

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
DEPARTAMENTO DE LÍNGUA E LITERATURA VERNÁCULAS

A LINGUAGEM E A TRAJETÓRIA  
IN-CONSCIENTE DO SENTIDO

FELÍCID WESSLING MARGOTTI

DISSERTAÇÃO Submetida à Universidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção de Grau de Mestre em Letras - opção Lingüísti-  
ca Aplicada ao Ensino de Português.

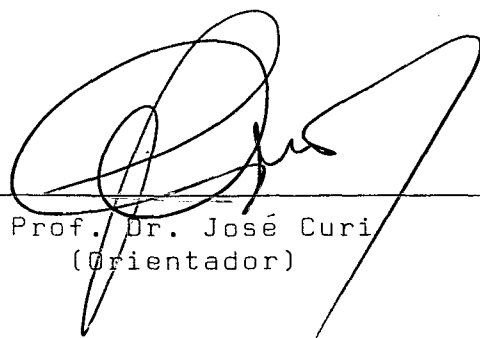
Florianópolis, maio de 1982.

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção de Grau de Mestre em Letras - opção Lingüística Aplicada ao Ensino de Português - e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Santa Catarina.

*M. Marta Furlanetto*

Profª Drª Maria Marta Furlanetto  
Coordenadora do Programa de Pós-  
Graduação em Lingüística

Apresentada perante a Banca Examinadora composta pelos professores:



Prof. Dr. José Curi  
(Orientador)

*Leonor Scliar Cabral*

Profª Drª Leonor Scliar Cabral

*Bonifácio*

Prof. Mestre Bonifácio Bertoldi

A NEIDE e EDIENE,  
palavras de alegria.

## AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Língua e Literatura Vernáculas, Programa de Pós-Graduação em Letras pela realização do Curso.

Aos meus professores e colegas de Departamento pela atenção e apoio demonstrados.

Aos meus colegas de curso pela solidariedade nos caminhos percorridos.

Aos amigos que souberam se colocar em disponibilidade nos momentos mais necessários.

A todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. José Curi, de modo especial, orientador e amigo, pela confiança, sugestões e estímulos à pesquisa com a qual poderia não concordar.

## RESUMO

Exposição da Teoria Geral do Conhecimento para se compreender como tradicionalmente é concebido o ato de conhecer, e a constatação de que não se faz nenhuma referência ao inconsciente. Explicação sobre a evolução de alguns conceitos do inconsciente, especialmente aquele que apresenta uma tópica lingüística, apresentando-o como um problema que não pode ser olvidado. Além disso, verifica-se que a sua postulação não é privilégio da Psicanálise, mas de toda a corrente do pensamento moderno denominada Estruturalismo. Relato e análise dos principais ensinamentos do psicanalista francês Jacques Lacan que dizem respeito à Lingüística. A tese central deste autor é de que o inconsciente é estruturado como linguagem e, para tanto, propõe uma reestruturação do conceito de signo lingüístico, anulando a simetria entre significante e significado. Para compreender estes conceitos lacanianos, expõe-se como Lacan concebe a constituição do sujeito na linguagem em seus três registros: o real, o imaginário e o simbólico. Isto feito, procede-se a uma comparação entre a Teoria do Conhecimento tradicional e a teoria do conhecimento proposta por Lacan. Por fim, faz-se um levantamento e uma análise de alguns fenômenos lingüísticos em cuja realização a consciência não intervém.

## ABSTRACT

An account of the General Theory of Knowledge in order to show how the act of knowing is traditionally represented, with the conclusion that there is never any reference to the unconscious. An explanation of the development of certain theoretical concepts of the unconscious, especially those with linguistic relevance, and the argument that this is a question which cannot be neglected. It is also shown that the postulate of the unconscious is not the exclusive reserve of Psychoanalysis, but pertains to the whole current of modern thought known as "Structuralism". A review and analysis of the principal tenets of the French psychoanalyst Jacques Lacan insofar as they relate to linguistics. The central thesis of this author is that the unconscious is structured as language and therefore he proposes a restructuring of the concept of linguistic sign, abolishing the symmetry between referant ("signifiant") and referance ("signifié"). To understand these concepts of Lacan, we discuss Lacan's conception of the elaboration of the subject through the three registers of language: the real, the imaginary and the symbolic. The study proceeds to a comparison of the traditional Theory of Knowledge with the Theory of Knowledge proposed by Lacan. Finally the study identifies and analyses some linguistic phenomena is the realization of which consciousness does not intervene.

## RÉSUMÉ

Il s'agit d'un exposé au sujet de la Théorie Générale de la Connaissance qui essaie de faire comprendre comment est conçu, traditionnellement, l'acte de connaître, et la constatation qu'on ne fait aucune référence à l'inconscient. Il s'agit aussi de l'évolution de quelques conceptions sur l'inconscient, surtout celle qui présente une similitude avec architectonique linguistique, l'envisageant comme un problème qui ne peut pas être oublié. En plus, il est constaté que sa postulation n'est pas un privilège de la Psychanalyse, mais du courant de pensée moderne qu'on appelle Structuralisme, comme un tout. Il s'agit ensuite d'un rapport et d'une analyse des plus marquants enseignements du psychanalyste français Jacques Lacan en ce qui concerne la Linguistique. La thèse centrale de cet auteur est celle que l'inconscient est structuré tel que le langage; il propose une restructuration du concept de signe linguistique, par la neutralisation de la symétrie entre signifiant et signifié. Pour accéder à ces concepts lacaniens, on expose la façon comment Lacan conçoit la constitution du sujet dans le langage en ses trois facettes: le réel, l'imaginaire et le symbolique. Cela fait, on procède à une comparaison entre la Théorie traditionnelle de la Connaissance et celle proposée par Lacan. Finalement, on propose un essai d'analyse de quelques phénomènes linguistiques dont la réalisation n'a pas l'intervention de la conscience.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
CAPÍTULO I - POR QUE CONHECEMOS? .....	7
1. Preliminares .....	7
2. O Fenômeno do Conhecimento .....	9
3. A Possibilidade do Conhecimento .....	13
4. A Origem do Conhecimento .....	17
5. A Essência do Conhecimento .....	24
6. As Espécies de Conhecimento .....	32
7. O Critério de Verdade .....	36
CAPÍTULO II - CONHECEMOS PELO INCONSCIENTE? .....	38
CAPÍTULO III - O ESTRUTURALISMO E O INCONSCIENTE .....	49
CAPÍTULO IV - A TEORIA DE JACQUES LACAN .....	58
1. O Inconsciente e a Linguagem: Autonomia do Signi- ficante .....	59
2. A Constituição do Sujeito e a Linguagem .....	78
CAPÍTULO V - DESVIOS EM CONFRONTO NA TEORIA DO CONHE- CIMENTO TRADICIONAL E LACANIANA .....	95
CAPÍTULO VI - AS LEIS DO INCONSCIENTE E ALGUNS FATOS LINGÜÍSTICOS .....	107
CONCLUSÃO .....	120
BIBLIOGRAFIA .....	124



## INTRODUÇÃO

Este trabalho originou-se de leituras esparsas de textos que estabelecem uma relação entre o objeto específico da Psicanálise - o inconsciente - e o objeto da Lingüística - a linguagem.<sup>1</sup> Constatou-se que a Psicanálise servia-se da Lingüística e vice-versa.

Foram tais leituras que suscitaram a possibilidade de entrar em contacto com os ensinamentos do psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981). Só para situá-lo no contexto científico, principalmente psicanalítico, é suficiente lembrar que "no mínimo foi o mais falado, o menos conhecido, o mais intrigante dos herdeiros de Freud". Ou ainda, "mergulhou nos abismos do inconsciente freudiano, fuçou suas raízes, apresentou aquela que é a mais original e mais ofuscante revisão/leitura dos textos do mestre". (BEIRÃO & D'AGUIAR, 1981: 66)

---

<sup>1</sup>A definição do objeto da Lingüística nem sempre é ponto pacífico. Há lingüistas que o restringem ao estudo da língua; outros, ao estudo da linguagem. Entre os últimos, inclui-se John Lyons: "A Lingüística pode ser definida como o estudo científico da linguagem". (1976:9).

Que interesse apresenta a teoria de um psicanalista para a realização de um estudo que pretende ser acima de tudo uma pesquisa lingüística? A resposta é simples. Jacques Lacan notabilizou-se ao caracterizar o inconsciente como linguagem dotada de uma estrutura própria, cujas figuras centrais seriam a metonímia e a metáfora.

J. Lacan fez uma revisão/leitura de Freud através da Lingüística de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, ou seja, essencialmente através daquilo que se convencionou chamar Estruturalismo lingüístico. Sem dúvida, nesta empreitada, muito importantes foram as contribuições recebidas do etnólogo e antropólogo, também francês, Claude Lévi-Strauss.

Então, ao ler os trabalhos de J. Lacan, fica-se especialmente surpreso ao constatar-se que Freud foi também um lingüista que, vivendo na mesma época de Saussure, não o conheceu. É que Freud, pelo fato de a prática psicanalítica realizar-se através do discurso do paciente, preocupa-se com a natureza da linguagem. Esta preocupação é sobretudo explícita em sua obra intitulada A Interpretação de Sonhos.<sup>2</sup>

A relação entre Lingüística e Psicanálise, além do problema comum - a linguagem -, traz a reboque a questão do consciente e do inconsciente e, como consequência, o problema do conhecimento. Só até aí há muita literatura a percorrer, pois exige-se o concurso de três disciplinas ou ciên-

<sup>2</sup>A Imago Editora do Rio de Janeiro apresenta a Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, inclusive A Interpretação de Sonhos, em 2 volumes.

cias: Filosofia, Lingüística e Psicanálise.

A Filosofia antropológica, em sua trajetória, depara-se com o inconsciente, constituindo-se em um desafio à própria razão filosófica, pois põe em jogo o estatuto da consciência.

Com efeito, até há bem pouco tempo, a Filosofia - como tarefa de inteligibilidade que é - não cogitava em uma dimensão que extrapolasse as fronteiras da consciência, pois seria uma contradição em seus próprios termos. Como admitir um conhecimento que não é fruto da razão? Coube à Psicanálise estremecer a sólida confiança que se depositava na racionalidade lógica da percepção e do conhecimento. Desde então, o inconsciente sofre uma repressão. Por quê? Porque é ele que se insurge, como imaginário que é, contra a razão teórica e a prática do Ego.

O que define o inconsciente? "É ser desconhecido da consciência". (EY, 1969:13). E fora da consciência há conhecimento?

Esta será uma das questões do presente trabalho. Assim, reserva-se ao primeiro capítulo a tarefa de tentar mostrar como a Teoria do Conhecimento explica o ato de conhecer.

Em segundo lugar, achou-se conveniente fazer uma revisão da literatura capaz de proporcionar uma idéia mais ou menos clara sobre o inconsciente em relação ao ato de conhecer. Mais especificamente, tentou-se responder à pergunta: "Conhecemos pelo inconsciente?". Aliás, se o inconsciente é um ser que está fora da consciência, como conhecê-lo? Qual é a sua

topologia?

O terceiro capítulo do trabalho procura situar o inconsciente em relação ao Estruturalismo, bem como verificar de que modo situá-lo para uma melhor compreensão da linguagem. O capítulo mostra substancialmente que a trajetória e a importância do inconsciente para o Estruturalismo remonta ao Círculo Lingüístico de Praga, principalmente através de um de seus expoentes, o russo Trubetzkoy. Deste modo, constatou-se que o inconsciente havia sido postulado em relação à linguagem por alguns estruturalistas bem antes que Lacan o fizesse de modo sistemático. Então, o inconsciente deixa de ser privilégio da Psicanálise. É dimensão necessária e incluída no próprio campo epistemológico das ciências humanas, inclusive da Lingüística.

O que há de original nos ensinamentos de Jacques Lacan, que contribuições sua teoria apresenta para o desenvolvimento da Lingüística e qual a posição lacaniana em relação à Teoria do Conhecimento? Estas são perguntas contidas no corpo do quarto capítulo, intitulado "A Teoria de Jacques Lacan". Todavia, é importante ressaltar que não se teve a intenção de esgotar seu pensamento, pois negligenciou-se tudo o que, especificamente, diz respeito à prática psicanalítica. Deste modo, este capítulo não é uma introdução à Jacques Lacan; é, antes, uma exposição daquilo que é essencial para a compreensão da relação sujeito/significante. Pretende-se, sobretudo, conhecer a contribuição dele nos recursos às ciências da linguagem que permitem articular a ciência do inconsciente. Como se vê, a preocupação é, acima de tudo, lingüística.

Ainda sobre o quarto capítulo, vale dizer que na parte inicial discute-se como J. Lacan reformulou o signo lingüístico. Pretende-se detectar as implicações teóricas de tal re formulação. Complementando esta parte, discute-se a tese de que o inconsciente é estruturado como linguagem, sendo suas figuras mais importantes a metonímia e a metáfora. Estes fe nômenos, segundo Lacan, seriam os responsáveis pela produção do significado a partir dos significantes. E, na parte fi nal, expõe-se a concepção lacaniana da constituição do sujeii to através da linguagem. Apresentam-se também as dimensões do imaginário, do real e do simbólico.

A tentativa de avaliação crítica do alcance da teoria lacaniana ocorre no quinto capítulo, pelo menos no que diz respeito à relação sujeito X objeto. Para tanto, procede-se a uma confrontação dos seus princípios teóricos com a Teoria do Conhecimento tradicional.

O último capítulo representa o levantamento e análise de alguns fenômenos lingüísticos em cuja realização a conscii ência não intervém.

Este trabalho pretende ressaltar e discutir algumas questões ligadas à ciência da linguagem. Quanto a este as pecto, a dissertação situa, a partir da Teoria do Conheciment o e da Teoria de Jacques Lacan, as dimensões do consciente e do inconsciente do sujeito em relação à linguagem. Além disso, visa a buscar evidências que demonstrem a supremacia da linguagem sobre o sujeito que fala, e refletir sobre alguns aspectos que envolvem a apreensão e a do ação de sentido. Ness

te caso, importa considerar o ato de conhecer em si e a ma  
nifestação do conhecimento realizado.

## CAPÍTULO I

### POR QUE CONHECEMOS ?

#### 1. Preliminares

A Teoria da Ciência, A Teoria dos Valores e A Concepção do Universo são as três partes que formam o conjunto das disciplinas de domínio filosófico. Como Teoria da Ciência, a Filosofia é uma auto-reflexão do espírito sobre o comportamento teórico e prático. Esta parte da Filosofia divide-se em formal e material. A disciplina formal é nomeada Lógica; a material, Teoria do Conhecimento.

Além da Lógica, a Teoria do Conhecimento distingue-se também da Psicologia. Esta distinção pode ser observada se considerarmos que no pensamento ocorre uma base física conhecida por espécie impressa, ou impressão, e um elemento abstraído relativamente, que declara haver uma semelhança entre a impressão e o objeto acusado. A Psicologia interessa-se por este acontecimento físico do conhecimento. Todavia, à Te

oria do Conhecimento, por razões didáticas e pragmáticas, a impressão é assunto, embora só no que diz respeito à relação de semelhança, de onde brota o conhecimento. O lastro absoluto do processo do acontecimento físico da impressão pertence à Psicologia. (PAULI, 1964:20).

A Teoria do Conhecimento também se distingue da Lógica; ocupa-se esta com o aspecto lógico - o estudo formal do conteúdo do conhecimento - sem ingressar na validade destes conteúdos. A Lógica define a classe em que cada conhecimento ingressa, distinguindo o conceito, o juízo e o raciocínio. (Ibid.:21) A Lógica investiga as formas e as leis mais gerais do pensamento humano, enquanto a Teoria do Conhecimento dirige-se aos pressupostos materiais mais gerais do conhecimento científico.

A Lógica "prescinde da referência do pensamento em si mesmo" (Hessen, 1968:20), enquanto que a Teoria do Conhecimento "dirige-se justamente para a significação objetiva do pensamento, para a sua referência aos objetos". Por último, poderíamos afirmar que a Lógica preocupa-se com a adequação do pensamento; por sua vez, a Teoria do Conhecimento preocupa-se com a verdade no pensamento.

A Teoria do Conhecimento divide-se em Teoria do Conhecimento Geral e Especial. A primeira investiga as referências do pensamento ao objeto em geral. A última tem como tema de investigações críticas os princípios e conceitos fundamentais em que se manifesta a referência do intelecto cognitivo com referência aos objetos assinalados.



## 2. O Fenômeno do Conhecimento

A observação rigorosa e a descrição exata daquilo a que chamamos conhecimento, fenômeno peculiar de consciência, devem preceder à explicação ou interpretação do conhecimento em si. A apreensão dos traços essenciais do fenômeno conhecimento, por meio da auto-reflexão, chama-se investigação fenomenológica. O método fenomenológico distingue-se do método psicológico, pois, enquanto este investiga os processos psíquicos, aquele aspira à apreensão da essência geral no fenômeno concreto, isto é, do que é essencial a todo conhecimento.

Através do método fenomenológico, o conhecimento apresenta-se da seguinte maneira:<sup>1</sup>

Na ordem concreta das evidências e não das essências simplesmente, no conhecimento, encontram-se frente a frente a consciência e o objeto, o sujeito e o objeto. Embora estes elementos sejam separados um do outro, tal dualismo (sujeito X objeto) pertence à essência do conhecimento.

O sujeito só é sujeito para o objeto e o objeto só é objeto para o sujeito, isto é, a relação constitui-se, ao mesmo tempo, numa correlação, ainda que o ser de um seja distinto do ser do outro. A função do sujeito é apreender, a do objeto em ser apreendido pelo sujeito.

---

<sup>1</sup> A análise do fenômeno do conhecimento, ora apresentada, baseia-se em Nicolau Hartmann, na obra Fundamentos de uma Metafísica do Conhecimento, apud Hessen, J. Teoria do Conhecimento. Coimbra, Ed. Armenio Amado, 1968. p. 20.

O sujeito sai de si e recolhe o símbolo do objeto. No sujeito alguma coisa se altera em função do conhecimento, enquanto no objeto nada muda. No sujeito surge a imagem impressa do objeto. Nesta perspectiva, ao que transcende do sujeito para a esfera do objeto corresponde o que transcende do objeto para a esfera do sujeito. Todavia, o objeto é determinante, o sujeito é determinado. Por esta razão, o conhecimento pode definir-se como uma determinação do sujeito pelo objeto. A imagem impressa é objetiva, na medida em que leva em si os traços do objeto. Ela é distinta do objeto, constituindo-se em instrumento pelo qual a consciência apreende o seu objeto.

A receptividade do sujeito não significa passividade, pois a consciência pode participar na elaboração da imagem impressa.

A aparente contradição observada quanto à transcendência do objeto ao sujeito e a correlação do sujeito e do objeto, apontada anteriormente, desaparece se considerarmos que o objeto inclui-se na correlação, somente enquanto é objeto do conhecimento. Dentro do conhecimento, a correlação sujeito-objeto é inseparável, mas nenhum deles se esgota no seu ser: no objeto, naquilo que dele se desconhece; no sujeito, naquilo que é além de sujeito cognoscente.

O conceito de verdade está intimamente ligado à essência do conhecimento. A verdade do conhecimento assenta na concordância da imagem impressa com o objeto. Se o conteúdo do conhecimento concorda com o objeto designado, dizemos

que o conhecimento é verdadeiro. Neste sentido, o conceito de verdade exprime uma relação do conteúdo do pensamento, isto é, da imagem impressa com o objeto. O objeto não é nem verdadeiro nem falso. O conceito de verdade é próprio da consciência ingênua e da consciência científica, pois, ambas aceitam como verdade a concordância da imagem impressa com o objeto.

Mas o conceito de verdade não basta, pois há necessidade de se ter certeza de que é verdadeiro. É a questão do critério de verdade. Como vimos, o fenômeno do conhecimento implica apenas sua pretensa existência; mas não a sua existência real.

O conhecimento humano apresenta três elementos principais: o sujeito, a imagem impressa e o objeto. Pelo sujeito, o fenômeno do conhecimento toca a esfera psicológica; pela imagem impressa, relaciona-se com a lógica; pelo objeto, com a ontológica. Como se observa, a Psicologia não pode resolver o problema da essência do conhecimento, pois, ao investigar os processos do pensamento, prescinde por completo da referência ao objeto. Assim, a Psicologia pergunta como tem lugar o conhecimento, mas não se é verdadeiro, isto é, se concorda com o objeto.

Quando a Psicologia procura resolver a questão da verdade no conhecimento, tem-se o Psicologismo.

Pela imagem impressa, o fenômeno do conhecimento penetra na esfera lógica, pois a imagem do objeto no sujeito é uma entidade lógica e, como tal, objeto da Lógica. A Lógica

ca indaga sobre a concordância do pensamento consigo mesmo e não sobre a concordância com o objeto. Quando se desconhece este fato, diz-se que se cai no Logicismo.

Pelo objeto, o conhecimento toca a esfera ontológica. O objeto se põe perante a consciência cognoscente como algo que é. Como se sabe, o ser é do domínio da Ontologia. Daí dizer-se que se cai no Ontologismo quando se vê o problema do conhecimento exclusivamente do lado do objeto.

Do que se apresentou, inferiu-se que a Teoria do Conhecimento é o resultado da referência do nosso pensamento aos objetos, da relação do sujeito e do objeto. As considerações fenomenológicas conduzem, pois, ao reconhecimento da Teoria do Conhecimento como disciplina filosófica independente. A Fenomenologia descreve aquilo que a consciência natural entende por conhecimento, mas não lhe compete averiguar se a concepção está justificada. Explicar e interpretar é missão da Teoria do Conhecimento. A Fenomenologia é, portanto, um método de descrição da efetiva realidade da concepção natural, mas não lhe cabe decidir sobre a justeza e a veracidade.

A verificação aprofundada da descrição do fenômeno do conhecimento nos mostra que são cinco os problemas principais que implicam os dados fenomenológicos: 1º) a possibilidade do conhecimento; 2º) a origem do conhecimento; 3º) a essência do conhecimento; 4º) as espécies do conhecimento; 5º) critério de verdade.

### 3. A Possibilidade do Conhecimento

Viu-se anteriormente que o conhecimento significa uma relação entre um sujeito e um objeto e que o sujeito apreende o objeto. A questão é saber se esta concepção da consciência natural é justa, se o contacto entre o sujeito e o objeto de fato acontece. O problema diz respeito à possibilidade do conhecimento.

O Dogmatismo põe a necessidade de um conhecimento inicial absoluto, sem justificá-lo. Ele supõe a possibilidade e a realidade do contacto entre o sujeito e o objeto. Aceita a apreensão do objeto pelo sujeito, pela consciência cognoscente.

O Dogmatismo chama-se ingênuo quando não se percebe a necessidade de fundamentar os princípios usados, racional quando afirma a impossibilidade de provar intrinsecamente o ponto de partida, que, contudo, admite como posição irresistível. A justificação estaria na própria imposição, enquanto apontada. (PAULI, 1964:54).

Originariamente, o Dogmatismo opõe-se ao Ceticismo. (ABBAGNANO, 1960:275). Enquanto o Dogmatismo considera a possibilidade de um contacto entre o sujeito e o objeto como algo compreensível em si mesmo, o Ceticismo nega tal possibilidade. Segundo o Ceticismo, o sujeito não pode apreender o objeto, isto é, nega a possibilidade da evidência dos conteúdos. Volta-se, então, exclusivamente aos fatores subjetivos do conhecimento humano. Desconhecendo o objeto, o Ceticismo não vê a relação entre sujeito e objeto, relação necessária ao

conhecimento.

Diz-se que o Ceticismo é negativo quando nega a possibilidade de provar a certeza; positivo quando tenta sustentar provas para sua posição cética.

O Ceticismo radical nega a possibilidade do conhecimento; o intermediário, a possibilidade de um saber rigoroso, isto é, não há certeza de que os juízos concordem com a realidade. Este diz ser provável que certa proposição seja verdadeira. Portanto, a certeza é admitida somente como probabilidade. Mas, "quem renuncia ao conceito de verdade tem, pois, de abandonar também o de probabilidade" (Hessen, 1968:44), porque a probabilidade pressupõe verdade. O Ceticismo radical, por sua vez, nega a possibilidade de qualquer conhecimento. E isto, sem dúvida, exprime um conhecimento. Cai, pois, em contradição consigo próprio.

Na filosofia moderna desconhece-se o Ceticismo radical e absoluto. Em Montaigne apresenta-se como Ceticismo Ético, em Hume como Metafísico. Em Descartes encontra-se o Ceticismo Metodológico, isto é, a dúvida metódica, não o Ceticismo de princípio (Ibid.:42-3).

O Ceticismo Metafísico nega o conhecimento supra-sensível e é também conhecido como Positivismo que remonta a Augusto Comte (1798-1857). Limita-se ao positivamente dado, aos fatos imediatos da experiência. O Ceticismo Religioso, conhecido por Agnosticismo, foi fundado por H. Spencer (1820-1903). Quando o Ceticismo põe a fé como única fonte de certeza, chama-se fideísmo. Seus principais representantes são Pascal e

Daniel Huet (FRANCA, 1957:128).

Por fim, vale realçar, como já foi visto, que o Ceticismo é o oposto do Dogmatismo. Enquanto este confia na capacidade da razão humana, aquele põe a dúvida.

Se para o Ceticismo não há verdade, para o Subjetivismo e o Relativismo a verdade existe, embora limitada. O Subjetivismo afirma que a validade da verdade limita-se ao sujeito que conhece e julga, isto é, um juízo é válido unicamente para o indivíduo que o formula. O Relativismo nega a verdade absoluta, sendo esta apenas relativa. Enquanto o Subjetivismo faz o conhecimento depender de fatores existentes no sujeito cognoscente, o Relativismo realça a dependência a fatores externos (o meio cultural, o espírito da época, etc.).

A exemplo do Ceticismo, o Subjetivismo e o Relativismo caem em contradição. A verdade significa a concordância do juízo com a realidade objetiva. Ora, se a realidade universal da verdade se funda na sua própria essência, é contraditória a negação da verdade universalmente válida.

O Ceticismo nega a possibilidade do conhecimento. O Pragmatismo o faz do mesmo modo, mas substitui o conceito de verdade negado - concordância entre o sujeito cognoscente e o ser - por outro conceito de verdade. Para o Pragmatismo, verdadeiro significa útil. Segundo ele, o homem é essencialmente prático, de vontade e ação. "O intelecto é dado ao homem, não para investigar e conhecer a verdade, mas sim para poder orientar-se na realidade". (Hessen, op. cit.:51). O sentido e o valor do conhecimento humano coindicem com os fins práticos.

O Pragmatismo desconhece a autonomia do pensamento humano e nisto consiste seu erro fundamental. Primeiramente, identifica os conceitos de "verdadeiro" e de "útil", exceção feita às posições de Nietzsche e Vaihinger, que mantêm o conceito de verdade no sentido da concordância entre o pensamento e o ser, mas negam que isto possa ser alcançado. Só há juízo verdadeiro se a consciência cognoscente trabalhar com representações falsas. Como se observa, esta posição é idêntica à do Ceticismo. Ao defender o conceito de verdade através de "pressuposto conscientemente falso", como pode o Pragmatismo considerar-se uma teoria exata? A consciência lógica não pode aceitar a negação do conceito de verdade (Ceticismo), nem a sua falsificação (Pragmatismo).

O Criticismo é uma espécie de síntese do Ceticismo e do Dogmatismo, isto é, partilha com o Dogmatismo a confiança fundamental na razão humana, mas desconfia de todo conhecimento determinado. O comportamento do Criticismo é reflexivo e crítico: não aceita nada despreocupadamente.

"Na questão da possibilidade do Conhecimento, o Criticismo é a única posição justa", (Ibid.:55). Todavia, isto não significa aceitar a especial filosofia crítica de Kant. Admitir o Criticismo é reconhecer a Teoria do Conhecimento como disciplina filosófica fundamental e independente. Reconhecendo a possibilidade do conhecimento, a Teoria do Conhecimento examina as bases, pressupostos e condições gerais em que se realiza tal possibilidade.



#### 4. A Origem do Conhecimento

A formulação de um juízo apresenta dois elementos: a experiência pelos sentidos e o pensamento. Saber se a consciência cognoscente se apóia de preferência, decisivamente, na experiência ou no pensamento é pergunta que diz respeito à origem do conhecimento. Ver no pensamento, na razão, a única base do conhecimento é crer na especificidade e autonomia psicológica dos processos cognoscentes. Ao contrário, a fundamentação do conhecimento na experiência supõe negação da autonomia do pensamento, inclusive no sentido psicológico.

O Racionalismo vê no pensamento, na razão, a fonte principal do conhecimento humano. Para o Racionalismo, um verdadeiro conhecimento só existe quando é logicamente necessário e universal. Um juízo é lógico e universal quando dispensa o auxílio da experiência. É o que acontece em "o todo é maior que as partes". Já em "todos os corpos são pesados" o juízo não tem necessidade lógica, pois o conceito de corpo não inclui o peso. Os juízos fundados no pensamento possuem necessidade lógica e validade universal; os outros, não a possuem. Por conseguinte, para o Racionalismo, a origem de conhecimento está no pensamento.

A forma determinada da qual deriva o Racionalismo é a matemática e, como tal, é um conhecimento sobremaneira conceptual e dedutivo. É o que acontece, por exemplo, na Geometria onde os conhecimentos derivam de alguns conceitos e axiomas supremos. "O pensamento impera com absoluta independência de toda a experiência, seguindo somente suas próprias leis" (Hessen, 1968:62).

Ao afirmar que além do mundo sensível deve haver um outro supra-sensível - o mundo das idéias - Platão representa a forma mais antiga do Racionalismo. Sua teoria diz que todo conhecimento resulta da contemplação das idéias numa existência pré-terrena e a alma recorda-se delas na ocasião da percepção sensível. Esta teoria chama-se Racionalismo Transcendente e, como viu-se, funda-se na contemplação das Idéias.

A contemplação pré-terrena das Idéias é substituída por Plotino ao defender que o conhecimento tem lugar ao receber o espírito humano as Idéias do Nus cósmico (Espírito do Universo), recepção esta caracterizada como uma iluminação. Santo Agostinho põe, no lugar do Nus, o Deus pessoal do cristianismo. O conhecimento tem lugar porque o espírito humano é iluminado por Deus. "Na mente divina existem as razões eternas, as idéias imutáveis de todas as realidades contingentes; (...). Estas "razões eternas" explicam a existência e inteligibilidade das coisas e são o último fundamento da certeza". (FRANCA, 1957:79). O Racionalismo plotino-agostiniano é denominado Teológico.

O Racionalismo Teológico intensifica-se em Malebranche (1638-1715) e em Gioberti (1801-1852). Deles resulta o Ontologismo - teoria da intuição racional do absoluto como fonte única, ou pelo menos principal, do conhecimento humano - cuja síntese encontra-se na frase de Malebranche: "nous voyons toutes choses in Dieu" (nós vemos todas as coisas em Deus). O Ontologismo "põe Deus mesmo criador de todas as imagens mentais e a partir daí a própria noção de Deus e sua existência. É a doutrina mística do quietismo, do passivismo espiritual.

Esta teoria leva ao panteísmo em que seres contingentes se identificam com o SER NECESSÁRIO o que nos parece contrária ao bom-senso e contrária à razão, quando não até um tanto grosseira". (CURI, 1978:29).

Outra forma de Racionalismo é encontrada em Descartes (1596-1650) e seu continuador Leibnitz (1646-1716). É a teoria das idéias inatas. Calca-se no princípio de que são inatos certos conceitos fundamentais do conhecimento humano: idéia do ser, homem inse, substância, essência, etc. Tais conceitos não procedem da experiência, mas da razão. Leibnitz suaviza esta posição, pois é de opinião que só há idéias inatas enquanto é inata em nosso espírito a faculdade de formar certos conceitos independentes da experiência. O axioma escolástico "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" é acrescido por Leibnitz com "nisi intellectus ipse", isto é, não são as formas atuais do pensamento que são inatas, mas apenas a disposição, a potência de formá-las ao contacto da realidade. "As sensações, contudo, não são causa, mas simples ocasião do conhecimento intelectual". (FRANCA, op. cit.:158).

Ao Racionalismo de Descartes e Leibnitz denomina-se Racionalismo Imanente, ou simplesmente Inatismo.

Finalmente, temos o Racionalismo Lógico "strictu sensu". As formas anteriores de Racionalismo confundem o problema psicológico e lógico. "O que é válido independentemente da experiência não pode, segundo elas, ter surgido independentemente da experiência". (Hessen, 1968:66). O Racionalismo Lógico parte do princípio da idéia da "consciência em geral",

como uma abstração, algo puramente lógico. De qualquer maneira, para o Racionalismo Lógico, o pensamento continua sendo a única fonte do conhecimento.

Como já se observou, o ideal de conhecimento, segundo o qual todo o conhecimento verdadeiro possui necessidade lógica e validade universal, é tirado de um conhecimento determinado: a matemática. Outro defeito do Racionalismo consiste no fundo dogmático que apresenta, isto é, julga penetrar a esfera metafísica pelo caminho do pensamento exclusivamente conceptual: derivar a existência de Deus por intermédio do conceito de Deus, por exemplo.

O Empirismo, antípoda do Racionalismo, afirma que a consciência cognoscente tira seus conteúdos exclusivamente da experiência, não da razão. O espírito humano é por natureza tábua rasa. A experiência é a única fonte do conhecimento.

Ao contrário do Racionalismo, o Empirismo parte dos fatos concretos. Se aquele procede da matemática, este, quase sempre, apóia-se nas ciências naturais, onde a experiência tem grande importância.

Há duas espécies de experiência: interna e externa. A primeira consiste na percepção de si próprio; a segunda, na percepção dos sentidos. Chama-se Sensualismo ao Empirismo que só admite a experiência externa. O mais importante representante desta teoria é João Locke (1632-1704). Afirma ele que as idéias provêm unicamente da experiência. (FRANCA, 1957:163).

Na antigüidade, idéias empiristas são encontradas entre os estóicos e epicuristas. Todavia, o Empirismo tem um desen

volvimento sistemático a partir de Locke, como já vimos. Locke combate a teoria das idéias inatas. Há uma experiência externa (sensação) e uma experiência interna (reflexão). Quanto à origem psicológica do conhecimento, Locke é rigorosamente empirista; o mesmo não acontece com o valor lógico: as verdades da matemática não procedem da experiência e são universalmente válidas. Por isso, ao admitir verdades a priori, Locke infringe o princípio empirista.

David Hume (1711-1776) desenvolve o empirismo de Locke, baseando-se no seguinte princípio: "todas as idéias procedem das impressões e não são nada mais do que cópias destas impressões". (Hessen, 1968:78). Todavia, admite que as relações existentes na matemática são independentes da experiência, conservando sempre sua certeza e evidência.

Condillac (1715-1780) transforma o Empirismo em Sensualismo, afirmando que a única fonte de conhecimento é a sensação, ou seja, a experiência externa. "O juízo e raciocínio não passam de sensações transformadas". (FRANCA, 1957:170).

Se o conteúdo do conhecimento procede da experiência, o conhecimento do supra-sensível é coisa impossível. Isto caracteriza a atitude cética dos empiristas perante as especulações metafísicas. Entretanto, é válido observar que o decisivo não é a questão da origem psicológica do conhecimento, mas sim a do seu valor lógico.

Entre as posições antagônicas do Racionalismo e do Empirismo, situa-se o Intellectualismo. Esta direção epistemológica considera que tanto o pensamento quanto a experiência

são fatores que tomam parte na elaboração do conhecimento. Seu axioma fundamental é: "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" (nada está no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos). Na sensação, que não é puramente psíquica nem puramente fisiológica, o corpo concorre intrinsecamente para a operação cognoscitiva, cuja sede é o órgão animado. Pe. Leonel Franca (1957:106) afirma que "no conhecimento intelectual, o concurso do sistema nervoso é meramente extrínseco, ministrando à parte ativa da inteligência a imagem sensível da qual é abstraída a idéia". Para o Intelectualismo, além da sensação intuitiva há os conceitos. Estes são produtos conceptuais, mas mantêm uma relação genética com aqueles.

Na antigüidade, o principal representante do Intelectualismo foi Aristóteles. Para ele, as idéias são as formas essenciais das coisas. Por meio dos sentidos obtêm-se imagens perceptivas dos objetos concretos. A captação da essência geral, a idéia da coisa, dá-se por obra de uma faculdade especial da razão humana: dita intellectu agendi.

Na Idade Média, São Tomás de Aquino desenvolve a teoria aristotélica. Para São Tomás de Aquino, o conhecimento tem origem da seguinte maneira: "Começamos recebendo das coisas concretas imagens sensíveis, species sensibles. O intellectus agens extrai delas as imagens essenciais gerais, as species intelligibiles. O intellectus possibilis recebe em si estas e julga assim sobre as coisas. Dos conceitos essenciais assim formados obtêm-se logo, por meio de outras operações do pensamento, os conceitos supremos e mais gerais,

como os que estão contidos nas leis lógicas do pensamento (por exemplo, os conceitos de ser e de não-ser, que figuram no princípio da contradição). Também os princípios supremos do conhecimento se radicam, pois, em última análise, na experiência; representam relações que existem entre conceitos procedentes da experiência. São Tomás declara, finalmente, seguindo Aristóteles: Cognitio principiorum provenit nobis ex sensu". (Hessen, 1968:76-7).

A exemplo do Intelectualismo, o Apriorismo considera a experiência e o pensamento como fonte do conhecimento. Contudo, enquanto aquele deriva o racional do empírico (os conceitos procedem da experiência), este afirma que o fator a priori não procede da experiência, mas do pensamento, da razão. Kant é o principal representante do Apriorismo.

Ao se analisar o Intelectualismo e o Apriorismo, verifica-se que o primeiro aproxima-se do Empirismo, enquanto o segundo se aproxima do Racionalismo.

A Psicologia moderna demonstra que o conhecimento humano é a soma de conteúdos de consciência intuitivos e não intuitivos. O conhecimento, quanto à origem psicológica, é o resultado da razão e da experiência. Não existem idéias inatas e toda percepção inclui a elaboração do pensamento.

Do ponto de vista lógico da origem do conhecimento, o Racionalismo está certo no que se refere aos conhecimentos ideais (matemática), enquanto o Empirismo está certo no que se refere aos conhecimentos reais (ciências naturais).

As posições intermediárias (Intelectualismo e Aprioris

mo), quanto à origem psicológica do conhecimento, mostram-se ajustadas. Quanto ao ponto de vista lógico, as duas são de opinião que há juízos de rigorosa necessidade lógica e validade universal sobre os objetos ideais e reais. O Intelectualismo, ao relacionar a realidade empírica com a consciência cognoscente, faz com que os conceitos se obtenham do material empírico. A hipótese metafísica do Intelectualismo é que a realidade empírica apresenta uma estrutura racional que é captada pelo intelecto agente. Esta também é uma construção metafísica, determinada pelo esquema da potência e do ato, que domina toda a metafísica aristotélico-tomista. O Intelectualismo faz uma suposição metafísico-cosmológica e realiza uma construção metafísico-psicológica. O Apriorismo evita ambas as dificuldades.

A aceitabilidade da teoria aristotélico-tomista, todavia, não é argumento para que seja considerada exata, pois a essência do conhecimento, problema central da Teoria do Conhecimento, ainda não foi resolvido.

##### 5. A Essência do Conhecimento

O verdadeiro problema do conhecimento está em saber qual o centro de gravidade na relação sujeito e objeto. O fator determinante é o sujeito ou o objeto?

Responder ao problema sem referir-se ao caráter ontológico do sujeito é dar uma solução pré-metafísica do problema. Se a solução for favorável ao objeto, tem-se o Objetivismo; se favorável ao sujeito, tem-se o Subjetivismo.



A intervenção do caráter ontológico possibilita duas soluções: o Idealismo (todos os objetos possuem um ser ideal, mental) e o Realismo (além dos objetos ideais há objetos reais, independentes do pensamento). Estas posições fundamentais, por sua vez, permitem outras posições intermediárias.

Finalmente, se se remontar ao absoluto das coisas, definindo-se a partir dele a relação do pensamento e do ser, tem-se uma solução Teológica.

Segundo o Objetivismo, o objeto determina o sujeito. O objeto apresenta-se à consciência cognoscente como algo já acabado, com estrutura definida.

Platão, com a sua teoria das Idéias, defendeu o Objetivismo. Para ele, o mundo sensível é descoberto pela percepção, enquanto o mundo supra-sensível é descoberto pela intuição das idéias. Husserl segue Platão, substituindo idéia por essência. Contudo, enquanto Husserl detém-se no reino das essências ideais, Platão avança até atribuir uma realidade metafísica a estas essências.

O Subjetivismo, ao contrário do Objetivismo, fundamenta o conhecimento no sujeito, embora este não seja o sujeito individual, concreto, mas superior, transcendente. O Objetivismo teve lugar em Santo Agostinho quando fez das essências ideais, existentes por si, conteúdos lógicos da razão divina, pensamento de Deus. (Hessen, 1968:91). Desde então, a verdade está num sujeito. A consciência cognoscente recebe seus conteúdos de um ser supremo. Se o Objetivismo é encontrado na Fenomenologia de Husserl, o Subjetivismo é encontra

do no neokantismo.<sup>2</sup> Para o neokantismo, o sujeito no qual se funda o conhecimento é um sujeito puramente lógico. Todos os objetos são produtos da consciência, do pensamento.

O Realismo diz que há coisas reais, independentemente da consciência. A primeira modalidade é conhecida como Realismo ingênuo, isto é, não distingue entre a percepção, conteúdo da percepção e objeto percebido. Como não vê a diferença entre percepção e objeto, atribui a este as propriedades incluídas naqueles, ou seja, nos conteúdos da percepção: conteúdos da consciência.

O Realismo natural, por sua vez, já distingue percepção e objeto. Todavia, continua sustentando a identidade de ambos.

O Realismo crítico é a terceira forma de Realismo, assim chamado porque assenta em considerações críticas acerca do conhecimento. O Realismo crítico é de opinião que as propriedades ou qualidades dos objetos (som, odor, sabor, etc.) existem apenas em nossa consciência, embora os estímulos sejam externos.

Estas três formas de Realismo encontram-se já na Filosofia antiga. Aristóteles defendeu o Realismo natural e nisto opõe-se a Demócrito que defendeu o Realismo crítico. O Realismo natural predominou até a Idade Média. Só então voltou à tona a teoria de Demócrito. O Realismo crítico fundamenta sua

---

<sup>2</sup>O Neokantismo é uma reação contra o Materialismo, principalmente, como volta a Kant. Surgiu no século XIX, sendo seus mais importantes representantes a escola de Marburgo e a escola de Baden. Na primeira, merecem destaque H. Cohen (1842 - 1918), P. Natorp (1854-1925) e Cassirer (n. em 1874); na segunda, Windelband (1848-1915) e Rickert (n. em 1863).

concepção no fato de que só existem átomos com propriedades quantitativas. Então, tudo o que é qualitativo deve ser considerado como ação dos sentidos. Os principais representantes do Realismo crítico são Descartes, Hobbes e John Locke. "O Realismo crítico serve-se de razões físicas, fisiológicas e psicológicas contra o Realismo ingênuo e contra o Realismo natural". (Hessen, 1968:98).

Para defender a tese de que há objetos independentes da consciência, o Realismo crítico apresenta três argumentos. (Aliás, esta tese é comum ao Realismo ingênuo e ao Realismo natural). Primeiramente, distingue percepção e representação. Isto significa que os objetos percebidos são idênticos para vários sujeitos, mas a representação só é percebida pelo sujeito que a formulou. Em segundo lugar, as percepções não se sujeitam à vontade. Esta tem domínio sobre as representações, não sobre as percepções. Por fim, o argumento mais forte consiste na independência dos objetos da percepção relativamente às nossas percepções. Na percepção encontramos com objetos que têm existência fora de nós, que possuem um ser real.

Alguns seguidores do Realismo acham que a realidade não pode ser provada, apenas experimentada e vivida. As experiências da vontade nos dão a certeza da existência dos objetos exteriores à consciência. "Assim como com o nosso intelecto estamos em presença do modo de ser das coisas, a sua essência, existe uma coordenação análoga entre a nossa vontade e a realidade das coisas, a sua existência". (Ibid.:101). Nesta direção, ter-se consciência das coisas é fruto

da vontade. A esta forma de Realismo costuma-se chamar de Realismo volitivo. Esta corrente teve lugar no século XIX e seus principais representantes são Biran, Dilthey, Köhler e Scheler.

O Idealismo é a antítese do Realismo. Distingue-se o Idealismo metafísico (convicção segundo a qual a realidade tem por fundamento forças espirituais, potências ideais) e o Idealismo epistemológico (segundo o qual há coisas reais independentes da consciência).

Aqui só se tratará do Idealismo epistemológico. Assim, suprimidos os objetos reais, só ficam os objetos de consciência (representações, sentimentos, etc.) e os objetos ideais (objetos da lógica e da matemática). Isto faz com que os pretensos objetos reais sejam considerados objetos da consciência (Idealismo subjetivo) ou objetos ideais (idealismo objetivo).

O Idealismo subjetivo (psicológico) afirma que toda a realidade resume-se nos conteúdos da consciência. Logo, a consciência é a única coisa real. O ser das coisas consiste em ser apercebidas. Berkeley (1684-1753) afirma: "esse = percipere". Todavia, Berkeley só aplicava seu princípio às coisas materiais, pois admitia que as almas e Deus têm existência independente, isto é, não se sujeitam aos nossos desejos e volições. Por conseguinte, o Idealismo de Berkeley apresenta uma base metafísica e teológica.

O Idealismo objetivo (lógico) defende a posição de que não há nada psicologicamente real, mas sim logicamente ideal; é um sistema de juízos. O Idealismo objetivo reduz a realida-

de a elementos lógicos e não a dados psicológicos, conteúdos da consciência.

Em oposição ao Realismo, o Idealismo lógico considera os objetos como concebidos pelo pensamento. Mas, enquanto o Idealismo subjetivo vê no objeto do conhecimento algo de psicológico, um conteúdo da consciência, e o Realismo o considera como algo real, como um conteúdo parcial do mundo exterior, o Idealismo lógico tem-se por algo lógico, por um produto do pensamento. Senão, veja-se: para o realista, a árvore, por exemplo, é uma coisa real; para o idealista subjetivo, é um conteúdo de nossa consciência; enquanto que, para o idealista objetivo, é apenas um conceito.

A posição idealista assim se resume: "Los idealistas , partiendo de que sólo podemos conocer la realidad mental, pero no las cosas mismas, dedujeron que la única ciencia posible es la de nuestro propio pensamiento". (Pinillos, 1962:37).

Os principais representantes do Idealismo foram Hegel e a corrente neokantista.

Na questão da essência do conhecimento, o Fenomenalismo é uma tentativa de reconciliação entre o Racionalismo e o Idealismo.

O Fenomenalismo é a teoria segundo a qual não se conhece as coisas como são em si, mas como se apresentam. Para esta corrente filosófica, há coisas reais, mas não se pode conhecer-lhes a essência. Nisto concorda com o Idealismo; naquilo, com o Realismo.

A teoria do Fenomenalismo, assim como foi defendida por Kant, pode resumir-se a três proposições: 1a.) a coisa em si é incognoscível; 2a.) o nosso conhecimento limita-se ao fenômeno; 3a.) o fenômeno surge na nossa consciência porque ordenamos e elaboramos o material sensível em relação às formas a priori da intuição e do entendimento. (Hessen, 1968:111).

As razões apresentadas pelo Realismo e pelo Idealismo não são logicamente convincentes, apenas prováveis. Isto nos faz crer que, racionalmente, está-se diante de um impasse. Em primeiro lugar, o Racionalismo volitivo, ao demonstrar que o homem é antes de tudo, um ser de vontade e ação, nos ensina que, diante de resistências, o homem vive a realidade imediata. Com isto, refuta-se o Idealismo. Este também fracassa porque não reconhece que possuímos uma certeza imediata da existência do nosso próprio eu. Idéia fundamental defendida pelo princípio cartesiano "cogito ergo sum" e pelo princípio bironiano "volo ergo sum". Todavia, mesmo a existência do nosso eu não resiste à pergunta: Onde está a essência do nosso próprio eu? Certamente sabemos de sua existência, mas desconhecemos a essência. A resposta depende do que se entende por essência do conhecimento humano. Em Aristóteles, os objetos têm uma essência determinada e esta é reproduzida pela consciência cognoscente. A função do conhecimento, neste caso, é receptiva e passiva, sendo a essência uma hipótese metafísica. Em Kant, não há objetos do conhecimento feitos, mas apenas produzidos pela nossa consciência. A função do conhecimento, neste caso, é ativa e produtiva. Kant, ao contrário da teoria do conhecimento racionalista, não parte de uma opinião preconcebida. Is

to, para Kant, constitui-se numa vantagem. Todavia, Kant de fende que as sensações representam um puro caos. Mas, se o ma terial das sensações carece de toda a determinação, como uti lizar-se, ora a categoria de substância, ora a causalidade, o ra outra qualquer, para ordenar o dito material?

Para concluir esta parte, é importante realçar que o ho mem, como ser de vontade e ação, está sujeito à antítese do eu e do não-eu, do sujeito e do objeto: o homem, ao mesmo tem po, determina e é determinado na faina de conhecer. Sua dupla condição - ser e não-ser - é onipresente, constituindo-se em sua marca.

Remontando-se ao último princípio da realidade, o absq luto, reconhecendo-o como imanente ou transcendente ao mundo, chega-se a uma solução monista e panteísta ou a uma solu ção dualista e teísta. Se para o dualismo há o sujeito e o obje to, o pensamento e o ser, a consciência e as coisas, para o monismo, hã apenas uma unidade.

Esta posição é claramente defendida por Spinoza. Para ele, a substância é o centro do sistema: o pensamento (cogi tatio) e a extensão (extensio). Eis a frase que resume sua teoria: "A ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas". (FRANCA, op. cit.:154).

Schelling define o absoluto como a unidade da Natureza e do Espírito, do objeto e do sujeito. Para Schelling, o su jeito e o objeto são absolutamente idênticos. Com isso, resol ve o problema do conhecimento. Todavia, sua especulação sobre o absoluto carece de caráter científico.

Segundo a concepção dualista e teísta do universo, o dualismo empírico do sujeito e do objeto tem por base um dualismo metafísico. A solução do problema do conhecimento está na idéia da Divindade como origem comum do sujeito e do objeto, da ordem do pensamento e do ser.

Esta é a posição do teísmo cristão. Embora vestígios desta concepção sejam encontrados em Platão e Aristóteles, seus principais representantes são Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Na Idade Moderna, Descartes e Leibnitz são também seus defensores. Está claro que a coroação e fecho da Teoria do Conhecimento admite a metafísica teísta, mas não pode constituir-se em sua base.

## 6. As Espécies de Conhecimento

A apreensão espiritual de um objeto implica uma pluralidade de atos. A consciência cognoscente vai e vem, por assim dizer, opera intelectualmente, em torno do objeto. Trata-se de um conhecimento imediato, discursivo, isto é, apreende-se o que é dado, tanto externamente como internamente através dos sentidos. Conhece-se pela evidência explícita.

A intuição ocorre quando, com base na evidência explícita, formula-se um juízo. É o que ocorre quando se diz: "vermelho e amarelo são distintos". Os juízos que exprimem as leis lógicas do pensamento baseiam-se em intuições semelhantes. Com base no explícito (prova fenomenológica), caminha-se para o implícito.

Quando se conhece através da razão, tem-se a intuição ora



cional; quando através dos sentimentos, tem-se a intuição emo-  
cional; quando através da vontade, tem-se a intuição volitiva.  
 Nos três casos, tem-se uma apreensão imediata de um objeto,  
 e isto é intuição. Os três aspectos representam a estrutura  
 psíquica do sujeito. Partindo do objeto, observa-se que tam  
 bém apresenta três aspectos: intuição da essência, intuição da  
existência e intuição do valor. A intuição da essência coinci  
 de com a racional, a da existência com a volitiva, a do valor  
 com a emocional.

Na Escolástica, Santo Agostinho e seus seguidores pro  
 clamam uma visão imediata e mística de Deus (Deus pode ser ex  
 perimentado e vivido imediatamente), enquanto para os aristo  
 télico-tomistas, tendo à frente São Tomás de Aquino, só é pos  
 sível um conhecimento racional do mesmo.

Descartes, com seu "cogito ergo sum", reconhece a intui  
ção como um meio autônomo de conhecimento. O mesmo se dá em  
 Pascal e Malebranche. Ao contrário, em Spinoza e Leibnitz, bem  
 como em Kant, a intuição nada representa para a Teoria do Co  
nhecimento.

Hume, antes de Kant, sustenta que se conhece de imedia  
to a realidade e de modo prático e irracional através da fé.  
 Outros admitem um conhecimento intuitivo dos valores do belo  
 e do bom: este moral, aquele estético.

O conhecimento religioso, para Schleiermacher, assenta  
 num "sentimento e numa intuição do universo".

Uma visão contemporânea da história da intuição nos mos  
tra que o neokantismo, principalmente com Hermann Cohen, a

considera uma ilusão, e, como tal, é uma contradição científica. O Realismo crítico admite a intuição na percepção imediata, explícita, não na formulação de juízos metafísicos. É o que acontece com Oeyser que só admite a intuição racional, isto é, de natureza formal.

Um intuicionismo expresso encontra-se hoje em Bergson, Dilthey e na Fenomenologia. Para Bergson, só se alcança o interior das coisas, a essência, pela intuição; e esta constitui-se na chave da metafísica. Em Dilthey, a intuição emotiva e volitiva representa a única possibilidade de entrar em contacto com a realidade. Na Fenomenologia, o objeto da intuição imediata é a essência, o eidos das coisas. Enquanto para Husserl só há a intuição racional, para Scheler, além desta, há a intuição emocional que dá conta dos valores. O mesmo acontece na esfera religiosa: Deus é conhecido intuitivamente, pois pelo caminho metafísico-racional chega-se a um princípio absoluto do universo, mas nunca a um Deus, no sentido religioso.

Admitir que o homem é essencialmente um ser teórico, cuja função principal é o pensamento, significa privilegiar o conhecimento racional. Ao contrário, reconhecer o ser humano como essencialmente emocional e volitivo significa atribuir-lhe, além do conhecimento racional, outros tipos de apreensão do objeto, entre eles, a intuição. A primeira concepção é exclusivista, pois entende que o homem é predominantemente um ser cognitivo. Por outro lado, reconhecer a intuição não pode significar o abandono da validade universal e da demonstrabilidade, que constituem a alma de todo conhecimento

científico?

Tal objeção, todavia, desaparece se se distinguir o aspecto teórico do aspecto prático. Não resta dúvida que na esfera teórica cabe à razão legitimar toda a intuição. Na esfera prática, como ser que quer e sente, a intuição é o verdadeiro órgão do conhecimento.

Pelo exposto, conclui-se que a intuição não justifica nenhuma lei suprema do pensamento. Recorrer à "imediata evidência" na esfera metafísica e teórica é desprestigiar a validade universal e, portanto, seu caráter científico e racional.

Um aspecto interessante ocorre com a existência do mundo exterior. Pela intuição tem-se certeza da existência dele. Todavia, tal convicção carece de certeza imediata caso assentasse em demonstrações e inferências racionais. Isto ocorre, segundo Dilthey, porque a intuição existencial pertence à esfera prática.

Do mesmo modo, o valor estético é alcançado emocionalmente e intuitivamente. Tentar atingi-lo mediante operações intelectuais, sem senti-lo, é inútil. A intuição é também fundamental na formulação de juízos éticos e morais, bem como na vivência religiosa. Defender o conhecimento racional na esfera religiosa é confundir religião com metafísica. Esta vê o absoluto, o princípio do universo, aquela vê Deus, antes de tudo, como um valor. A respeito desse problema, afirma J. Hessen: "Ninguém até hoje se deixou martirizar por uma hipótese metafísica, mas milhões de homens, dentro e fora do cristianismo, derramaram a última gota de seu sangue pela

sua fé em Deus". (op. cit.:145).

## 7. O Critério de Verdade

Para a consciência natural, a verdade do conhecimento consiste na concordância do conteúdo do pensamento com o objeto. Este é o conceito transcendente de verdade, ou seja, o conteúdo do pensamento concorda com algo que está fora. Por outro lado, diz-se que a verdade é imanente quando o juízo é consonante com as leis e normas do pensamento. Neste caso, fala-se em verdade lógica. O conceito imanente de verdade identifica-se com o Idealismo, enquanto o conceito transcendente de verdade identifica-se com o Realismo e com a Escolástica.

A decisão sobre a justeza de um ou de outro conceito de verdade deve corresponder à posição que se toma em relação à discussão em torno do Idealismo e do Realismo. Como em nossa discussão nos posicionamos do lado do Realismo, posmos de lado o conceito imanente de verdade. Admitir o conceito imanente de verdade significa descartar a possibilidade de que haja objetos extra-conscientes, ou seja, coisas em si, como fez Kant.

O critério de verdade relaciona-se com o conceito de verdade. Para o Idealismo lógico, a verdade significa a concordância do pensamento consigo mesmo. Esta concordância é conhecida pela ausência de contradição. Ora, é exatamente isto que o conceito imanente de verdade traz consigo: considera como critério de verdade a ausência de contradição. Este

critério é válido para a esfera das ciências formais ou ideais. A matemática, por exemplo.

Todavia, este critério falha quando se trata de objetos reais ou de consciência. Diante de um dado de consciência - cor ou dor, por exemplo -, o critério de verdade consiste na presença ou na realidade imediata de um objeto. É a questão da evidência, embora o critério da evidência exija, sucessivamente, um outro critério para saber-se se a evidência é verdadeira ou falsa. Isto nos levaria a compreender que o fundamento lógico dos juízos reside antes de tudo nas leis lógicas do pensamento.

Deste modo, à pergunta inicial "Por que conhecemos?" , poder-se-ia responder sinteticamente: Conhecemos porque somos seres dotados de capacidades lógicas possíveis de atuar com dados pertencentes a níveis diferentes de pensamento, isto é, dados passados, atuais e fronteirios. Operando com estes dados, seja de forma convergente, seja de forma divergente, podemos estabelecer variadas correlações com o objeto. Todavia, as discussões em torno de como conhecemos se devem, em grande parte, à inadequação que se verifica entre o modelo de conhecimento proposto e o comportamento efetivo do sujeito. O fato mais singular em tudo isto é, talvez, a impossibilidade absoluta de captar-se a essência das coisas, pois só Deus conhece as essências. Nós ficamos no fantasma. Ora, não podemos negar que também nós somos uma essência criada por Deus e só por Ele conhecida. Assim, o conhecimento do ser humano por ele próprio nunca será completo por ser um ser dividido pela contradição de um mundo objetivo e um mundo subjetivo.

## CAPÍTULO II

### CONHECEMOS PELO INCONSCIENTE?

Na exposição da Teoria Geral do Conhecimento (Cap. I), observa-se que não há nenhuma referência ao inconsciente. É hora de verificar-se o que se entende e o que representa esse conjunto de fenômenos conhecido pelo nome de inconsciente.

Na Filosofia, foi somente a partir da época pós-kantiana que a noção de inconsciente passou a ser considerada. O sistema de Schopenhauer, por exemplo, concebe o mundo em sua essência como sendo Vontade, força agente que se manifesta em toda a Natureza, cujo vértice final de objetivação é o homem.

Do ponto de vista da Psicologia, a essência do homem está em um grau de objetivação determinado, uma vontade sem consciência. Para Schopenhauer, o conhecimento, a razão, o intelecto estão a serviço desta força: "o Senhor é a vontade; o

servo é o intelecto".<sup>1</sup> Paradoxalmente, isto pode significar que o homem quase sempre ignora os verdadeiros motivos de suas ações.

Carl-Gustav Carus invoca o inconsciente como se fosse um princípio divino que preside a organização do mundo, a nossa vida orgânica e nossa vida espiritual. "O inconsciente é a expresssão subjetiva designando o que objetivamente co<sup>n</sup>hecemos pelo nome de Natureza". (Filloux, 1966:13). É váli<sup>o</sup> observar que Carus, na vida da Alma, distingue duas espé<sup>c</sup>ies de inconsciente: uma, cujos conteúdos são absolutamente inacessíveis à luz da consciência; a outra, que é fruto da degradação de certas operações conscientes. Esta distinção antecipa aquela que Freud faria mais tarde entre inconscien<sup>te</sup> e pré-consciente.

A especulação metafísica de E. von Hartmann, por sua vez, resume-se numa espécie de panteísmo, no qual o inconsci<sup>ente</sup> representa a alma universal. Para ele, o inconsciente in<sup>ter</sup>vém nos processos da vida orgânica e a atividade do pensa<sup>men</sup>to repousa necessariamente sobre uma atividade inconsci<sup>ente</sup>. Certas ações como os reflexos e os instintos represen<sup>ta</sup>ram um princípio espiritual e inconsciente ou visam a um ob<sup>je</sup>tivo sem que se tenha consciência disso. No que diz respei<sup>to</sup> à vida espiritual, Hartmann aponta vários processos in<sup>con</sup>scientes operando na percepção, na formação dos concei<sup>to</sup>s, nos raciocínios. Além disso, é o inconsciente que gover<sup>na</sup> os sentimentos, bem como as descobertas geniais.

---

<sup>1</sup> Este princípio de Schopenhauer é citado por J.C. Fil<sup>l</sup>oux na obra O Inconsciente. São Paulo, Difel, 1966. p. 13. (Saber Atual).

No que diz respeito aos sistemas de Carus e Hartmann, percebe-se que são panpsiquismos, pois os autores conseguem introduzir o psiquismo até na matéria, correndo o risco de confundir, em outros casos, o inconsciente psicológico, por exemplo, com uma atividade fisiológica ou orgânica. Na verdade, não se pode falar de inconsciente senão em relação a estados que poderiam ser conscientes.

De qualquer modo, o que nos cabe observar é que a Filosofia Antropológica depara-se com o inconsciente. E admiti-lo significa pôr em jogo o estatuto da consciência, além de admitir no conceito de razão a des-razão. (Nogueira, 1978:126).

A realidade total do homem, descoberta progressivamente pela sucessão de escolas e esforços investigatórios, mostra que muito foi dito, observado, pensado e sistematizado sobre o inconsciente. A Psicanálise clássica tem concebido o inconsciente como um jogo de forças subterrâneas que, à margem da atividade consciente do indivíduo, vem interpolarse na realidade transindividual do sujeito. Neste sentido, afirma Jacques Lacan (1978:123): "O inconsciente é essa parte do discurso concreto enquanto transindividual, que falta na disposição do sujeito para reestabelecer a continuidade de seu discurso consciente".

Aceita-se tradicionalmente que o ser humano se ignora e que seu viver na superfície de si mesmo é traído e camuflado por motivações que desconhece, bem como por forças e influxos que não domina, através dos quais chega a sentir-se desunido consigo mesmo, perplexo e desfundado.

É também evidente que tal ignorância não se anula medi



ante a informação "científica", pois não seria mais que um jogo de "significantes" convencionais que teriam de superar-se dialeticamente no curso de um diálogo onde o sujeito vai pensando a si mesmo recreadoramente, dizendo-se o que ignora. O mesmo que ocorre individualmente repete-se na História do Pensamento: a humanidade, ao pensar-se, produz-se desde a ausência de fundamento, de sua pura possibilidade de auto-interpretar-se, de autoplasmar-se na palavra, enquanto a humanidade põe-se a si mesma como "significante".

Segundo a Parapsicologia, os fenômenos paranormais representam índices de energia em atividade e de poderes ocultos do psiquismo. Tais fatos são quase que totalmente ignorados, pois manifestam-se sem que se tenha consciência e, algumas vezes, chegam a produzir estados inconscientes nos sujeitos. São exemplos: antecipações proféticas, comunicações telepáticas, sonhos premonitórios, o hipnotismo, alucinações, o conhecimento de consciências alheias, percepções sensoriais fora do órgão específico e outros.

O inconsciente, para a Psicanálise, manifesta-se também através de coeficientes negativos (atos falhos, inibições repentinas, fobias, motivações inesperadas, encobertas por racionalizações, etc.), bem como através de coeficientes patológicos (os sintomas da histeria, da neurose, da psicose, etc.).

Não se pode negar que os fenômenos, em cuja manifestação a reflexão e a racionalização pouco ou nada participam, vêm acompanhados de superstições e credices populares. Todavia, se alguma vez houvesse acontecido um desses fenômenos, o estudo sobre o inconsciente estaria justificado, ao menos, como

hipótese.

As teorias acerca do inconsciente que têm sido produzidas a partir de S. Freud apresentam uma intenção terapêutica, ou seja, são de fundo patológico: inconsciente reprimido. A respeito deste fato, porém, não se pode negar que o estudo dos fenômenos que acontecem durante a existência psíquica normal pode contribuir para um conhecimento mais adequado e justo do inconsciente humano. O inconsciente "não é um concreto de experiências passadas (ainda que a sedimentação dos atos anteriores nele reapareça) mas, (...), um poder de articulação". (BONONI, 1974:45). Ou como afirma Merleau-Ponty(1964: 234): "O inconsciente não deve ser procurado em nosso interior, atrás de nossa 'consciência', mas à nossa frente, como articulação de nosso campo. Ele é inconsciente pelo fato de não ser objeto, e sim graças a que os objetos são possíveis".

Neste sentido, é válido observar que os pressentimentos, a antipatia e a simpatia e os sonhos, bem como a intuição estética também constituem modos normais de manifestação do inconsciente. A Psicanálise tem na interpretação dos sonhos uma técnica de diagnóstico de sintomas que informam acerca de estados patológicos, mas afirmar que o discurso onírico é patológico é uma inverdade.

Inspirações e intuições merecem destaque especial. Ambas se explicam mediante contacto imediato com a realidade, isto é, sem mediatização dos órgãos sensoriais, nem formalização intelectual. Este contacto explicar-se-ia, em parte, como um resíduo de informação que iria se decantando inconscientemente no subconsciente, no decurso dos processos percep-

tivos. O grau de sedimentação alcançado ou a circunstância contextual em que o sujeito se encontra provocariam uma ruptura dos níveis ou equilíbrios, fazendo emergir subitamente unificado o conjunto de conhecimentos preconscientes, produzindo a sensação de um dom gratuito, não conseguido mediante esforço e/ou formalização intelectual. Observe-se, por exemplo, que o esforço consciente do filósofo - a racionalização - apresenta uma seqüência de entraves que dificultam a gênese do conhecimento. Entretanto, o artista capta a realidade total da existência sem esforço declarado. Certamente, isto acontece porque o artista deixa-se levar pelo influxo e impulso avassalador do inconsciente.

A Filosofia e o pensamento, para concretizar as grandes visões de conjunto que são os sistemas, têm de ser fecundados por uma intuição, caso contrário, não passariam de conjecturas desconexas. Há intuições de diversos tipos (racional, estrutural, totalizadora, etc.) e todas, mais ou menos, intervêm nos momentos críticos da elaboração de corpo de noções ou proposições, inclusive matemáticas.

Tudo isto nos faz crer, sem dúvida, na hipótese da realidade de um inconsciente ativo, seja qual for o modelo que se adote para positivá-lo: topológico, econômico, lingüístico e outros.

Na descrição freudiana da mente, o conceito de inconsciente é considerado central. Aliás, é justamente a importância atribuída aos processos mentais inconscientes que caracteriza a diferença maior entre as teorias psicanalíticas e outras

teorias psicológicas.

O primeiro ensaio sistemático da hipótese dos processos mentais inconscientes foi apresentada por Freud (1856-1939) em 1912, embora a ampliação desse enunciado só viesse a ocorrer em 1915, em "The Unconscious".<sup>2</sup>

O conceito de inconsciente foi apresentado, inicialmente, ligado à noção de repressão. "Uma idéia, por uma ou outra razão, é reprimida; permanece na mente, removida da consciência mas, ao mesmo tempo, operante; e, depois, em certas circunstâncias propícias, poderá reaparecer na consciência", (Wolheim, 1977:163). Idéias conscientes e idéias inconscientes aparecem, assim, dispostas numa escala descritiva: estas são consideravelmente mais fracas que aquelas. Todavia, um problema se coloca. Se tudo o que é reprimido é inconsciente, tudo o que é inconsciente é consequência da repressão? Ao abordar esta questão, Freud concebeu o "sistema do Inconsciente", dotado de estratégias. Antes, porém, reconhecendo nos pacientes histéricos e na sugestão pós-hipinótica idéias ativas e inconscientes, algumas vezes, muito fortes, passou a distinguir, "dentro das idéias inconscientes, entre as que são capazes de tornar-se conscientes e aquelas a que é negado acesso à consciência. As primeiras, às quais era prestada atenção muito antes de Freud, são chamadas preconscientes; às segundas, dá-se o nome de inconscientes", (Ibid.:166).

Voltando à questão acima colocada, Freud, embora reco-

<sup>2</sup>"The Unconscious" (O Inconsciente) é o título de um dos doze ensaios metapsicológicos escritos por Freud em 1915.

nhecendo que tudo o que era reprimido era inconsciente, negou-se a aceitar o inverso. Decorre daí que, na constituição do indivíduo, "tudo é originalmente inconsciente e só sob a contínua influência do mundo externo é que uma parte do conteúdo da mente se torna préconsciente e, assim, se a ocasião se apresentar, consciente. E, enquanto esse processo se desenrola, o inconsciente vai sendo reabastecido por novos conteúdos que são recebidos, considerados inadequados e reprimidos; de modo que, em última instância, o inconsciente divide-se em duas partes: aquela que estava inatamente presente desde a origem e aquela que foi adquirida no decurso do desenvolvimento do Ego. (Ibid.:168).

A Teoria Psicanalítica, conforme Freud a concebeu, tem presente que o ambiente familiar (relação pais-filhos-outros) influencia e configura a dinâmica psíquica. Freud admitiu a existência de um Ego consciente, interposto entre os estímulos e as respostas, capaz de compreender intelectualmente, até certo ponto, a estrutura objetiva das situações. No entanto, por baixo desse "eu", da razão, Freud colocou uma raiz irracional, de caráter instintivo, capaz de mover ou impulsionar o homem à execução de propósitos não conscientes.

Semelhantes forças instintivas - o id - foram para Freud, inicialmente, de caráter sexual. "Os estágios oral, anal, fálico, latência e genital são manifestações sucessivas da mesma energia libidínica, que desloca suas cargas energéticas dum objeto a outro, partindo do corpo para chegar às pessoas que lhe são exteriores até atingir o grau de poder ser sublimada". (Busarello, 1978:12).

Deste modo, tem-se o inconsciente instintivo, também conhecido por inconsciente libidinal. Entretanto, esta hipótese pansexualista (inconsciente libidinal) tem sofrido várias modificações a partir de Adler (1870-1937), Jung (1875-1961) e outros. "O inconsciente libidinal constitui a dimensão básica de tendências intersubjetivas unitivas - em todos os níveis - e sentimentalmente racionais". (Cencillo, 1971: 286-7). Neste sentido, o homem diferencia-se de um mineral ou de um vegetal. Como animal essencialmente simbólico, o homem, paralelamente ao seu desenvolvimento fisiológico, a seu "pôr-se em marcha" somático como ser independente da mãe, há de corresponder outro "pôr-se em marcha" social, num processo de diferenciação individual e formação de conteúdos psíquicos. Evidentemente, estes se produzem graças a um jogo de símbolos e de investidas significantes que se exercem a propósito do que inicialmente mais se aproxima do indivíduo: são os valores que adquirem os pais, os irmãos, os objetos, além dos orifícios do próprio corpo e sua atividade fisiológica.

O ser humano está, desde o início de sua constituição, submetido a viver distanciado da realidade material por uma atmosfera de interpretação, à qual implica uma esfera de significantes. Com efeito, a esfera do homem forma uma espécie de absoluto precário, no sentido de que se nutre de suas próprias categorias não dependentes diretamente das coisas materiais: "de nenhuma experiência material obtém o homem noções ou normas que o condicionam a nível de espécie, sendo que tudo pode ser interpretado diversamente e toda interpretação retificada e toda certeza questionada (...). Esta elas

ticidade da certeza indica que nenhuma certeza vem imposta pela mesma "natureza das coisas", senão que entre a natureza e a consciência humana ocorre uma superação da última mediante uma investida interpretativa". (Ibid.:289).

Com isto, não se pretende afirmar que o homem não possa conhecer as realidades, mas que não pode ter certeza que seu conhecimento se fundamente na apresentação mesma dos objetos. Parece-me que, entre outras razões, os "objetos" do conhecimento, enquanto se fazem objetos para o homem, já sofreram uma investida que depende da sociedade, da cultura, da história e da linguagem... "Não é o olho do espírito que vê um objeto, antes é o campo epistemológico que se vê nos objetos, através de nós". (Lepargneur, 1972:99). Nunca ocorre um contato direto entre a consciência e a realidade bruta, meramente fática, pois, entre elas, situam-se as sensações físicas mediatizadas pelas sensações biofísicas dos acessos perceptivos e dos sentidos. Mesmo a evidência tangível (tato), neste sentido, é produto de filtros perceptivos e formalizações inconscientes.

Tais comprovações não nos devem levar a um aceptismo,mas simplesmente compreender que o problema do conhecimento clássico é bastante insuficiente em sua teoria.

É importante observar, a esta altura da exposição, que "o conhecimento consiste sempre numa totalização referencial", (Cencillò, op.cit.:290), isto é, um conhecimento só é possível pela totalidade das referências semelhantes e contrastantes, graças à investida significante. Na captação da realidade, intervém um conjunto de investidas totalizadoras que inte

gram diversos planos em uma unidade carregada de sentido para o homem, unidade inserida em uma cadeia significante, na linguagem.

Para Lévi-Strauss, a totalização é sobretudo manifesta da pela língua: "A Lingüística põe-nos em presença de um ser dialético e totalizante, mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não reflexiva, a língua é uma razão humana que tem suas razões e que o homem não conhece". (Lévi-Strauss, 1962:333-4).

O conhecimento não é dado objetualmente, nem constitui-se de elementos físicos do objeto real, ainda que seja tão real como o objeto em si mesmo. O conhecimento pertence a outra ordem da realidade e submete-se à esfera das significações da linguagem. O conhecimento é a presença da totalidade real na consciência humana, presença elástica e articulada em estruturas sintáticas significantes. Por esta razão, o homem habilita-se a conhecer compreensivamente, isto é, põe em relação, graças à linguagem, cada momento de sua experiência com o Todo, e "nada é nada senão em função do Todo". (Cencillo, op. cit.:292). Acrescente-se a isso, o princípio de Ehrenfels: "o todo é anterior à parte".



## CAPÍTULO III

### O ESTRUTURALISMO E O INCONSCIENTE

O pensamento estruturalista, cuja formulação inicial en-  
contra-se no Cours de Linguistique Générale, obra póstuma do  
genebrino Ferdinand de Saussure, publicada em 1916 por seus  
ex-alunos Bally e Sechehaye, não designa um objeto preciso,  
definido, mas serve para englobar um certo tipo de atividade  
e uma certa forma de linguagem.

O desenvolvimento das idéias de Saussure realizou-se  
através do Círculo Lingüístico de Praga<sup>1</sup>, 1929, e, como tal,  
os frutos imediatos do Estruturalismo se deram na Lingüísti-  
ca, especialmente na Fonologia com Trubetzkoy e Jakobson. Mas,  
no seu sentido atual, o Estruturalismo abrange pesquisas em  
campos das chamadas ciências humanas. Estas referem-se funda-

<sup>1</sup>Os principais representantes do Círculo Lingüístico de Praga (CLP) são os russos Trubetzkoy e Jakobson e os thecos Mathesius e Mukarovsky.

mentalmente à cultura, compreendendo o modus vivendi et agendi da sociedade, interessando-se também no estudo do indivíduo enquanto membro da sociedade. Esta abertura para as ciências humanas ocorreu após o encontro, em Nova York, do antropólogo Claude Lévi-Strauss com Roman Jakobson. Aliás, é decisiva a influência de Jakobson, ou melhor, da Fonologia na primeira obra de Lévi-Strauss, Les Structures Élémentaires de la Parenté, 1949.<sup>2</sup> Por estas razões, o Estruturalismo privilegia a língua, a falar, a expressão verbal, baseando-se, por isso mesmo, no modelo lingüístico.

Lévi-Strauss tenta mostrar que do mesmo modo que a língua possui um sistema fonológico simples e inequívoco, os sistemas de parentesco não ocidentais só pareceriam arbitrários sob o ponto de vista de um "falante" de outro sistema.<sup>3</sup>

A afirmação de que o Estruturalismo é uma certa forma de linguagem pode parecer estranha a quem pensa que a linguagem é apenas instrumento que serve para exprimir os pensamentos. A linguagem é o lugar mesmo onde as idéias emergem, sem deixar de estar com elas comprometida. Com efeito, Volochinov já declarara que um signo não se separa da ideologia que representa, ou seja, não há ideologia sem signos. Toda língua

---

<sup>2</sup> Lévi-Strauss tenta mostrar que o casamento é uma forma de comunicação, onde o signo é a mulher. Tal signo deve submeter-se a regras deduzíveis, à semelhança do que já se fizera na Fonologia. Os sistemas de parentesco, então, deixariam de ser preceitos caóticos e arbitrários. Seriam, antes, uma complicada estrutura lógica, privilégio cultural e não biológico, principalmente em relação à interdição do incesto.

<sup>3</sup> Uma análise detalhada deste pensamento de Lévi-Strauss pode ser encontrada no livro As Idéias de Lévi-Strauss, de Edmund Leach, editado pela Cultrix.

gem preenche implicitamente uma ideologia, isto é, qualquer espécie de função ideológica: estética, política, científica, moral, religiosa. (Bakhtin, 1979:17-24). A idéia de que, na linha da conotação, a ideologia sempre se manifesta no signo foi retomada por Roland Barthes, o qual, segundo Louis-Jean Calvet (1977:71), representa o pensamento intermediário entre Brecht (um marxista que refletiu sobre a semântica) e Saussure (um formalista que não se preocupa com a sociedade).

Aqui, a discussão diz respeito à convencionalidade do signo lingüístico. Diz-se que o signo é a associação da imagem sonora (o significante) e do conceito (o significado). Esta problemática já é relatada no Crátilo por Platão. A linguagem liga a forma ao conteúdo por natureza (physei), como queria Crátilo, ou por convenção, como queria Hermógenes? (Platão, 1950:622). F. Saussure posiciona-se a favor do ponto de vista de Hermógenes ao afirmar que não há nenhuma relação natural entre a palavra e o objeto que lhe corresponde. "O princípio da arbitrariedade não é contestado por ninguém". (1977:82). Mas, através da noção de valor do signo lingüístico, introduzida pelo próprio Saussure, o signo deixa de ser unicamente uma relação entre duas coisas: conceito e imagem acústica. Somente o sistema todo da linguagem vai lhe dar sua especificidade pela oposição a outros signos. O valor é aquilo sem o qual a linguagem não passaria de uma nomenclatura. O valor resulta do fato de que uma língua é um sistema cujos termos são solidários.

A noção de valor está em estreita ligação com aquela de arbitrariedade do signo. No entanto, como observa E. Benveniste (1976:55-8), o signo não é arbitrário senão em relação

à coisa, sendo ela relegada ao exterior do signo lingüístico, já que este último não concerne senão ao significante e ao conceito. Somente para o observador desligado, o liame entre significante e significado constitui uma relação arbitrária, pois, para quem utiliza a língua materna, tal relação é ne-  
cessária.

Isto nos leva a admitir, em Lingüística, que o fonema e o signo são mais do que simples fonema e signo. Ambos são investidos de uma tópica inconsciente formal: a função simbólica.

"A língua, que apresenta relações imaginárias como se fossem reais, não se adequa à presença de objetos reais, en  
tão, de que real ela fala? Do seu próprio, aí sim, motivado pe  
la obediência a uma função institucional. Suas relações imagi  
nárias não correspondem ao real, mas convencem do contrário aos homens concretos imersos na sua verdade. É na razão direta desta inversão que ela cumpre sua função ideológica, que ela põe como marco de significação, recalçando dois outros tipos de discurso: o que fala sua imaginariade na ordem direta de seus eventos (artístico) e o que pode conhecer na forma de con  
ceito os objetos reais que ela dissimula (científico)". (Mendonça, 1974:36-7).

Então, partindo do pressuposto de que pensar é manipular os signos da língua, fica fácil concluir que uma nova teo  
ria implica uma nova linguagem. Assim, o Estruturalismo tem como objetivo refletir a linguagem e, ao mesmo tempo, constituir-se em uma nova linguagem do saber.

Quanto a este último aspecto, a questão do conhecimento

coloca-se em relação à noção de estrutura. Esta é postulada, a despeito de algumas controvérsias, como "o modo em que as partes do todo (de qualquer classe - uma substância mineral, um corpo vivo, qualquer realidade) se conectam entre si, e para descobri-la, afirma-se que é preciso fazer uma análise interna da totalidade, distinguindo-se os elementos que a integram e as relações que os elementos mantêm entre si". (Ostróv, 1972:21).

Para o Estruturalismo, um sistema não está constituído pela soma de suas partes, pois o sentido do conjunto é imanente a cada um dos elementos que o constituem. Em outras palavras: é o conjunto que vai dar sentido às partes, e não a soma das partes que vai explicar o conjunto. Em cada um dos elementos, vai estar imanente o sentido do conjunto.

O Estruturalismo não aceita o Empirismo pelo fato de que este escamoteia o que ao Estruturalismo interessa, ou seja, conhecer além do empiricamente dado. O Estruturalismo é também uma visão atual do velho problema filosófico da substância: toda a realidade é uma só matéria (monismo materialista). Nisto difere do dualismo cartesiano: res cogitans (substância pensante) e res extensa (substância extensa).

Os estruturalistas estão, de certo modo, preocupados em descobrir a estrutura subjacente a toda realidade. Ir além do perceptível, além do que se mostra, descobrir o que se põe por trás do sentido manifestado. E por trás do manifestado há o latente, constituído pelo jogo dos significantes, pela origem da linguagem, pela constituição dos campos energéticos sociais e culturais e pelas malformações sígnicas que neles pos

sa haver. Dizemo-lo grosseiramente: por trás do manifestado há o inconsciente, constituindo-se na principal via de acesso ao conhecimento daquilo que subjaz ao sentido manifestado.

O que é o inconsciente? "O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que algures (noutro cena, escreve ele) se repete e insiste para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e a cogitação que ele informa". (Lacan, 1978:81-2).

Em Lévi-Strauss, os fenômenos fundamentais da vida humana são determinados por leis de atividade inconsciente. Deste modo, Lévi-Strauss tem a primazia de pensar o inconsciente fora dos parâmetros de uma biografia pessoal, ou seja, o inconsciente passa a ser um sistema simbólico. Sua tentativa em penetrar o "espírito humano" consiste na apreensão dos aspectos estruturais do inconsciente. Para Lévi-Strauss, como fora para Freud, "o id inconsciente é natural, o Ego consciente é cultural". (Leach, 1977:105).

A universalidade constitutiva do inconsciente é reafirmada por Lévi-Strauss quando, discutindo a razão do casamento preferencial entre primos cruzados, extrapola o campo estritamente técnico e nota que sua reflexão ultrapassa a antiga dicotomia assentada nas ciências humanas: "Uma instituição humana só pode provir de duas fontes: ou de uma origem histórica e irracional, ou do propósito deliberado, portanto de um cálculo do legislador; ou seja, ou do acontecimento, ou da intenção". (Levi-Straus, 1967:116). A antinomia entretanto desaparece desde que se revela que mesmo a galinha é capaz de apreender relações. Novamente intervém a Fonologia mostrando a

"imanência da relação", ou seja, que um fonema só tem valor no sistema do falante se estiver em relação com outro fonema, do qual se diferencia, ao menos, por um único traço. É a partir daí que o autor coloca um outro termo sobre a antiga dicotomia: o princípio regulador. "Este princípio regulador pode possuir um valor racional, sem ser concebido racionalmente, pode exprimir-se em fórmulas arbitrárias, sem que ele mesmo seja privado de significação". (Ibid.:117).

A respeito de Lévi-Strauss, afirma Luiz Costa Lima (1981:13-4): "... encontrou na lingüística estrutural o caminho para, vindo aquém da história e do papel do consciente individual, mostrar como antes deste e movendo aquela não há um vazio irracional ou a mera presença de emoções e sentimentos. Ao invés desta tabula rasa ou emotiva, o antropólogo localiza o trabalho de uma lógica inconsciente, de uma infra-estrutura formal."<sup>4</sup>

O que chama a atenção do antropólogo na lingüística de Trubetzkoy, Jakobson e Saussure não é a descoberta de um novo objeto, mas a descoberta das condições que presidem o objeto lingüístico: "a relacionalidade interna de que este objeto depende. O primado da relação (grifo do autor) leva-o a pensar que o inconsciente não se confunde com o produto de repressões e recalques sofridos pela indivíduo, porquanto, muito mais abrangente, o inconsciente se i-

<sup>4</sup>A esse respeito Merleau - Ponty (1960:149), assim se expressa: "Assim aparece no fundo dos sistemas sociais uma infra-estrutura formal (grifo nosso), se é tentado a dizer um pensamento inconsciente, uma antecipação do espírito humano, como se nossa ciência já estivesse feita nas coisas e como se a ordem humana da cultura fosse uma segunda ordem natural, do minada por outros invariantes".

dentificaria com uma armadura lógica e natural, sobre a qual serão fundadas as instituições humanas. O alcance desta afirmação haveria de soar extremamente polêmica, fosse aos filósofos que, desde Descartes, identificavam o sujeito com a res cogitans, fosse aos historiadores e aos psicanalistas que liam em Freud a dominância dos afetos sobre a razão". (Lima, loc. cit.).

A resultante de pensar o inconsciente como um sistema formal é retomada por J. Lacan. "Existe um formalismo dominando os comportamentos humanos e realizando-se neles sem que eles o saibam"<sup>5</sup>. Em Lacan, a ordem simbólica ("a razão natural" de Lévi-Strauss) não consiste em conteúdos, mas em formas significantes inteiramente vazias.

A noção de inconsciente como operador lógico, condição de toda a atividade simbólica, se interpõe entre o sujeito e o mundo. O inconsciente, assim compreendido, ao invés de constituir-se como repositório de conteúdos ou de figuras arquetípicas, segundo a teoria junguiana, mostra-se como "um princípio ativo de articulações e de estruturações, que responde à exigência de encontrar-se, por baixo das significações consolidadas, uma práxis constitutiva de sentido, a qual exiba modalidades operativas universais". (Bononi, 1968:21-2).

O Estruturalismo lingüístico, notadamente europeu, tem como princípio o fato de que "a língua constitui um sistema no qual as partes são unidas por uma relação de solidariedade e dependência. Esse sistema organiza unidades, que são os

<sup>5</sup> Trecho citado por Eduardo Prado Coelho na introdução da obra Estruturalismo: Antologia de Textos Teóricos, por ele organizada.



signos articulados, que se diferenciam e se delimitam mutuamente. A doutrina estruturalista ensina a predominância do sistema sobre os elementos, visa a destacar a estrutura do sistema através das relações dos elementos, tanto na cadeia falada como nos paradigmas formais, e mostra o caráter orgânico das mudanças às quais a língua é submetida". (Benveniste, 1976:104). Este princípio enraíza-se na sistematização da linguagem oferecida por Saussure, como vimos. Todavia, dela aproveitaram-se todas as ciências que se ocupam do mundo dos objetos e das ações significativas, isto é, da maneira como a experiência se organiza.

O encontro da Lingüística com a Psicanálise, principalmente, mostra-nos que entre a significação e o mundo significado se intercala o inconsciente. A leitura não literal de Freud, contemporâneo de Saussure, sobretudo aquela que nos é proposta por Jacques Lacan, possibilita uma nova luz na compreensão do fenômeno lingüístico e, porque não dizer, na compreensão da gênese e manifestação do pensamento.

## CAPÍTULO IV

### A TEORIA DE JACQUES LACAN

Jacques Lacan, psicanalista francês, pretende resgatar os conceitos da obra de Freud da massa confusa de definições e redifinições. A interpretação lacaniana quer ser autenticamente estruturalista - baseia-se no modelo da Linguística Estrutural na medida em que não nega seus vínculos com F. Saussure e R. Jakobson - e, como tal, valoriza sobremaneira a linguagem. Sua opinião é de que os intérpretes têm olvidado muitos aspectos essenciais da descoberta revolucionária de Freud por faltar-lhes o ponto de vista adequado: as relações entre significante e significado, principalmente, já que nada pode ser conhecido, nem ter realidade, senão pela e na linguagem. Desde já, a dimensão lingüística freudiana, base da interpretação psicanalítica lacaniana, destaca-se notadamente nas obras A Interpretação dos Sonhos, O Chiste e sua Relação com o Inconsciente e Psicologia da Vida Cotidia-

na. Com isto, percebemos, de imediato, que Lacan aplica o modelo lingüístico aos dados psicanalíticos.

Propõe uma compreensão do sujeito segundo um esquema escalonado em estruturas. Estas reúnem a distinção tópica freudiana de consciente, pré-consciente e inconsciente. O inconsciente seria uma estrutura segunda, marcada pela consciência. Eis, então, a principal tese lacaniana: O inconsciente é estruturado como uma linguagem.

#### 1. O Inconsciente e a Linguagem: Autonomia do Significante

O signo saussuriano une um conceito e uma imagem acústica, isto é, a representação da palavra fora de toda realização de fala, pois a imagem acústica não é o som mas a impressão psíquica do som, enquanto o conceito não é a coisa. F. Saussure propõe que se denomine a imagem acústica: "significante" e o conceito: "significado". O signo seria, então, a unificação de um significante com um significado, ato que engendra a significação.

Significante e significado são para Lacan duas redes de relações que não se recobrem. Significante e significado são "ordens distintas e separadas inicialmente por uma barreira resistente à significação". (Lacan, 1967:260).

Esta barra resistente à significação estabelece uma relação entre significante e significado neste algoritmo:

$$\frac{S}{s}$$

Nele, a barra denuncia precisamente a autonomia do significante (S) com respeito a todo significado preestabelecido. Ao separar o significante do significado - em Saussure, significante e significado eram dois aspectos complementares e indissociáveis da unidade do signo - Lacan destaca o status significativo do significante, sua capacidade de produzir efeitos de significado. A rede de relações do significante compõe a estrutura sincrônica do material da linguagem enquanto cada elemento tem aí seu lugar próprio e a função precisa de "ser diferente dos outros. A rede de relações do significado representa o conjunto diacrônico dos discursos concretamente pronunciados, que reage historicamente sobre o primeiro, mas sofre em contrapartida o influxo determinante das leis estruturais deste último". (Nogueira, 1978:34). Em outras palavras, o significante sofre uma liberalização total: rompe-se o paralelismo entre significante e significado; cai a indissociabilidade do signo, questionando-se a relação de representação da realidade do signo. Conseqüentemente, o referente flutua. O significado desliza sob o significante. A significação é exclusiva da cadeia de significantes. A barra se densifica, tornando-se resistente à significação. O significante torna-se autônomo.

A arbitrariedade do signo possibilita o fato de um significante estar sujeito a variadas aplicações polissêmicas. Veja-se, por exemplo, o que acontece quando se diz "manga". Imediatamente, instala-se uma ambigüidade, uma indeterminação de sentido. Enquanto se toma o significante isoladamente, não há maneira de afirmar de forma resoluta e certa seu significa

do. O predomínio deste ou daquele significado só é definido graças à presença de outros significantes, isto é, funda-se na materialidade fônica ou gráfica da letra, remetendo à heterogeneidade da mensagem apoiada nessa letra. Também aponta para um discurso dissociado de sentido, entendendo-se por sentido a intencionalidade do sujeito. (Vallejo & Magalhães, 1981:138). Nisto, há de se considerar que, se o significante responde à função de representar o significado, o sentido de um texto se resolveria pela análise de simples significantes. O significante supõe uma função em que, pelo menos, dois elementos estejam relacionados em um jogo de alternância e diferença.

A estrutura do significante revela duas propriedades: a primeira, que reduz os significantes "a elementos diferenciais últimos"; a segunda, que se compõe segundo "as leis de uma ordem fechada". (Lacan, 1978:231-2).

Os elementos diferenciais só adquirem significação quando integrados em sistemas, e, assim sendo, são elaborados de forma inconsciente. De fato, o sistema fonológico permite o acesso ao inconsciente porque sua organização lógica independe da consciência do falante. Ora, mesmo conhecendo o sistema que usa, o falante não pode fazer uso desse conhecimento no momento que fala. É absolutamente certo que se o indivíduo quisesse pensar todas as oposições que realiza em uma simples palavra, não articularia uma frase sequer.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Esta tese já havia sido defendida por N. Trubetzkoy, na obra La Phonologie Actuelle, conforme atesta Luiz-Costa Lima in Estruturalismo e Teoria da Literatura, 1973: p. 245.

A primeira propriedade, a que reduz os significantes a elementos diferenciais últimos, enfatizada por Lacan em Instância da Letra, mostra a característica localizada da letra como um elemento cujos topos reside numa combinatória.

Aqui é possível observar que não são os conteúdos que são inconscientes (crítica aos arquétipos de Jung), mas as formas, isto é, a função simbólica. (Lacan, op. cit.:223-59). Em Lacan, a descrição do imaginário coletivo deve ser feita pelas suas formas e funções, não pelos seus temas. O que quer dizer: por seus significantes e não por seus significados. A penas as formas são constantes e nisso opõem-se à variabilidade dos conteúdos. (Barthes, 1971:27).

Quanto à segunda propriedade do significante, a de se compor segundo as leis de uma ordem fechada (codificação), Lacan afirma a necessidade de um substrato topológico chamado por ele cadeia significante: "anéis formando um colar que se enlaça no anel de um outro colar feito de anéis". (Lacan, op. cit.:232). Os significantes ligam-se uns aos outros numa dupla vinculação: substituição e composição, isto é, articulação sistemática e sintagmática. A cadeia significante demonstra que a busca de significação só se efetua na correlação existente entre os significantes. Ora, "o sentido não existe fora da proposição" (Deleuze, 1975:23), pois, é próprio das coisas serem exprimíveis por meio de proposições. Mas se, assim é, também é próprio das proposições serem verdadeiras ou falsas. Por outro lado, o sentido de uma proposição só pode ser referido por outra proposição e assim ad infinitum. "Se para dizer o sentido do que digo, preciso

recorrer a outras palavras que designem o sentido do que digo, tem-se que para cada palavra a linguagem contém uma outra palavra que designa o sentido". (Magalhães, 1976:11). Isto demonstra que a linguagem está acima de quem fala, pois quem fala é incapaz de dizer o sentido de sua proposição, já que a linguagem fala através de suas próprias palavras e o sentido constitui-se no exprimível da proposição e no atributo das coisas. Cada palavra na frase adquire um sentido para o jogo inter-relacional dos elementos proposicionais, mas, ao mesmo tempo, esse sentido não é jamais fixado de maneira estável. "Na cadeia significante o sentido insiste, mas nenhum elemento da cadeia consiste na significação". (Ibid.:30).

Como se observa, Lacan pretende que a estrutura do significante seja igual à estrutura da língua, isto é, articulada. O significante, deste ponto de vista, deve ser considerado como ponto de intersecção de um sistema de relações diferenciais. Neste aspecto, considerem-se os elementos fonemáticos que não são analisados por seus conteúdos, mas pela relação formal de diferença, combinando-se segundo as leis de um código. "Não interessa a constância fonética na variabilidade combinatória, mas o sistema sincrônico dos pares diferenciais. Os fonemas podem ser pronunciados de diferentes maneiras, mesmo num só discurso, mas não se pode empregar o /p/ por /t/ ou o /p/ por /b/; essa é a diferença que deve ser mantida apesar das variações modulatórias. (...) se a diferença ou a variação de pronúncia levasse ao desconhecimento da diferença fonemática, não haveria compreensão na língua". (Vallejo & Magalhães, op. cit.:130-1). Deste modo, "a fonologia demonstra a

primazia do inconsciente como operador lógico, repositório dos esquemas mentais comuns a toda a humanidade, que vão constituir-se como condição básica para a apreensão dos mais diversos sistemas simbólicos". (Farias, 1975:10).

A tese central de Lacan é que o inconsciente é estruturado como linguagem. Isto significa que o inconsciente tem a mesma estrutura da linguagem, embora esteja excluída a hipótese de que o inconsciente seja um amontoado de palavras. O inconsciente tem uma estrutura precisa, sendo ela mesma a que define o algoritmo  $\frac{S}{S}$ .

A ordem do inconsciente é fundada em duas leis constitutivas que Freud caracterizou como deslocamento e condensação e, como tal, para Lacan, o inconsciente não é um não sabido, mas uma determinação simbólica. O inconsciente não é um reservatório instintivo. A crítica de Lacan à concepção biológica do inconsciente destaca a diferença que existe entre a teoria freudiana da associação e a teoria empirista da associação. Esta, presente em Hartmann, entendia o sonho como composição pictórica. Aliás, "Hartmann, esforçou-se por mostrar a existência do psiquismo onde observamos o fisiológico" (Filloux, 1966:18), ou seja, segundo a sua visão, é possível introduzir o psiquismo até mesmo na matéria.

A teoria freudiana da associação, por sua vez, entende o sonho como uma dimensão estritamente simbólica dos elementos de uma combinatória. O que importa não é a imagem onírica como conteúdo, mas a combinatória formal que está em jogo, o mecanismo significante.



A questão do inconsciente também não se limita ao material lingüístico, visto que "toca no ponto mais sensível da natureza da linguagem: a questão do sujeito. O sujeito não pode ser simplesmente identificado com o falante ou com o pronome pessoal numa sentença". (Lacan, 1976:200-1).

O sujeito, para Lacan, é puro efeito da linguagem e esta não é constituída pelo homem, mas o constitui. O sujeito, na intersubjetividade, é súdito de uma estrutura formal que o determina. Umberto Eco (1976:31) afirma que, exceção feita a alguns códigos impostos pela autoridade a um grupo (o código Morse, por exemplo), "outros códigos, entre os quais a língua, embora tendo valor coercitivo, são usados inconscientemente pelos falantes, que a eles obedecem sem se darem conta de que se sujeitam a um sistema de relações impostas". Nisto consiste a supremacia dos significantes, a autonomia do significante.

Esta autonomia pode ser explicada da seguinte maneira: Caso se tenha a figura de um cavalo e esta figura for recordada em formas diversas, de modo a formar um quebra-cabeça, sendo que as peças do quebra-cabeça vão encaixar-se perfeitamente umas nas outras, esta relação de perfeito encaixe nada tem a ver com aquilo que antes era a representação de um cavalo. Do mesmo modo, os significantes de uma língua têm entre si relações estruturais que se devem a seus caracteres formais, independentes do significado. Então, as estruturas formais bastam para definir os vínculos dos significantes e fundamentam sua sistematização.

Na interlocução, os sujeitos ocupam posições estratégicas com relação às regras do jogo que põem em exercício. A posição relativa do sujeito é determinada por um sistema de regras ou convenções, funcionando como um código, e que marca uma posição e não um conteúdo interno. Então, "falar não é simplesmente expressar algo ou comunicar um conteúdo de informação; falar é colocar-se, cada um, em determinada posição, com relação ao outro, posição essa que não é independente da estratégia que funciona a partir de certas regras". (Vallejo & Magalhães, op. cit.:154). Ou, como afirma o filósofo Martin Buber (1977:03), falar é um ato, através do qual o homem se constitui ser e se situa no mundo com os outros. A existência humana se concretiza pela inscrição na ordem do simbólico, a mesma da linguagem, e é através dessa ordem que se realiza a afirmação humana na dimensão social e moral. Esta dimensão inter-subjetiva é manifestada pelas palavras-princípio: Eu-Tu-Isso.

Ao afirmar que o inconsciente tem a estrutura radical da linguagem, o problema que se põe é que a ordem do simbólico não é constituída pelo homem, mas ela o constitui.

Já tivemos oportunidade de chamar a atenção sobre este aspecto, embora rapidamente. Analisemos mais de perto o problema como Lacan o coloca.

A supremacia dos significantes e sua autonomia são ilustradas por Lacan através do exame que faz do conto de Edgar Allan Poe, intitulado A Carta Roubada.

Eis o resumo das situações que ocorrem no conto de Poe:

Na primeira cena, a rainha recebe uma carta,<sup>2</sup> pelo que tem de dissimulá-la entre outros papéis ao ver o rei entrar, seguido pelo ministro. O rei não vê a manobra da rainha. O ministro percebe o embaraço da rainha, suspeita que algo se passa e apodera-se da carta.

Acontece que a rainha vê a manobra do ministro, mas nada pode fazer, pois teme mostrar sua inquietação ao rei. O que importa é que o rei, como sucede com muitos maridos, não saiba nada. A rainha sabe que o ministro apoderou-se da carta e o ministro sabe que a rainha viu a manobra.

Nos meses que se sucedem, a polícia aproveita as saídas noturnas do ministro e revista toda a casa, sem encontrar a carta.

Na segunda cena, o ministro recebe Dupin, chefe de polícia, que procura com a vista a carta. Vê sobre a mesa do escritório, deixada ao acaso, a carta. Ali havia sido deixada pelo ministro por saber que deixando-a em evidência seria uma maneira eficaz de escondê-la.

Quando Dupin, chefe de polícia, vê a carta colocada ao acaso, descuidadamente sobre a mesa do escritório, conclui que esse é o documento que está procurando. Então, finge esquecer o cachimbo e vai embora. No dia seguinte, Dupin volta ao ministro com uma carta falsificada e, aproveitando-se de um descuido do ministro, substitui a carta que estava sobre

---

<sup>2</sup>Em Francês, o termo lettre que, além de carta, significa letra, é noção retomada nos Escritos em outras partes, especialmente no capítulo A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. Aliás, é próprio do estilo lacaniano jogar com a ambigüidade como forma de romper o domínio do poder, tanto do sujeito analista, como do sujeito analisado.

a mesa pela que trazia.

Esta cena apresenta uma simetria com a primeira; toda via, se na primeira a rainha viu a manobra do ministro, na segunda o ministro não viu a manobra de Dupin.

O rei não viu nada, não se inteirou de nada; a rainha viu a manobra do ministro, mas nada pôde fazer, não pôde intervir; a polícia nada pôde ver em todas as buscas que efetuou durante tantas noites, mesmo estando a carta em evidência; o ministro, finalmente, não percebeu que Dupin levou a carta.

Todos estes acontecimentos, conclui Lacan, desenvolvem-se ao redor de um significante: a carta. De seu conteúdo nada se conhece. Isto ilustra os poderes do significante, sua supremacia. Cada uma das personagens está determinada em relação à carta. Nada pode escapar a essa lei. A verdade determina a atitude das personagens, mas estas não a vêem.

Onde está a verdade? A verdade instala-se num vai-vém entre os que a dizem, numa alternância intersubjetiva. A verdade é um brinquedo, pois quando digo a verdade, minto, porque a verdade não pode ser posta ã prova. "É preciso suspeitar de toda a verdade que se oculta sob as aparências: as gavetas secretas do conhecimento estão sempre vazias, mas a nossos olhos, as verdades oferecidas trazem sua mentira", afirma Jean-Marie Auzias (1972:104). E o que não está em seu lugar - fala-se do símbolo - é somente aquilo que pode mudar de lugar. O real está sempre aí, basta senti-lo.

Entre os seres circulam as palavras e os escritos. O objeto da busca não é a indagação que se faz a respeito dos conteúdos das mensagens, nem a respeito das significações, pois na procura intervém a fala que joga com cada participante e se transforma com ele. Merleau-Ponty (1969:209) declara que "é preciso reconhecer em primeiro lugar que o pensamento não é, no sujeito que fala, uma representação, isto é, ele não põe expressamente objetos e relações. O orador não pensa antes de falar e nem mesmo quando fala; a sua palavra é seu pensamento".

Aliás, um dos núcleos centrais da reflexão de Merleau-Ponty constitui-se precisamente neste antipredicativo da linguagem, ou seja, o fato de que, para falar, o sujeito não precisa proceder à tematização explícita das leis lingüísticas, de haver um uso "inconsciente" da linguagem e uma funcionalidade efetiva da palavra antes de qualquer idealização retrospectiva.

Por outro lado, Andrea Bononi, realçando o papel intersubjetivo que a linguagem impõe aos falantes, assim se expressa: "A linguagem não se introduz na ordem do eu penso mas na do eu posso, como sede de uma práxis orientada: a gênese do sentido deve ser procurada do lado do sujeito agente e concreto, tomado no tecido das relações inter-humanas. Torna assim a surgir, como constante ponto de referência, o problema da intersubjetividade". (Bononi, 1974:14).

Quando o homem lança a sua palavra, supõe um universo construído onde ela significa. O mundo existe e já está trans

formado pelo outro<sup>3</sup> e aí somos chamados a nos engajar. O desvelamento do real pela linguagem é obra feita e por fazer. "A fala do indivíduo exprime a organização do seu mundo, constantemente criado, questionado, ameaçado e reconstruído" (Augras, 1978:78). Sem dúvida, é a palavra que mantém o homem no ser, embora ela tenha a sua própria verdade, a sua própria lei. Joga antes que os sujeitos joguem nela.

No jogo da interlocução, a intenção é livre de ambigüidade. É preciso dar crédito à submissão à regra, visto que quando em assembléia, alguém diz "Qual é a tua dúvida?", cada indivíduo presente desloca os sinais simbólicos até que o sinal volte ao ponto de origem. Isto faz com que todos tomem um lugar em relação a um sinal, isto é, desempenhem uma função. Então, a partir da circularidade funcional nossa palavra esvazia-se de nossas intenções. Esta é a razão pela qual a procura intencional é causa da cegueira.

No caso da Carta Roubada, não importa quem é o autor da carta, nem seu conteúdo. Sabe-se apenas que ela implica perigo, mesmo assim a nível de suspeita.

Na medida em que a carta circula, seu sentido muda, ou melhor, os sujeitos são possuídos por seu sentido em instância. O significante é a metáfora do sujeito, pois "o sujeito é este não marcado que indica constantemente sob o significante, como suporte de uma exposição e estratificação em discurso, como o que faz avançar o discurso de um significante ao seguinte, eclipsando-se cada vez mais aí mesmo, por

<sup>3</sup> Este outro, com letra minúscula, é o próximo, cuja relação especular primordial é a mãe. O Outro, com letra maiúscula, refere-se à ordem do inconsciente.

trás de um novo significante, em suma, como o que se aloja entre os significantes, na cesura". (Wahl, 1970:117). Ou nas palavras de Lacan (1967:206): "O que define um significante é o fato de ele representar um sujeito não para outro sujeito, mas para outro significante". Na falta desse significante, os demais nada representam.

De tudo isso, infere-se, a exemplo do que Freud já havia observado, que na cadeia significante o sujeito evanesce, ou seja, o significante joga e ganha antes que o sujeito perceba.

Além disso, a cadeia significante, a ordem do simbólico, não são simples reproduções do espírito humano, a exemplo dos mitos para Lévi-Strauss. Em Lacan, a cadeia significante e a ordem do simbólico, sendo manifestações do inconsciente, dominam o homem antes que ele possa pensá-las.

Por último, é o "mundo das palavras que cria o mundo das coisas". Por essa razão, se o homem fala é, pois, "por que o símbolo o fez homem". (Lacan, 1978:141). Estas duas frases resumem a concepção filosófica básica de Jacques Lacan. Para que o símbolo se converta em palavra não se requer uma diferença de qualidade sonora de sua matéria, mas de seu ser evanescente onde o símbolo encontra a permanência do conceito: pela palavra que é já uma presença feita de ausência, a ausência mesma que vem a nomear-se em um momento original (cuja recriação perpétua tem captado o gênio de Freud no jo-

go infantil do "fort!....da!").<sup>4</sup> E desse par modulado da presença e da ausência nasceria o universo do sentido de uma língua, no qual o universo das coisas virá colocar-se ordenadamente, inclusive o homem, transformado em objeto perdido da natureza. (Foucault, 1968).

Mas retomemos a tese de que o inconsciente funciona como uma linguagem. Quando Lacan a ela se refere, destaca especialmente os mecanismos da metáfora e da metonímia. Tais mecanismos já haviam sido observados por Freud nos sonhos, nos sintomas neuróticos, nos atos falhos e nos chistes. "A primeira coisa que se torna clara a quem quer que confronte o conteúdo do sonho com os pensamentos oníricos é que se efetuou um trabalho de condensação em completa escala. Os sonhos são breves, insuficientes e lacônicos em comparação com a gama e a riqueza dos pensamentos oníricos". (Freud, 1972: 297). Em outra parte da mesma obra, assim se expressa: "A consequência do deslocamento é que o conteúdo do sonho não

<sup>4</sup>Freud, em Além do Princípio do Prazer, nos mostra como uma criança chega a dominar a vivência obscura da ausência de sua mãe, substituindo esta vivência por um símbolo. A. De Waelhens, na obra Sur L'inconscient et la Pensée Philosophique, retomou este jogo com o intuito de descrever o acesso da criança à função metaforizante da linguagem.

A criança de quem Freud relata o jogo favorito tinha um carretel amarrado a um barbante. Segurando o fio, lançava o carretel por cima da borda de seu berço, cercado por um cortinado. Pronunciava então um "ooh" prolongado que foi interpretado como um esboço do fort alemão, que quer dizer longe, partido (embora). Em seguida, puxava o carretel para o seu campo de visão e saudava seu reaparecimento com um alegre "da" (eis, chegou). Fort/da seriam, então, dois fonemas que simbolizavam o desaparecimento e o aparecimento do carretel, respectivamente.



não mais se assemelha ao núcleo dos pensamentos do sonho, e que este não apresenta mais que uma deformação do desejo do sonho que existe no inconsciente". (Ibid.:328).

A condensação nos diz que o sonho manifesto tem um conteúdo menor do que o latente, enquanto o deslocamento relaciona-se ao disfarce que o sonho usa.

As leis estruturais observadas nos sonhos, nos sintomas neuróticos, nos atos falhos e nos chistes, à semelhança de uma retórica, conferindo-lhe um sentido que deve ser interpretado, certamente são as mesmas da linguagem. Por outro lado, quando se diz que o sentido deve ser interpretado, realça-se a verdade fenomenológica de que o domínio do logos não é apenas coextensivo ao domínio do saber. Há um sentido que não se põe claramente para a consciência, mas, nem por isso, deixa de ser sentido. (Nogueira, op. cit.:46).

Quanto aos mecanismos da metáfora e da metonímia, tem-se em conta que este diz respeito ao eixo sintagmático, baseando-se na extensão e na presença, enquanto aquele diz respeito ao eixo sistemático, baseando-se na associação e na ausência. Jakobson mostra que o processo de seleção produz-se na equivalência, semelhança ou dissemelhança, na sinonímia ou antonímia, enquanto que a combinação, a construção e as seqüências baseiam-se na contigüidade. Por isso, "toda forma de distúrbio afásico consiste em alguma deterioração, mais ou menos grave, da faculdade de seleção e substituição, ou da faculdade de combinação e contexto". (Jakobson, 1969: 55). A metáfora seria a vinculação de um significante a um

significado secundário, com base na semelhança com o significado primário; por sua vez, a metonímia seria a mesma vinculação, todavia, não por semelhança, mas por contigüidade.

Se em Saussure o significante se concatena apenas sintagmaticamente, em Lacan a concatenação produz-se também sistematicamente. Em Jakobson, o processo metonímico, baseado no plano sistemático, e o processo metafórico, baseado no plano sistemático, são dois eixos fundamentais da produção do significado. Neste caso, é importante compreender a postulação lacaniana para que se estabeleça de que forma a metáfora e a metonímia chegam a caracterizar as duas leis fundamentais do inconsciente.

Antes, porém, analisemos mais de perto os dois grandes eixos da linguagem.<sup>5</sup>

Primeiramente, falar é selecionar certas unidades lingüísticas disponíveis na língua e combinar estas unidades em unidades cada vez mais vastas e complexas. A seleção é a escolha de um termo dentre outros tantos possíveis e implica a possibilidade de substituição de um termo por outro com base na semelhança. Esta, por sua vez, como bem mostrou Saussure, pode ser uma semelhança de sentido ou de som. A combinação faz referência à idéia de laço, de contexto, de ligação. Cada unidade lingüística serve de contexto às unidades mais simples e encontra seu contexto numa unidade mais complexa. Ora, a combinação de signos baseia-se na extensão haja vista o fato de que dois elementos não podem ser pronunciados ao mesmo tempo e cada termo toma o seu valor em relação àquele

<sup>5</sup> Referimo-nos ao eixo sintagmático e sistemático (paradigmático). Seguimos de perto R. Jakobson na obra Essais de Linguistique Générale (1963) e R. Barthes na obra Elementos de Semiologia (1977).

que o precede e àquele que o segue. Como diz Saussure (1977: 143), na cadeia falada, ao nível de combinação, os termos são unidades in praesentia; na seleção, in absentia.

Os dois planos estão intimamente relacionados, pois a combinação só avança por apelos sucessivos a novas unidades tiradas do Código. No entanto, percebe-se que o plano da combinação liga-se de perto à fala, enquanto o plano da seleção liga-se à língua como sistema.

Na seleção, os termos de substituição são ligados por graus variáveis de semelhança ou oposição. Seu domínio é o eixo vertical, mediante associações.

Na combinação, os termos têm por suporte a horizontalidade e mantêm entre si relações de contigüidade, laços de concatenação.

Como já tivemos oportunidade de observar, os termos da linguagem podem se associar por semelhança (plano vertical ou eixo paradigmático, ou ainda, sistemático) ou podem se associar por contigüidade (plano horizontal ou eixo sintagmático). Ora, as duas formas mais condensadas da semelhança e da contigüidade são, respectivamente, a metáfora e a metonímia.

Além dos termos já vistos que fazem referência aos dois eixos da linguagem, há outros. Por isso, achou-se mais simples apresentar um quadro que facilite essa visualização.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>Extraído do livro Jacques Lacan: Uma Introdução, de autoria de Anika Lemaire (1979:76).

Seleção	Combinação
Substituições } Associações }	Contexto
Paradigma	Sintagma
Oposições	Contrastes
Similaridade	Contigüidade
Metáfora	Metonímia
Língua	Fala

Retomemos o enfoque lacaniano. Num primeiro passo, La can afirma que na linguagem poética o significado é produzido a partir dos significantes, isto é, mediante a co-presença vertical (metáfora) e horizontal (metonímia) resultam significados como efeitos.

Tanto num processo quanto no outro, o significante não é dado. Mas, enquanto no processo metafórico o modo de ser é dado pela presença-ausência, no processo metonímico é totalmente ausente. A fórmula da metáfora seria "uma palavra por outra", aludindo à substituição; a da metonímia, "palavra ã palavra", caracterizando a contigüidade. (Vallejo & Magalhães, op. cit.:108).

Eis a fórmula lacaniana da metáfora:<sup>7</sup>

$$f \left( \frac{S'}{S} \right) S \equiv S(+)\ s.$$

---

<sup>7</sup> O signo  $\equiv$  designa congruência.

Que pode ser explicada assim: "na função (f) de uma metáfora, o significante metafórico (S') mantém sob a barra o significante anterior. A metáfora nos remete ( ) a uma relação entre significante e significado inconsciente que poderia ser formulada por S/s. Mas o signo (+) indica que a barra entre S e s pode ser transgredida". (Fages, 1971:57).

A metáfora coloca-se exatamente no ponto em que o sentido produz-se no não-sentido, ou seja, o significante manifestado é uma máscara que remete a um significante implícito. Todavia, o efeito de significação só é possível mediante tal substituição. O significante presente é fruto da metáfora, enquanto o significante ausente é o que assume o lugar do significado.

Lacan formaliza a metonímia assim:

$$f(S...S')S \equiv S(\text{—})$$

Que pode apresentar a seguinte explicação: "por função (f), a metonímia põe um significante (S'), seja copo, que está em relação de contigüidade (as reticências) com o significante anterior (S), seja água, que ele substitui. Esta operação remete a uma relação entre significante metonímico e significado que seria S/s, mas onde a barra entre S e s não pode ser transporta (doente do signo)". (Ibid.:59).

Como se observa, a metonímia é uma conexão entre significantes. Todavia, o significado metonímico nunca pode estar além da própria concatenação, sendo o significado totalmente separado do significante. Na metáfora, existe uma substituição explícita e marcada de um significante por outro,

sem a qual não haveria efeito metafórico, vale dizer, no significante manifesto emerge o significante substituído. Na metonímia, por sua vez, não há nenhuma relação marcada entre o significante patente e o que se deslizou nele; a descoberta precisa ser feita através de análise. (Vallejo & Magalhães, op. cit.:96).

Em resumo, observou-se que, para Lacan, as produções do inconsciente - os lapsus mentis, os sonhos, os chistes, os sintomas - estão constantemente tematizadas por mecanismos de seleção e de combinação que caracterizam a metáfora e a metonímia, aos quais correspondem, na obra de Freud, a condensação e o deslocamento, respectivamente.

## 2. A Constituição do Sujeito e a Linguagem

A ordem da exposição dos conceitos lacanianos, deve-se notar, tem apenas uma relação distarciada com a ordem na pulsão, concebidos como ativos no desenvolvimento psíquico do indivíduo. Por outro lado, os estados psíquicos iniciais podem coexistir na psique com as evoluções-posteriores, vindo a desempenhar um papel preponderante na formação de sistemas neuróticos.

Na primeira fase, chamada de pré-edipiana, a criança é vista como voltada para a exploração sensória, apresentando como característica o auto-erotismo. Ela não distingue entre os dados associados ao próprio corpo e os que lhe são exteriores.

A fase pré-edipiana, segue-se a fase especular. Nela a criança toma consciência da distinção entre seu próprio corpo e o exterior, o "outro". A criança vê o que se coloca fora de si e se identifica com a imagem projetada. Esta imagem com a qual a criança se identifica, segundo Lacan, pode ser descrita como o Ego Ideal, estando situada no mundo exterior da criança. No dizer de L. C. Lima (1973:459), "o mundo não lhe chega enquanto mundo, mas enquanto morada de sua imagem". Assim, "a fase especular anuncia a alienação, situada no âmago da identificação, já que para que ocorra a identificação deve haver dois eus, um eu que percebe e um eu percebido". (Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Berimingham, 1980:275).

Cabe aqui uma distinção entre o eu, o ego e o sujeito. O eu é a pré-condição para a constituição do ego, que resulta da passagem do eu para uma identificação com o objeto no outro (o não-criança). O sujeito é o ego constituído pela linguagem.

Do processo de identificação especular deriva o imaginário (relação desprovida de individualidade, constituindo-se numa falsa unidade que inaugura um modo do sujeito, o lugar do Ego Ideal, e uma dialética de identificação conforme esse modo alienante de ser o outro).

O psicótico, por exemplo, é aquele que não realiza a superação do imaginário. Não consegue traduzir o real através do simbólico. Fixa-se nas coisas, isto é, no real. Significante e significado se confundem e tudo é reduzido à dimensão de imagem. (Nogueira, op. cit.:59-63).

A relação dual, em que a criança escande sua vida com a presença (da!) e com a ausência (fort!), é o fascínio imaginário do ego, "sendo ela própria este outro, tal outro, qualquer outro, todos os outros da identificação narcísica primária, sem nunca poder colocar-se diante do outro ou de si mesmo na distância objetivadora do terceiro". (Althusser, 1967:246).

Após a fase especular, a criança passa a identificar-se com objetos que lhe são exteriores. Esta identificação primeira dá-se com a mãe. A renúncia a esta fusão original é o obstáculo que precisa ser superado para que ocorra a entrada na mediação pelo processo simbólico. O imaginário do sujeito, registro constituído pela fase especular, "prefigura a existência do simbólico com a Paternidade, a Lei e a Morte e define o Real para o dito sujeito". (Vallejo & Magalhães, op. cit.:49). O mundo, a cujo acesso a linguagem possibilita, é expressão do desejo de ser reconhecido pelo outro.<sup>8</sup>

A ruptura da relação exclusiva com a mãe e a consequente passagem às estruturas da sociabilidade humana dá-se com a intervenção do Pai (da Lei). É o complexo de Édipo. O indivíduo, mesmo antes de nascer, recebe uma posição na linguagem e na família, além da sexualidade masculina ou feminina. A presença da autoridade, da Lei e da Ordem, impedindo a identificação com a mãe, é vista pela criança como uma ausência absoluta. Esta lacuna na identidade (ausência-de-ser)

---

<sup>8</sup> A noção de desejo segundo a Psicanálise não se confunde com a noção naturalista ou biológica de desejo. Neste caso, o desejo não passa de uma apetência de satisfação de uma necessidade; naquele, o desejo é indestrutível, já que vai sustentar-se em uma permanente insatisfação.



inspira na criança o medo da castração. Em Lacan, é justamente a ausência-de-ser a origem de toda oposição possível. (Eco, op. cit.:336).

O complexo de castração é uma falta imaginária no fantasma. Ocorre quando a criança descobre a ausência do falo na mãe e na irmã. O pai é o iniciador da castração simbólica ao privar a mãe do falo original (a criança), o que permite privar a criança do objeto de seu desejo. Isto permite o ingresso do ser na significação fálica (falo simbólico), "significante do Outro enquanto lugar da lei". (Lacan, op. cit.: 270).

A ameaça de castração só pode ser resolvida pela criança ao submeter-se à autoridade paterna e identificar-se com essa autoridade. Se na relação materna a identificação é imediata, aqui é apenas eventual; isto é, submetendo-se à ordem paterna (a Lei) garante a possibilidade de vir a ocupar a mesma posição.

Assim, três são os momentos capitais na constituição formal do indivíduo;<sup>9</sup> o estágio do espelho em que ainda persiste a identificação da criança com a mãe; a intervenção do pai, privando a criança dessa identificação; e, por último, a identificação com o pai, marcada pela entrada na ordem simbólica. (Magalhães, op. cit.:20-1).

A submissão à ordem paterna é a sujeição às normas da

---

<sup>9</sup>É importante que não se confunda a condição formal de tais conceitos com a aparência simplesmente biológica que têm. Só assim é possível entendê-los como elementos da cadeia significante de que se compõe o discurso do inconsciente.

linguagem. Esta passagem para o simbólico, que em definitivo é constitutiva do sujeito, possui o efeito de tornar possível ao sujeito expressar seu desejo. Esse desejo que pode ser considerado como sendo o impulso para conseguir a identidade com o Outro, o Pai, é ao mesmo tempo alienado e insaciável.

É alienado porque o sujeito não pode expressar seu desejo através do sistema - a linguagem que justamente consubstancia sua submissão ao Pai e seu distanciamento dele. A ordem simbólica torna certas posições do discurso impossíveis para o sujeito. Impede, por exemplo, que o "filho" expresse o desejo pelo Pai, representando o papel de "esposa".

O desejo é insaciável por ser desejo de uma posição simbólica. No caso, o objeto desejado põe-se em constante recuo. O significado escorrega, existindo apenas como garantia final, transcendente. Apenas como fantasma.

Na teoria lacaniana, o significante fálico é o significante do desejo e, como significante, faz parte do sistema simbólico.

O falo, na doutrina freudiana, não é um fantasma, nem tampouco um objeto. É antes um termo que expressaria uma realidade interessada numa relação. O falo, para Lacan (op.cit.: 267-9), é precisamente um significante, "um significante cuja função na economia intra-subjetiva da análise, levanta talvez o véu daquela que ele mantinha nos mistérios. Pois é o significante destinado a designar no seu conjunto os efeitos de significado, no que o significante os condiciona por sua presença de significante (...). O falo é o significante privilegiado dessa marca onde a parte do logos se une ao aconteci

mento do desejo". Enquanto significante, o falo representa a presença de uma ausência. É uma presença no desejo, não na necessidade. (Auzias, op. cit.:122).

Como Freud, J. Lacan estabelece uma diferença entre a necessidade, energia puramente orgânica, a pulsão e o desejo, princípio ativo dos processos psíquicos. Serge Leclaire, discípulo de Lacan, no artigo intitulado "La réalité du désir"<sup>10</sup>, chama desejo "a força de coesão que mantém os elementos de pura singularidade num conjunto coerente". Os "elementos de pura singularidade" seriam os significantes elementares do inconsciente: a letra que circunscribe a zona erógena. Ora, no psiquismo o desejo sucede à falta essencial vivida pela criança separada de sua mãe, sucede à necessidade orgânica e à pulsão, pois o desejo é o que vira a pulsão quando alienada em um significante. No movimento pelo qual a criança traduz sua necessidade em uma forma qualquer, ela aliena no significante e trai sua verdade primeira. O objeto real da falta, da necessidade e da pulsão está perdido para sempre, rejeitado no inconsciente. O sujeito divide-se em duas partes: sua verdade inconsciente e sua linguagem consciente, que reflete parcialmente esta verdade. (Lemaire, 1979: 213).

Sem querer dar uma solução definitiva, principalmente ao que se refere à parte clínica da Psicanálise, cabe ainda observar que a resolução do complexo de Édipo só é possível mediante a repressão de tendências, o que é inapropriado ao

---

<sup>10</sup>Artigo citado por Anika Lemaire, no livro Jacques Lacan: uma introdução, 1979, p. 213.

posicionamento do indivíduo na ordem simbólica. Este corpo de tendências reprimidas passa a constituir o inconsciente, razão pela qual o inconsciente só se constitui se o indivíduo aceder ao simbólico. Sendo assim, o inconsciente é "aque-la posição da fala concreta, transindividual, que não consegue ficar à disposição do sujeito para que ele/ela restabeleça a continuidade de sua fala consciente". (Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Berimingham, op. cit.:280). Neste sentido, a noção de sujeito submete-se à ordem simbólica paternalmente definida, assumindo nela uma posição coerente com a relação que mantém com o significante central, o falo. Ou seja, cabe ao falo marcar a forma de organização reguladora da estruturação do sujeito, seja ela imaginária ou simbólica.

Vê-se então que, em Lacan, três são os registros para a existência humana: "o real que coloca a função do real através da conceptualização freudiana; o imaginário, em que a relação é desprovida de individualidade; o simbólico, co-extensivo a toda ordem da linguagem, registro que, regulando o imaginário, estabelece uma mediação entre o sujeito e a coisa. Quando do registro do simbólico, o sujeito pode distanciar-se dos objetos e nomeá-los". (Magalhães, op.cit.:21).

É já a partir da atribuição de um corpo imaginado ao filho, distinto daquele que se desenvolve em seu seio, que a mãe oferece à criança um ponto de referência em que se projeta um horizonte de simbolização, em cujo seio vai realizar-se o movimento inicial de ruptura que, com o recalque primário, fundará o inconsciente e colocará o indivíduo a caminho do imaginário e a seguir do simbólico.

O imaginário, independentemente da modalidade referida na teoria lacaniana (narcisismo, Ego-Ideal, unidade ilusória), é entendido como um efeito de desconhecimento da eficácia simbólica, da operação de desejo do Outro e da estruturação edípica (castração). (Vallejo & Magalhães, op. cit.: 59-60). Segundo a interpretação de Ana Maria Lopes Pereira (1976: 2), "o imaginário é o lugar de transgressão do código, de abundância de significantes, núcleo portanto de resistência do sujeito".

O primeiro esboço do eu imaginário constitui-se a partir das imagens do espelho, mediante a identificação com essa imagem, com esse outro distinto de si. Caracteriza a fascinação consciente da própria imagem. Ocorre uma confusão entre o si e o outro, pois é no outro primeiramente que o sujeito se vê e se referencia.

O estágio do espelho é, pois, a primeira articulação do eu pela entrada do imaginário que precede ao simbólico.

O estágio do espelho representa positivamente um passo importante para a aquisição de uma representação totalizante do próprio corpo, sem a qual perceber-se-ia como fragmentado.

Por outro lado, esta fase dá a chave da partilha entre o imaginário e o simbólico e sua importância teórica é mostrar a linha de ficção segundo a qual o sujeito se constrói. Sob a cobertura de um acesso enganoso à instância do eu corporal e distinto do que o rodeia, este estágio de fato não é senão o primeiro passo para a alienação humana. Ora, o

Ego é a imagem do espelho em sua estrutura invertida, exterior ao sujeito, objetivada. "O sujeito confunde-se com sua imagem, e nas relações com seus semelhantes manifesta-se a mesma captação imaginária do duplo. Note-se, ademais, que o sujeito ignora sua alienação e que, assim, tomam forma o desconhecimento crônico de si e o encadeamento causal que determinam a existência humana". (Lemaire, op. cit.:231). O estágio do espelho possibilita a conquista da totalidade do corpo próprio, mas pelo viés de uma identificação narcísica com a imagem de si e dos outros.

Por sua vez, o registro simbólico é aquele que atua como determinante. É próprio da ordem simbólica ("a razão natural" para Lévi-Strauss) estabelecer a passagem da existência animal para a existência humana, sendo formalmente igual à ordem da linguagem. Nisto Lacan não se confunde com qualquer hipótese idealista. Já com Jung, o mesmo não acontece, pois, partindo de elementos arquetípos, não escapa a uma visão teológica. (Storr, 1977:39-40).

Se em Lacan a ordem simbólica não consiste de conteúdos, mas de formas significantes inteiramente vazias, isto não nos leva, todavia, a identificá-la com uma atitude teológica.<sup>11</sup> "É a estrutura deste lugar (o lugar do inconsciente) que exige que o nada esteja no princípio da criação e que, promovendo como essencial na nossa experiência a ignorância

---

<sup>11</sup>Entenda-se teológica como sendo a existência de um centro ocupado por alguém: Deus ou o homem. O Estruturalismo nega a existência de qualquer centro. Sobre esta posição, J. Derrida desenvolve ampla discussão no capítulo A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas, 1971, p. 229-49).

em que o sujeito se encontra do real de que recebe sua condição, impõe ao pensamento psicanalítico que ele seja criacionista, isto é, que não se contente com qualquer referência evolucionista. Porque a experiência do desejo, em que se torna necessário desdobrar-se, e principalmente a da ausência ao ser através da qual todo ente poderia não ser ou ser outro, isto é, é criado como existente. Fé que se poderá demonstrar que está no princípio do desenvolvimento da ciência. Dizemos apenas que este lugar não exige nenhum ser supremo, dado que, lugar de Mais-Ninguém, não pode ser senão de outro lugar que se pode fazer ouvir o é do impossível...". (Prado, 1967:XLIII, n. 2).

A necessidade de começar a pensar que não havia um centro, que o centro não tinha um locus natural e, como tal, não podia ser pensado na forma de estar-presente e sim uma função, uma espécie de não-locus, onde um número infinito de substituições de signos entrava em jogo, surgiu no momento em que a "língua invadiu a problemática universal; aquela em que, na falta de um centro de origem, tudo se transformou em discurso, desde que estejamos de acordo com relação a essa palavra, ou seja, aquele em que tudo se tornou um sistema onde o significado central, o significado original ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A falta de significado transcedental estende ad infinitum o domínio e a interação da significação". (Derrida, 1976:262).

A relação entre phoné e logos, semelhante à relação significante-significado, onde se encontra a oposição entre

algo material (e, como tal, secundário) que é o significante, e algo de ideal (e, como tal, essencial) que é o significado, constitui-se numa herança ontológica e logocêntrica ao afirmar a presença de um significado transcendental como origem absoluta do sentido. A tese ateológica da arquiestrutura é a inscrição da marca da diferença como origem do sentido, ou seja, não há origem absoluta do sentido. Deus é apenas o movimento de anulação da marca de diferença numa presença.

Diz-se que a ordem do simbólico é determinante. Entende-se que a ordem simbólica, por ser manifestação do inconsciente, constitui o homem, isto é, ela domina o homem antes que venha a pensá-la. Este domínio já é patente no complexo de Édipo. Isso remete para a dimensão simbólica que é exatamente aquela que esclarece a noção de inconsciente estruturado como linguagem: o discurso do Outro que é resultante de uma combinatória não regulável pelo sujeito, já que a localização não biológica do sujeito é imposta de fora, pela ordem simbólica. Freud explica esta estruturação simbólica pela antecipada localização parental a que o sujeito se submete mesmo antes de nascer.

Diferentemente do psicótico que é incapaz de surgir para a dimensão simbólica, o neurótico adquire esta dimensão e entra, por conseguinte, na corrente significativa do discurso, mas seu discurso é estereotipado, seus significantes perderam a referência ao simbólico. (Nogueira, op. cit.:70).

A ordem simbólica que, segundo Lacan, estrutura a realidade inter-humana tem sido assinalada, por outro lado, com



as "ciências humanas", especialmente por Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss não oculta que estes aspectos da investigação estão fundados nos estudos lingüísticos de Saussure. A tese do autor do Curso é que o significante lingüístico, tomado isoladamente, carece de um vínculo interno com o significado. Lacan é da mesma opinião: o significante, tomado isoladamente, não remete a um significado, se não que atua num sistema de significantes. Para Lacan, o que importa é que a cadeia significante basta a si mesma. Isto significa que a base do imaginário está dada por tudo aquilo que Lacan descreve como sendo o estágio do espelho, e a base da ordem simbólica é representada pela aparição da linguagem.

O complexo de Édipo é o passo que possibilita a passagem do reino animal (natureza) para o reino humano (cultura). Aqui, cita-se Lévi-Strauss que, na obra Les structures élémentaires de la parenté, destaca o fenômeno universal da proibição do incesto. Alguns autores vêem nisto um apoio à universalidade do complexo de Édipo. (Ostróv, 1972:24).

Em Lacan, o complexo de Édipo é o limite entre o imaginário e o simbólico, pois é ele que tira o indivíduo de uma relação dual - o estágio do espelho - onde não há linguagem, não há um outro propriamente dito, colocando-o numa relação triádica capaz de nomear as coisas sem confundir-se com elas. Há um eu, há coisas e há um símbolo que as alude ou as nomeia.

O complexo de Édipo desenvolve-se, segundo Lacan, em

três tempos. O primeiro é a relação dual com a mãe. A criança, num primeiro momento, não deseja unicamente o contacto e os cuidados da mãe; deseja ser o complemento de sua carência, da carência da mãe. Qual é essa carência? É o falo, diz Lacan. A criança quer ser o falo da mãe. "Se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-la". (Lacan, op. cit.:270-1). A criança é o desejo do desejo da mãe.

Nesta primeira etapa, pode-se dizer, a criança identifica-se com o objeto do desejo do outro, enquanto se mantém numa relação indistinta e que caracteriza o registro do imaginário, pois ainda não há uma distinção entre o eu e a realidade.

O segundo tempo da situação edípica é aquele em que o pai intervém, privando a criança do objeto de seu desejo, isto é, de ser o falo, e priva a mãe do objeto fálico. A criança se encontra perante o proibido, a lei do Pai, e passa a identificar-se com o pai. Para que o pai seja reconhecido como detentor da lei, é preciso que a palavra seja reconhecida pela mãe. Isto permite à criança ter acesso ao Nome do Pai que fundamenta a lei simbólica na qual cada um ocupa um lugar. Identificar-se com o pai significa ter o falo e não ser o falo. Ocorre então uma castração simbólica, visto que se separa da mãe (da natureza) para ter acesso ao simbólico (à cultura).

No terceiro registro do complexo de Édipo, observa-se o sujeito liberto para o advento da intersubjetividade, en

quanto sujeito diferente dos demais.<sup>12</sup> Esta liberação permite a realização individual pela participação na cultura, na linguagem e na civilização. Significa que o indivíduo está proibido, de forma absoluta, de coincidir a relação de parentesco com a relação de aliança, ou seja, de união. É a proibição do incesto.

"... o sujeito segue a rota do simbólico, (...) não somente o sujeito, mas os sujeitos, tomados em sua intersubjetividade, que tomam a fila, em outros termos nossos aves-truzes, aos quais eis-nos de volta, e que, mais doces que carneiros, modelam seu próprio ser sobre o momento que os percorre da cadeia significante". (Lacan, op. cit.:37). E mais: "A repetição, sendo repetição simbólica, nela se manifesta que a ordem do símbolo não pode ser concebida como construída pelo homem, mas como o construindo". (Ibid.:52).

Analisemos mais de perto o que isto significa. Na esquizofrenia, por exemplo, dilui-se a barra da censura que separa o consciente do inconsciente. Por esta razão, ocorre uma confusão entre linguagem consciente e linguagem inconsciente, o que equivale a uma confusão entre processo primário e processo secundário. Ora, é a manutenção do inconsciente como domínio recalcado que possibilita a adequação dos significantes aos significados conceituais, apreendida como con

<sup>12</sup>"Do ponto de vista geral ou filosófico o problema da Linguagem é o problema da intersubjetividade dos sinais, isto é, do fundamento desta intersubjetividade. Não é senão uma forma deste problema aquela da origem da Linguagem debatido no séc. XVII e no séc. XIX: as duas soluções típicas não são de fato senão dois modos de garantir a intersubjetividade dos sinais lingüísticos". (Abbagnano, 1970:587). Quatro são as soluções fundamentais da intersubjetividade: linguagem como convenção, linguagem como natureza, linguagem como escolha e linguagem como acaso.

venção de termos, de leis da linguagem. É a superimposição de uma vivência interpessoal, tradicional, universal, a uma vivência pessoal. Deste modo, e Lacan o declara enfaticamente, o significante, o simbólico se impõem de fora ao homem, moldam-no e dirigem-no no mundo social intersubjetivo e em conformidade com as leis e normas deste mundo.

Em Lacan, há uma diferença entre o eu constituente e o eu constituído. O eu constituído (yo) é o resultado das identificações introspectivas de tudo aquilo que o vai configurando. A primeira precipitação do yo dá-se pela imagem especular integradora de um corpo fragmentado; com a imagem especular, o corpo é percebido como um unidade ou totalidade. (Ostrov, op. cit.:30). Todavia, uma imagem é sempre o reflexo no qual a coisa não corresponde a tal coisa, por representar a coisa de forma invertida. Por isso, o eu constituído (yo) não coincide com o eu constituente. O primeiro corresponde à ordem do imaginário; ao contrário, o segundo corresponde à ordem do simbólico.

Assim, Lacan conclui que o yo é o lugar do conhecimento, enquanto o lugar do conhecimento está no sujeito.

O sujeito é puro efeito da linguagem. De onde vem este conceito de sujeito? Vejamos o que diz Eugênio Donato, (1976:110). "A palavra enquanto idêntica à coisa que representa, sustentada por uma imago visual, que constitui o objeto da consciência" faz com que a linguagem seja baseada num sistema de representação. Neste caso, "o sujeito implica a presença do eu, no caso do eu herdado da tradição filosófica

que se estende de Descartes a Merleau-Ponty, mas que a partir de Freud deve ser denunciado como ilusório, mesmo que essa ilusão seja um ingrediente necessário da vida diária. Por outro lado, o sujeito da diferença nos é dado pela linguagem, na medida em que a linguagem é diferença, um sujeito que ocupa a ordem do significante, um sujeito decentrado, que não está presente para si mesmo e sim em exclusão interior de si mesmo".

A contestação do "Penso, logo existo" cartesiano dá-se na medida em que o homem não é dono de seu nariz. "O sujeito, ou a ilusão do sujeito, forma-se numa cadeia de significantes que se referem ora a coisas existentes, ora a produtos do imaginário, pela força do desejo". (Lepargneur, 1972: 71). As palavras aludem primeiro a outras palavras, depois às coisas. O significante é símbolo de uma ausência, da ausência do objeto. A palavra é a presença da ausência do objeto. Por isso, pensar-se como sujeito é pensar-se no lugar errado. "O que cumpre dizer, é: eu não sou lá onde sou o joguete do meu pensamento; eu penso no que não sou, lá onde não penso pensar". (Lacan, op. cit.:248).

Para Descartes, o pensamento equivale à consciência. O homem, para ser, não necessita de qualquer coisa material. (Descartes, 1962:33). Aquilo que constitui o sujeito é a res cogitans, distinta e independente da res extensa.

Lacan contesta Descartes ao afirmar que a constituição do sujeito necessita da imagem do corpo.<sup>13</sup> "Tem-se que

<sup>13</sup>Recorda-se o primeiro registro do complexo de Édipo: estágio do espelho e constituição do yo.

o homem, para saber o que é e constituir-se como sujeito, precisa do corpo, do mundo físico e do lugar exterior". (Magalhães, op. cit.:19).

Em Descartes, o "cogito" é absoluto e o pensamento é o centro do universo. Freud veio destruir esta confiança no racional ao postular os elementos em jogo no inconsciente. O homem não é explicável somente pela razão, pois seu discurso situa-se sempre alhures, em outra cena. Esta filosofia da ciência, inerente a Lacan, diz que tudo o que se veicula por intermédio do discurso e nele se inscreve, retransmitido por determinada geração é da ordem da opinião. O fundamento da verdade subjacente a esse discurso representa o saber. Todavia, o saber está em relação circular de interação com a ôpinião. Para Lacan, é no âmago do discurso que desliza o saber e em suas "falhas" se inscreve. O saber é aquilo que denuncia os erros, as faltas cometidas no emprego convencional dos sinais da linguagem. Um termo eficiente, que dá mais fruto ou produz resultado superior ao nível da prática, é um termo de saber. Não é ainda absolutamente um termo de verdade, pois a verdade é o real, ou seja, aquilo que precisamente ninguém pode atingir. Isto ocorre desde que o homem se expressa pela palavra. "A verdade é recalçada pelo recalque originário e, como tal, retorna ao inconsciente. O sujeito do inconsciente é ele mesmo representado em um significante da ordem da linguagem, mas este significante não o significa, representa-o erroneamente". (Lemaire, op. cit.:163).

## CAPÍTULO V

### DESVIOS EM CONFRONTO NAS TEORIAS DO CONHECIMENTO TRADICIONAL E LACANIANA

No primeiro capítulo deste trabalho, tivemos oportunidade de apresentar as principais posições teóricas no que diz respeito à Teoria do Conhecimento. Entre elas encontra-se a teoria aristélico-tomista com a qual pretende-se, ainda que sumariamente, confrontar a teoria lacaniana do conhecimento. Aliás, fazendo este confronto apenas com uma das teorias do conhecimento, implicitamente se estará relacionando a teoria de J. Lacan com as demais, visto que o capítulo inicial fornece os elementos para tal.

Antes que se questione sobre a importância de tal confronto, cabe explicar que é lícito imaginar que a filosofia da linguagem abrange tudo quanto os filósofos pensam na linguagem. Por outro lado, é de se esperar que a linguagem é uma das formas do espírito do mundo, razão de preocupa

ções investigatórias levadas a efeito nos mais diversos setores científicos, principalmente aqueles com os quais envolvem-se as chamadas ciências humanas. Deste modo, a própria investigação lingüística pura e simples tem como objetivo mais amplo conhecer os princípios e as leis que permitem a inserção do homem no mundo, além de sua dimensão ontológica propriamente dita.

Tendo isto em vista, lembremo-nos que todo o pensamento ocidental destes últimos séculos, com raras exceções, tem gravitado em torno da consciência como ponto de partida de toda a realidade. A Psicanálise veio destituir essa dimensão, esse privilégio da consciência. O narcisismo humano sofreu, com isto, a terceira grande humilhação. Primeiramente, foi a humilhação cosmológica, efetuada por Copérnico; depois, foi a humilhação biológica, nascida da obra de Darwin; agora, a Psicanálise ao revelar que o Ego não é senhor em sua própria casa. (Ricoeur, 1977:348). O homem que já sabia que não era o senhor do cosmo, nem o senhor dos seres vivos, descobre que não é nem mesmo dono de sua psique, visto que na psique ocorrem mais coisas do que aquilo que se revela à consciência.

Com o propósito, a partir destas considerações iniciais, é analisar as consequências teóricas desta nova dimensão humana - a do inconsciente em relação à Teoria do Conhecimento.

Em primeiro lugar, a Teoria do Conhecimento abstrai a linguagem na sensação externa e coloca uma díade correlação



nada: sujeito X objeto. O conhecimento tem início pelo recebimento da imagem impressa que provém das coisas. Parte-se do princípio que nada chega ao intelecto a não ser pelos sentidos. Este é o princípio do Intelectualismo já que por meio dos sentidos obtêm-se imagens perceptivas dos objetos concretos que serão elaboradas pelo intelecto. Neste aspecto, o conhecimento procede da experiência, pois deriva o racional do empírico.

O problema da verdade quer no objeto quer no sujeito só é atingido quando houver nítida correlação entre a evidência e a veracidade. Ora, de acordo com este princípio a imagem impressa jamais apela para o inconsciente.

Lacan, deixando de lado o aspecto da imagem impressa, postula um princípio até certo ponto revolucionário quando coloca como termo correlato entre o sujeito e o objeto a linguagem que estrutura o inconsciente. Para tanto, atém-se ao signo, não como aquilo que chega a significar mediante o conceito, mas como algo independente e que jamais é recoberto pelo objeto, isto é, a linguagem recobre o objeto que o sujeito capta, embora este objeto não seja necessariamente igual ao objeto real, e nisto a linguagem é fruto do inconsciente. Assim, Lacan nega abruptamente qualquer possibilidade de conhecimento através da imagem impressa.

Sem a dimensão do inconsciente, o que se tem é que o objeto se explica a partir de uma atividade transcendental do sujeito (subjetividade pura). Lacan propõe, ao contrário, que o sujeito é constituído por uma objetividade pura,

ou seja, pelo inconsciente formado por cadeias semânticas da linguagem. Todavia, "a atualização mútua do homem e do mundo expressa-se como construção recíproca de sistemas de significações, mediante a qual cada indivíduo recebe dos demais as chaves para a compreensão do mundo, e pode então devolver a sua própria elaboração, que por seu turno passa a ser incorporada no conjunto dos sistemas anteriores a ele". (Augras, 1978:21). Ora, o que é preciso fazer é integrar subjetividade e objetividade, pois do ponto de vista existencial, como diz Heidegger (1968:34), "toda objetividade é, como tal, subjetividade".

A Psicanálise afirma que não somos donos do nosso eu, de nossa verdade. Nós a recebemos do Outro<sup>1</sup>. A delimitação do eu tem em si a dimensão da alteridade: o ser implica o não-ser.

O Subjetivismo afirma que a validade da verdade limita-se ao sujeito que conhece e julga e, assim sendo, o juízo é válido somente para quem o formula. O conhecimento depende de fatores existentes no sujeito cognoscente. Esta parece ser a posição daqueles que elegem a consciência como suporte de todo o conhecimento. Por outro lado, Lacan aproxima-se do Relativismo, pois submete o conhecimento a fatores externos

---

<sup>1</sup> O Outro é o suporte irreal de toda intersubjetividade dual que postula um terceiro como ponto de apoio da mesma. Segundo Luis Cencillo (1971:246), o Outro lacaniano seria o lugar semântico que haviam ocupado sucessivamente na história o Noûs de Anaxágoras, o Logos de Filon, o Verbum de Agostinho, o Entendimento Agente de Ibn Roshd, a Grande Mônada de Leibniz, a Substância de Spinoza, a Subjetividade Transcendental Pura de Kant, o Yo Absoluto de Fichte e a Consciência Pura de Husserl.

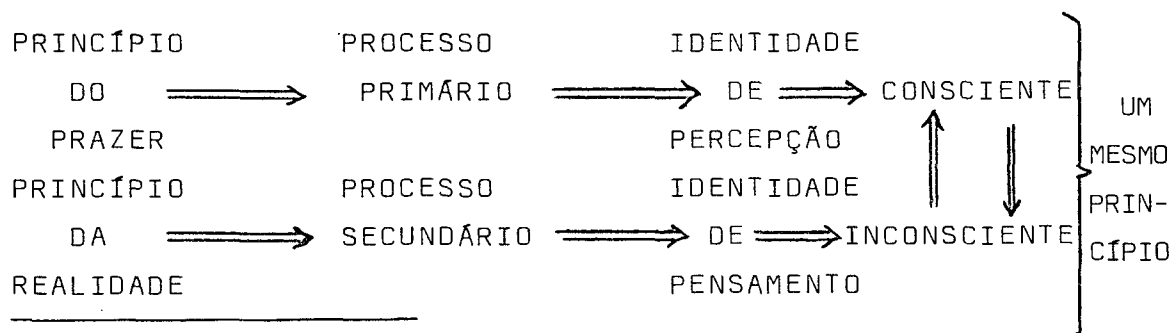
à consciência, ou seja, além do sujeito em si e da imagem impressa do objeto, há um terceiro elemento ao qual os dois primeiros reverenciam: o inconsciente (uma espécie de sujeito sem dono). Neste aspecto, cabe observar que, para a Teoria do Conhecimento, tanto o Objetivismo quanto o Relativismo caem em contradição, pelo fato de negarem a verdade universalmente válida, pois a verdade é a concordância do juízo com a realidade objetiva. Lacan, todavia, não nega a verdade. Diz, isto sim, que o sujeito não é seu proprietário já que a verdade não pode ser captada por estar recalcada. A verdade pertence à ordem inconsciente: palavra não-dita, embora falada.

Os efeitos da linguagem sobre a estruturação da subjetividade foram primeiramente tratados no Projeto para uma Psicologia Científica de Freud (1975). Nele, tem capital importância o conceito de processo primário, cujo modo de pensar se reje unicamente por um afã de descarga e dista de toda lógica. Sabe-se que no sonho o desejo realiza-se alucinatoriamente. "A alucinação não é posterior ao conhecimento do desejo mas o conhecimento só é possibilitado pela alucinação", diz L. C. Magalhães (1976:31). O mesmo ocorre com a identidade de percepção, e isto significa também perder a coisa, haja vista que "o que é alucinado na consciência não é a representação do desejo embora permita inferi-lo". (Safouan, 1972:25).

Se, por um lado o "processo secundário se baseia mais em palavras, o modo de pensar pelo processo primário se efetua mediante imagens plásticas, concretas, que tomam como i-

guais o objeto e a idéia do objeto, o objeto e uma imagem ou o modelo do objeto" (Magalhães, loc. cit.), a modo de uma substituição.

Os processos primários, submetidos ao princípio do prazer, visam a uma identidade de percepção, ao retorno daquilo que foi percebido uma vez. Todavia, a percepção situa-se do lado da consciência. Assim, temos que admitir que o princípio da realidade comanda os processos primários. Por outro lado, "o funcionamento do princípio da realidade se efetua nos processos secundários que visam a identidade de pensamento e não da percepção". (Ibid.:31). De qualquer modo, a possível existência do pensamento sem a intervenção do cogito significa que o pensamento é por natureza inconsciente. Eis então o paradoxo: o princípio do prazer domina os processos de pensamento. No entanto, a identidade de percepção veiculada pelos processos primários se frustra, razão pela qual aquilo que não se encontra na realidade perceptiva significa-se no inconsciente. Assim, princípio da realidade e princípio do prazer são, no fundo, um mesmo princípio, pois o princípio do prazer é o desejo, ou ainda o princípio da realidade desde que esta não se limite à realidade perceptiva. Isto pode ser demonstrado através do seguinte esquema:<sup>2</sup>



<sup>2</sup>Extraído do livro Os Significantes e a Insistência do Sentido de L. C. Magalhães, 1976, p. 31.

Retomemos a Teoria do Conhecimento que, após a sensação externa, introduz o conceito de percepção imaginativa em que o sujeito abstrai um fantasma com relação ao objeto, sem precisar, é óbvio, da linguagem. Esta percepção imaginativa, que é comum também aos animais, tem a seu favor a experiência, o que leva à apoditicidade.

Lacan, em negando a possibilidade do sujeito alcançar o objeto diretamente, nega, outrossim, a possibilidade da percepção imaginativa, pois a linguagem sendo, por natureza, uma representação inconsciente e dependendo dela o conhecimento, jamais poderá alcançar neste estágio o signo formal. Entende-se isto em meditar em Lacan que os elementos diferenciais (signos formais) são elaborados de forma inconsciente e que o inconsciente é estruturado como linguagem, isto é, está num sistema lingüístico e não num caos lingüístico. Neste caso, a percepção imaginativa, que é do sujeito, em Lacan acha-se no objeto o que não é contraditório dentro da linguagem como inconsciente formando o sujeito. Lacan, pois, inverte o conceito tradicional e a percepção imaginativa é puro efeito da linguagem que não é constituída pelo homem, mas que o constitui.<sup>3</sup>

Tal posição lacaniana corresponde a uma divisão do ser entre o si e o sujeito do discurso consciente, do compor

<sup>3</sup> Lembremo-nos que "em qualquer caso, seja o momento da fascinação dual do imaginário, seja o momento (Édipo) do reconhecimento do vivido da inclusão na ordem simbólica, toda a dialética da passagem está marcada, na sua última essência, pelo selo da Ordem Humana, do simbólico, cujas leis formais, isto é, o conceito formal, nos são fornecidas pela Lingüística". (Althusser, 1967:251).

tamento e da cultura: a Spaltung (de Spalte: fenda em alemão). Com efeito, o sujeito, mediatizando-se pelo seu discurso, destrói a relação imediata de si a si, construindo-se na linguagem tal qual quer se ver ou fazer-se ver e aí se aliena.<sup>4</sup>

Por essência, a ordem simbólica não se sustenta senão por si, isto é, não pode ser referida do real. O termo "ordem" designa uma dimensão à parte, definida e especificada por suas próprias articulações internas. Portanto, a ordem da linguagem organiza-se entre o sujeito e o mundo real, sendo ela a responsável pela organização da estrutura subjetiva original que até então mantinha-se de modo desorganizado.

O símbolo, já o sabemos, é diferente daquilo que ele representa. É a sua condição. Do mesmo modo, o sujeito que tem um nome ou se traduz por "Eu" no discurso, ao salvar-se pela denominação que se inscreve no círculo da troca, perde-se a si mesmo, pois toda relação mediata impõe uma ruptura da continuidade inaugural de si a si, de si ao outro e ao mundo. "O significante é o que representa o sujeito para um outro significante", diz Lacan (1978:302).

O ser humano, ao sofrer a investida simbólica, torna-se efeito, representação. No entanto, o essencial da personalidade está recalcado, mascarado. Do lado da máscara, isto é, do discurso, do Ego e do comportamento social, o sujeito

<sup>4</sup>É o que Lacan chama de Referenda, o outro nome que mascara o sujeito a si mesmo nos enunciados que profere sobre si e sobre o mundo. No discurso, o sujeito e seu desejo são apenas representados. "Procurará nas imagens de outrem, com que se identificará, a verdade sobre si, que a linguagem malogra lhe fornecer". (Lemaire, 1979: 118).

prolifera sob variadas formas que ele se dá ou que lhe são impostas. Deste modo, "a consciência e a reflexão se situam ao nível do discurso, enquanto o inconsciente será colocado do lado do sujeito verdadeiro". (Lemaire, 1979:113).

Tendo isto em vista, passemos a considerar como se dá a percepção intelectual. A Teoria do Conhecimento, em sua direção epistemológica conhecida por Intelectualismo, é de opinião que tanto o pensamento quanto a experiência tomam parte na elaboração do conhecimento. A esse ato fundamental do conhecimento, enquanto síntese entre a idéia de ser em geral e a idéia empírica derivada da sensação das coisas externas chama-se percepção intelectual.

Em Lacan, o indivíduo, antes de aceder à mediação simbólica, vê no outro, na imagem do espelho ou em sua mãe, apenas um semelhante com o qual se identifica e se confunde. Até esse ponto estaria reduzido ao nível animal. Somente a mediação simbólica é capaz de efetuar a ordenação do mundo, das coisas, dos seres, da vida. Cabe ao complexo de Édipo efetuar a passagem do registro do imaginário ao registro do simbólico: a linguagem.

A elaboração dos conceitos nasce comprometida com a linguagem, sendo esta inseparável do sentido da existência. É por isso que A. Vergote (1979:32) afirma que "a ordem da cultura, em suas relações sociais e parentais, equivale à da linguagem". Nesta óptica, é a linguagem que carrega a razão, obrigando-a e manifestando-a, cabendo às palavras libertar o homem (entenda-se consciência), juntando-o à sua integridade original.

Já se disse que a tomada de consciência na criança só ocorre com a aprendizagem da linguagem. Este é, pois, o meio pelo qual o indivíduo toma distância das coisas reais, o inter me di o entre "o homem e o homem, entre o si e a manif es ta ç ã o de si". (Lemaire, op. cit.:99). Mas, a linguagem, l e m b r e m o - l o, é o que gera o condicionamento inconsciente, pois v e i c u l a um dado social e cultural, além de leis e a p o s s i b i l i d a d e d e sua transgressão.

A ordem terceira, aquela que se interpõe entre o sujeito e o objeto, é a ordem do simbolismo. É deste lugar que "decorrem as virtudes e os perigos da tomada de consciência. De fato, sem o acesso a essa ordem, a criança não adquire sua individualidade nem seu estatuto societário, mas, por outro lado, a entrada no simbólico instala uma distância em relação ao real vivido e organiza para cada um a trama do i n c o n s c i e n t e". (Ibid.:99). A espessura e a resistência da b a r r a que separa o significante do significado é prova de que a s s i g n i f i c a ç õ es que damos ao mundo e à nossa existência o b s c u r e c e m os significantes fundamentais mediante as nossas e l a b o r a ç õ es racionais e justificativas morais.

A revisão do conceito de consciência, imposta pela P s i c a n á l i s e, implica uma dialética do c o n s c i e n t e e do i n c o n s c i e n t e. É a contestação do p e n s o, l o g o e x i s t o. Isto acarreta duas proposições: a) há uma certeza da consciência i m e d i a t a, mas essa certeza não é um saber verdadeiro de si; b) toda r e f l e x ã o remete a um irrefletido, como algo que se s u b t r a i à intenção, mas esse irrefletido não é um saber v e r d a d e i r o u o do inconsciente. (Ricoeur, 1978:88).



A vida intencional, tomada em seus limites, pode ter outros sentidos além do imediato. Ora, a adequação de si a si é a idéia limite que está à nossa frente, sendo igual ao saber absoluto. A consciência imediata não pode igualar-se à totalidade de seus conteúdos. Do mesmo modo, a reflexão remete a um pré-irrefletido e a um irrefletido, razão de toda laboração consciente, isto é, aquilo que pode tornar-se consciente. Assim, decretado o fracasso da consciência como certeza imediata de si mesmo, cabe aceder ao pensamento não como atenção da consciência à consciência, mas atenção ao dizer, àquilo que é dito no dizer. (Ibid.:90).

Segundo a Teoria do Conhecimento, a manifestação do pensamento no ser cognoscente só se realiza mediante a palavra e, como tal, a palavra é o único veículo do pensamento, donde infere-se que não há pensamento sem linguagem. Aliás, já se teve oportunidade de observar com Merleau-Ponty (1969: 209) que a palavra é o pensamento. Para Lacan (op. cit.:141), por sua vez, "o mundo das palavras cria o mundo das coisas". Todavia, se a palavra tem a sua própria verdade, a sua própria lei que decididamente não é tematizada por aquele que fala e joga antes que o sujeito jogue nela, sendo este um jogo inconsciente, sem dúvida, os pensamentos por ela expressos são inconscientes, constituindo-se a linguagem numa máscara. É por isso que Lacan diz que "pensar-se como sujeito, como eu, é pensar-se no lugar errado; eu estou onde não me penso, não estou onde me penso". (Lepargneur, 1972:70).

O homem, ao lançar sua palavra, supõe um universo cons

truído onde ela significa. O universo mental do sujeito é dominado pela combinatória dos significantes (combinatória inconsciente), enquanto o sujeito afirma seu humanismo, acreditando dominar a combinatória dos significados (combinatória consciente). Por isso, para Lacan, sendo a cadeia significante e a ordem do simbólico manifestações do inconsciente, estas dominam o homem antes que possa pensá-las. Assim, falar significa assumir uma posição intersubjetiva vazia de nossas intenções, sendo que o significante manifestado é uma máscara que remete a um significante implícito.<sup>5</sup>

Contudo, se o pensamento só se realiza na linguagem, o mesmo não acontece com a idéia. As idéias de universal, de homem, de ser, etc. não prescindem da linguagem para serem entendidas, bastando-lhes as abstrações formais ou um fantasma com semelhança: o que em semântica chama-se operador de seleção (†). Isto, talvez, seja a única e derradeira brecha capaz de evitar o cântico fúnebre sobre o cadáver do homem, pois, sem a idéia, não haveria liberdade, nem criatividade.

---

<sup>5</sup> A noção de que a linguagem é uma máscara do pensamento já está presente em Wittgenstein. Segundo ele, as formas reais do pensamento (isto é, formas verdadeiras) só se tornam visíveis quando a linguagem em que são expressas for análisada e reduzida às suas componentes últimas, as quais, de acordo com ele, são as proposições elementares. (Pears, 1973: 60).

## CAPÍTULO VI

### AS LEIS DO INCONSCIENTE E ALGUNS FATOS LINGÜÍSTICOS

A noção de que o inconsciente seja um operador lógico, isto é, que tenha a arquitetura igual à da linguagem e, consequentemente, a condição possível para a gênese e manifestação do pensamento, é capaz de abrir novas perspectivas para a compreensão da linguagem, principalmente porque o que se coloca é que a linguagem não pode ser desvinculada de sua realização no discurso, pois o sujeito e o sentido produzem-se no trabalho discursivo.

Tendo isto em vista, propomo-nos a analisar alguns fatos lingüísticos em cuja realização a razão e a reflexão não participam, pois, como afirma José G. Herculano de Carvalho (1973:244-5), o ato de fala "é essencialmente um saber atuar, consciente do próprio atuar e da finalidade ou finalidades para que se dirige, mas não forçosamente de todos os meios usados nessa atuação: é um saber manejar um instrumento sem

uma clara consciência da sua natureza e da sua estrutura e de cada um dos gestos que, automaticamente, executa no seu manejo". Já vimos que para pensar não há necessidade da intervenção do cogito. Do mesmo modo, para falar não precisamos tematizar as regras e leis que pomos em jogo, nem tão pouco conhecê-las. Um lingüista, por mais experiente que seja, não faz uso do conhecimento da natureza da linguagem ao falar, principalmente quando fala em sua língua materna.

Em relação à linguagem, parece justo considerar que tudo o que for lei, no sentido de que é regular, portanto universal, seja fruto do inconsciente. Assim, seguindo o raciocínio de Júlia Kristeva (1969:379), devemos considerar que o sistema significante inconsciente trata de uma função da linguagem, própria de todas as línguas. Deste modo, sem ir até a hipótese que supõe ser a língua primeira conforme as leis do inconsciente, seria mais pertinente procurá-las na organização de certos fatos lingüísticos.

Consideremos, em primeiro lugar, a questão da evolução fonética e a questão das leis fonéticas, baseados, desde já, na afirmação de Hermann Paul (1970:64) de que a "variabilidade da pronúncia (grifo do autor), que não se nota por causa dos estreitos limites em que se move, contém a chave para a compreensão do fato, de resto incompreensível, de que se realiza gradualmente uma modificação no uso no que respeita ao aspecto fonético da língua, sem que aqueles em quem se realiza esta modificação façam dela a mínima idéia". Isto significa que o indivíduo, ao utilizar-se do sistema lingüístico, não toma conhecimento das variações que produz, isto é, das variação

ções modulatórias. Aliás, mesmo a averiguação cuidadosa de tais variações, feita por especialistas, não raras vezes, apresenta pontos controvertidos, requerendo-se o emprego de aparelhos sofisticados para tal fim. De qualquer maneira, há de se ressaltar que, para falar, o conhecimento de tais variações é completamente desnecessário, principalmente se se reproduzir sons nos quais se está exercitado.

Em relação à lei fonética<sup>1</sup>, ela é imutável: o mesmo fonema, num contexto fonético dado, sofre na mesma língua, durante um certo período, a mesma mudança em todas as palavras da língua em questão. Portanto, a lei fonética limita-se no tempo e no espaço como produto do acaso, sendo uma simples possibilidade, cuja realização depende de condições complexas, quer lingüísticas, quer sociais. Sua repetição, se não é impossível, é, pelo menos, imprevisível. (Câmara, 1977: 251). Isto nos habilita a não confundir lei fonética com lei física, já que a constatação de uma lei fonética não pode servir como ponto de partida para a previsão científica de evoluções lingüísticas. (Adrados, 1969:744).

Historicamente, o princípio da evolução fonética foi estabelecido por Grimm a propósito da mutação consonântica :

---

<sup>1</sup> "Lei fonética designa o princípio da regularidade de uma mudança dada". (Dubois et alii, 1978:359). Segundo a visão tradicional, um fonema situado em certas circunstâncias evolui de um modo absolutamente uniforme dentro de determinada língua. A lei fonética carece de exceções. Quando as tem, trata-se de fenômenos secundários não incluídos no conceito de lei fonética. Pode tratar-se de um empréstimo e, como tal, alterar-se de um modo secundário em relação à língua que o tomou emprestado. Outras vezes, entra na língua em época distinta daquela em que se processou a mudança fonética. Outras exceções são creditadas à analogia ou ainda a outros tipos de evolução como assimilações e dissimilações.

verificou-se que às oclusivas sonoras e surdas do indo-europeu correspondem respectivamente, em germânico, surdas e surdas aspiradas. Estas últimas passaram a fricativas. Deste modo, os correspondentes góticos das palavras latinas dens, gena, tria, pecu são, de um lado, tumpus, kinnus, e, de outro lado, prija, faibu". (Leroy, 1977:55). Em resumo: /d/ > /t/; /g/ > /k/; /t/ > /θ/; /p/ > /f/.<sup>2</sup>

Em Português, a evolução fonética em relação ao latim, pode ser exemplificada mediante algumas leis como: simplificação das consoantes geminadas (lat. nullus > port. nulo); sonorização das consoantes surdas intervocálicas (lat. metire > port. medir); o desaparecimento de certas consoantes sonoras na mesma posição (lat. salire > port. sair); a passagem dos grupos consonantais crescentes do tipo /kl/ e /pl/ a consoante (lat. clauem > port. chave e lat. plorare > port. chorar), etc.

Quanto às causas da evolução fonética, muito se tem discutido a respeito, citando-se, entre outras: razões estilísticas; dependência da ação do clima; ação de outras línguas através do contato político e cultural; substrato deixado por uma língua anterior e abandonada; além de causas biolinguísticas como a lei do menor esforço.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Houve uma fase intermediária com a surda aspirada, que afinal evoluiu para fricativa: /p/ > /ph/ > /f/; /t/ > /th/ > /θ/.

<sup>3</sup> Há de se observar que o debate entre fácil e difícil em relação à articulação de certos sons é um tanto estéril visto que, numa comunidade, é fácil de pronunciar aquilo que a tradição coletiva impõe e difícil o que não consta do sistema da língua materna ou tem baixa frequência de uso.

Em resumo, parece que a evolução fonética de um sistema lingüístico determinado resulta de um desequilíbrio causado tanto por fatores internos do sistema quanto por fatores externos. De qualquer maneira, "a tendência moderna de considerar o substrato de um ponto de vista essencialmente cultural (sem a implicação de uma necessidade biológica) enquadra a teoria no caso geral do empréstimo". (Robins, 1977:326). Isto ressalta a importância da causa interna, o que é a série de ajustamentos determinados pelo próprio sistema fonológico. As soluções resultam, afinal, coincidentes, principalmente numa comunidade pequena, em razão da coesão social.

Toda língua evolui porque consiste de um sistema de sistemas e subsistemas enormemente complexos e nunca plenamente equilibrados: sempre há tensões que, às vezes, logram impor-se, provocando alterações de algum elemento do sistema, e, com frequência, implicam outras. Evolui também porque, caso se tratasse de um sistema em perfeito equilíbrio e simetria, nunca daria conta de todas as possibilidades de classificação que, em dado momento, se fazem necessárias para satisfazer à mente humana visto que as mudanças da realidade impõem uma adaptação da expressão.

Como viu-se, ainda que superficialmente, a evolução fonética se dá em virtude de uma necessidade da língua: por um lado, adaptar-se a novas soluções na doação de sentido; por outro, impedir que a função distintiva se torne ineficaz. Observamos, então, que, se há fatores que favorecem ou impulsionam o sistema lingüístico em direção ao desequilíbrio, também há fatores que refreiam este desequilíbrio, permitindo

uma reestruturação lógica e eficaz.

Ambas as tensões ocorrem à margem da consciência dos falantes. Mesmo um estudo aprofundado e científico de tais tensões, ou seja, a tomada de consciência, não modificaria a universalidade da evolução fonética e, possivelmente, de outras evoluções lingüísticas. Esta é uma função, ou melhor, uma marca que segue seu próprio caminho; uma regra inerente ao próprio sistema lingüístico. Acrescente-se a isso que a tensão em direção ao equilíbrio do sistema jamais foi posta à prova. No entanto, por uma razão desconhecida e inconsciente, sempre se manteve e sempre se manterá.

Outro fato lingüístico que faz parte de "um processo universal na história das línguas" é a analogia.

Sem dúvida, é somente em virtude da regularidade estrutural que as línguas podem atuar como meio de comunicação; todavia, toda língua possui um número elevado de exceções, as chamadas formas irregulares. O fato de haver uma tendência universal na história das línguas está intimamente relacionada à substituição de formas irregulares por formas regulares. Isto não significa que o contrário não possa acontecer, principalmente quando o modelo irregular tem maior prestígio ou quando tem um uso mais freqüente. Ou, como afirma D. Bolinger (1975:403): "a mudança nem sempre se calca no modelo padrão".

Num sentido bastante amplo, a analogia funciona em cada pronúncia e compreensão de uma frase não conhecida até determinado momento por um determinado grupo e no uso semelhante de formas de modelos de palavras variáveis que não



ocorreram até então em uma matriz particular, na experiência de um determinado falante. Deste modo, a substituição de uma forma irregular por uma nova, modelada de acordo com a maioria dos membros da classe à qual pertence, é um trabalho de criação analógica.

É comumente aceito que a analogia repousa sobre as leis da associação de idéias, permitindo ao espírito captar as semelhanças reais ou supostas. Tais associações dividem-se em dois grandes grupos: grupos semânticos e grupos formais, sendo que os últimos podem ser fonéticos, morfológicos e sintáticos. A atração resulta da concordância parcial do som ou da significação, ou da significação e do som simultaneamente. Segundo Hermann Paul (op. cit.:120), "não há por assim dizer palavra nenhuma, seja em que língua for, que esteja absolutamente fora de qualquer um dos referidos 'grupos'; pois, o que está numa palavra, seja no aspecto semântico, seja no aspecto formal, encontra-se de modo semelhante em outra palavra. No entanto, no que se refere à maior ou menor variedade das associações em que uma palavra entra, e à intimidade da associação, existem diferenças importantes que dependem da maior concordância e significação no aspecto fonético ou da frequência de cada uma das palavras e da proporção de proposições análogas possíveis.

De qualquer forma, o processo de formação de novas proposições por analogia, muitas vezes, é garantido pelos próprios grupos semelhantes sem que o indivíduo "que fala tenha a sensação de abandonar o chão firme do aprendido. É absolutamente indiferente para a natureza deste processo se se

cria qualquer coisa que já antes foi usual na língua ou qualquer coisa inexistente até aí. No fundo, também não importa se o que se cria de novo está em contradição com o que até aí se usou; basta que o indivíduo não sinta qualquer contradição em relação ao que até aí aprendeu". (Ibid.:121).

Na aprendizagem de uma língua materna, não se aprende a regra em si, mas apenas os exemplos capazes, pelo que têm de comum, de proporcionarem a captação inconsciente da regra. Como a regra não é dada de fora, são necessários vários exemplos para que se crie a idéia da validade universal do exemplo, a qual dá a cada um o sentimento de ter o direito de fazer combinações próprias. Quanto a isto, há de ressaltar ainda que, mesmo ao empregar com freqüência uma regra aprendida de cor, esta torna-se subconsciente, pois, sem dúvida, para falar é absolutamente irrelevante conhecer a natureza do instrumento empregado, ou seja, a língua.

Paul Kiparsky (1976:300-3), citando as pesquisas levadas a efeito por Ervin, Bellugi, Klima e McNeill, diz que a noção de que a criança teria, a princípio, dificuldade em manejar as formas irregulares não é verdadeira, pois as primeiras enunciações infantis reproduzem corretamente as formas irregulares, como é o caso de go e went em Inglês. Isto ocorre devido à freqüência com que acontecem, bem como ao sentido geral que representam. No entanto, a partir do momento em que a criança capta a regra, começa a errar o emprego das formas irregulares. Seria o mesmo que aprender as formas fiz e soube do Português e, depois, por analogia com os modelos regulares, empregar fazi e sabi. Deste ponto de vista,

a analogia constitui-se, para efeito de mudança histórica, na retenção pelo adulto das generalizações, uma característica constante da fala infantil.

Aliás, em vários fenômenos lingüísticos de transformação, a analogia aparece como sendo causa direta, cujos efeitos são assimilações e dissimilações. No primeiro caso, tem-se uma "aproximação", enquanto no segundo, tem-se um "distanciamento" duma palavra ou duma frase de outra, em consequência da analogia.

Além das transformações, a analogia possibilita criações, sejam elas flexões gramaticais, derivações, onomatopéias, sejam metáforas. Tanto nas transformações quanto nas criações, a analogia sempre terá por base um termo que influencia (serve de modelo de comparação - termo ativo) e outro influenciado (serve de objeto a comparar - termo passivo).

De modo geral, o que se constata é que a analogia é um processo regulador do sistema lingüístico, embora, como já se teve oportunidade de chamar a atenção, também possa ser causa de irregularidades quando aquilo que era regular, por uma associação analógica com uma forma irregular prestigiada, desvia-se do paradigma.

Quando se fala, sempre há uma consciência, pois o fafante sabe o que quer e o ouvinte sabe o que se quer dizer. Não obstante, isto não significa que há uma consciência dos meios utilizados, dos processos funcionais da linguagem, sendo isto válido também para o trabalho analógico. Na interlocução, há sempre uma intenção que se põe em determinada direção.

ção, mas, para que o ato se realize, é preciso que seja confirmado pelo que o sistema permite, segundo as leis lingüísticas em cuja realização o falante não pode interferir conscientemente, sob pena de ver frustrada sua intenção interlocutória.

Especificamente, para comprovar a inconsciência do trabalho analógico, respigamos exemplos na obra de Rodrigo de Sá Nogueira (1937).

Em primeiro lugar, quanto à analogia fonética, nem sempre fácil de distinguir da analogia mórfica, temos como exemplo a palavra "antes" (de ante) - o s veio da analogia com "depois". É exemplo de analogia fonética, ainda, a palavra "catorze" que alguns pronunciam, por influência de quatro, "quatorze". Ambos os exemplos constituem casos de assimilação fonética. Por outro lado, constituem exemplo de dissimilação fonética as palavras "academia" (coletividade científica ou cultural) e "acadêmia" (modelo de gesso para estudo). Etimologicamente, ambas as palavras deveriam ser paroxítonas.

Por influência de oitavo, a palavra contésimo passou a grafar-se também centavo; por analogia com atacável, o que deveria ser defendível (de defender) passou a defensável. Para evitar a confusão com tinteiro (frasco de vidro), tem-se tintureiro. Assim, centavo e defensável são exemplos de assimilação morfológica, enquanto tintureiro é exemplo de dissimilação morfológica.

Sintaticamente, a analogia está presente em assistir o filme e de modo a que façás. No primeiro caso, embora a nor-

ma afirme que o verbo assistir, quando significa ver, presenciar, é transitivo indireto, o falante descuidado, emprega-o como transitivo direto como se fosse assistir no sentido de prestar assistência. Ocorre, pois, uma dissimilação sintática. Já, no segundo caso, do cruzamento de de modo que faças com de modo a fazeres, tem-se de modo a que faças, ocorrendo, pois, uma assimilação sintática.

Se em relação à analogia formal, a par dos exemplos dados, não há dúvida de que tudo acontece sem que o falante tenha a intenção de assim fazê-lo, com a analogia semântica, a princípio, não se sabe se assim é.

Para melhor se compreender o problema da doação de sentido, reportemo-nos a alguns princípios básicos da teoria lacaniana. Em primeiro lugar, os campos formal e semântico não são simétricos, sendo o primeiro autônomo em relação ao segundo. Deste modo, a doação de sentido só é possível graças à presença não só de determinado significante, mas de outros, pois é da natureza do significante a função de invocar, pelo menos, dois elementos em jogo de alternância e diferença. Ora, observamos em várias oportunidades, sendo esta a opinião de J. Lacan, que a organização lógica do sistema significante independe da intenção do falante, isto é, de sua consciência.

Se o sistema significante é autônomo e primeiro em relação à doação de sentido, pois já está aí quando o falante nele se insere, não há como negar que, de certo modo, também é responsável pela doação de sentido, inclusive quando se trata de fazê-la através da criação analógica. O que aconte-

ce é que o sentido está sob o jugo da estrutura formal e a palavra tem sua própria verdade antes que o sujeito jogue nela. Isto significa que o indivíduo, ao tomar consciência de um assunto, automaticamente lhe vêm as palavras. O mesmo acontece com o ouvinte, pois, ao ouvir a exteriorização, sabe imediatamente o que quer dizer. Ora, de toda a articulação que governa a compreensão não tem consciência alguma o ouvinte; acontecendo o mesmo em relação à manifestação. (Porzig, 1970:180-1). Neste aspecto, devemos considerar que, segundo a teoria lacaniana, uma palavra não funciona como um signo que remete a um significado, mas como um significante que em determinada constelação de significantes produz efeitos de sentido que não se reduzem a meros indicadores empíricos, como se a palavra banana nos remetesse à coisa banana que está diante de nós. Ao contrário, um único significante invoca uma constelação de significados e isto faz com que uma dada palavra seja tomada em seu contexto simbólico, tendo o figurativo como suporte. Assim, chega-se à constatação que a significação poética é manifestada tendo por base os elementos significantes relacionados e é da aventura dos significantes que se consegue a produção do significado poético.

Ao analisar a metáfora, Lacan condena a posição surrealista igual à retórica clássica que reduziu a metáfora a um contraste entre duas imagens, como se a metáfora implicasse uma comparação entre imagens, nas quais, através de um contraste, fosse criado o efeito de sentido. Essa consideração não leva em conta a operação real que faz emergir de um só significante, e não da co-presença dos dois, um efeito

de sentido. Como já se teve oportunidade de observar, para Lacan o significante substituído permanece presente através de uma conexão metonímica com o restante da cadeia.

Para melhor ilustrarmos como isto se processa, lançamos mão da análise feita por Lígia C. Magalhães (Vallejo & Magalhães, 1979:89) da metáfora de Ferreira Gullar, "túneis das noites". Ela "caracteriza a passagem por algo escuro e subterrâneo. Todo o efeito poético da metáfora está nessa substituição; sem ela estaria perdido o efeito de novidade que reside em que o código não prevê a substituição de passagem por túneis, fazendo com que a imprevisibilidade gerasse um significado poético. Se fosse dito apenas túneis, não haveria metáfora, mas das noites traz consigo, metonimicamente, o outro significante, ou seja passagem, que contendo-se em túneis permanece presente-ausente com relação à noite. Portanto, é graças a uma união metonímica que surge o efeito metafórico. A cadeia significante, na medida que permite o deslizamento do significado sob o significante, torna possível a metáfora, por isso diz-se que a metonímia é uma pré-condição metafórica". Deste modo, não é o significado o agente do processo de significação, mas a cadeia significante.

## CONCLUSÃO

Foi problema básico desta dissertação questionar o ato de conhecer, estabelecendo as dimensões conscientes e inconscientes de tal fenômeno.

Constatou-se, em primeiro lugar, que a Teoria do Conhecimento tradicional não leva em conta o inconsciente por entender que o ato de conhecer é essencialmente um ato de consciência.

Com o advento da Psicanálise, no entanto, esta confiança absoluta na razão veio a estremecer, principalmente - e agora com o auxílio da ciência da linguagem -, ao afirmar-se que todo conhecimento é o resultado de uma investida significante capaz de integrar diversos planos em uma unidade carregada de sentido. Isto, obviamente, não significa que o homem não possa conhecer as realidades. Significa, isto sim, que não se pode ter certeza do conhecimento visto que ele não se fundamenta na apreensão do objeto em si.

O presente estudo nos mostra, acima de tudo, que, na



tentativa de apreender o sentido daquilo que se diz, deve-se renunciar ao desejo de possuir o significante, ou seja, é absolutamente impossível alcançar-se a essência das coisas. Não se vai além do fantasma. É da natureza do significante es capar a toda apreensão. Ora, entre a significação e o mundo significado está o inconsciente. Isto é o que nos alerta o encontro da Lingüística com a Psicanálise.

Do ponto de vista filosófico, o estudo da teoria de J. Lacan nos mostra que o saber está em relação circular de interação com a opinião. O saber desliza no âmago do discurso e em suas "falhas" se inscreve. O saber é o que denuncia o erro no emprego dos sinais convencionais da linguagem. To davia, um termo do saber - útil e eficiente na prática - não é um termo de verdade, pois a verdade é o real. Assim, o pró prio sujeito do inconsciente, representado em um significan te, não é igual à verdade, mas uma representação errônea. O sujeito da linguagem é o sujeito do saber, não o sujeito ver dadeiro.

Com isto, primeiramente tem-se que o sujeito que diz não é o que diz. Depois, tem-se que ao dizer faz uso inconsciente de uma estrutura formal que lhe foi imposta. Em Lacan, a ordem do simbólico domina o homem antes que possa pensá-la.

Então, qual é a diferença entre o ato de conhecer de acordo com a Teoria do Conhecimento tradicional e o ato de conhecer de acordo com Lacan. Primeiramente, este deixa de lado a questão da imagem impressa e põe como termo correlato entre o sujeito e o objeto a linguagem que estrutura o in

consciente. Para tanto, atém-se ao signo, capaz de dar conta do objeto que o sujeito capta, embora este objeto não seja necessariamente igual ao objeto real, e nisto a linguagem é fruto do inconsciente.

Como se observa, Lacan nega que o objeto seja alcançado diretamente e, assim sendo, a percepção imaginativa é puro efeito da linguagem. Isto implica numa divisão do sujeito entre o si verdadeiro (aquele do inconsciente) e o sujeito do discurso consciente.

Quanto à percepção intelectual, a Teoria do Conhecimento afirma que tanto o pensamento quanto a experiência tomam parte na elaboração do conhecimento. Em Lacan, o sujeito, antes de aceder ao nível simbólico, vê no Outro apenas um semelhante com o qual se confunde. Deste modo, a elaboração dos conceitos já nasce comprometida com a linguagem.

A manifestação do pensamento só se realiza mediante a palavra e, assim, a palavra é o único veículo do pensamento. Nisto estão de acordo a Teoria do Conhecimento tradicional e J. Lacan. Todavia, como em Lacan a palavra tem sua própria verdade, pensar-se como eu é pensar-se no lugar errado. Daí a contestação do racionalismo cartesiano. O mesmo não acontece com a idéia, pois ela não precisa da linguagem para ser compreendida: bastam as abstrações.

A despeito de toda a discussão levada a efeito sobre a natureza da linguagem e da gênese do pensamento, é importante realçar que a inconsciência do sistema significante e os fenômenos lingüísticos dela decorrentes têm uma universa-

lidade que vai além de uma língua específica. Nesta ordem dos fatos, incluem-se leis fonéticas e mesmo a evolução fonética, visto que fatores impulsionadores do sistema linguístico sempre ocorrem à margem da consciência do falante. O mesmo pode-se dizer da analogia. Este fenômeno, em síntese, é a substituição de uma forma irregular por outra que está de acordo com a maioria dos membros da classe à qual pertence. Ora, a captação da regra linguística também ocorre sem que o falante faça uso do cogito.

De tudo isto, infere-se que o inconsciente é uma dimensão que não pode ser desprezada se se quer compreender melhor a linguagem. Portanto, compete às ciências da linguagem preocuparem-se mais com este aspecto.

Neste caso, achamos que o inconsciente não deva ser apenas considerado pela biolinguística ou, simplesmente, atribuído a fatores externos, mas incorporado pela Psicolinguística.

Considerando-se o inconsciente como um saber, poderá ser útil na prática científica pelo fato de explicar melhor alguns fenômenos linguísticos. E esta dissertação não teve outra pretensão que trazer à tona este saber.

## BIBLIOGRAFIA

1. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1970.
2. ADRADOS, Francisco Rodriguez. Linguística estrutural. Madrid, Editorial Gredos, 1969.
3. ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan. In: COELHO, Eduardo Prado. Estruturalismo: antologia de textos teóricos. São Paulo, Martins Fontes, [1967].
4. AUGRAS, Monique. O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodianoético. Petrópolis, Vozes, 1978.
5. AUZIAS, Jean-Marie. Chaves do estruturalismo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972. (Chaves da Cultura Atual, 2).
6. BAKHTIN, Mikhail. (V. N. Volochinov). Marxismo e filosofia da linguagem. São Paulo, Hucitec, 1979.
7. BARTHES, R. Elementos de semiologia. São Paulo, Cultrix, 1977.

8. BEIRÃO, Nirlando & D'AGUIAR, Rosa Freire. As faces de Lacan, bufão e guerrilheiro. Isto É. São Paulo, 5 (247):66-8, set. 1981.
9. BENVENISTE, Émile. Problemas de lingüística geral. São Paulo, Ed. Nacional/Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. (Letras e Lingüística, 8).
10. BOLINGER, D. Aspects of language. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
11. BONONI, Andrea. Implicações filosóficas na antropologia de Lévi-Strauss. In: O Estruturalismo de Lévi-Strauss. Petrópolis, Vozes, 1968.
12. \_\_\_\_\_. Fenomenologia e estruturalismo. São Paulo, Perspectiva, 1974. (Debates, 89).
13. BUBER, Martin. Eu e Tu. São Paulo, Cortez & Morais, 1977.
14. BUSARELLO, Lia Marli del Prá Netto. Psicologia e Pedagogia. Abertura. Blumenau, 1(5):11-43, set. 1978.
15. CALVET, Louis-Jean. Saussure: pró e contra. São Paulo, Cultrix, 1977.
16. CÂMARA, J. Mattoso. Princípios de lingüística geral. Rio de Janeiro, Livraria Ed., 1977.
17. CARVALHO, J. Herculano de. Teoria da linguagem. Coimbra, Atlântida Ed., 1973. 1 v.
18. CENCILLO, Luis. El Inconsciente. Madrid, Ediciones Marova, 1971.
19. CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL ESTUDIES DA UNIVERSIDADE DE BERIMINGHAN. Da Ideologia. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.

20. COELHO, Eduardo Prado. Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. In: — Estruturalismo: antologia de textos teóricos. São Paulo, Martins Fontes Ed., [1967].
21. CURI, José. Lições de semântica. Florianópolis, 1978.
22. DELEUZE, Gilles. Lógica do sentido. São Paulo, Perspectiva/Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. (Estudos, 35).
23. DERRIDA, Jacques. A Escritura e a diferença. São Paulo, Perspectiva, 1971. (Debates, 49).
24. \_\_\_\_\_. Estrutura, signo e jogo no discurso das ciências humanas. In: DONATO, Eugênio & MACKSEY, Richard. A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem. São Paulo, Cultrix, 1976.
25. DESCARTES, René. Discurs de la méthode. Paris, Gilson, 1962.
26. DONATO, Eugênio. As Duas linguagens da crítica. In: MACKSEY, Richard & DONATO, Eugênio. A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem. São Paulo, Cultrix, 1976.
27. DUBOIS, Jean et alii. Dicionário de lingüística. São Paulo, Cultrix, 1978.
28. ECO, Umberto. A Estrutura ausente. São Paulo, Perspectiva, 1976. (Estudos, 6).
29. EY, Henri. D Inconsciente: VI colóquio de Bonneval. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969. (Biblioteca Tempo Universitário, 18).
30. FAGES, Jean Baptiste. Para compreender Lacan. Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1971.

31. FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de. Nove, Novena: em busca do significante perdido. Rio de Janeiro, PUC, 1975.  
[Tese de Mestrado]
32. FILLOUX, J. C. O Inconsciente. São Paulo, Difel, 1966.  
(Saber Atual, 15).
33. FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Barcelos, Portugália, 1968.
34. FRANCA, Leonel. Noções de história da filosofia. 17. ed. Rio de Janeiro, Agir, 1957.
35. FREUD, Sigmund. A Interpretação de sonhos. Rio de Janeiro, Imago, 1972. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas, 4).
36. \_\_\_\_\_. A Interpretação de sonhos. Rio de Janeiro, Imago, 1972. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas, 5).
37. \_\_\_\_\_. Projeto para uma psicologia científica. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
38. HEIDEGGER, M. Qu'est-ce que la Métaphysique? Paris, Gallimard, 1968.
39. HESSEN, Johannes. Teoria do conhecimento. Coimbra, Ed. Armênio Amado, 1968.
40. JAKOBSON, Roman. Essais de linguistique general. Paris, Minuit, 1963.
41. \_\_\_\_\_. Linguística e comunicação. São Paulo, Cultrix, 1969.
42. KIPARSKY, Paul. Linguística histórica. In: LYONS, John. Novos horizontes em linguística. São Paulo, Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

43. KRISTEVA, Júlia. História da linguagem. Lisboa, Edições 70, 1969.
44. LACAN, Jacques. A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: COELHO, Eduardo Prado. Estruturalismo: antologia de textos teóricos. São Paulo, Martin Fontes, [1967].
45. \_\_\_\_\_. Da Estrutura como intromistura de um pré-requisito de alteridade e um sujeito qualquer. In: MACKSEY, Richard & DONATO, Eugênio. A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem. São Paulo, Cultrix, 1976.
46. \_\_\_\_\_. Escritos. São Paulo, Perspectiva, 1978. (Debates, 132).
47. LEACH, Edmund. As Idéias de Lévi-Strauss. 2. ed. São Paulo, Cultrix, 1977.
48. LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan: uma introdução. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1979.
49. LEPARGNEUR, H. Introdução aos estruturalismos. São Paulo, Ed. Herder, 1972.
50. LEROY, Maurice. As Grandes correntes da lingüística moderna. São Paulo, Cultrix, 1977.
51. LÉVI-STRAUSS, Claude. La Pensée sauvage. Paris, Plon, 1972.
52. \_\_\_\_\_. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, Mouton, 1967.
53. LIMA, Luiz Costa. Estruturalismo e teoria da literatura. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1973.



54. LIMA, Luiz Costa. Estruturalismo e crítica literária. In: — et alii. Re-Visão do estruturalismo. Rio de Janeiro, Edições Antares, 1981.
55. LYONS, John. Introdução. In: — Novos horizontes em lingüística. São Paulo, Cultrix/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
56. MAGALHÃES, Lígia Cademartori. Os Significantes e a insistência do sentido. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul, Universidade de de Caxias, 1976.
57. MENDONÇA, Antônio Sérgio. Por uma teoria do simbólico. Petrópolis, Vozes, 1974.
58. MERLEAU-PONTY, M. De Maüss a Lévi-Strauss. In: Signes. Paris, Gallimard, 1960.
59. \_\_\_\_\_. Le Visible et l'invisible. Paris, Gallimard, 1964.
60. \_\_\_\_\_. Phénoménologie de la perception. Paris, Gallimard, 1969.
61. NOGUEIRA, João Carlos. O Inconsciente e a linguagem na compreensão do homem. São Paulo, Cortez & Moraes, 1978.
62. NOGUEIRA, Rodrigo de Sá. Subsídios para o estudo da analogia em português. Lisboa, Livraria Clássica Ed. 1937.
63. OSTRÓV, Leon. Jacques Lacan. Buenos Aires, Ediciones "Katharsis", 1972.
64. PAUL, Hermann. Princípios fundamentais da história da língua. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.
65. PAULI, Evaldo. Que é pensar? Florianópolis, Ed. Biblioteca Superior de Cultura, 1964.

66. PEARS, David. As Idéias de Wittgenstein. São Paulo, Cultrix, 1978.
67. PEREIRA, Ana M. Lopes. O Real, o imaginário e o outro lado. Rio de Janeiro, PUC. 1976. [Tese de Mestrado].
68. PINILLOS, José Luis. Introduccion a la psicologia contemporanea. Madrid, Bolaños y Aguilar, 1962.
69. PLATAO. Cratyle. Paris, Gallimard, 1950. (Oeuvres Complètes).
70. PORZIG, Walter. El Mundo maravilhoso del lenguaje. Madrid, Gredos, 1970.
71. RICOEUR, Paul. Da Interpretação: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro, Imago, 1977.
72. \_\_\_\_\_. O Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
73. ROBINS, R. H. Lingüística geral. Porto Alegre, Globo, 1977.
74. SOFOUAN, Moustafa. Estruturalismo e psicanálise. São Paulo, Cultrix, 1972.
75. SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de lingüística geral. São Paulo, Cultrix, 1977.
76. STORR, Anthony. As Idéias de Jung. São Paulo, Cultrix, 1977.
77. VALLEJO, Américo & MAGALHÃES, Lígia C. Lacan: operadores de leitura. São Paulo, Perspectiva, 1981.
78. VERGOTE, A. Prólogo. In: LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan: uma introdução. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1979.

79. WAELHENS, A. de. Sur l'inconsciente et la pensée philosophique. In: EY, Henri. L'inconscient: VI colloque de Bonneval. Paris, Desclée De Brouwer, 1966.
80. WAHL, François. Estruturalismo e filosofia. São Paulo, Cultrix, 1970.
81. WOLLHEIM, Richard. As idéias de Freud. São Paulo, Cultrix, 1977.