecer trazer em si o caráter expressivo e imediato da hostilidade ou da cólera.²³³

Enfim, pode-se compreender o carro vermelho na ordem simbólica, a saber, como é compreendida a cor vermelha em um jogo de cartas, isto é, enquanto oposta ao preto, como parte de uma linguagem já organizada.²³⁴

Assim, para Lacan, o ser humano não é introduzido no mundo pelo nascimento e, depois, por ação daqueles que o precedem ou adiantam, apresentados à fala por um dedo que indica “isso é um au au”, como na primeira página de Cem Anos de Solidão quando, para o narrador, “*el mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo*”.²³⁵ Talvez essa passagem seja assim enunciada porque o mundo de Macondo, como qualquer outro, construir-se-ia a partir do ponto final colocado pelo autor no emaranhado de palavras que viria a constituir o livro.

Pelo contrário, é a fala, em sua função simbólica, a realizadora da introdução no mundo. Esse não é apenas um (um mundo), mas vários, segundo a posição ocupada pelo sujeito frente à lei. O universo simbólico, portanto, existe primeiro (como o universo de Dom Quixote), e o universo real é o que vem a se instalar no seu interior. “Tornamos à noção de mundo a partir da fala. Antes da fala, não temos coisa nenhuma, é o nada, o caos e o espírito de Deus talvez flutuando sobre as águas”.²³⁶

²³³ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cien años de soledad**. Edição comemorativa. Madrid: Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española, 2007. p. 9.

²³⁶ LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 52. (Campo Freudiano no Brasil).

Em A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano, lê-se:

Mas está claro que a Fala só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante, e que o significante exige um outro lugar – o lugar do Outro, o Outro-testemunha, o testemunho Outro que não qualquer de seus parceiros – para que a Fala que ele sustenta possa mentir, isto é, colocar-se como Verdade.²³⁷

É interessante como Ricardo Piglia, em seu *Formas Breves*, coloca essa questão lacaniana acerca da fala e da mentira. Ao comentar as relações entre Renzi e Macedônio Fernandes, conta então que o primeiro, relativamente ao segundo, fazia-se a seguinte pergunta:

Qual é o problema maior da arte de Macedônio? As relações do pensamento com a literatura. O que pensar, diria Macedônio, é algo que se pode narrar como se narra uma viagem ou uma história de amor, mas não do mesmo modo. Parece-lhe possível que num romance se expressem pensamentos tão difíceis e de forma tão abstrata quanto numa obra filosófica, mas com a condição de que pareçam falsos. Essa ilusão de falsidade, para Renzi, seria a própria literatura.²³⁸

Desse modo, é [a fala] função de reconhecimento (do sujeito pelo sujeito), e no interior dessa função operaria para categorizar, polarizar e ordenar. Desde então, está a noção de significante como o que representa o sujeito para outro significante. Lacan sublinha que a fala atrai para si funções de conhecimento que são de outra natureza, mas que são penetradas até o fundo por sua função de reconhecimento.²³⁹

Refere, então, que o homem tende a reduzir sua importância (a da fala). São apenas palavras, um blá blá blá, diz-se, “continue falando”, frase característica do clima científico contemporâneo. Ou mesmo, diz o filho de Albert, se o homem forçar um pouco do lado cientificista pelo qual tende a tomar

²³⁷ LACAN, Jacques. **Escritos**. Versão brasileira de Vera Ribeiro. Revisão Técnica de Antonio Quinet e Angelina Harari. Preparação de texto de André Teles. Tradução autorizada da reimpressão de fevereiro de 1995 da primeira edição francesa, publicada em 1966 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 822. (Campo Freudiano no Brasil).

²³⁸ PIGLIA, Ricardo. **Formas breves**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 25.

²³⁹ LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 55. (Campo Freudiano no Brasil).

as coisas, para ele, respeitaria a um mundo bem limitado. Nem por isso deixaria de ter todo tipo de consequências, entre as quais, precisamente, o esquecimento do alcance da fala.²⁴⁰ É como se tal olvido novamente remetesse a Macondo:

Cuando José Arcadio Buendía se dio cuenta de que la peste había invadido el pueblo, reunió a los jefes de familia para explicarles lo que sabía sobre la enfermedad del insomnio, y se acordaron medidas para impedir que el flagelo se propagara a otras poblaciones de la ciénaga. Fue así como les quitaron a los chivos las campanitas que los árabes cambiaban por guacamayas, y se pusieron a la entrada del pueblo a disposición de quienes desatendían los consejos y súplicas de los centinelas e insistían en visitar la población. Todos los forasteros que por aquel tiempo recorrían las calles de Macondo tenían que hacer sonar su campanita para que los enfermos supieran que estaban sanos. No se les permitía comer ni beber nada durante su estancia, pues no había duda de que la enfermedad solo se transmitía por la boca, y todas las cosas de comer y de beber estaban contaminadas de insomnio. En esa forma se mantuvo la peste circunscrita al perímetro de la población. Tan eficaz fue la cuarentena, que llegó el día en que la situación de emergencia se tuvo por cosa natural, y se organizó la vida de tal modo que el trabajo recobró su ritmo y nadie volvió a preocuparse por la inútil costumbre de dormir.

Fue Aureliano quien concibió la fórmula que había de defenderlos durante varios meses de las evasiones de la memoria. La descubrió por casualidad. Insomne experto, por haber sido uno de los primeros, había aprendido a la perfección el arte de la platería. Un día estaba buscando el pequeño yunque que utilizaba para laminar metales, y no recordó su nombre. Su padre se lo dijo: <<tas>>. Aureliano escribió el nombre en un papel que pegó con goma en la base del yunquecito: tas. Así estuvo seguro de no olvidarlo en el futuro. No se le ocurrió que fuera aquella la primera manifestación del olvido, porque el objeto tenía un nombre difícil de recordar. Pero pocos días después descubrió que tenía dificultades para recordar casi todas las cosas del laboratorio. Entonces las marcó con el nombre respectivo, de modo que bastaba con leer la inscripción para identificarlas. Cuando su padre le comunicó su alarma por haber olvidado hasta los hechos más impresionantes de su niñez, Aureliano le explicó su método, y José Arcadio Buendía lo puso en práctica en toda la casa y más tarde lo impuso a todo el pueblo. Con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola. Fue al corral y marcó los animales y las plantas: vaca, chivo, puerco, gallina, yuca, malanga, guineo. Poco a poco, estudiando las infinitas posibilidades del olvido, se dio cuenta de que podía llegar un día en que se reconocieran las cosas por sus inscripciones, pero no se recordara su utilidad. Entonces fue más

²⁴⁰ LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose.** Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 60. (Campo Freudiano no Brasil).

explícito. El letrero que colgó en la cerviz de la vaca era una muestra ejemplar de la forma en que los habitantes de Macondo estaban dispuestos a luchar contra el olvido: Esta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y a la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche. Así continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por las palabras, pero que había de fugarse sin remedio cuando olvidaron los valores de la letra escrita.

En la entrada del camino de la ciénaga se había puesto un anuncio que decía Macondo y otro más grande en la calle central que decía Dios existe. En todas las casas se habían escrito claves para memorizar los objetos y los sentimientos. Pero el sistema exigía tanta vigilancia y tanta fortaleza moral, que muchos sucumbieron al hechizo de una realidad imaginaria, inventada por ellos mismos, que les resultaba menos práctica pero más reconfortante.²⁴¹

Assim, quando o sujeito esquece que é portador da fala, ele já não fala, e quando já não fala, é falado. A forma como ele constituiria seu ser na fala representaria todo um problema, afirma Lacan, pois o ser extrapolaria a ordem da fala. Isso é algo que se sabia desde o começo, destaca, pois o Sr. Parmênides veio lembrar que “o ser é, o nada não é”. Dito isto, nada mais haveria a dizer, pois, somente a partir daí começaria o discurso, ou seja, o domínio do símbolo. “Se do ser se pode falar é justamente na medida em que ele não é quando você fala, e se do não-ser se pode falar é justamente porque você o faz ser por sua fala”.²⁴²

“O que mostra o que uma fala é, essencialmente, é a palavra dada, a fides. A palavra é em si mesma o pacto”.²⁴³ E que implicação teria isso quando se fala em tantos pactos relativos aos direitos humanos, embora pode-se não levar o termo pacto a essa radicalidade? Dir-se-ia, nesse passo, “que a fala se ordena na dimensão da verdade, na medida em que a verdade é uma coisa e a realidade, outra. A fala introduz uma dimensão diferente na realidade, que é a da verdade”.²⁴⁴

²⁴¹ MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cien años de soledad**. Edição comemorativa. Madrid: Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española, 2007.

²⁴² LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 61. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁴³ Ibid., p. 57.

²⁴⁴ Ibid., p. 55.

Abrindo-se um parêntese neste início da costura dos trajés de mestre, é importante citar Foucault, segundo o qual:

Em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.²⁴⁵

Os procedimentos de exclusão e de interdição – “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. [...]” – revelam desde logo a ligação do discurso com o desejo e com o poder. Isso porque ele – o discurso – não é aquilo que simplesmente manifesta ou oculta o desejo, mas também aquilo que é seu objeto.²⁴⁶

Ao lado da interdição, também como a exclusão, se colocam a separação e a rejeição. Na Alta Idade Média, por exemplo, o louco era aquele cujo discurso não circulava como o dos outros: ou suas palavras eram nulificadas ou lhes eram atribuídos estranhos poderes – “O de dizer uma verdade escondida, o de pronunciar o futuro, o de enxergar com toda a ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber”.²⁴⁷

De qualquer forma, porém, era por meio das palavras que se reconhecia sua loucura, era por meio delas que se exercia a separação. Hoje, não se pode dizer que o discurso seja outro,

basta pensar em toda a rede de instituições que permitem a alguém – médico, psicanalista – escutar essa palavra [...] basta pensar em tudo isto para supor que a separação, longe de estar apagada, se exerce de outro modo, segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e com efeitos que não são de modo algum os mesmos [...].²⁴⁸

Há ainda a exclusão promovida pela posição do verdadeiro e do falso. Certamente, situando o indivíduo no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre verdadeiro e falso não é nem arbitrária, nem

²⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, jan. 2009. p. 8. (Leituras Filosóficas).

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se ele for situado em outra escala, se levantar-se a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através dos discursos dele, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de sua história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege a sua vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que se vê ser desenhado.²⁴⁹

Por certo, há uma grande dificuldade com o discurso, notadamente com o do Direito. Desde cedo, já se pergunta por uma realidade a que ele deva remeter ou se quer saber de um suposto sujeito intitulado seu fundador. Foucault aponta que a partir da exclusão dos jogos e do comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; parece que tomou cuidado para que o discurso aparecesse apenas como certo aporte entre pensar e falar. Seria um pensamento revestido de signos e tornado visível pelas palavras, ou inversamente, seriam as mesmas estruturas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido.²⁵⁰

Todavia, ao se falar da censura, no campo onde se situa este trabalho, recorre-se, imediatamente, ao conceito de significante que, de certo modo, é feito para seriar, criar séries. O que importa aqui, afirma Lacan, é o sistema de significante na medida em que ele organiza, na medida em que ele é a armadura de tudo isso, determinando vertentes, pontos cardeais, reversões, conversões e o jogo da dívida.²⁵¹

Assim, quando acontece desse jogo concernir a objetos que interessam a todos e que aparecem, em seu momento, como meios da função de reconhecimento, trata-se então de verificar a fala nas coisas. Se houvesse reflexão sobre isso, observa Lacan, verificar-se-ia que a fala tem apenas dois modos possíveis, ou bem a continuação do discurso, na medida em que a fala

²⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, jan. 2009. (Leituras Filosóficas).

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Campo Freudiano no Brasil).

pode estar em contradição consigo mesma, ou então o que chama-se comumente de experiência.²⁵²

Tanto isso é verdade que essa fala traz habitualmente a marca de todas as falas concretas, de todos os vínculos de história e de parentesco, de todo o discurso vivido que determinou o nascimento do sujeito. Como o senhor não ignora, nascemos tanto das palavras quanto do simples acasalamento de nossos pais, e as palavras pronunciadas pelo mediador têm nisso, por assim dizer, um papel igualmente genésico. Isso vai até o ponto de se refletir no que chamamos de o inconsciente do sujeito.²⁵³

Para Lacan, essas constatações seriam banalidades para quem sabe ler o texto de Freud tirando os óculos, porque a primeira coisa que ele trouxe à flor do dia foi a função de censura. Mesmo que fosse apenas uma metáfora, ela deve ter seu alcance, afirma, ao se referir, especialmente, aos trabalhos de Freud em “Totem e Tabu” e “Moisés e a Religião Monoteísta”.²⁵⁴

Com efeito, em meio ao discurso ordinário da censura, sustentado pelos juristas e seus lugares-tenentes, Freud descobriu que se joga algo por conta de outra cena, pois, além do discurso manifesto, existe outro, o qual demonstra, entre outros, que a vida pulsional não alcança o real senão passando por um mecanismo de controle.²⁵⁵ A aprendizagem da carência e a experimentação das proibições são constitutivas. Trata-se, por assim dizer, “*de una instancia de censura y de juzgamiento donde se resumen nuestras relaciones parentales: el super yo*”.²⁵⁶ Para Legendre, a questão do supereu é a noção teórica aportada por Freud mais importante para introduzir a compreensão do mecanismo institucional (AC, 34), por analogia aos mecanismos do psiquismo individual. Esse tema será abordado mais tarde, na parte denominada “Discurso do Mestre como dogmática”.

No seminário ministrado na Faculdade de Direito de Paris, Lacan enuncia:

²⁵² LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 56. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Ibid., p. 66.

²⁵⁵ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor: ensaio sobre a ordem dogmática**. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983. p. 18.

²⁵⁶ KOZICKI, Enrique. **Hamlet, el padre y la ley**. Buenos Aires: Gorla, 2004. p. 25.

Naturalmente não se sabe o que vai acontecer aqui. Não sei se virão estudantes de Direito, mas, na verdade, isto seria capital para a interpretação. Será provavelmente o tempo mais importante dos três, pois se trata este ano de pegar a psicanálise pelo avesso, e talvez, justamente, dar-lhe seu estatuto no sentido jurídico do termo. Isto, em todo caso, sempre teve a ver, e no grau mais elevado, com a estrutura do discurso. Se o Direito não é isso, se não é aí que percebemos como o discurso estrutura o mundo real, onde então será?²⁵⁷

Aqui, nesse ponto onde se diz que o discurso estrutura o real, é que se retorna ao Édipo. É em Édipo, em Colona, a última peça de Sófocles, que ele lançará sua maldição derradeira sobre seus filhos, aquela que engendrará a sequência catastrófica onde se inscreve Antígona. É ela que faz clarear o ponto de vista que define o desejo. Diante de Creonte, ela se posiciona como a sincronia oposta à diacronia.²⁵⁸

Essa visada, aponta Lacan, se dirige a uma imagem que detém não sei que mistério até aqui não articulado, já que ela fazia os olhos pestanejarem no momento em que era olhada. Essa imagem, no entanto, está no centro da tragédia, pois constitui a imagem fascinante da própria Antígona. Sabe-se que, para além dos diálogos, da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizadores, é ela que fascina a todos – essa vítima tão terrivelmente voluntária – em seu brilho insuportável, naquilo que ela tem que captura e, ao mesmo tempo, interdita, no sentido em que isso intimida, no que ela tem de desnorteante.²⁵⁹

Assim, a heroína se apresenta como autônomos, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significativo, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos. Antígona, então, leva até o limite a efetivação do que

²⁵⁷ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁵⁸ Id. **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

²⁵⁹ Ibid.

se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna.²⁶⁰

E o que é o seu desejo? Não deve ser ele o desejo do Outro e ligar-se ao desejo da mãe? Lacan, nesse ponto, observa que o desejo da mãe é a origem de tudo. O desejo da mãe é, ao mesmo tempo, o desejo fundador de toda a estrutura, aquele que fez vir à luz seus rebentos únicos – Etéocles, Polinices, Antígona e Ismene –, mas, ao mesmo tempo, é um desejo criminoso. Reencontra-se aqui, na origem da tragédia e do humanismo, diz o Intérprete de Freud, um impasse semelhante ao de Hamlet e, coisa singular, mais radical.²⁶¹

Em Antígona, ao contrário de Hamlet, nenhuma mediação (mediação) é possível, a não ser esse desejo e seu caráter radicalmente destruidor. A descendência da união incestuosa se desdobrara em dois irmãos: um que representa o poderio e o outro que representa o crime. Não há ninguém para assumir o crime e a sua validade senão Antígona.²⁶²

Entre os dois, ela escolhe ser pura e simplesmente a guardiã do ser criminoso como tal. As coisas certamente poderiam ter tido um término se o corpo social tivesse aceitado perdoar, esquecer, e cobrir tudo com as mesmas honras funerárias. É na medida em que a comunidade se recusa a isso que Antígona deve fazer o sacrifício de seu ser para a manutenção desse ser essencial que é a Até familiar.²⁶³

Nesse passo, a função atribuída aos Direitos Humanos, por exemplo, seria a de evitar, por meio de uma solução equidistante e definitiva, a tragédia de Antígona, que é o padecimento dos irmãos que deveriam lutar em razão da maldição paterna. Todavia, nessa busca pelo “evitar” o direito, suspenderia a cadeia significativa que se desvelaria nesse momento, mesmo dada a opacidade e a dualidade do seu discurso. A primeira se manifestaria no apagamento do sujeito, e a segunda, na substituição do desejo pela regra, sem a consideração

²⁶⁰ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960.** Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

de que a lei mesma se funda em um paradoxo – se há proibição é porque há desejo do proibido.²⁶⁴

Todavia entre o discurso do direito, seja ele qual for, e o sujeito que se demite de sua enunciação, pois nada mais é que enunciado, pende o esquecimento não resgatado por novos direitos nos quais novamente ele é apagado e o humano nada mais é que um centro de atribuição de direitos, que, por si só, manca frente ao significante.

E, nesse passo, retoma-se Lacan quando, a partir da experiência analítica, afirma que não há mil maneiras de se fazer leis, ou de se tomar decisões – estejam ou não animadas pelas boas intenções e a inspiração da justiça – porque há, talvez, leis de estrutura que fazem com que a lei seja sempre a lei situada nesse lugar que ele chama de dominante no discurso do mestre.²⁶⁵

Ano passado, intitulei o que acreditava poder lhes dizer – [...] ou pior, pois – ls'suspira, ou pior, issopira, iss'ouspiora. Isso não tem nada a ver com eu ou tu – eu não te ouspioro, nem tu me ouspioras. Nosso caminho, o do discurso analítico, só progride por esse limite estreito, por esse corte de faca, que faz com que, alhures, isso só possa se ouspiorar.²⁶⁶

Assim, Lacan inicia o seminário vindo a acrescentar que esse é o discurso que o suporta e que, ao recomeçá-lo, nesse ano de 1972, suporia a audiência em uma cama de casal de pleno uso.²⁶⁷

A um jurista que desejava se inquirir sobre o seu discurso, refere ter respondido não se achar deslocado por ter de falar em uma faculdade de direito, pois é local onde a existência dos códigos tornaria manifesta a linguagem, quer dizer, onde ficaria claro o fundamento da linguagem como diverso do chamado

²⁶⁴ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983.

²⁶⁵ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁶⁶ Id. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 2006 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final de Nora Pessoa Gonçalves. Preparação de texto de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 10. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁶⁷ Ibid., p. 10.

ser falante. Portanto, ainda que se desculpasse naquele dia, Lacan não descolaria dessa cama e ainda lembraria ao jurista que o direito fala do gozo.²⁶⁸

Afirma, então, que:

O direito não desconhece a cama – tomem, por exemplo, esse bom direito consuetudinário, no qual se funda o uso do concubinato, o que quer dizer deitar junto. De minha parte, vou partir do que, no direito, resta velado, ou seja, daquilo que ali se faz, nessa cama – estreitar-se. Parto do limite, de um limite do qual, com efeito, é preciso partir para se ser sério, quer dizer, para estabelecer a série daquilo que se está aproximando.²⁶⁹

Nesse passo, esclarece com uma palavra a relação do direito com o gozo, ou seja, o usufruto, que reuniria a diferença entre o útil e o gozo, e significaria o homem poder gozar dos seus meios sem enxovalhá-los. “É nisso mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo”.²⁷⁰

Ao indagar e responder acerca do que é o gozo, Lacan enuncia que, no contexto do seminário, ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. Quer dizer, o gozo “é aquilo que não serve para nada” e aí aponta a reserva que “implica o campo do direito-ao-gozo”. “O direito não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o superego [supereu]. O superego [supereu] é o imperativo do gozo – Goza!”.²⁷¹

No seminário publicado como “o avesso da psicanálise”²⁷², ao tratar do tema denominado “verdade, irmã de gozo”, Lacan informa que dará um pequeno salto e se dirigirá ao autor que formulou com mais força o que resulta do empreendimento de postular que não há verdade que não esteja inscrita em alguma proposição e de articular o que, do saber como tal – sendo o saber constituído por um fundamento de proposição –, pode funcionar rigorosamente

²⁶⁸ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 2006 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final de Nora Pessoa Gonçalves. Preparação de texto de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 10. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁶⁹ Ibid., p. 10.

²⁷⁰ Ibid., p. 11.

²⁷¹ Ibid., p. 10.

²⁷² Id. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

como verdade. Isto é, diz o Intérprete de Freud, articular o que possa ser chamado de verdadeiro e sustentado como tal, seja o que for proposto.²⁷³

Afirma, então, que se trata de Wittgenstein, muito fácil de ler. “Certamente. Tentem só”. Esse intento, o de ler esse primeiro Wittgenstein, exigiria o saber se contentar com um deslocamento em um mundo que é estritamente o de uma cogitação, sem buscar ali qualquer fruto, como seria o mau hábito das pessoas: “Vocês se ligam muito em colher maçãs debaixo da macieira, e mesmo pegá-las do chão. Seria melhor que não pegassem as maçãs”.²⁷⁴

O habitar por certo tempo sob essa macieira terá a característica de que nada se extrairá dali exceto a afirmação de que nada pode ser chamado de verdadeiro, além da adequação a uma estrutura que ele, Lacan, não situa como lógica, colocando-se por um instante fora da sombra da macieira, mas gramatical.²⁷⁵

Diz o Psicanalista que a estrutura gramatical constitui, para o filósofo, o que ele identifica com o mundo. “A estrutura gramatical, eis o que o mundo é. Em suma, não há verdadeiro que não seja uma proposição composta que compreenda a totalidade de fatos que constituem o mundo”.²⁷⁶

Portanto, para o primeiro Wittgenstein, toda a Filosofia é “crítica da linguagem”. O mérito de Russel, para ele (Wittgenstein), consiste em ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição não tem que ser a sua forma real (4.0031). A proposição é uma imagem da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como é pensada (4.01). À primeira vista, a proposição parece – como quando está impressa no papel – não ser uma imagem da realidade de que trata. Mas também a notação musical não parece à primeira vista ser uma imagem da música, nem a notação fonética (o alfabeto) uma imagem da fala (4.011).²⁷⁷

²⁷³ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado lógico-filosófico**. Tradução dos originais alemães, com introdução de Bertrand Russel, por M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

E, contudo, essas linguagens simbólicas provam ser, mesmo no sentido vulgar, imagens daquilo que representam (4.011).²⁷⁸ A linguagem cumpre uma função nas relações intersubjetivas, que é a de figurar o mundo concebido como a totalidade dos fatos sobre o qual a linguagem fala e a respeito do qual informa.²⁷⁹

O mundo, então, não é mais a totalidade das coisas, o que significa a dissolução do entendimento tradicional de que a realidade é o conjunto de objetos independentes. Na determinação estrutural do mundo, Wittgenstein coloca em primeiro plano a perspectiva da Relação, e como categoria fundamental à sua expressão, o Fato, constituído pelas “estruturas dos estados de coisas”. E estrutura nada mais é do que um tipo de configuração de objetos.²⁸⁰

Nessa perspectiva, o sentido de uma frase é o fruto da associação das significações de seus elementos e esses têm significação apenas como tal, enquanto membros de uma frase.²⁸¹ Caso não se considerar que a proposição tem um sentido independente dos fatos, então pode-se julgar facilmente que verdadeiro e falso são relações igualmente legítimas entre sinais e o que é designado por eles (4.061).²⁸²

Agora, caso se decida introduzir no conjunto o elemento de negação que permite articulá-lo, ter-se-á como resultado todo um conjunto de regras a extrair que constitui uma lógica; porém o conjunto, para Wittgenstein, é tautológico, ou seja, tão bobo quanto isto, comenta Lacan, o que quer que vocês enunciem, ou bem é verdadeiro ou bem é falso. Enunciar que isto ou bem é verdadeiro, ou bem é falso, é obrigatoriamente verdadeiro, mas também anula o sentido.²⁸³

Para o autor do *Tractatus logico-philosophicus*, nada se pode dizer, nada é verdadeiro, exceto sob a condição de que se parta atrás da ideia nessa obra

²⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado lógico-filosófico**. Tradução dos originais alemães, com introdução de Bertrand Russel, por M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

²⁷⁹ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2006.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² WITTGENSTEIN, op. cit.

²⁸³ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

apresentada de que o fato é um atributo da proposição crua. Quaisquer que sejam os fatos do mundo, acrescenta, seja o que for que se enuncie sobre eles, a tautologia da totalidade do discurso constitui o mundo. Além disso, o filósofo sustenta o mundo apenas com fatos. Coisa alguma existe se não for sustentada por uma trama de fatos. Coisa alguma existe que não seja inacessível. Só o fato é articulável.²⁸⁴

“Ocorreu uma coisa horrível [...]. O senhor Loewenthal me fez vir a pretexto da greve [...]. Abusou de mim, e o matei [...]”.²⁸⁵ Essas frases da personagem de Borges são verdadeiras desde que enunciadas com propriedade, pois, para Wittgenstein, o verdadeiro não é interno à proposição, onde só se anuncia o fato, o factício da linguagem.²⁸⁶

“Abusou de mim, e o matei [...]”. É verdadeiro que é um fato, um fato que constitui que diga-se, eventualmente, enquanto é verdadeiro. Mas que seja verdadeiro não é um fato se houver a omissão de se dizer que é verdadeiro. Só que, como bem faz notar Wittgenstein, com justeza, é supérfluo acrescentar isso.²⁸⁷

Todavia, é preciso, além desse supérfluo, que Emma tenha verdadeiramente uma razão para dizê-lo. Porém, Lacan não diz que Emma tenha uma razão, pois quem sabe, na condição de falácia – mesmo que seja verdadeiro –, possa querer aproveitar para fazer alguém acreditar que poderá ver claramente suas intenções.²⁸⁸

A besteira, para Lacan, e ele usa justamente essa palavra, é isolar o factício de “abusou de mim, e o matei [...]”. É uma besteira prodigiosamente fecunda porque dela surge um apoio, o que resulta precisamente em levar às últimas consequências aquilo que ele próprio [o psicanalista] se apoiou, a saber, que não há metalinguagem.²⁸⁹

²⁸⁴ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁸⁵ BORGES, Emma Zunz apud Ibid.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid.

Não há outra metalinguagem senão todas as formas de canalhice, caso se queira designar assim as curiosas operações que se deduzem de que o desejo do homem é o desejo do Outro. Toda a canalhice repousa nisto, em querer ser o Outro, alguém ali onde se delineiam as figuras em que seu desejo será captado.²⁹⁰

Essa operação dita wittgensteiniana igualmente não passa de uma ostentação extraordinária, uma detecção da canalhice filosófica, pois não há sentido que não seja o do desejo. Não há verdade senão daquilo que esconde esse desejo de sua falta, fingindo que não quer nada diante do que encontra.²⁹¹

Não aparece sob luz mais certa o resultado daquilo que os lógicos afirmam desde sempre, só para deslumbrar a todos com o ar de paradoxo daquilo que foi chamado de implicação material, que nada mais é do que implicação simplesmente. Só recentemente se chamou-a de material porque de repente esfregaram os olhos e começaram a compreender a barbaridade que há na implicação, daquela que um certo estoico sustentou, observa o Psicanalista.²⁹²

Lacan fala da legitimidade das três implicações seguintes: o falso implica o falso, o verdadeiro implica o verdadeiro, sem poder se descartar que o falso também possa implicar o verdadeiro porque, afinal de contas, trata-se do que se implica, e se o que se implica é verdadeiro, o conjunto da implicação também o é.²⁹³

Isso tudo quer dizer alguma coisa, sublinha o Psicanalista, pois se fosse deslocada ligeiramente a palavra, dar-se-ia conta do que há de notável nisso e que perfeitamente já se sabia na Idade Média, qual seja, a de que o falso também comporta o verdadeiro, o que também quer dizer que o verdadeiro é verdadeiro sobre o que quer que seja.²⁹⁴

Mas, se, em contrapartida, rejeitar-se que o verdadeiro comporta o falso, ou melhor, que o verdadeiro possa ter uma falsa consequência – pois é a isso ao

²⁹⁰ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Ibid.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

que o ser humano se opõe, sem o que, não haveria qualquer articulação possível da lógica proposicional – chegar-se-á à curiosa constatação de que o verdadeiro tem então uma genealogia. Ele remonta sempre a um primeiro verdadeiro, do qual não poderia mais declinar.²⁹⁵

Essa, afirma Lacan, é uma indicação tão estranha, tão contestada por toda a vida de sujeito que por si só bastaria para questionar a possibilidade da verdade de algum modo ser isolada como saber, seja como for que ele se articule. Para Lacan, isso levaria à conclusão de que só se encontra o verdadeiro fora de toda a proposição. Dizer que a verdade é inseparável dos efeitos da linguagem assim tomados é, pois, incluir o inconsciente.²⁹⁶

Apesar da crítica a esse primeiro Wittgenstein, Roudinesco observa que interessava a Lacan a incompatibilidade entre o dizer e o mostrar encontrada no *Tractatus*:

*Lo que se puede decirse puede decirse claramente, y aquello de lo que no se puede decirse se define pues como un resto, y en ese resto Wittgenstein incluye el sentido ético y estético designado bajo la categoría de lo inefable o de lo indecible. Dos terrenos son incompatibles: lo que se dice por un lado, lo que se muestra por el otro. Con esa incompatibilidad, la filosofía logra reconocer la obligación de silencio y de una especie de no-todo que escapa al todo de la formalización.*²⁹⁷

Mas em lugar de concluir pela manutenção dos incompatíveis, Lacan desejava pensar o campo do inefável integrando-o ao não-todo, pois, quando reduzida a uma terapia, a Psicanálise encaminhava-se à magia, ao não transmissível, converter-se-ia em uma prática religiosa. De outro lado, quando dogma, converter-se-ia em uma religião, em uma igreja ou um saber universitário. Assim, para evitar o inefável sem se bascular no dogma, seria preciso que o discurso analítico fosse capaz de transmissão, de ensino. Assim, a tentativa lacaniana à formalização dos discursos mostrava-se como uma forma de salvar a Psicanálise de suas origens obscuras ou hipnóticas, mas também de

²⁹⁵ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ ROUDINESCO, Élisabeth. **Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012. p. 503.

diferenciá-la do saber universitário em uma sociedade onde esse tendia a substituir a Igreja.²⁹⁸

Assim, a partir da noção de grupo quaternário e do ensino de Georges Th. Guilbaud, a quem assistira desde 1950, Lacan construiu um objeto matemático a que deu o nome de quadrípedes.²⁹⁹ Nesses, escreve as funções do discurso conforme as posições ocupadas (em cima, à esquerda, embaixo e à direita) pelo significante-mestre, pelo saber, pelo sujeito e pelo gozo.³⁰⁰

O significante-mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo, quer dizer, em direção aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração. De início, seguramente ele não está, uma vez que todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo cada um os outros significantes. Mas é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para todo outro significante. “[...] Só que o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, é claro, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa fica oculta em relação a esse mesmo significante”.³⁰¹

Lacan enfatiza dar-se em torno disso o jogo da descoberta psicanalítica, que, como qualquer outro, não deixa de ter sido preparado por algo além de uma hesitação, isto é, por uma ambiguidade, “sustentada por Hegel com o nome de dialética, quando chega a postular de início que o sujeito se afirma sabendo-se”.³⁰²

Com efeito, em Hegel, no *Das Selbstbewusstsein*, lê-se que:

A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e

²⁹⁸ ROUDINESCO, Élisabeth. **Lacan**: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012. p. 504.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 504.

³⁰⁰ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 97. (Campo Freudiano no Brasil).

³⁰¹ *Ibid.*, p. 93.

³⁰² *Ibid.*, p. 93.

de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos na sua significação oposta. [...] O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.³⁰³

Alexandre Kojève, a quem, já se disse, Lacan deve sua inserção nos estudos de Hegel, esclarece que a

consciência-de-si e o homem em geral são apenas, afinal, o desejo em seu direito exclusivo à satisfação, é evidente que o homem só pode realizar-se e revelar-se plenamente, isto é, satisfazer-se definitivamente, pela realização de um reconhecimento universal. Ora, se – por outro lado – há pluralidade desses desejos de reconhecimento universal, é evidente que a ação que nasce desses desejos só pode ser – ao menos à primeira vista – uma luta de vida ou morte (Kampf auf Leben und Tod).³⁰⁴

Para Hegel, esse movimento da consciência-de-si em relação à outra consciência-de-si se representa como o agir de uma delas. Porém, esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra, já que a outra é também independente, encerrada em si mesma. A primeira consciência de si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo. O que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual, portanto, nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele fez.

O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.³⁰⁵

Kojève enuncia, nesse sentido, que, para atingir a consciência-de-si, diferentemente do conhecimento contemplativo do Ser, de sua revelação passiva, é preciso o desejo, pois quando o homem o sente e toma consciência

³⁰³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 142-143, § 178.

³⁰⁴ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 164.

³⁰⁵ HEGEL, op. cit., p. 143, § 182.

disso, ele necessariamente toma consciência de si. “O desejo se revela sempre como meu desejo e, para revelar o desejo é preciso utilizar a palavra Eu”.³⁰⁶

Contudo, a apresentação de si, para Hegel, como pura abstração da consciência-de-si, consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira objetiva de ser, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida. Essa

apresentação é o agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. [...]. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas provam a si mesmas e uma a outra de uma luta de vida ou morte.³⁰⁷

Tratar-se-ia de uma luta de vida ou morte porque o desejo que se dirige à ação efetuada em função desse desejo não é limitado pelo dado biológico. Isso quer dizer que o homem arriscará sua vida biológica para satisfazer seu desejo não biológico e, para Hegel, o ser que for incapaz de arriscar a vida para atingir fins não imediatamente vitais, isto é, que não pode arriscar a vida em uma luta pelo reconhecimento, em uma luta de puro prestígio, não é um Ser verdadeiramente humano.³⁰⁸

Assim, devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade se comprova. E se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, muito menos o modo imediato como ela surge, nem mesmo o seu submergir na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida, afirma Hegel, pode bem ser reconhecido como pessoa. Contudo, não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca a sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro, pois, para ele, o Outro não vale mais do que

³⁰⁶ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 161.

³⁰⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 145, § 187.

³⁰⁸ KOJÈVE, op. cit., p. 164.

ele próprio. Sua essência lhe é apresentada como Outro e está fora dele. Deve supracumir seu ser-fora-de-si.³⁰⁹

Kojève dirá que, para Hegel, a existência humana, histórica, consciente de si só é possível onde houve lutas sangrentas, guerras de prestígio. E é de uma dessas lutas que provinham os ruídos que Hegel ouvia ao terminar sua Fenomenologia, na qual ele tomava consciência de si ao responder ao seu “penso, logo existo: mas o que existe?”.³¹⁰

Entretanto, essa comprovação por meio da morte supracumem justamente a verdade que dela deveria resultar, e, com isso, também supracumem a certeza de si mesmo em geral. Com efeito, como a vida é a posição natural da consciência e a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação natural desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento.³¹¹ Kojève então assinala que é preciso supor que a luta termine de maneira que os dois adversários permaneçam vivos.³¹²

Todavia, mediante a morte, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no Outro. Essa certeza não é para os que travam essa luta. Supracumem sua consciência posta nesta essencialidade alheia, que é o ser-aí natural, ou seja, supracumem a si mesmos, e vêm-a-ser supracumidos como os extremos que querem ser para si. Desvanece com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas. E o meio-termo desmorona em uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente através da consciência, mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas.³¹³

Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto à pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata, o Eu simples é o objeto absoluto; que,

³⁰⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 145-146, § 187.

³¹⁰ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 164.

³¹¹ HEGEL, op. cit., p. 146, § 188.

³¹² KOJÈVE, op. cit., p. 164.

³¹³ HEGEL, op. cit., p. 146, § 188.

no entanto, para nós ou em si é a mediação absoluta, e tem por momento essencial a independência subsistente.

A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência. Mediante essa experiência, se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos, porém, como, de início, são desiguais e opostos e ainda não resultou sua reflexão na unidade, os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.³¹⁴

O senhor, nas palavras de Hegel, é a consciência para si essente. Mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente mediatizada consigo por outra consciência, por meio de uma consciência cuja essência é sintetizada com um ser independente, ou com a coisidade em geral. “O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial”.³¹⁵

Kojève explica o seguinte: senhor é aquele que foi até o final em uma luta de prestígio. Quer dizer que é aquele que arriscou a sua vida para se fazer reconhecer em sua superioridade absoluta por outro homem. Melhor dizendo, é aquele que preferiu trocar a sua vida real, natural, biológica, por algo de espiritual, de não biológico, dado pelo fato de ser reconhecido como senhor em e por uma outra consciência: a consciência escrava.³¹⁶

O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido. Essa é sua cadeia, da qual não se podia abstrair na luta, e, por isso, se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser, esse ser é a potência que está sobre o

³¹⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 147, § 189.

³¹⁵ Ibid., p. 147, § 190.

³¹⁶ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 168.

Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si. É este o silogismo da dominação.³¹⁷

O senhor também se relaciona mediamente por meio do escravo com a coisa. O escravo, enquanto consciência de si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação. Ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa, mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza. Enquanto isso, o lado da dependência deixa-o ao escravo, que a trabalha.³¹⁸

Então a superioridade do senhor diante do escravo que, à primeira vista, pareceria ser puramente ideal, consistente no fato mental de ser reconhecido e de se saber reconhecido como senhor pelo escravo se realiza, efetivamente, pelo trabalho do escravo. O senhor que soube forçar o escravo a reconhecê-lo como senhor sabe também forçá-lo a trabalhar para ele, a ceder-lhe o resultado de sua ação. Desse modo, o senhor já não precisa fazer esforço para satisfazer os seus desejos naturais. Assim, Kojève assinala que se manter na natureza sem lutar contra ela é viver na fruição e a fruição que se obtém sem fazer esforço é o prazer.³¹⁹

Nesses dois momentos, relacionamento mediato e imediato do senhor com o escravo, vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante essa outra consciência. Com efeito, essa se põe como inessencial nos dois momentos: na elaboração da coisa e na dependência para com um determinado ser-aí. Dois momentos em que não pode assenhorar-se do ser, nem alcançar a negação absoluta. Portanto, está presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo

³¹⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 148.

³¹⁸ Ibid., p. 148.

³¹⁹ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 168.

que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência. Ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação.³²⁰

Para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo, e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. Contudo, pareceria que, nesse momento, o senhor realizara o ápice da existência humana, sendo plenamente satisfeito. Mas Kojève desilusiona a todos ao dizer que não é nada disso, pois o senhor arriscara sua vida para ser senhor, para ser reconhecido por outro diferente dele. Contudo, senhor, e não para viver no prazer. Ademais, se ser homem é ser senhor, o escravo não é homem, e fazer-se reconhecer por um escravo não é fazer-se reconhecer por um homem.³²¹

Naquele reconhecimento, a consciência inessencial seria para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito. É claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente (ou parece que se realizou), tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente. Para ele, não é tal consciência, mas uma consciência dependente. Assim, o senhor não está certo do ser-para-si como verdade, mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência.³²²

A verdade da consciência independente é, por conseguinte, a consciência escrava. Sem dúvida, essa aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é

³²⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 148, § 191.

³²¹ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 168; HEGEL, op. cit., p. 148, § 191.

³²² HEGEL, op. cit., p. 149, § 192.

imediatamente. Ela entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência.³²³

Hegel observa que, apesar da dominação, a consciência escrava é consciência-de-si, e importaria considerar agora o que é em si e para si mesma. Primeiro, para ela (a consciência escrava), o senhor é a essência. Portanto, a consciência independente para si essente é para ela a verdade. Contudo, para ela, a verdade ainda não está nela, embora tenha de fato nela mesma essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si, pois experimentou nela essa essência. Tal consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. “Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou”.³²⁴

Entretanto, esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é nessa consciência. É também, para ela, esse momento do puro ser-para-si, pois é seu objeto no senhor. Aliás, aquela consciência não é só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementaria efetivamente no servir. “Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina”.³²⁵

Mas o sentimento da potência absoluta em geral, e, em particular, o do serviço, é apenas a dissolução em si. E, embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si, porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. No momento em que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e, por isso, o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido. Ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma

³²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 149, § 193.

³²⁴ Ibid., p. 149, § 194.

³²⁵ Ibid., p. 150, § 194.

do mesmo e algo permanente porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é também a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer.³²⁶

No entanto, o formar não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência escrava se torna para si um essente como puro-ser-para-si. Tem também um significado negativo frente ao seu primeiro momento, o medo. Com efeito, no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade, seu ser-para-si, somente porque ele suprassume a forma essente oposta. Mas esse negativo objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se coloca (como tal negativo) no elemento do permanecer e assim se torna, para si mesmo, um para-si-essente.³²⁷

Segundo Kojève, a dominação é um impasse existencial já que o senhor pode se embrutecer no prazer ou morrer no campo de luta como senhor, mas não pode viver conscientemente sabendo-se satisfeito pelo que ele é. Somente a satisfação consciente concluiria a história porque apenas o homem é que sabe que está satisfeito pelo o que é, que já não tende a se superar, a superar o que ele é e o que é, pela ação transformadora da natureza, pela ação criadora da história. Se a história deve concluir-se, se o saber absoluto deve ser possível, é apenas o escravo que pode conseguir isso quando atinge a satisfação. Por isso, para Hegel, a verdade (realidade tornada palavra, revelada) do senhor é o escravo.³²⁸

Para que alguém esteja satisfeito é preciso deixar de ser escravo, mas para deixá-lo de ser é preciso tê-lo sido um dia. Como apenas há escravo onde exista senhor, a dominação, mesmo sendo um impasse, é justificada como etapa necessária da existência histórica que conduziria à ciência absoluta de Hegel. O

³²⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008. p. 150, § 195.

³²⁷ Ibid., p. 150, § 196.

³²⁸ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 169.

senhor apareceria tão somente para gerar o escravo que o suprimiria como senhor, para suprimir-se a si mesmo como escravo.³²⁹

Na leitura de Lacan, Hegel ousa partir da *Selbstbewusstsein* em sua enunciação mais ingênua, ou seja, que toda consciência se sabe ser consciência. No entanto, Hegel trançaria esse começo com uma série de crises – *Aufhebung* –, de onde resultaria que essa mesma *Selbstbewusstsein*, figura inaugural do mestre e senhor, encontraria sua verdade no trabalho do outro por excelência. Do outro aquele que só se sabe por ter perdido esse corpo, esse mesmo corpo em que se sustenta por ter querido preservá-lo em seu acesso ao gozo (o homem se tornou escravo porque teve medo da morte). Em outros termos, o escravo.³³⁰

No entanto, Lacan se pergunta pela possibilidade de romper essa ambiguidade hegeliana – “Como não ser conduzido à outra via de tentativa, a partir do que nos é dado pela experiência analítica, à qual cumpre voltar para cingi-la melhor?”. Mais simplesmente trata-se disto, afirma – há um uso do significante que pode se definir a partir da clivagem de um significante-mestre com o corpo de que acabou-se de falar, o corpo perdido pelo escravo para não se tornar nada além do que aquele onde se inscrevem todos os outros significantes.³³¹

O Psicanalista refere, então, que acrescentará um pouco tardiamente, para esclarecer àqueles que as teriam designado pelo efeito de seu pequeno tino, que aqui (acima), por exemplo, está o desejo, e do outro lado (à direita) o lugar do Outro. Destaca que, ali, se ilustra aquilo do qual falara em um registro antigo, no tempo em que se contentava com semelhante aproximação, dizendo ser o desejo do Outro o desejo do homem.³³²

³²⁹ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002. p. 169.

³³⁰ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 93-94. (Campo Freudiano no Brasil).

³³¹ Ibid., p. 93-94.

³³² Ibid., p. 97.

O lugar que figura sob (abaixo) do desejo é o da verdade. Sob (abaixo) o Outro, é o lugar onde se produz a perda, a perda do gozo da qual se extrai a função do mais-de-gozar.³³³ O dito por Lacan será assim grafado:

<u>significante-mestre</u>	→	<u>saber</u>
sujeito		gozo
<u>desejo</u>	→	<u>outro</u>
verdade		perda

Tal funcionamento do discurso é definido por clivagem, precisamente pela distinção do significante-mestre em relação ao saber. O discurso seria inteiramente manejável a partir da relação S_1 a S_2 .

A expressão “dominante” diz do lugar de onde se ordena o discurso, de onde se emite “a dominante” e, pois, quer dizer exatamente aquilo que Lacan designa, para distinguir cada uma dessas estruturas, como discurso do universitário, do mestre, da histórica e do analista, segundo as diversas posições desses termos radicais.³³⁴

Dessa forma, há algo em questão no discurso como estrutura necessária que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. Lacan afirma que prefere um discurso sem palavras. Tal discurso subsistiria em certas relações fundamentais as quais não se poderiam manter sem a linguagem. É mediante a linguagem que se instauraria certo número de relações estáveis, no interior das quais se poderia inscrever algo bem mais amplo, que iria bem mais longe do que as enunciações efetivas.³³⁵

As relações efetivas ou fundamentais das quais fala Lacan são a de um significante com outro significante (S_1 a S_2), de onde resultaria a emergência do que se chama sujeito (\$), Quer dizer, o significante funcionaria, no caso, como representando esse sujeito junto a outro significante. Trata-se do discurso como representante da representação, o que, de um modo ou de outro, no Direito,

³³³ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 97. (Campo Freudiano no Brasil).

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ibid.

Lacan diz que será desqualificado como “uma série de discurso caracterizado como efeito de verdade”.³³⁶ Graficamente, assim se escreverá o quadrípode:

$$\begin{array}{c} \underline{S}_1 \rightarrow \underline{S}_2 \\ \$ \quad a \end{array}$$

Esse discurso caracterizado como efeito verdade aparecerá em Foucault como elisão da realidade do discurso sob o tema do sujeito fundante, o qual estaria encarregado de animar diretamente, com suas intenções, as formas vazias da língua. Seria ele que, atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias, reaprenderia na instituição o sentido aí depositado. Seria ele igualmente que, para além do tempo, fundaria horizontes de significações que caberia à história então explicar, e onde as proposições, as ciências, os conjuntos dedutivos encontrariam, afinal, seu fundamento. “Na sua relação com o sentido, o sujeito fundador dispõe de signos, marcas, traços, letras. Mas para manifestá-los não precisa passar pela instância singular do discurso”.³³⁷

Nesse sentido, Lacan aponta que a filosofia clássica também se esforçara para edificar um sujeito dedutível na qualidade de sujeito do conhecimento construído de um modo que, à Psicanálise, pareceria completamente artificial, pois parte de bases de aparelhos, de órgãos vitais dos quais o sujeito não se distinguiria. “Não há nada em comum entre esse pretense sujeito do conhecimento e o sujeito do significante”.³³⁸

Trata-se, no dizer do filho de Alfred, de que a Psicanálise instaura uma virada.

³³⁶ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 2006 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final de Nora Pessoa Gonçalves. Preparação de texto de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 10. (Campo Freudiano no Brasil).

³³⁷ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, jan. 2009. (Leituras Filosóficas).

³³⁸ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

Ela parte de onde o saber se depura, por assim dizer, de tudo o que pode criar ambiguidade com um saber natural, tomado esse por sei-lá-o-quê que nos guiaria no mundo que nos rodeia, com a ajuda de não-sei-quê papilas que, em nós, saberiam de nascença orientar-se nele.³³⁹

O significante se articula então por representar um sujeito junto a outro significante. E não haveria meios de escapar a essa fórmula reduzida que tem alguma coisa embaixo. Mas, justamente, não pode-se designar essa coisa com nenhum termo. Isso não poderia ser um *etwas*. É simplesmente um por baixo, um sujeito, um *upokeimenon*. Mesmo para um pensamento tão investido com a contemplação das exigências - primárias, e não, de modo algum, construídas - da ideia de conhecimento, e Lacan se refere a Aristóteles, à mera aproximação à lógica, o mero fato de que ele a tenha introduzido no circuito do saber, obriga-o a distinguir severamente o *upokeimenon* de qualquer *ousia* em si mesma, do que quer que seja essência.³⁴⁰

Assim, se a Psicanálise conduz o sujeito a algum lugar, é a uma decifração que já pressupõe no inconsciente essa espécie de lógica em que se reconhece, por exemplo, uma voz interrogativa, e até o encaminhamento de uma argumentação. No campo freudiano, apesar das palavras, a consciência é um traço tão caduco, para basear o inconsciente em sua negação (esse inconsciente data de São Tomás), quanto o afeto é incapaz de desempenhar o papel do sujeito protopático, uma vez que esse é um cargo que não tem titular ali.³⁴¹

O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (em uma outra cena, escreve) se repete e insiste para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma.³⁴² O Intérprete de Freud afirma que há bastante tempo denunciava a ambiguidade que existe no uso do termo inconsciente. Esse termo, como substantivo, é, com

³³⁹ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ id. **Escritos**. Versão brasileira de Vera Ribeiro. Revisão Técnica de Antonio Quinet e Angelina Harari. Preparação de texto de André Teles. Tradução autorizada da reimpressão de fevereiro de 1995 da primeira edição francesa, publicada em 1966 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Campo Freudiano no Brasil).

³⁴² Ibid.

efeito, algo que tem como suporte o representante recalcado da representação. No sentido adjetivo, pode-se dizer que esse pobre Édipo era um inconsciente.³⁴³

Está-se, então, no campo de uma relação fundamental. Lacan a situa a partir do significante S_1 , lugar de onde parte a definição de discurso no campo do grande Outro; seguido por S_2 , o que vem a designar a bateria dos significantes. Se S_2 trata do que já está ali, S_1 é o “ponto de origem em que nos colocamos para fixar o que vem a ser o discurso, o discurso concebido como estatuto do enunciado” – “é aquele que deve ser visto como um interveniente”, que “intervém numa bateria de significante que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que se chama um saber”.³⁴⁴

Lacan comenta que um dos autores do estudo chamado “O Inconsciente”, subtulado “Estudo psicanalítico”, outrora inscreveu essa relação fundamental, superpondo um S sobre si mesmo, colocando-o sobre e sob uma barra, tratada, aliás, arbitrariamente em relação ao que ele mesmo [o psicanalista] havia feito dela. O significante assim designado, cujo sentido absoluto seria muito fácil de reconhecer, corresponderia apenas ao Eu (moi).

A dominante do discurso do mestre é ocupada por S_1 . Lacan a chama de a lei e afirma que assim se faria algo que tem todo seu valor subjetivo e que não deixaria de abrir a porta para certo número de observações interessantes. É certo, por exemplo, que a lei, segundo ele, não deve ser considerada homônima do que pode ser enunciado em outro lugar como justiça. Pelo contrário, a roupagem que essa lei recebe ao se autorizar na justiça é, precisamente, um ponto em que o discurso da Psicanálise talvez possa indicar melhor onde estão os verdadeiros propulsores, ou seja, aqueles que permitem a ambiguidade e fazem com que a lei continue sendo algo que está, primeiramente e, sobretudo, inscrito na estrutura.³⁴⁵

No dizer de Marchesini, esse discurso se apoia, então, sobre a função de S_1 . O significante-mestre é quem ocupa o lugar de agente (segundo Lacan, o agente é quem agencia) do discurso, surgindo, assim, como significante

³⁴³ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid.

idealizado. Cuida-se de que o “agente” se toma como autor da sua própria palavra, identificado a um único significante, que o marca S_1 . Enuncia a verdade, na ignorância de que ela só pode ser um semidizer. “Representa algo que tem de ser elucidado e desdobrado para ficar legível”.³⁴⁶

Sublinha, ainda, que nesse lugar do discurso, tudo o que existe no mundo deve submissão à Lei. O mestre se sujeitou à Lei da castração, pois sublimou e renunciou ao “gozo absoluto”.

O S_1 se constitui do puro imperativo do mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu idêntico a si mesmo, a partir da imagem do próprio corpo no espelho, suporte da identificação primária da criança com seu semelhante. Ponto inaugural da alienação do sujeito, captação imaginária, matriz das identificações secundárias, local onde o eu se objetiva, em sua relação com a cultura e com a linguagem, por intermédio do outro.³⁴⁷

O \$, sujeito barrado, é o que surgiria no lugar da “verdade” velada. Este discurso provocaria no “outro” a emergência do objeto a que se situa no lugar da “produção”, caracterizado como o mais-gozar. Sustenta a realidade apenas na fantasia, bloqueando a sublimação. Nesse ponto, Marchesini cita D. Rinaldi, segundo o qual

é a consciência que domina, e esta, ao se relacionar com o conjunto dos outros significantes – o ‘saber’ (S_2) –, produz esse ‘excesso’ da operação significante – o ‘a’ ou o ‘mais-gozar’ –, disjunto, porém, da subjetividade (\$); nesse discurso, é a participação subjetiva que está oculta.³⁴⁸

O discurso do mestre não se caracterizaria por um modelo identificatório condutor do ódio, pois, segundo a autora ora citada (Marchesini), ninguém quer se identificar com o mestre, figura que sustenta o saber e faz com que os homens em sua existência cotidiana continuem a ser aquilo que eram. Quer dizer, impossibilitaria (o mestre) a emergência do novo.³⁴⁹

Já no discurso da histórica, a dominante não é a lei e, sim, o sintoma. Isso significa que é em torno do sintoma que se situa e se organiza tudo o que é

³⁴⁶ MARCHESINI, Silvane Maria. **O sujeito de direito na transferência**: uma perspectiva transdisciplinar por meio da Teoria Lacaniana dos Discursos. Curitiba: Juruá, 2010. p. 56.

³⁴⁷ Ibid., p. 56.

³⁴⁸ Ibid., p. 57.

³⁴⁹ Ibid., p. 57.

de seu discurso. Esse discurso se caracteriza, portanto, por ter o lugar do “outro” ocupado pelo S_1 e por conferir o estatuto de saber ao mestre, como verdade, um mestre ideal bastante poderoso, capaz de abolir a alteridade. Assim, supõe o outro como mestre - quem adquirira o saber verdadeiro. A divisão do sujeito $\$$ é o que sustenta o discurso no lugar de “agente”. Produz, dessa forma, a ilusão de que o desejado pelo agente é o saber.³⁵⁰

$$\begin{array}{l} \underline{\$} \rightarrow \underline{S_1} \\ a \quad S_2 \end{array}$$

Novamente citando Rinaldi, Marchesini sublinha que:

O discurso da histórica parte de um sujeito fendido, em busca de um mestre que lhe diga de seu gozo, ou como afirma Zizek, ‘desse abismo irreduzível entre o significante que me representa (a missão simbólica que determina meu lugar na rede social), e o excedente não simbolizado de meu ser-aí’.³⁵¹

O lugar da “verdade” velada é ocupado pelo objeto “a”, objeto perdido pelo efeito de queda decorrente da relação de significantes. Isso justificaria tanto a “produção” de saber S_2 , no “outro”, assim como demarcaria o dilaceramento sintomático do sujeito no lugar de sua “verdade”.³⁵²

A posição do discurso histórico motivaria o desejo de saber, pois interrogaria o discurso do mestre no intuito de fazer valer todos os discursos constitutivos do vínculo social para abolição dos privilégios, porém em uma contradição, pois exigiria um mestre bastante poderoso que fosse capaz de abolir a alteridade (o mestre aparece como sujeito suposto saber).

O agente, nesta estrutura de discurso, quer que se saiba que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ele, o ‘agente’, pode abrir para o gozo. O agente é o objeto precioso neste contexto de discurso, pois marcado pelo significante, até em seu corpo, denotando o recalçado através dos sintomas.³⁵³

Agora, desse mesmo lugar, ele pode servir em outro, o que frequentemente ocorre na atualidade, quando, embora no discurso do mestre, a

³⁵⁰ MARCHESINI, Silvane Maria. **O sujeito de direito na transferência**: uma perspectiva transdisciplinar por meio da Teoria Lacaniana dos Discursos. Curitiba: Juruá, 2010. p. 57.

³⁵¹ Ibid., p. 58.

³⁵² Ibid., p. 58.

³⁵³ Ibid., p. 59.

lei é questionada como sintoma. E tem-se, então, a frase “lei que não pega”, como se ela fosse um remédio que não funciona, ou a crença de que a Regra, por si, venha a curar todos os males liberados pelo vaso de pandora. Toda a questão social é falada pela boca dos mestres do direito, porta-vozes de um órgão cuja queixa contínua é de que ele não funciona e, nesse sentido, até as ações constitucionais para defesa da cidadania são faladas pelos operadores (cirurgiões do direito), como remédios.³⁵⁴

Franck Chaumon entra no labirinto desse trabalho ao considerar que:

*lo mismo ocurre con el discurso del derecho. Como tal, es del orden del discurso del amo; es el significante amo el que gobierna. El significante jurídico, en efecto, por estar planteado en el derecho, gobierna, obliga: S₁ está en posición de agente. Pero es erróneo deducir de ello que el sujeto del inconsciente encontraría por ello su lugar predefinido, el de sujetado al discurso. El desarrollo del más mínimo proceso muestra, por el contrario, hasta que punto es frecuente que el sujeto se ubique en el discurso de la histérica.*³⁵⁵

Do mesmo modo, Michel Foucault, ao falar sobre a produção do discurso, não especificamente da relação fundamental, tal como enunciada por Lacan, mas de elementos que nelas se aproximam, diz que:

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre outros discursos - estou sempre falando de nossa sociedade - uma espécie de pressão e como que um poder de coerção.³⁵⁶

Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também - em suma no discurso verdadeiro. Penso, igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto ao sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação,

³⁵⁴ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

³⁵⁵ CHAUMON, Franck. **La ley, el sujeto y el goce: Lacan y el campo jurídico**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

³⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, jan. 2009. (Leituras Filosóficas).

primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico : como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso da verdade.³⁵⁷

Já o discurso universitário situa o significante mestre S_1 no lugar da “verdade”, de onde vai deduzir seu saber, saber de estrutura universitária. Todo o saber desse discurso se baseia no significante mestre S_1 , que funciona como um modelo identificatório: é um saber que se reveste das referências aos mestres.³⁵⁸

$$\begin{array}{c} \underline{S_2} \rightarrow \underline{a} \\ S_1 \quad \$ \end{array}$$

O significante mestre S_1 , a primeira marca, enquanto lugar de “verdade”, fica aí acobertado. O objeto “a” como falta é apontado no lugar do “outro”, e o sujeito dividido \$ é o que ocupa o lugar da “produção”. Como efeito, produz no “outro” fazê-lo experimentar a sua cisão. O discurso universitário reproduz o saber universal que o mestre propõe. O lugar do “agente”, de mandamento, é ocupado pelo S_2 , bateria de significantes, que se especifica por ser, não saber-de-tudo, mas tudo-saber. O que se afirma ali é a burocracia, por não ser nada mais do que o saber gerando fixação de ideias ou acomodação mental.³⁵⁹

Referindo-se a Rinaldi, Marchesini destaca que:

O discurso universitário, por sua vez, parte do ‘saber’, tomando esse excesso por objeto, na tentativa de eliminá-lo pelo conhecimento ou de transformá-lo em um sujeito disjuncto de sua marca, a verdade recalcada desse discurso é que, por trás desse saber, aparentemente neutro; há um mestre.³⁶⁰

Portanto, no discurso universitário, o que se busca é a “verdadeira” mestria, uma mestria interior (tese distinta da ideia de inconsciente) colocada como ideal, e que, por isso mesmo, se torna irrealizável em sua integralidade. Sua forma mais comum seria o discurso moral. Seu efeito é o de um modelo

³⁵⁷ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, jan. 2009. (Leituras Filosóficas).

³⁵⁸ MARCHESINI, Silvane Maria. **O sujeito de direito na transferência**: uma perspectiva transdisciplinar por meio da Teoria Lacaniana dos Discursos. Curitiba: Juruá, 2010. p. 57.

³⁵⁹ Ibid., p. 57.

³⁶⁰ Ibid., p. 57.

identificatório, ou seja, a fascinação por um modelo de lei, pelo qual são sujeitados e que não podem atingir. “O que se produz é o guardião da letra”.³⁶¹

O funcionamento desse discurso dar-se-ia da seguinte maneira:

O agente do discurso, S_2 , em posição de significante-mestre no qual se baseia, detém o ‘saber’, mas nada além do conhecimento intelectual. Conserva e transmite o saber já constituído, experimentado pelos ‘grandes autores’. Nem o agente nem o outro acedem à sublimação. O saber sublimatório (o escrito, a arte...) a partir desta posição não se transmite ao outro.³⁶²

Por fim, no discurso do analista, o significante mestre S_1 se situa no lugar da “produção”, o que, como efeito, faz o \$ experimentar a sua verdade constitutiva. Esse discurso enuncia o inconsciente, colocando o seu saber S_2 no lugar da “verdade”, a qual somente pode ser “semidita” e sobre a qual somente se pode interrogar. O saber inconsciente é, então, o significante. É o que coloca como significante supremo outro significante.³⁶³

$$\begin{array}{ccc} \underline{a} & \rightarrow & \underline{\$} \\ S_2 & & S_1 \end{array}$$

Marchesini volta a nomear Rinaldi ao afirmar que:

Apenas o discurso analítico parte desse ‘resto’ – Real – para fazer falar o sujeito na sua fantasia. Nesse sentido, ele é o avesso do discurso do mestre, desprovido de toda vontade de legislação, pois o analista ocupa o lugar do ‘resto’ da cadeia discursiva.³⁶⁴

Esse discurso movimentar-se-ia da seguinte forma: o objeto que está em questão é o objeto “a”, que, ocupando a posição de “agente”, operará uma dupla acepção: causa do desejo e o mais-de-gozar. O que o sustenta é o saber S_2 no lugar da “verdade”. O analista, no lugar do “agente” designado pela letra a, provocaria no outro \$ a “produção” do significante paterno (S_1), assegurando a identificação imaginária com o pai simbólico.³⁶⁵

³⁶¹ MARCHESINI, Silvane Maria. **O sujeito de direito na transferência**: uma perspectiva transdisciplinar por meio da Teoria Lacaniana dos Discursos. Curitiba: Juruá, 2010. p. 57.

³⁶² Ibid., p. 57.

³⁶³ Ibid., p. 57.

³⁶⁴ Ibid., p. 57.

³⁶⁵ Ibid., p. 59-60.

O que o analista institui como experiência analítica é a histerização do discurso para que o sujeito se interrogue. É a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histórica.³⁶⁶ Dá ao outro, como sujeito cindido, o lugar dominante para se interrogar.³⁶⁷

Com efeito, é em decorrência de um funcionamento inverso no processo discursivo que o sujeito na posição de discurso histórico, por efeito de semblante, com relação ao analista (posição de discurso do analista), acederá a um instante de emergência do saber inconsciente (inscrição de um pedaço do real) – “Momento de enunciação. Tempo de escrita do objeto a na transferência”. Em seguida, por efeito da continuidade da fala, o sujeito retornará à diacronia e, portanto, à posição de discurso do mestre.³⁶⁸

Enunciados os discursos, pode-se dizer deles que não fazem ou não têm referência a um sujeito, embora dele sejam determinantes. Não se fala, por isso, de intersubjetividade, mas de intersignificação subjetivada por sua consequência, posto que o significante é o que representa um sujeito para outro significante, no qual o sujeito não está, uma vez que ali onde é representado está ausente.³⁶⁹

Não se trata apenas de que o discurso, a partir daí, já não possa ser julgado senão à luz de sua instância inconsciente: é que ele já não pode ser enunciado como outra coisa senão aquilo que se articula a partir de uma estrutura, em alguma parte do qual ele se encontra alienado de maneira irreduzível. Para o discurso, não existe nada de fato, só existe fato pelo fato de dizê-lo. O fato enunciado é, ao mesmo tempo, fato de discurso.³⁷⁰

Lacan, que inicia os seminários antes que sejam publicadas as “Investigações Filosóficas”, de Wittgenstein, desloca o “ver” do filósofo para o

³⁶⁶ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 31. (Campo Freudiano no Brasil).

³⁶⁷ MARCHESINI, Silvane Maria. **O sujeito de direito na transferência**: uma perspectiva transdisciplinar por meio da Teoria Lacaniana dos Discursos. Curitiba: Juruá, 2010. p. 60.

³⁶⁸ Ibid., p. 57-61.

³⁶⁹ LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 2006 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final de Nora Pessoa Gonçalves. Preparação de texto de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 10. (Campo Freudiano no Brasil).

³⁷⁰ Ibid.

movimento que representa a interpretação nesse lugar, que é o da Psicanálise. O Psicanalista retoma o campo de ruptura que é inaugurado por Freud, onde a construção nomeia as palavras, antes que os objetos que elas designariam - e, em todo o caso, tomados os objetos como fragmentos gráficos ou acústicos e onde o sentido é palavra, quer dizer, não uma explicação -, senão a sugestão de deslocamentos entre significantes.

A Psicanálise, assim, mostra o passado com uma dinâmica, uma topologia e uma economia que são capazes de se transformar pelos fatos futuros. Assim, a interpretação é levada às fronteiras dos gêneros acadêmicos ou literários, de produção científica ou artística, onde a manufatura se processa por uma determinação teórica, ou seja, o Édipo Estrutural, visto que o bem dizer não diz onde está o Bem e não há pelos caminhos da racionalização meios de enunciar proximidades sucessivas a uma estética do gozo.

3.3 O DISCURSO DO MESTRE COMO DOGMÁTICA, OU SEJA, COMO FUNÇÃO DE DESLOCAR, DE AGREGAR, JAMAIS COMO DE SUBTRAIR, OU DA INTERPRETAÇÃO COMO LEGALIDADE

As relações entre saber e verdade, segundo Kozicki, constituem uma das chaves à leitura dos trabalhos de Legendre para o fim de dar conta do mecanismo jurídico-institucional do Ocidente.³⁷¹ Nesse sentido, cabe lembrar, com Lacan, que no discurso do qual se trata, a inserção no gozo se deve ao saber e a verdade é o lugar que figura sob o do desejo.

Assim, a função dogmática poderia ser compreendida como aquela que:

*Manipulando el deseo-de-saber ejerce el Poder para asegurar la producción, circulación y reproducción de um sistema de escritos de la verdad. Estos escritos son producidos para asegurar que los mensajes de la autoridad lleguen a sus destinatários. Se trata, ni más ni menos, que de instituir a los humanos: entre éstos y el montón de escritos, el deseo.*³⁷²

O que Lacan chamaria de instituição discursiva, Legendre assinala como instituição, sistema institucional, sistema jurídico. Para ele, trata-se de velho

³⁷¹ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982. p. 28.

³⁷² Ibid., p. 28.

vocábulo do Direito Romano não isento de certo esoterismo para os profanos. No dizer de Kozicki, designa:

Tanto el cuerpo de reglas para un grupo humano específico, es decir el andamiaje de sus dogmas, enunciando la primacía de los jefes, la circulación familiar y el sistema de intercambio, la escolástica de los conflictos y la representación estilizada del poder adorable, como así también los principios del sistema jurídico.

Dessa forma, o sistema jurídico não constitui uma organização arbitrária e passageira, mas um rigoroso sistema de interpretações uniformes, o qual impõe um código de fantasias relativas ao poder e responde pelo dogma da origem das leis.³⁷³

Uma mudança no campo da observação permite descobri-la (a instituição do Ocidente) como estrutura vazia (porque sem corpo e sem fala) e, ao mesmo tempo, voraz (porque preenchida com textos); uma ficção, porém não menos atuante e eficaz que outras ficções. Legendre, nesse passo, diz que se trata de Texto sem sujeito, embora os seus destinatários vivam com toda a intensidade o efeito-ficção. Para as pessoas, é como se a instituição falasse pelo discurso do direito. Quer dizer, seria função do direito fazer falar a instituição (pronunciar primeiras verdades, sentenças de vida ou de morte, pronunciar a palavra normalizante).³⁷⁴ Quem fala é um Texto único, discurso unitarista pelo qual todo o material das instituições é chamado a transitar.³⁷⁵

Essa sequência reflexiva pareceria conduzir ao espaço lógico e histórico, quase secreto, onde se produziriam as crenças que o discurso jurídico porta. Trata-se, portanto, de encontrar as vias de acesso à economia de um sistema textual. Mas, para ingressar na estrutura, seria preciso encontrar o elo de uma textualidade dado pelo fenômeno da Escritura, marca da diferença entre a cultura ocidental e muitas outras. A escritura está longe de se esgotar nos grafismos incorporados ao papel. Pelo contrário, segundo Kozicki, remete aos fundamentos imaginários do sistema das instituições: ali estão ancorados todos os grafismos inventados no Ocidente para suas produções de “regimentación

³⁷³ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982. p. 29.

³⁷⁴ Ibid., p. 30.

³⁷⁵ Ibid., p. 30.

social". "El principio de la escritura borra el sujeto. Todas las gestiones son escritas, burocráticas".³⁷⁶

Então, no Ocidente, instituir é igual a escrever. Nas instituições, a verdade está instituída em um texto. A história jurídica aparece assim como um encadeamento de textos de verdades. E, para que um texto funcione, basta acreditar nele. Contudo, Legendre chama a atenção para que, como havia se visto no Capítulo 1, com Saussure, o texto não corresponde a um objeto da realidade (se é que existem objetos da realidade); um texto é uma produção louca, quiçá fictícia.³⁷⁷

Na origem dos textos, coloca-se, assim, a questão da legitimidade, a da procedência daquele que governa um sistema e que se apresenta em texto. Quem pode falar em nome do pai? Quem diz a todos a verdade (e a falsidade)? O Outro, a autoridade. Todavia nem todos os escritos têm o mesmo valor. Um texto e seu comentário não são o mesmo, pois se joga com o princípio de autoridade. Trata-se de uma divisão política e religiosa. Um texto, no Direito Canônico, chama-se também de autoridade. Existe um espaço vazio para os comentários da escola que não são textos e existe a autoridade que limita o comentário. Dessa forma, a regra jurídica jamais deve ser concebida como a invenção do glosador, mas, ao contrário, como restauração do texto por meio de operação lógica. O jurista não inventa nada, o que diz é a palavra do Outro, palavra alienada no espaço mítico.³⁷⁸

Portanto, a fim de que o sistema jurídico (a instituição) funcione, além da obediência à norma que, no imaginário, opera a crença de amor, ou lógica de submissão, jogam-se também dois princípios: o da autoridade e o da razão, sendo que esse último aparece miticamente confundido com o primeiro, isto é, com o Outro (grande Outro). Dessa forma a mudança na instituição consiste na mudança de nada, consiste apenas em deslocar ou agregar (textos), nunca substituir. Essa é a dimensão dogmática: "Evitar el cambio".³⁷⁹

Sabe-se, com Lacan, que inexistem objetos desejáveis (ou do desejo), mas, sim, sujeitos desejantes. Quer dizer que não existe objeto sexual em si, a

³⁷⁶ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982. p. 31.

³⁷⁷ Ibid., p. 31.

³⁷⁸ Ibid., p. 31.

³⁷⁹ Ibid., p. 28;31.

sexualidade não é um dado bruto da biologia, senão que supõe a linguagem. Disso resulta que o amor se pode inventar. Essa sequência reflexiva deixaria ver as imensas possibilidades abertas de adestramento político sobre esse fundo perverso do inconsciente, para manipular o discurso por meio da canalização do imaginário do sujeito. Isso quer dizer que é assim, amorosamente, assevera Kozichi, a forma de o Poder captar o homem.³⁸⁰

Para compreender como o texto jurídico cumpre sua função na manipulação do desejo inconsciente, como a lei e o desejo ficam unidos, pode-se considerar, a partir de Legendre, as seguintes proposições: o Texto expõe também um pensamento simbólico; o trabalho do jurista consiste em inventar palavras tranquilizadoras e indicar o objeto de amor onde a política localiza o prestígio; o sistema jurídico funciona para descolorir, recolorir, destruir e reconstruir com vista à grande obra, que é adestrar no amor ao Poder; a lei, recitada em um texto pelos doutores, enuncia suas regras, todas as suas regras, referindo-se à ordem de símbolos.³⁸¹

Nesse passo, as instituições são ficções, porém, como já disse Lacan, a verdade tem estrutura de ficção e, assim, as instituições não são outra coisa que uma figura da verdade, segundo, inclusive, a ideia jurídico-canônica: *fictio figura veritatis*.³⁸²

Sabe-se, com Freud, que não há relação com outro sem a montagem de um corpo, por isso o corpo seria a primeira das ficções. A montagem da ficção permite a transmissão no âmbito institucional; trata-se de apreender um corpo e o triturar com a ajuda de um discurso. O corpo se desdobrará em partes. Entrar-se-á, assim, no espaço lógico: o espaço da sucessão, a coisa a transmitir. A Psicanálise dirá que a herança é um discurso da fusão (o pai e o filho são um). O princípio da sucessão consistiria, então, no advento de algo que implicasse morte do pai como condição. O corpo como *collage* de significantes que assinalaria o significante pai.

O herdado continua a pessoa do causante consagra o código civil. Assim, por exemplo, é a montagem do Estado: morreu o Rei, viva o Rei. Nessas circunstâncias, o Estado não morrerá nunca, pois o corpo foi reproduzido. Por

³⁸⁰ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982. p. 31.

³⁸¹ Ibid., p. 32.

³⁸² Ibid., p. 32.

isso há a publicidade dos escritos: correspondente à parte imortal do corpo do príncipe, a verdade autêntica, a verdade do Outro. Nessa montagem, então, existe o desdobramento do corpo do príncipe: mortal enquanto corpo privado e imortal enquanto corpo público.

Pierre Legendre exuma do Direito Romano o *vitam instituere* que, literalmente, significa instituir a vida. Na sua vertente propriamente jurídica, a expressão teria sua origem em um fragmento de Marciano, que, no Livro 1º de suas Instituições, cita a passagem, em grego, de Demóstenes. Tal fragmento reaparecera no século VI, no Digesto. Todavia, assim como as demais citações gregas, a de Marciano fora eliminada da maioria dos manuscritos ocidentais. Somente a partir do século XII, iniciara-se a reconstituição desses escritos e, com eles, o de Marciano.³⁸³

O texto que dele se teria conhecimento trata da definição do pacto comum da cidade cujas prescrições ordenariam a vida de todos os que nela residem: “[...] *qui in ea republica sunt, vitam instituere debent*”. A fórmula greco-romana, no dizer de Kozicki, portaria o sentido de instituir a subjetividade como efeito da normatividade jurídica.

*Instituir la subjetividad consiste en fabricar el dispositivo jurídico destinado a tomar a su cargo al humano que, precisamente, marcado por la Ley, nace así a su condición de sujeto. Este sujeto, en tal carácter, es introducido en el imperativo de la diferenciación subjetiva, en la relación con el otro – en la instancia tercera, en la socialización –, es decir, en la institucionalidad).*³⁸⁴

Em consequência, a ligação do sujeito à lei implica estrita conjunção entre a causalidade psíquica e a causalidade de ordem institucional, lembrando-se sempre que, em Psicanálise, a causa vem do futuro. À pergunta acerca da função da lei, Legendre respondera com o lema de Marciano antes referido: *Vitam instituere*, instituir a vida.

A lei ou instância terceira, ou, simplesmente, terceiro, equivaleria à normatividade constitutiva do ser humano cuja falta talvez conduzisse ao impensável conceito de não-homem. Dessa dimensão jurídico-institucional, já

³⁸³ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983.

³⁸⁴ KOZICKI, Enrique. **Hamlet, el padre y la ley**. Buenos Aires: Gorla, 2004. p. 74.

falara Aristóteles ao enunciar: “[...] *quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es hombre*”.³⁸⁵

Isso quer dizer que, no campo no qual se situa este trabalho, não há outro sujeito senão aquele instituído por um discurso, pois o discurso jurídico porta a enigmática propriedade de produzir sujeitos e, nesse lugar, importa o que diz, o que não-diz e os efeitos de seus ditos ou de seus não-ditos.³⁸⁶

Todavia, essa posição de Legendre, a partir de Freud e de Lacan, equivaleria a um contradogmatismo, pois não necessariamente a estrutura e o funcionamento do direito, que é o discurso ordinário da censura mantido pelos juristas e seus lugares-tenentes, implica, de forma absoluta (o absoluto hegeliano), nessa invenção.

Assim, nas formas ingênuas e livres de sofisticação da Idade Média, encontrar-se-iam, segundo Legendre, os elementos que a formação dos Estados Nacionais e a laicização tenderiam a ocultar no discurso jurídico. O jurista afirma que, mediante um *tour de force* lógico, o Estado substitui Deus no texto jurídico e desse jurídico, separado da teologia, adviera o político. A lei operaria, desde então, como a categoria laica fundamental.³⁸⁷

A ordem laica elevaria o Estado à condição de guardião da sociedade civil, amo de toda a polícia, entendida como poder de polícia, e, ao mesmo tempo, elevaria o Pai de Família, amo de outro absolutismo, a mesma posição. Essa nova modalidade assumida pelo Poder, tanto na família como no Estado, responderia à única trama lógica a que equivaleriam, respectivamente, às nomenclaturas Direito Público (direitos do Estado e de seus administradores) e Direito Privado (direitos dos pais e dos proprietários).³⁸⁸

Sabe-se que o termo-conceito “Estado” fora construído no contexto da história religiosa e política europeia. Essa montagem jurídica apareceria historicamente no medievo como a entidade fundante da normatividade ocidental

³⁸⁵ ARISTÓTELES. **La Política**. Edición original. Ca. 330 AJC. Edición Eletrônica, 2007. Disponível em: <www.laeditorialvirtual.com.ar>. Acesso em: 05 jan. 2013. p. 158.

³⁸⁶ KOZICKI, Enrique. **Hamlet, el padre y la ley**. Buenos Aires: Gorla, 2004. p. 75.

³⁸⁷ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983.

³⁸⁸ KOZICKI, op. cit., p. 75.

moderna, de sorte que não se conceberia o ocidente separado de certa normatividade, de certa relação específica com a Lei e com o Poder.³⁸⁹

Ocidente é, portanto, um conceito cuja matriz se determinaria por uma economia da lei e sua interpretação, ou seja, por uma determinada lógica institucional. Tanto o juridismo como sua lógica repousariam sobre a tríplice estrutura Direito Romano-Cristianismo-Sociedade Industrial. Nessa relação do Ocidente com a Lei, a qual se poderia adjetivar de juridismo, o gozo se chamaria direito subjetivo.³⁹⁰

O discurso jurídico no Ocidente seria, portanto, o do Poder, por excelência. Poder que se encarnaria nos sofisticados mecanismos jurídicos, mediante precisas funções técnicas por meio das quais produziria o seu discurso, qual seja, o discurso jurídico. O seu efeito, o de uma ficção; como se o Poder falasse. Legendre, nesse sentido, menciona que o Estado é mudo e, no entanto, fala.³⁹¹

A lei, então, poderia ser vista como um lugar quase secreto, onde residiria o poder. Segundo Kozichi:

*Todo esto nos habla de lo que hay de inmortal, de místico y de mítico, de erótico, tanto en la imagen que descarnadamente nos muestra el Poder como en la que podemos atisbar. La construcción social, el orden político, remiten a un juego escénico, a una mise en scène, a un manejo de las imágenes; asistimos, en síntesis, a una teatralización del Poder.*³⁹²

Tal discurso jurídico reconhecer-se-ia no discurso inaugural de Roma, “a mãe das leis”; adquiriria formulação com vocação universal e perene na teocracia justiniana, transitaria pela elaboração cristão-canônica das instituições romanas, proporcionaria instrumentos, métodos e princípios à construção jusnaturalista, laicizar-se-ia no racionalismo, positivizar-se-ia na codificação e levaria sua expansão ao limite do planetário.³⁹³

Kozichi também expressa esse transcurso da seguinte maneira: *El Derecho Romano propiamente dicho se desarrolló en Roma durante tres siglos,*

³⁸⁹ KOZICKI, Enrique. **Hamlet, el padre y la ley**. Buenos Aires: Gorla, 2004. p. 76.

³⁹⁰ Ibid., p. 76.

³⁹¹ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983.

³⁹² KOZICKI, op. cit., p. 79.

³⁹³ Ibid., p. 80.

*desde su fundación hasta la muerte de Justiniano. Hubo una primera época tosca, primitiva, rigurosa; luego, un segundo período, después de las guerras púnicas, con “características universales”. El mundo occidental instaló la creencia de que todos los sistemas normativos pueden ser convertidos a las condiciones de ese mundo. Nutriéndose en la herencia imperial romana el cristianismo pudo imponerse como cultura.*³⁹⁴

E se a lei é esse enigma de onde fala o Poder, por que é objeto de obediência? Aqui, cabe abrir um parêntese para referir que Hart, em “O Conceito de Direito”, buscou responder a essa mesma interrogação de Legendre dando como resposta o conceito de assentimento subjetivo, o que, no dizer do psicanalista Juan Pablo Mollo, aproximar-se-ia à tese lacaniana do assentimento subjetivo do castigo, como nexos entre culpa e responsabilidade.

Um dos objetivos principais de Hart, segundo dito por ele mesmo, não seria o de fornecer uma definição do direito no sentido de regra através da qual se possa pôr à prova a correção do emprego da palavra, mas, sim, fazer avançar a sua teoria – a teoria do Direito – por meio do oferecimento de análise aperfeiçoada da estrutura característica dos sistemas jurídicos internos e melhor compreensão entre o direito, a coerção e a moral como tipos de fenômenos sociais.

Para tanto, ele examina a denominada “doutrina da soberania”, a qual afirma que, em toda a sociedade onde exista o direito, encontrar-se-á, em última instância, quer se trate de uma democracia ou de uma monarquia absoluta, uma relação simples entre súditos que prestam obediência habitual e um soberano que não obedece habitualmente a ninguém. Tal estrutura vertical, em conjunto com seu soberano, configuraria um Estado único e independente, com um direito seu. A relação entre “soberano e súdito” constituiria, então, parte essencial do próprio significado dessas sociedades.

Dois aspectos da doutrina da soberania têm importância especial à crítica que Hart empreende. O primeiro deles é o hábito de obediência: o filósofo investiga a suficiência desse conceito para explicar a continuidade da autoridade de legislar, possuída por uma sucessão de diferentes legisladores, e a persistência das leis por longo tempo após terem desaparecido quem as

³⁹⁴ KOZICKI, Enrique. **Hamlet, el padre y la ley**. Buenos Aires: Gorla, 2004. p. 80.

elaborou e os que lhe obedeciam habitualmente. O segundo aspecto se refere ao status juridicamente ilimitado e ilimitável do soberano. Hart quer saber se esse status é necessário à existência do direito. Por fim, formula o problema relativo à presença ou à ausência de limites jurídicos ao poder legislativo compreendido em função do hábito de obediência.

A conclusão alcançada é a de que na tentativa de explicar a continuidade observada nos sistemas jurídicos em geral, quando um legislador sucede a outro, a ideia de obediência habitual fracassa de duas maneiras diferentes, mas relacionadas, pois o mero hábito de obediência às ordens dadas por um legislador não pode outorgar ao novo o direito de suceder o antigo e o de dar ordens em seu lugar; e a obediência habitual ao antigo não pode, por si só, tornar provável ou fundamentar nenhuma presunção de que as ordens do novo legislador serão obedecidas.

Para que esse direito e essa suposição existam no momento da sucessão, deve ter havido na sociedade, durante o reinado do legislador anterior, uma prática geral mais complexa que qualquer outra que possa ser descrita em termos de hábito de obediência: deve ter havido a aceitação da regra segundo a qual o novo legislador tem direito de sucessão.³⁹⁵

A fim de investigar o que consiste a aceitação da regra, Hart trabalha com as diferenciações entre ela e o hábito. Diz ele que tais conceitos se assemelhariam por serem gerais, embora não necessariamente invariáveis. Todavia, as diferenças havidas se assentariam em três pontos: no caso do hábito, o afastamento da conduta usual não precisaria ser alvo de crítica, porém, quando se tratasse de regra, a convergência àquele comportamento não seria suficiente para caracterizá-la; o desvio seria uma boa razão para a existência da regra, ou seja, a censura aos desvios seria vista como legítima ou justificada; e, para que existisse um hábito, não seria preciso que nenhum membro do grupo pensasse, soubesse ou se esforçasse para ensinar ou conservar o comportamento geral.

Assim, bastaria que um se comportasse, de sua parte, da mesma forma como, de fato, os outros o fazem. Porém, para que existisse uma regra social,

³⁹⁵ HART, H. L. A. **O conceito de Direito**. Tradução de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

seria preciso que pelo menos algumas pessoas encarassem o comportamento em questão como um padrão geral a ser seguido pelo grupo como um todo.

Uma regra social tem um aspecto interno, além do aspecto externo que compartilha com o hábito social e que consiste no comportamento costumeiro e uniforme que um observador poderia registrar.³⁹⁶

O que diferenciaria, então, a regra frente ao hábito seria a necessidade de atitude crítico-reflexiva diante de certos padrões de comportamento aceitos como modelo comum, bem como a manifestação dessa atitude sob a forma de críticas e exigências de obediência à regra e, por fim, o reconhecimento de que tais críticas e exigências se justificariam.

O fato de que o âmbito de aplicação de uma regra aceite por um grupo em determinado momento abranger, em termos gerais, os sucessores no cargo de legislador, implicaria em sua aceitação autorizar tanto o enunciado jurídico de que o sucessor tem direito a legislar, antes mesmo que começasse a fazê-lo, quanto o enunciado factual de que ele provavelmente gozará da obediência de seu antecessor. A afirmação de que um novo legislador tem o direito de legislar pressuporia a existência, no grupo social, da regra segundo a qual ele possui esse direito.

Legendre, todavia, constrói outra resposta à interrogação acerca do motivo pelo qual as regras são obedecidas, resposta na qual se observa a diferença entre um olhar que observa e outro que não vê, mas escuta, porque, como diz Lacan, o olho justamente foi criado para não ver. Diz, então, que se trata de observar como se propaga a submissão, que se torna desejo de submissão, quando a grande obra do Poder consiste em se fazer amar.

Assinala que a realização de tal prodígio sempre supôs uma ciência particular, que precisamente constituiria a armação desse amor e camuflaria com seu texto a prestidigitação de uma pura e simples imposição de adestramento. Em outras palavras, a Lei em cada sistema instituiria sua ciência própria, um saber legítimo e magistral, para assegurar a comunicação das censuras até os sujeitos e fazer prevalecer a opinião dos mestres.

³⁹⁶ HART, H. L. A. **O conceito de Direito**. Tradução de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

No estreito espaço das tradições ocidentais, mas graças à linhagem ininterrompida dos comentários jurídicos ou das novas versões do texto, oferecer-se-ia essa matéria surpreendentemente preservada, uma ciência perpétua do Poder. Dos teólogos-legistas da Antiguidade aos manipuladores de propaganda publicitária, um só e mesmo instrumental dogmático se aperfeiçoara a fim de captar o sujeito pelo meio infalível que aqui está em questão, que é a crença no amor.³⁹⁷

Kozichi, ao interpretar esse fragmento que Legendre apresenta na introdução do livro “O Amor do Censor – ensaio sobre a ordem dogmática”, enuncia que o poder fabrica seus crentes, pois:

*La creencia, por hipótesis, es siempre creencia de amor; es decir, está cargada afectivamente. El objeto del deseo – el objeto deseable – no existe más que como creación de sujetos deseantes que lo construyen.*³⁹⁸

E de onde essa lei inscrita na estrutura retira o seu poder de obrigar? Kozichi diz que ela o extrairia do poder de fazer surgir as imagens fascinantes, associadas, sem solução de continuidade ao poder de mostrar (publicar, demandar, demonstrar...). A obediência resultaria, então, de uma parte da economia libidinal da lei que trabalharia os sujeitos por meio de um discurso de amor. De outro lado, a lei, enquanto tal, seria frágil e precisaria se fazer amar; precisaria, também, se defender, quer dizer, a lei precisaria da sanção.³⁹⁹

Legendre enuncia que a Antiguidade Romana chamava de “sanctio” as defesas da lei, marcando, assim, a inviolabilidade do que era “sanctum” (sagrado, inviolável, isto é, uma representação socializada do tabu). Dessa forma, poder-se-ia dizer que a lei é basicamente obedecida por amor e por amor é desobedecida, transgredida. Se o poder não se faz amar para o fim de preservar mesmo a noção de lei, ele recorrerá à sanção como defesa.⁴⁰⁰

Desde Freud, então, advém a questão de que infligir a lei ao humano é constituí-lo como tal e infligir a lei, instituir, é fazer operar a proibição.

³⁹⁷ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983. p. 7.

³⁹⁸ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982. p. 81.

³⁹⁹ Ibid., p. 82.

⁴⁰⁰ Id. **O amor do censor**, op. cit., 1983.

*Todo parece indicar que la noción de ley remite a un núcleo conceptual único y que éste es estrictamente jurídico. No existe pluralidad de conceptos de ley; las leyes, en plural, son tributarias de un principio único, de una fuente única. Este núcleo duro del concepto no se compadece con pretendidas nociones de ley prejurídicas o postjurídicas.*⁴⁰¹

Dito isso, o que é, por conseguinte, que faz a lei? Legendre diz que “*no existen dos leyes, una ley simbólica y una ley positiva o jurídica, sino una sola, la ley de lo simbólico, más exactamente la ley del determinismo simbólico*”.⁴⁰²

Em carta que envia a Kozichi, em novembro de 1955, o jurista francês dá conta de que a lei simbólica não deixa de guardar relação com as construções de legalidade, com as montagens jurídicas, por uma razão muito clara: essas montagens, o direito propriamente dito, colocam em jogo o princípio do terceiro por meio do chamado direito das pessoas e, mais particularmente, por meio da filiação. Isso significa que o Direito trata da problemática edípica e, nesse sentido, outra aproximação entre o registro da Psicanálise e o do Direito.⁴⁰³

Édipo e Antígona dão o fundamento da proibição. Nessas tragédias o crime é representado como transgressão e, mediante seus efeitos devastadores, a proibição se faz presente. A tragédia põe em cena a consequência do descumprimento: deve-se matar aquele que encarna o limite. O humano, ser que fala (ou que é falado), está preso a uma dimensão jurídica e, ao mesmo tempo, linguística. O homem, como diz Kozicki, é um animal legal.⁴⁰⁴

O jurista ora citado pergunta por que a investigação de Pierre Legendre mostraria essa constante busca nos estratos medievais das raízes do dogmatismo ocidental. Responde, em síntese, dizendo que o Direito Canônico mostra a ordem da censura ocidental em estado bruto e, que no próprio dizer de Legendre, sem essa volta aos medievais, as formas ocidentais de dogmatismo, como consequência das invenções eruditas para fazer amar a submissão, são incompreensíveis.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ KOZICKI, Enrique. **Hamlet, el padre y la ley**. Buenos Aires: Gorla, 2004. p. 84.

⁴⁰² LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983.

⁴⁰³ KOZICKI, op. cit.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982. p. 26.

O Direito Romano chega à sociedade industrial através da compilação de Justiniano (século XV) e seus comentários. Kozicki, a partir de Legendre, refere que Justiniano cristianiza o direito pagão, assim como Santo Agostinho cristianiza Cícero. Em Justiniano e na Glosa Ordinária, se encontrariam os conceitos-chaves das instituições modernas, visto que o Direito Romano passa ao Direito Canônico e ao Direito Moderno os fundamentos da técnica do contrato, do princípio da delegação e da magistratura e do direito das obrigações. A crença no destino assinalará o papel providencial do Direito Romano como portador da mensagem revelada.⁴⁰⁶

Esse manejo das crenças supõe uma crença pivotante, qual seja, a do mito fundador, a mítica encarnação da lei, a encarnação da lei na pessoa do Pontífice, substituto do Ausente, do Outro. É em nome do ausente e apenas em seu nome que o Pontífice, Doutor dos Doutores, diz o Direito e os doutores-legistas o comentam e o transmitem. Assim, garantem submissão e censura, amor ao Chefe e ao Censor.⁴⁰⁷

No Capítulo denominado “Paradigma. A Burocracia como universo feliz e culpado”, de O Amor do Censor, Legendre afirma que a burocracia, hoje essencial ao discurso dogmático, desempenha sua parte na grande mudança das censuras:

A mais estreita devoção e as palavras de repulsa, a solenidade jurídica e a fantasmagoria sobre os temas antagonistas da felicidade pela organização, e depois, de uma derrota radical dos grupos humanos tiranizados pelas Administrações gigantes automatizadas, todos esses elementos de uma liturgia complexa mantêm aqui o enigma e a ostentação. Face às doutrinas tradicionais, estamos no capítulo das paixões, onde se pechincha o justo preço para a garantia de ser submetido e comunicar o amor do Poder.⁴⁰⁸

Assinala que, em primeiro lugar, a ciência, nesse terreno da burocracia, vem realizar mecanicamente seu trabalho de obscurecimento, por meio de um aferrolhamento das vias de acesso. Nessa matéria nevrálgica, onde transmitir-

⁴⁰⁶ LEGENDRE, Pierre et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982. p. 26.

⁴⁰⁷ Ibid.

⁴⁰⁸ Id. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Alúcio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983. p. 190.

se-iam e modernizar-se-iam as mais velhas técnicas do adestramento, a crença fundamental estaria em questão, uma vez que tratar-se-ia de fixar a intransponível fronteira do sagrado e de arranjar (no novo estilo da verossimilhança) o lugar lógico da onipotência, da onisciência, etc.

Por isso o conhecimento das realidades burocráticas permaneceria, na França, mas não apenas aí, intimamente dependente de uma ciência oficial, em particular do Direito administrativo, um saber perfeitamente precautório, cujas origens canônicas foram perfeitamente identificadas; ou melhor, uma ciência dos juristas perpétua, quanto a uma parte importante, que é o texto ancestral.⁴⁰⁹

O estilo da ciência assinalaria que esse universo das organizações modernas poderia localizar-se em uma juntura muito aparente com o modo ancestral do Poder, isto é, com o culto dos ancestrais. Para Legendre, nenhuma matéria da instituição contemporânea é tão diretamente acessível ao psicanalista, pois, precisamente, essa matéria, de início abarcada pelos juristas, privilegia certo lado das coisas; em suma, o mistério familiar da autoridade pública sobre o qual os reformadores burgueses da Administração tão frequentemente insistiram desde a época napoleônica.⁴¹⁰

Eis a problemática exemplar para o fim de observar de que forma a instituição domina a todos, oferecendo-lhes uma versão nova da censura, servindo-se da privação, da angústia de ser amado e de ter o bom objeto, designando os agentes titulados em um papel magistral no qual se desenvolvem as relações de transferência.⁴¹¹

Esse regime tradicional da boa tirania, admiravelmente, encenaria se desfazer do poder, por sua capacidade de dar aparência aos temas aparentemente mais cínicos, que são mudar o adestramento, descentralizar, desburocratizar, liberar seus sujeitos, torná-los felizes, etc. As realidades políticas desse sistema ultracentralista (o sistema pontifício, reproduzido e camuflado pela dogmática do bom Estado) teriam todas as chances de não

⁴⁰⁹ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983. p. 190.

⁴¹⁰ Ibid., p. 191-192.

⁴¹¹ Ibid., p. 191-192.

serem mexidas: o dispositivo das ciências assumiria a responsabilidade da crítica da organização e canalizaria qualquer subversão.⁴¹²

Legendre assinala a existência de duas burocracias: a do Estado e a do setor privado. Essa distinção, histórica e sociologicamente fundamental, atrairia a atenção para dois modos diferentes de tratamento do desejo pela instituição. É aí que se veria claramente a primeira função da burocracia: produzir lugares, fazer entrar, proteger, mediante a submissão. O ideal da Mãe Nutriz, classicamente reservado à Universidade de origem eclesiástica, designaria rigorosamente o mito fundador das antigas Administrações, investidas de um significado particular, incomunicável às Administrações privadas.⁴¹³

Estar-se-ia no lugar cobiçado, onde era organizada e mais ou menos dominada (sob as definições estritas do estatuto) a relação de inveja, onde propor-se-ia uma forma de integração do sujeito em um lugar precisado pela própria Lei, e que forneceria, ao mesmo tempo, a cada titular, uma classificação dos outros em bons/maus. Ser funcionário segundo a tradição liberal não é pouca coisa; é ter recebido um lugar e também um papel na aprendizagem e na repetição do conflito.⁴¹⁴

Legendre ainda aponta que a Administração pública, com a condição de ser abordada sem ignorar sua relevância histórica e a importância capital dos indícios veiculados pelos juristas, constitui estatuto tópico da instituição, onde se deve procurar uma das conexões essenciais entre o modo burocrático da dependência tradicional (tal como a Sociologia pode identificá-lo) e os diversos elementos da fundação (tais como a Psicanálise poderia nomeá-los).⁴¹⁵

Novamente assinalando que se trata do Direito francês, o jurista observa que se a burocracia pública (o Direito Administrativo) deixou de chamar as coisas por seus antigos nomes e modificou a retórica da Lei pelas necessidades da versão nacionalista e burguesa; não rompeu suas ligações, contudo, com o discurso dos legistas do Antigo Regime, eles próprios sucessores eficazes dos juristas medievais. Desse modo, o Direito administrativo continuaria sendo um

⁴¹² LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983. p. 191-192.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Ibid., p. 195.

veículo privilegiado dos lugares comuns da tradição latina e principalmente da nutrição dos sujeitos pela instituição.⁴¹⁶

Assim, uma vez superadas as censuras pelas quais os juristas napoleônicos, depois burgueses, asseguraram a credibilidade de um Direito mais moderno, e mais ou menos radicalmente laicizado, o sentido dos estatutos da função em Direito administrativo apareceria de modo bastante claro, evidenciando uma parte essencial de seu mito de apoio, cujas origens se encontrariam nas elaborações teológicas e canônicas do Ocidente cristão.⁴¹⁷

Mas como a Regra do funcionário vem manter e cobrir um modelo da dependência já largamente fixado na Tradição ocidental, modelo que deveria encontrar suas primeiras definições jurídicas no antigo Direito dos benefícios eclesiásticos, a partir do tema da Mãe Igreja, que distribui a seus clérigos as proteções econômicas elementares? Encontra-se, dessa forma, sugerida a referência essencial à dependência infantil, ao elo com a mãe, generosa e perseguidora segundo o jogo das crenças anexadas.⁴¹⁸

Todavia, diz Legendre, reconhece-se que a Psicanálise até o momento empreendeu poucas pesquisas sistemáticas a fim de reatar o registro clínico às observações que poderiam contabilizar uma firme história jurídica e uma sociologia administrativa menos precatória para abordar as zonas mais nevrálgicas da Política e do Estado. Contudo, de um ponto de vista muito geral e consideradas algumas grandes tendências solidamente estabelecidas, a Administração pública não deixa aqui de revelar suas aderências ancestrais, pois ela continua sendo um lugar de representação por excelência onde, segundo as precisões ditadas por um estatuto estritamente descrito na Lei, os sujeitos (no caso considerado, os funcionários), assim recuperados pela instituição, podem tornar a representar ficticiamente uma certa relação de infância, relação dirigida para o primeiro objeto intensamente desejado e ao mesmo tempo perseguidor. Por esse antropomorfismo da instituição, a Administração-que-pode-tudo-dar é oferecida, na imagem da antiga referência eclesiástica, como representação da Mãe nutriz.⁴¹⁹

⁴¹⁶ LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983. p. 195.

⁴¹⁷ Ibid., p. 195.

⁴¹⁸ Ibid., p. 195.

⁴¹⁹ Ibid., p. 196.

4 CONCLUSÃO

Nesta dissertação foram realizadas algumas eleições, por certo inconscientes, e se buscou produzir o texto não na ordem do relógio ou do calendário, mas conforme as leituras e os escritos subsequentes. A pergunta que orientou seu desenvolvimento girou em torno da organização e do funcionamento do discurso do direito em Lacan. Para tanto a exposição se valeu de alguns de seus antecedentes teóricos, notadamente, o de signo, em Saussure, o da constituição da lei, em Freud, especialmente a partir de *Totem e Tabu* e de *Moisés e a Religião Monoteísta*, bem como de conceitos extraídos dos seminários do próprio Lacan.

Talvez a frase que tenha conduzido a mestrandia a esse Autor, talvez a frase que tenha funcionado como significante-mestre na produção deste discurso, relacione-se ao juízo severo que Lacan opunha às chamadas ciências humanas, as quais haviam produzido um sujeito como objeto do saber, conforme uma relação de dominação inaugural que abria as portas a quaisquer demandas de poder. Dizia ele que apenas um passo separava a Universidade de Sorbonne da delegacia de polícia.

Contudo, a Psicanálise não se inscreveu nesse círculo em razão do ato fundacional de Freud que, em vez de jogar as históricas à fogueira ou às aulas magnas dos mestres da Medicina, que em vez de fazê-las pagar pelo desejo (ou pela pergunta ao mestre pelo desejo) com seu próprio corpo, decidiu escutá-las, decidiu romper com a produção de um saber antes que o sujeito pronunciasse alguma palavra.

Pois bem, da primeira parte deste trabalho (A Constituição do Significante), pode-se dizer que, com Saussure, inaugura-se o pensamento de que “los cuatro puntos cardinales son três: el Sur y el Norte”, de que a língua é coisa que nunca foi e que jamais poderá sê-lo, pois inexistente parte ou fragmento seu assentado sobre uma coisa. Língua e coisa, portanto, não são regidas pelo princípio último de coincidência, ou melhor, se se entender necessário um princípio que dê conta da relação entre elas, deveria ser nominado como o de “não coincidência”, ou de “não relação”.

A língua, assim, desde o citado Linguista, está tecida na diferença entre termos que existem, por sua vez, apenas por meio dessa diferença. Todavia,

ainda que acidentalmente, sustentar-se-ia por uma consciência, por alguém que fala, embora a já sabida diferença entre elas (entre língua e fala).

A partir dos estudos de Saussure, no Brasil, Cardoso nega eficácia ao *princípio da legalidade penal*, sob o argumento de que o Direito Penal não seria apenas escritura, pois práticas e ideologias antecedentes a esse plano igualmente determinariam as decisões afirmadas sob o manto da legalidade, o qual, na dogmática, é então concebido como doador de *sentido*.

A importância do referido trabalho, para efeito desta dissertação, reside no fato de a Autora ter demonstrado que ainda hoje, no seio de uma prática dita racional, o valor, ao contrário do afirmado pela Ciência, é concebido como função prévia a qualquer frase ou sujeito, ou seja, ele é um dado cuja vertente a ser considerada independe do jogo ou do jogador, pois escolhido antes da partida, o que seria perfeitamente antecipado por esses versos de Mallarmé: *Mesmo quando lançado em circunstâncias eternas/do fundo de um naufrágio seja que o Abismo branco estanco iroso sob uma inclinação plane desesperadamente de asa a sua de antemão retombada do mal de alçar o vôo e cobrindo os escarcéus cortando cerce os saltos no mais íntimo resuma a sombra infusa no profundo por esta vela alternativa até adaptar à envergadura sua hiante profundidade enquanto casco de uma nau pensa de um ou de outro bordo...*

Em síntese, para Cardoso, o valor do signo na dogmática é dependente do amarramento da interpretação a um grande outro, supostamente ocupante do lugar impossível “saber-verdade”.

Todavia, notadamente a partir do esvaziamento do significante saussuriano, a teoria Lacaniana, tomada nesta dissertação precisamente como teoria da linguagem, aporta a construção de que o Direito, seja ele Penal ou não, é linguagem, ou melhor, certo tipo de escritura. Mas não linguagem sustentada por um sujeito ou consciência, pelo contrário, linguagem constitutiva do que é e do que não é e, portanto, condição do inconsciente.

Desse modo, da segunda parte desta dissertação (A constituição da Lei), ao contrário das conclusões de Cardoso, entende-se, com Lacan, inexistirem sistemas extralinguísticos ou menos linguísticos aos quais o Direito ocultamente se reportaria e que seriam desconsiderados pela dogmática. Não, ele, o Direito, é sempre escritura, ainda quando inexistam palavras, e se reportará sempre a outra escritura e seus mestres (talvez aqui sim o Oculto ou culto) por que

simplesmente não se tem acesso a realidade alguma se não a estabelecida pelo discurso de alguém ou ciência, embora, evidentemente, *sempre* o que não possa ser dito, o que não cessa de não se simbolizar.

A *chave para o gozo* é justamente essa, o Direito é escritura qualificada pelo adjetivo sagrada, ele é a palavra do pai-morto e mesmo se se reportasse a outros sistemas supostamente não-línguísticos, a sua questão (a questão do Direito) está organizada em torno não do que diz ou do que deixa de dizer, mas em torno de sua organização e funcionamento.

Com Lacan, a partir dos registros real-simbólico-imaginário, sabe-se de um outro tempo que não o cronológico por que a Psicanálise permite gerar no passado o que nele não existia e fazer desaparecer do passado o que nele existia, sendo bastante para isso que se relate, que se conte, que se faça da imaginação símbolo, pois o tempo, como o direito, existe como contação, como relato ou narração. É importante lembrar que Freud, quando de *A interpretação dos Sonhos*, já dissera que a matéria-prima de seu trabalho não se constituiria do sonho sonhado, ou do sonho real ou vivido, mas o nível de objetividade seria dado pelo sonho contado.

Outro nível de objetividade por que com os elementos que ofereciam as epistemologias empiristas não era possível se separar o objeto da investigação e suas leis do que poderia ser entendido como realidade, ou melhor, não era possível se trabalhar com as categorias do *latente* e do *manifesto* e, nesse ponto, Freud se antecipa a Saussure na construção de um objeto do conhecimento separado da “coisa mesma”.

No entanto, aquele que conta e o contado vivem encarcerados pelo que se chama de inconsciente, do qual nada escapa ou poderá escapar. Esse pobre inconsciente está no modo de organização e funcionamento do direito e nos modos de produção do Estado, todos dele padecemos, o que tem de defender o que pretende seu e o que quer reivindicar o que supostamente não tem.

A dialética que rege tais relações é a dialética hegeliana do amo e do escravo a qual, ainda hoje, notadamente no direito, não foi superada. O escravo ainda sofre de querer se libertar e o amo ainda sofre de ter que fazer o escravo gozar para que não se liberte.

Aqui, então, o conceito de discurso que, para Lacan, designa a estrutura do laço social e se expressa por uma lógica dos lugares determinante da posição

que nela o sujeito ocupará. Freud inaugurará um novo discurso e, portanto, um novo lugar para o sujeito. Para distingui-lo dos demais, seu *Intérprete*, o escreverá, bem como os demais (discursos), e concluirá o seguinte para efeitos desta dissertação: o discurso do mestre é o avesso do discurso do psicanalista.

Concluirá, também, que o discurso da histérica é uma referência essencial ao discurso analítico, pois se a histérica alega de modo tão cênico seu mal-estar subjetivo é por que encontra diante de si outras posições que a insatisfazem: a do amo ou mestre, que manda ou prescreve, e a do universitário, que comenta ou descreve.

Da análise desses discursos se depreende, então, que o laço social não une dois sujeitos, não é, com efeito, relação intersubjetiva, mas implicação. E mais, que cada um é enunciado em nome de certa verdade.

O discurso do direito já é em Lacan o discurso do amo ou do mestre por que tal discurso pretende por em marcha a produção de um saber com a exclusão da pergunta subjetiva (a verdade do desejo), pergunta essa que lhe é feita pelo discurso histérico. Ademais, estará sempre em vigília para conservar o seu curso e seus códigos, sua *área de preservação permanente*.

De Saussure a Lacan, o percurso do significante evidencia que o sujeito nasce da certidão de nascimento produzida por um órgão da burocracia estatal: um cartório. Ou melhor, por uma instituição que lhe dá as cartas (ou a cara) e lhe possibilita o movimento (ou a paralisia) na linguagem (como um jogo de baralho). Mundo possível para esse assim nomeado, pois antes de qualquer festa, açoitado ou túmulo, lhe espera um nome. Nome pelo qual se constitui como sujeito (bandido, favelado, bom moço, residente na Ilha da Pintada ou dos Açores) e, ao mesmo tempo, é mergulhado e se afoga no discurso do direito (nasce porque tem direito à vida e não porque se desejou que estivesse vivo) e da burocracia de estado (que lhe oferece a cama e o gozo), os quais, por efeito de estrutura, não são diferentes, mas indiferentes aos seus mecanismos de funcionamento.

Não há nada de fictício ou de enganador nessa situação. A fala e, logo em seguida, a escritura, ou uma ao lado da outra, ou primeiro a escritura, introduzem o homem na mansão do dito, lugar diverso do que se supõe seja a realidade e, nesse sentido, constituem o que quer que seja como ficção, como produção linguageira.

O fictício, assim, está no fato (no fato de ser dito) dessa dimensão, a da linguagem, não ser tomada como tal e, por conseguinte, no seu lugar, abrir-se um abrigo bem seguro para o dogma, cuja expressão máxima, para o fim desta dissertação, se encontra no discurso do mestre o qual organiza a realidade do direito rebaixando o real à inexistência.

A mesma lei, então, surge como montagem institucional, para lá de uma suposta vida particular de cada sujeito isoladamente tomado. Esse nascimento, pela lei, que, em verdade, é o primeiro, se inscreve, pelo discurso do mestre, não apenas em uma dimensão jurídica, dada pelo *vitam instituere*, mas em uma dimensão apelidada de jurista (de juridismo) da vida, conformada no e pelo discurso do mestre, não como forma única, mas como a forma pela qual se tem estruturado o discurso do direito, que, assim, passa a ser com ele identificado (discurso do direito = discurso do mestre).

O direito, como perpétua ciência do poder, desborda da pura instrumentalidade que se lhe pretende atribuir, seja qual for sua letra (enunciado), seja qual for o sistema de pensamento ou a teoria da linguagem a que esteja afiliado. Existem leis de estrutura (enunciação) que fazem com que a lei seja sempre a situada nesse lugar dominante no discurso do mestre, que é o saber. É por meio dele, um saber imaginariamente posto no lugar da verdade, em que o sujeito aparece como causa de si mesmo, pensado igual ao seu próprio significante, que se alcança o gozo, uma espécie de retorno à Mãe nutriz.

Nesse passo, o discurso do analista se diferencia do discurso do mestre porque, injustamente, sua função é a de interrogar, a de perguntar pela serventia dessa forma de saber que oculta a dinâmica da verdade para o fim de assegurar a um corpo de Textos o lugar de Outro (grande Outro). Dessa forma, ao ocultá-la (a dinâmica da verdade) esse saber nada mais quer saber dela senão como resíduo seu, quer dizer, como equivalente à instituição do discurso do mestre.

Juntamente com as leis da colonização, vende-se um inconsciente, um discurso do mestre, que nada tem com o saber, pois o que os quadrípedes demonstram é isso: a inexistência de relação entre saber e verdade, verdade essa que encontra e tranquiliza o ser humano com o aporte das ciências ditas humanas, as quais, ajudando-o a ouvi-la (a verdade), reforçam o lugar de confusão. Assim, se o que Legendre diz vale especialmente para a França, caberia investigar se e como funcionaria no Brasil (que também é um lugar de

funcionários) esse mecanismo de captação de amor, sempre a partir da lembrança de que a Europa é para o brasileiro o Outro, a partir do qual constitui o nascido no Brasil na relação chamada de espelho.

Há identidade estrutural entre interdito do incesto (descolamento do universo das coisas), linguagem (não tudo na linguagem) e complexo de Édipo (em uma face da moeda, a proibição; em outra, o desejo proibido), sendo esse nada mais que a retomada no universo individual e familiar da inscrição da lei que delimita o contorno do proibido e faz possível a conformação da sociedade e das diversas formas de subjetividade.

Contudo, não existe sujeito (subjetividade) no discurso do mestre. Existe, sim, uma violência radical que, talvez, pudesse ser desmontada pelo discurso do analista, já que traz a possibilidade de, partindo do real (resto), fazer falar o sujeito em sua fantasia, no sentido de que tudo o que esse chama de realidade se sustenta em um ou por um fantasma. Mas de que violência radical se trata? Trata-se simplesmente da captação amorosa dos sujeitos pela instituição, ou melhor, da lei posta como objeto de amor (no lugar do desejo), realidade trágica (no sentido de mau-encontro, encontro do sujeito com o gozo) cuja possibilidade de elisão não se nega desde que afirmada a necessidade de consideração desse mecanismo (o institucional).

Assim, da proposição inicial “direito como ficção”, o percurso de Saussure a Lacan, uma espécie de “On the Road” (interessante que Kerouac sempre retornasse ao abrigo familiar), implica na exclusão da preposição “como” e a inclusão do verbo de ligação “ser” para se chegar ao “direito é ficção”.

Mas por que direito é ficção? Primeiro, porque se estrutura como discurso e todo o discurso é morte da coisa, embora não tudo nas palavras; segundo, porque se organiza sobre a questão da verdade, e não há verdade externa à ficção, quer dizer, inexistente verdade (ou falsidade) senão circunscrita ao sistema simbólico-real-imaginário; terceiro, porque produz o efeito-ficção, ou seja, porque se constitui como um corpo vazio preenchido com textos - um Texto sem sujeito, que mesmo assim fala; quarto, porque nele a linguagem cumpre plenamente seu papel de equívoco, de ilusão à luz do dia, de crença no Saber absoluto; quinto, porque está no lugar de um grande Outro no qual se crê porque, simplesmente, a condição humana supõe uma entrada imaginária na

vida; e, por fim, porque nele se confundem o princípio de autoridade com o princípio de racionalidade.

Nesta dissertação, não se diz que o discurso do mestre é um mau, mas, sim, que é um lugar, uma instância cuja existência provavelmente não escape à nenhuma sociedade, pois, em quase todas, se põe a necessidade de se autenticar o discurso jurídico (reclame do inconsciente, lugar marcado por um vazio) por outro, ou melhor, por outra coisa, como a saúde ou a tecnologia ou o princípio da legalidade. Outra coisa, então, que pareça não ser da ordem da linguagem.

Todavia, embora seja próprio do ilusório não ser assim reconhecido, o que se buscou ao longo dessas páginas foi o iniciar do processo de seu desvelar pelo reconhecimento de que, sob o nome direito ou lei, se sustenta uma ficção que mereceria ser objeto de narrativa.

REFERÊNCIAS

AMBERTÍN, Marta Gerez (Org.). **Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico**. Buenos Aires: Letra Viva, 2006. v. 1.

ARISTÓTELES. **La Política**. Edición original. Ca.330 AJC. Edición Eletrônica, 2007. www.laeditorialvirtual.com.ar

BORGES, Jorge Luis. **Arte poética**: seis conferencias. Barcelona: Crítica, 2005.

CERVANTES, Miguel de. **Don Quijote de la Mancha**. Edição do IV Centenario. Madrid: Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004.

CHAUMON, Franck. **La ley, el sujeto y el goce**: Lacan y el campo jurídico. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. **O caráter retórico do princípio da legalidade**. Porto Alegre: Síntese, 1979.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. São Paulo: Edusp, 2007. v. 2.

DOSTOIÉVSKI, Fiodór. **Crime e castigo**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2009.

ECO, Umberto. **Tratado geral de semiótica**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FORBES, Jorge. **Inconsciente e responsabilidade**: psicanálise no Século XXI. Barueri: Manole, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 18. ed. São Paulo: Loyola, jan. 2009. (Leituras Filosóficas).

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

_____. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...**: um caso de parricídio do século XIX. Apresentação de Michel Foucault. Tradução de Denize Lezan de Almeida. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FREUD, Sigmund. La interpretación de los sueños. In: _____. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. I.

_____. El mal-estar en la Cultura. In: _____. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

FREUD, Sigmund. El porvenir de una ilusión. In: _____. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

_____. Moisés y la Religión Monoteísta. In: _____. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

_____. Totem y tabu. In: _____. **Obras Completas**. Tradução direta do alemão ao espanhol de Luis López-Ballesteros y De Torres. Ordenação e Revisão dos textos de Jacobo Numhauser Tognola. Madrid: Biblioteca Nueva / el Ateneu, 2005. t. II.

GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer**: una biografía. Tradução de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder, 2000.

HART, H.L.A. O Conceito de Direito. Tradução de A. Ribeiro Mendes. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HOST, François. **Contar a Lei**: as fontes do imaginário jurídico. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. (Coleção Díke).

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto / EDUERJ, 2002.

KOZICKI, Enrique. **Hamlet, el padre y la ley**. Buenos Aires: Gorla, 2004.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Versão brasileira de Vera Ribeiro. Revisão Técnica de Antonio Quinet e Angelina Harari. Preparação de texto de André Teles. Tradução autorizada da reimpressão de fevereiro de 1995 da primeira edição francesa, publicada em 1966 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Campo Freudiano no Brasil).

_____. **Nomes-do-Pai**. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Campo Freudiano no Brasil).

_____. **O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose**. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica de Ram Mandil. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Assessoria brasileira de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1978 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Marie Christine Laznik Penot. Colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O Seminário, livro 3:** as psicoses. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1981 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Tradução de Vera Ribeiro. Versão brasileira de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O Seminário, livro 4:** a relação de objeto. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1994 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Revisão de Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **O Seminário, livro 5:** as formações do inconsciente. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1998 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final de Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **O Seminário, livro 7:** a ética da psicanálise, 1959-1960. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O Seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1986 por Éditions du Seuil, de Paris, França. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O Seminário, livro 17:** o avesso da psicanálise, 1969-1970. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1991 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Dirigida por Jacques-Alain e Judith Miller. Versão brasileira de Ary Roitman. Consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

_____. **O Seminário, livro 18:** de um discurso que não fosse semblante, 1971. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 2006 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final de Nora Pessoa Gonçalves. Preparação de texto de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (Campo Freudiano no Brasil).

_____. **O Seminário, livro 20:** mais, ainda. Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 2006 por Éditions du Seuil, de Paris, França, na Coleção Champ Freudien. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Versão final de Nora Pessoa Gonçalves. Preparação de texto de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (Campo Freudiano no Brasil).

LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução e revisão de Aluísio Pereira de Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária / Colégio Freudiano, 1983.

_____. et al. **El discurso jurídico**: perspectiva psicoanalítica y otros abordajes eistemológicos. Buenos Aires: Librería Hachette, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARCHESINI, Silvane Maria. **O sujeito de direito na transferência**: uma perspectiva transdisciplinar por meio da Teoria Lacaniana dos Discursos. Curitiba: Juruá, 2010.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cien años de soledad**. Edição comemorativa. Madrid: Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española, 2007.

MENASSA, Miguel Oscar et al. **Los nombres del Goce**: real: simbólico: imaginario. Buenos Aires: Grupo Cero, 1997.

_____; CUESTA, Amélia Diez. **Posición del inconsciente**. Buenos Aires: Grupo Cero, dic. 1998. (Colección Psicoanálisis para Todos).

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NERUDA, Pablo. **Livro das perguntas**. Tradução de Ferreira Gullar. Ilustração de Isidro Ferrer. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2006.

PIGLIA, Ricardo. **Formas breves**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RICOEUR, Paul. **Freud**: uma interpretação de la cultura. México: Siglo Veintiuno, 2004.

ROCHA, Leonel Severo (Coord.). **A construção sociojurídica do tempo**. Curitiba: Juruá, 2012.

_____. **A problemática jurídica**: uma introdução transdisciplinar. Porto Alegre: Fabris, 1985.

ROCHA, Leonel Severo. **Revista Direitos Culturais**, v. 1, n. 1, dez. 2006.

ROUDINESCO, Élisabeth. **Lacan**: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica de Argentina, 2012.

SAFOUAN, Moustapha. **Lacanian 1**: os seminários de Jacques Lacan: 1953-1963. Tradução de Procópio de Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SAID, Edward W. **Freud e os não-europeus**. Tradução de Arlebe Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye. Colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SHAKESPEARE, William. Hamlet. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SÓFOCLES. Édipo Rei. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

VILLAVELLA, Marcela. **Lo trágico en psicoanálisis**. Buenos Aires: Grupo Cero / Colección: Extensión Universitária, 2007.

_____. **O trágico em psicanálise**. Tradução de Eliane Marques. Buenos Aires: Psicolibro, 2012.

WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua linguagem**. Colaboração de Leonel Severo Rocha. 2. ed. aum. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. v. 2.

WHITMAN, Walt. **Folhas de relva**. Tradução de Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Tradução de Jorge Mendes. Revisão, por comparação com o texto em alemão, de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000.

_____. **Tratado lógico-filosófico**. Tradução dos originais alemães, com introdução de Bertrand Russel, por M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.