



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

CLEIDE PEREIRA MONTEIRO

**A NOÇÃO DE *LALÍNGUA*: UMA CONTRIBUIÇÃO DA PSICANÁLISE LACANIANA
À CONCEPÇÃO DE LÍNGUA**

**João Pessoa
2012**

CLEIDE PEREIRA MONTEIRO

**A NOÇÃO DE *LALÍNGUA*: UMA CONTRIBUIÇÃO DA PSICANÁLISE LACANIANA
À CONCEPÇÃO DE LÍNGUA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mônica Nóbrega.

**João Pessoa
2012**

M775n Monteiro, Cleide Pereira.

A noção de *lalíngua*: uma contribuição da psicanálise lacaniana à concepção de língua / Cleide Pereira Monteiro.-- João Pessoa, 2012.

214f.

Orientadora: Mônica Nóbrega

Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA

1. Linguagem e Psicanálise. 2. Língua – aspectos psicanalíticos.

UFPB/BC

CDU: 801:159.964.2(043)

CLEIDE PEREIRA MONTEIRO

**A NOÇÃO DE *LALÍNGUA*: UMA CONTRIBUIÇÃO DA PSICANÁLISE LACANIANA À
CONCEPÇÃO DE LÍNGUA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor.

Aprovada em 18.05.2012

BANCA EXAMINADORA

Mônica Nóbrega (Orientadora) – UFPB

Márcia Maria Rosa Vieira – UFMG

Maria de Fátima Vilar de Melo – UNICAP

Socorro de Fátima Pacífico Barbosa – UFPB

Margarida Maria Elia Assad – UFPB

**João Pessoa
2012**

Ao meu pai, Cleto Pereira da Cruz, pela
garra com que tem enfrentado a vida.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pela vida.

À Mônica Nóbrega, pela confiança em meu percurso, pela leitura atenta e por não me deixar esquecer que o discurso acadêmico existe.

Ao filhote Arthur, pelas boas “cobranças”, sempre muito animadoras.

À Cassandra Dias que, na reta final, acolheu minhas elucubrações animando-me a prosseguir no caminho escolhido.

Às colegas da Coordenação da Delegação Paraíba, Cassandra Dias e Vânia Ferreira, com quem tenho compartilhado o exercício da política institucional.

À Margarida Assad, por compartilhar a causa analítica.

Aos colegas da Delegação Paraíba da Escola Brasileira de Psicanálise: Sandra Conrado; Margarida Assad; Cassandra Dias; Zaeth Aguiar; Lourdes Aragão; Vânia Ferreira; Antonio Eunizé; Cristina Maia; Glacy Gorski; pessoas com quem, ao longo desses anos, temos sustentado o espaço de discussão e transmissão da Orientação Lacaniana na Paraíba.

Às queridas amigas, “irmãs”, Valquíria Nogueira e Roseane Sá-Serafim, pelos bons momentos semanais que temos vivido no exercício da docência na UFCG, o que torna a ausência de casa algo suportável.

A minha querida tia Ritinha que, com carinho, rezava pelo fim da tese.

Aos meus irmãos Claudete, Clédna, Clécia e Cleto Júnior, por aceitarem as minhas ausências nos momentos familiares.

À Juliana, minha secretária, por cobrir minhas falhas domésticas, deixando-me envolver-se na “piscina de letras”, como dizia.

A Bernardino Horne, por me conduzir na experiência com *lalíngua*.

A Jacques-Alain Miller, pelo fio de Ariadne.

Ao Programa de Pós Graduação de Letras, por ter me dado a possibilidade de fazer uma tese sem prescindir da Psicanálise.

No meio da ossaria
Uma caveira piscava-me...
Havia um vaga-lume dentro dela.
(Mario Quintana)

RESUMO

A partir dos estudos de Jacques Lacan e de Ferdinand de Saussure, investiga-se como a noção lacaniana de *lalíngua* pode contribuir para conceber uma língua formulada a partir do não representável que, com Lacan, nomeia-se de real da língua. Ao se pressupor que *lalíngua* é indissociável do gozo, formula-se a tese de que *lalíngua* é uma língua que não se presta à significação, mas à satisfação da pulsão e, como tal, não faz liame social. Ao interroga-se sobre o que seja a língua quanto ao que se delineia como *lalíngua* buscam-se os índices do impossível da língua para demarcar o que dela não se deixa escrever-se na vertente do todo, seguindo, pois, a lógica do *não-todo*. Nessa direção, propõe-se uma releitura da concepção saussuriana de língua como sistema, recuperando a perspectiva dialética das dicotomias saussurianas e suas pesquisas sobre os anagramas. No último ensino de Lacan, vê-se centralizada a noção de gozo, que permite pensar a língua a partir do aspecto substancial em contraposição ao domínio das articulações. A concepção de língua, pensada a partir de *lalíngua*, coloca a língua em sintonia com o registro que a consagra ao equívoco, mas também com o que é da ordem do traumatismo. Discute-se uma nova proposição dada por Lacan ao seu significante: a de causa de gozo. A tese de Lacan, segundo a qual o *sinthoma* é puramente o que *lalíngua* condiciona, torna-se fundamental para se pensar sobre os rumos da opacidade do gozo que exclui o sentido. A experiência analítica se mostra um espaço fecundo para se entender o que é da dimensão de *lalíngua*; utilizam-se, para esse propósito, sete testemunhos de passe. Conclui-se que o trabalho analítico, feito a partir de *lalíngua*, quando chega ao seu término, reconduz o sujeito ao *sinthoma* como modo de gozo absolutamente singular. À “língua do trauma” é dado um destino orientado a partir de uma nova aliança com o gozo. Os testemunhos apontam para a formulação de que o saber fazer ali com o incurável do gozo promove, como efeito, um novo uso da língua que não deixa de fora o gozo. Surge, então, a invenção de uma língua conectada ao vivo do gozo, como vêm revelar os neologismos de final de análise, sem perder, com isso, sua função de liame social, como indica o próprio ato de testemunhar.

Palavras-chave: *Lalíngua*. Sistema da língua. Significante. Gozo. Experiência analítica.

RESUMÉ

A partir des études de Jacques Lacan et Ferdinand de Saussure, on s'interroge comment la notion lacanienne de « lalangue » peut contribuer pour concevoir une langue formulée à partir du non représentable que, selon Lacan, on nomme de réel de la langue. Si on croit que « lalangue » est indissociable de la jouissance, on formule la thèse que « lalangue » n'est pas seulement une langue pour la signification, mais sert aussi à la satisfaction de la pulsion, laquelle ne participe pas au lien social. On se pose la question tant sur qu'est-ce que c'est la langue, quant au que se désigne comme « lalangue ». On cherche les indices de l'impossible de la langue pour fixer ce qui ne s'en laisse pas s'inscrire dans la perspective du tout, suivant ainsi la logique du non-tout. Dans cette direction, on propose une relecture de la conception saussurienne de langue comme système, récupérant la perspective dialectique des dichotomies saussuriennes ainsi que les recherches concernant les anagrammes. Dans le dernier cours de Lacan, on voit la notion de jouissance au centre, ce qui permet de penser la langue à partir de l'aspect substantiel en opposition au domaine des articulations. La conception de la langue, pensée à partir de « lalangue », met la langue en syntonie avec le registre que la consacre à l'équivoque, mais aussi à ce qui est de l'ordre du traumatisme. On discute une nouvelle proposition donnée par Lacan au signifiant : celle de la cause de la jouissance. La thèse de Lacan, laquelle le symptôme est purement ce que la langue conditionne, devient fondamentale pour penser sur les chemins de l'opacité de la jouissance qui exclu le sens. L'expérience analytique se montre un espace approprié pour comprendre ce qui appartient à la dimension de « lalangue » ; on utilise, à ce propos, sept témoignages de passe. On arrive à la conclusion que le travail analytique, fait à partir de « lalangue », quand on arrive à la fin, reconduit le sujet au symptôme comme moyen de jouissance absolument singulier. A la « langue du trauma » on donne un destin orienté à partir d'une nouvelle alliance avec la jouissance. Les témoignages vont vers la formulation que le savoir-faire avec l'incurable de la jouissance produit, comme effet, un nouveau usage de la langue qui ne laisse pas en dehors la jouissance. On voit surgir ainsi l'invention d'une langue connectée au vivant de la jouissance, comme révèle les néologismes de la fin de l'analyse, sans perdre bien sûr, sa fonction de lien social, comme indique l'acte de témoignage lui-même.

Mots-clés : Lalangue. système de la langue. Signifiant. Jouissance. Expérience analytique.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: As fórmulas da sexuação	23
Figura 2: Grafo do desejo	104

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O NÃO-TODO DA LÍNGUA	20
2.1 PONTO DE PARTIDA: LINGUAGEM, FALA E LÍNGUA	26
2.1.1 O Uso da Linguagem por Lacan	27
2.1.2 A Função da Fala em Psicanálise	32
2.1.3 Língua – <i>Lalíngua: linguísteria</i>	35
2.1.4 Poesia e <i>Lalíngua</i>	45
2.2 OS ÍNDICES DO IMPOSSÍVEL EM SAUSSURE.....	53
2.2.1 O Curso de Linguística Geral.....	54
2.2.1.1 Linguagem: Língua/fala	59
2.2.1.2 A Língua é um Sistema.....	65
2.2.2 A Pesquisa Anagramática	81
2.2.2.1 Ecos dos Anagramas.....	89
2.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	91
3 NAS GALÁXIAS DE LALÍNGUA	96
3.1 UMA QUESTÃO PRELIMINAR: O FAROL DO GOZO	98
3.2 A INVENÇÃO DO OBJETO <i>a</i>	101
3.3 O TRAUMATISMO DE <i>LALÍNGUA</i>	106
3.3.1 <i>Lalíngua</i> no Contexto da Teoria.....	114
3.4 A NOÇÃO DE LETRA E SUA RELAÇÃO COM <i>LALÍNGUA</i>	120
3.4.1 Os Dois Estatutos da Letra no Ensino de Lacan.....	120
3.4.2 A Letra como Suporte de <i>Lalíngua</i>	131
3.4.3 O Significante e seu Efeito de Gozo	135
3.5 <i>SINTHOMA</i> E <i>LALÍNGUA</i>	139
3.5.1 Incidências do Conceito de <i>Sinthoma</i>	143
3.5.1.1 Inconsciente Real	145
3.6 OUTRAS CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	148
4 LALÍNGUA E EXPERIÊNCIA ANALÍTICA	151
4.1 O PASSE NA ESCOLA DE LACAN	154
4.1.1 O Surgimento do Passe e sua Atualidade	154
4.1.2 Passe e Final de Análise.....	157
4.2 FRAGMENTOS DE TESTEMUNHOS DE PASSE	157
4.2.1 Os Fragmentos Um a Um	160
4.2.2 Breves Comentários Gerais	190
5 MOMENTO DE CONCLUIR	200
REFERÊNCIAS	207

1 INTRODUÇÃO

E era toda a terra de uma mesma língua e de uma mesma fala.
E aconteceu que, partindo eles do oriente, acharam um vale na terra de Sinar; e habitaram ali.
E disseram uns aos outros: Eia, façamos tijolos e queimemo-los bem. E foi-lhes o tijolo por pedra, e o betume por cal.
E disseram: Eia, edifiquemos nós uma cidade e uma torre cujo cume toque nos céus, e façamos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra.
Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam;
E o Senhor disse: Eis que o povo é um, e todos têm uma mesma língua; e isto é o que começam a fazer; e agora, não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer.
Eia, desçamos e confundamos ali a sua língua, para que não entenda um a língua do outro.
Assim o Senhor os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade.
Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu o Senhor a língua de toda a terra, e dali os espalharam o Senhor sobre a face de toda a terra. (BÍBLIA SAGRADA, Gênesis 11:1-9)

De acordo com a narrativa bíblica, toda a terra tinha uma só língua, e servia-se das mesmas palavras. Porém, frente à ambição dos descendentes de Noé de construir uma cidade e uma torre com a finalidade de atingir os céus, Deus os faz abandonar a construção ao dispersá-los por toda terra e criando, a partir daí, uma infinidade de línguas, de sorte que os povos já não se compreendiam uns aos outros. A esse conhecido mito da origem da multiplicidade das línguas, Deus deu-lhe o nome de Babel, palavra que quer dizer “porta dos deuses”, e que é associada ao verbo hebraico *balal*, que significa misturar, confundir.

O mito de Babel é, nessa perspectiva bíblica, o responsável pela discórdia e a diversidade de línguas entre os homens. Se, nesse contexto, a origem de várias línguas corresponde a uma punição divina, de outra perspectiva, podemos dizer que o referido mito retrata o mal entendido como a essência da comunicação entre os falantes. Há uma desarmonia original que não sofre reparos, restando, a cada um, ter que se haver com o mal-entendido próprio à linguagem, fazendo disso a causa mesma de ter que se virar com as palavras, pois, como ensina Freud, retomando um poeta alemão, “ao que não podemos chegar voando, temos de chegar manquejando [...]. O Livro diz-nos que não é pecado claudicar” (FREUD, 1976 [1920], p. 85).

Saussure em nenhum momento deixou de reconhecer a pluralidade de línguas, não concordando com a tradição filosófica de uma língua-mãe universal. Sua grande contribuição foi a de ter tomado a língua como objeto, estudando-a como um sistema de signos que tem uma lógica de funcionamento próprio. Assim, se para ele, “as línguas é [sic] esse o objeto concreto que se oferece, na superfície do globo, ao linguista”, a língua, no singular, “é este o título que se pode dar ao que o linguista soube tirar de suas observações sobre o conjunto das línguas, através do tempo e através do espaço” (SAUSSURE, 2004, p. 265).

Nesse sentido, podemos dizer que Saussure vai além dos critérios positivistas da época e questiona a concepção que reduz a língua a uma nomenclatura, concepção que faz supor que o vínculo que une um nome e uma coisa é uma operação simples, que imitaria a natureza. Assim, para ele, por exemplo,

[...] a ideia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons m-a-r que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual; como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes. (SAUSSURE, 2006, p. 81-82)

A psicanálise, com Freud e Lacan, convoca à multiplicidade que aloja um sujeito marcado, de forma única, por uma língua que lhe é particular. Desde esta última perspectiva, a linguagem não pode ser pensada sem que já esteja, aí, o sujeito como seu efeito. É a estrutura de linguagem e a função da fala que estão em condições de acolher um sujeito que nasce da experiência analítica.

Ferdinand de Saussure e Sigmund Freud, apesar de contemporâneos, não conheciam a obra um do outro. Ou seja, a ciência da linguagem não teria influenciado as teorias freudianas acerca do seu objeto de investigação, o inconsciente. Foi preciso um intercessor, Lacan, para fazer a junção entre “alguns dos conceitos fundamentais de suas aparelhagens teóricas” (ARRIVÉ, 1999, p. 29).

Jacques Lacan, no início do seu ensino, anos cinquenta, influenciado pelas contribuições da linguística, propõe seu famoso retorno a Freud, sobretudo frente aos desvios e mau uso do legado de Freud pelos pós-freudianos. Assim, podemos dizer que o encontro de Lacan com a obra de Saussure produziu consequências para a construção do arcabouço teórico psicanalítico, cujos efeitos ressoaram no âmbito da prática clínica. Certamente, a lupa de Lacan se deparou com algo inédito em Saussure, pois, em vários momentos de sua obra, recolhe elementos dos

ensinamentos do mestre genebrino, mesmo que os subvertendo, para construir sua teoria em consonância com o legado freudiano.

Hoje, meio século depois, talvez seja preciso propor um retorno a Lacan, pois, percebe-se que, cada vez mais, fala-se de Lacan, sem, no entanto, recorrer-se, diretamente, aos seus textos. A pluralidade da psicanálise, dita lacaniana, tem muitas vezes acirrado discussões e polêmicas em torno do seu legado. Sem falar do estilo de escrita e transmissão de Lacan, tido como ilegível e de difícil compreensão, à maneira de hieróglifos no deserto, sobretudo no que diz respeito aos seus últimos textos, nos quais é visível a presença de um Lacan que se permite “joycianizar-se”¹, isto é, fazer-se uso do cristal da língua com a criação em abundância de neologismos, sem se preocupar com a inteligibilidade.

Fala-se e discute-se, igualmente, sobre Saussure, mas o alcance de suas descobertas ainda levará a novos desdobramentos. Contamos com alguns linguistas que se empenham para que a obra de Saussure seja conhecida e sempre renovada, com possibilidades cada vez mais amplas de interlocução com a psicanálise. Muitos consideram que sua obra ainda permanece intocada. O *Curso de Lingüística Geral* (CLG), com sua primeira edição de 1916, publicado, portanto, após 1913, ano de sua morte, não foi escrito por ele, mas editado a partir de notas de alunos, o que tem rendido várias críticas por parte dos linguistas, apesar de reconhecerem o valor inestimável dessa obra.

Como observa Arrivé (1999), Saussure não era só o professor que semanalmente dava suas aulas. Ele se dedicava, com afinco, à leitura de textos dos poetas, sobretudo latinos e gregos, nos quais procurava um texto subterrâneo, arranjado de outra forma, isto é, “sob as palavras” do texto de superfície. A revelação dessa atividade “secreta” do linguista genebrino tem propiciado o encontro de alguns com outra faceta do mestre. Para uns, tratar-se-ia de um outro Saussure, “o Saussure noturno”; para outros, ele já estaria presente no CLG quando define seu objeto de investigação, a língua, como um sistema de signos, isto é, com ênfase na noção de sistema.

O Saussure, do *Curso* dado na universidade de Genebra, ou o dos Anagramas, noturno ou diurno, não importa a querela sobre quem é o verdadeiro Saussure... para nós, o mestre da linguística nos foi apresentado na empreitada

¹ MANDIL, Ram. **Os Efeitos da Letra: Lacan Leitor de Joyce**. Belo Horizonte: UFMG, 2003..

deste doutorado. Ele é um “estranho” que acabamos de conhecer, mas que tentaremos revisitar nele, um outro Saussure visto pelas lentes da psicanálise. Lacan, menos desconhecido devido a nossa formação psicanalítica de orientação lacaniana, iniciada há duas décadas, é o autor que tentamos redescobrir através de novos encontros com o seu texto. Pois, como afirma Milner, “é verdade que um Lacan segundo a ordem das razões não existe. [...] será preciso retornar a Lacan, como o próprio Lacan teve que retornar a Freud” (MILNER 1996, p. 7).

A interlocução entre psicanalistas e linguistas, geralmente, se tem dado em torno do primeiro ensino de Lacan, aquele anterior aos anos setenta, no qual há uma primazia do simbólico correlata à formulação de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. A propriedade segundo a qual a linguagem tem de significar outra coisa do que diz, determina sua autonomia em relação a um sentido pré-determinado. Lacan vê, nessa condição, a possibilidade de reler o texto freudiano; retoma o que lá está difundido, a saber, que há sentido no *nonsense*, como vem revelar os chistes, lapsos, atos falhos, sonhos, sintomas. Esse é o tempo do enaltecimento da palavra a partir do funcionamento dos efeitos de significação do significante; da prática clínica da psicanálise guiada pela interpretação da decifração do que há de sentido secreto naquilo que se revela como não sentido.

Mas o que dizer da interlocução entre linguistas e psicanalistas no tocante ao último período do ensino de Lacan, o qual foi consolidado com os seus textos dos anos setenta? Constatamos que, na literatura quase não se encontram trabalhos que contemplem um espaço de redefinições de novas parcerias de trabalho a partir das contribuições dadas por Lacan na reta final de seu ensino, a partir dos anos setenta. Resignificar os encontros e desencontros de Lacan com Saussure exige ir além dos domínios demarcados.

Se Saussure esteve presente na obra lacaniana, o contrário não se deu. Nesse sentido, ressalte-se que o “encontro” entre o linguista genebrino, considerado o fundador da linguística moderna, e o psicanalista que ficou famoso pelo seu retorno a Freud, e que se automeiou, nos anos 70, de “o górgora da psicanálise”, é uma promoção nossa, que se dá por conta e risco. Esse é o nosso desafio: introduzir uma leitura onde não foi feita nem por Lacan, e muito menos por Saussure. Certamente que o presente trabalho estará ancorado em outros autores, psicanalistas e linguistas afetados pela psicanálise, os quais ajudaram a prosseguir e desenlaçar tantos nós encontrados no decurso desta investigação.

Esta pesquisa é de cunho teórico, pois, mesmo que se faça uso dos ensinamentos da clínica, utilizaremos, para tal, o que estiver publicado na literatura. Tomaremos como referenciais, os estudos psicanalíticos empreendidos por Jacques Lacan, e, ainda, algumas contribuições da linguística saussuriana, recortados a partir de dois termos que lhes são caros, respectivamente: *lalíngua* e língua.

Podemos dizer que o desafio engendrado pela temática desta investigação, é realçado, de forma incalculável, na medida em que trabalharemos com uma noção que surge em um contexto em que Lacan está às voltas com os domínios que separam a psicanálise da linguística, como vem revelar seu neologismo *linguístéria*, cunhado na mesma época que *lalíngua*, nos anos 70. Esse aspecto se torna especialmente fecundo para justificar a importância que a presente investigação pode ter para o saber universitário que se ocupa em estabelecer novos diálogos entre psicanalistas e linguistas.

Podemos então, dizer que esta investigação parte de um enigma especificado através de uma situação problemática, qual seja: *lalíngua* é um neologismo usado por Lacan em um segundo momento de seu ensino, anos setenta, o qual, em certa medida, não tem nada a ver com a língua saussuriana. Essa discrepância foi determinante para se pesquisar sobre o que é a noção de *lalíngua* para a psicanálise e em que medida, através dela, podemos avançar e prolongar uma discussão em torno da língua, a qual, certamente, não foi estabelecida por Saussure, nem diretamente por Lacan.

Do lugar do qual nos reconhecemos, o de psicanalista, nos decidimos a realizar uma pesquisa que pudesse não prescindir do nosso percurso de formação, marcado pelo caminho aberto por Freud, trilhado com a bússola das indicações do ensino de Lacan e da orientação dada por Jacques-Alain Miller. Partindo desse ponto de vista, nos comprometemos a abrir uma discussão entre língua e *lalíngua*, sem ter que separá-los epistemologicamente como objetos que pertencem a dois campos do saber, linguística e psicanálise, os quais guardam uma absoluta heterogeneidade entre si. Nesse sentido, não interessa estabelecer uma interlocução entre essas duas disciplinas, mas traçar, antes, um objetivo que vai noutra direção, aquela que prima pela sustentação de um paradoxo, um ponto de tensão que não se resolve em termos complementares. Como isso, não há como dizer que *lalíngua* vem complementar o que não foi possível a Saussure teorizar em termos de língua. O caminho parece ser outro; aquele de uma lógica suplementar, o

que quer dizer que acrescenta algo que não faz parte do conjunto e que com ele não se coaduna. Assim, podemos dizer que há uma relação paradoxal entre os termos língua e *lalíngua*, que não se excluem como contrários.

Nessa direção, estabelecemos, como objetivo desta pesquisa, investigar como a noção de *lalíngua*, a partir dos estudos de Lacan, pode contribuir para a formulação do não representável da língua, que se fosse preciso nomeá-lo, seria chamado de “real da língua”. A hipótese que orienta a presente tese é a de que a noção de *lalíngua* em Lacan é indissociável da questão do gozo. Com a primazia dada ao gozo, Lacan vem realçar o que não se deixa ser domado pela estrutura de linguagem com a qualidade de articulação. Seguindo esse raciocínio, podemos dizer que *lalíngua*, por referir-se à parte não representada da língua, é, em última instância, uma “língua de gozo”, ou seja, que não se presta à significação, mas ao que é da satisfação da pulsão. Tais considerações são concebidas ao tomar-se, como indicação, a reviravolta que Lacan dá na reta final do seu ensino. Nesse sentido, podemos dizer que *lalíngua* surge em um novo contexto; que não é aquele da influência da linguística estrutural, do domínio do simbólico, mas em um tempo de mudança de perspectiva em que é o gozo que está no comando. É o tempo no qual se presentifica um “Lacan contra Lacan”, como vem sugerir Miller ao longo de sua transmissão. Há redefinições de conceitos, novos desdobramentos na concepção de direção do tratamento analítico, bem como o seu final.

Para contemplar o propósito da presente investigação o presente trabalho foi dividido em três capítulos centrais. Certamente que, pela temática escolhida, não haveria como prosseguir, em todos eles, com uma referência direta a Saussure, reservado a esse, as considerações que se dão em torno do primeiro capítulo. Os dois últimos abordarão, de forma mais aprofundada, a noção lacaniana de *lalíngua*, no âmbito da doutrina e no da experiência analítica, respectivamente, para o segundo e terceiro capítulos. Uma palavra sobre cada um deles nos ajudará a expor, de forma mais elucidativa, a que cada um se propõe.

O primeiro capítulo, intitulado *O não-todo da língua*, tem como pano de fundo a interrogação do que seja a língua quanto ao que se desenha como *lalíngua*. Nesse capítulo, o irrepresentável da língua é o que se está chamando de “*não-todo da língua*”, a partir dos quantificadores criados por Lacan (*todo e não-todo*) ou, ainda, de “impossível da língua”, se tomarmos a categoria do impossível que Lacan constrói ao servir-se da lógica modal aristotélica. Nessa direção, percorreremos um

caminho que apresenta duas respostas possíveis para a formulação de que há, na língua, uma parte não representada: uma dada por Lacan, com sua noção de *lalíngua*; e outra, deduzida por nós, construída a partir das reflexões de Saussure sobre a língua como sistema.

Assim, diante de dois ângulos de visão acerca da questão do irrepresentável da língua, da perspectiva apresentada a partir de Lacan, problematizaremos, inicialmente, três termos – linguagem, fala e língua – de inspiração saussuriana, só que vistos pelas lentes da psicanálise lacaniana. Partindo dessa trilogia, chegaremos à mudança de perspectiva que se dá no ensino de Lacan com a entrada em cena do conceito de *lalíngua* tomado a partir de um neologismo. De forma preliminar abordar-se-á o que é essa noção no contexto de uma *linguística* lacaniana.

Da perspectiva de abordagem da questão que tem, por referencial, os estudos de Saussure sobre a língua, tentaremos recolher algumas pistas deixadas pelo linguista sobre o impossível da língua, a partir de duas fontes: o *Curso sobre linguística geral*, realizado no âmbito da academia – cuja publicação se intitula *Curso de Linguística Geral* (CLG) –, e às anotações sobre as pesquisas anagramáticas realizadas por Saussure em torno da prática dos poetas latinos, às quais tivemos acesso através do livro de Jean Starobinski, *As palavras sob as palavras*². Objetivar-se-á, pois, extrair o que se chama índices do impossível em Saussure. Longe de afirmar que o linguista genebrino teria encontrado algo nessa direção, deu-se visibilidade, apenas, a um ponto de vista afetado por algo que é da ordem do irrepresentável, mesmo que não esteja formulado e que só possa ser dito no *só depois*, a partir da psicanálise.

No segundo capítulo, *Nas galáxias de lalíngua*, a discussão acontece em torno do conceito de *lalíngua* a partir dos aportes teóricos trazidos por Lacan na reta final de seu ensino. Nessa direção trabalharemos as profundas afinidades que há entre *lalíngua* e gozo. O que move *lalíngua* não é o sentido e o diálogo, mas a fala tomada materialmente, na qual impera o fora-de-sentido e o monólogo do gozo. Veremos que a noção de gozo fará Lacan redimensionar sua concepção de linguagem. Há, nesse sentido, uma conversão de perspectiva: a estrutura de linguagem passa a ser pensada sob os auspícios do primado do gozo. Seguir-se-á

² As Palavras sob as Palavras: os anagramas de Ferdinand Saussure. TAD. CARLOS VOGT. SÃO PAULO: PERSPECTIVA, 1971.

uma nova proposição de Lacan feita para o seu significante, que passa a não só ter efeitos de significação, mas também de gozo.

A presente abordagem de *lalíngua* levou, invariavelmente, à letra, e a uma nova formulação do sintoma, agora com nova grafia, *sinthoma* (com th). Essas são noções que permitem juntar algo que é da articulação significante, isto é, da linguagem, com isso que é do corpo vivo, o gozo. Tentaremos, nesse sentido, recuperar uma função da letra que parece fundamental: a sua condição litoral, que, como veremos, é algo que Lacan vem recolher da cultura japonesa. Nessa direção, veremos que Lacan coloca, na esteira de uma orientação materialista, sua noção de *sinthoma*, alojando-o no *Um*. Mesmo que não usemos, diretamente, a obra de Joyce, veremos que o escritor irlandês é elevado à condição de paradigma, visto que, em sua obra, as palavras não são tomadas em seu sentido usual, mas ao nível da sonoridade de *lalíngua*. A exclusão do sentido, questão cara a Lacan, inclusive refletido em seu estilo de saber ser joyciano, vem qualificar o gozo do sintoma, “gozo opaco”. Veremos, ainda, que a orientação dada pelo *sinthoma* provoca uma virada da definição do inconsciente, que passa a ser pensado a partir do gozo.

O terceiro capítulo, intitulado *Lalíngua e experiência analítica*, dedica-se a interrogar sobre como se apresenta o que é da dimensão de *lalíngua* no âmbito da prática clínica. São os testemunhos de passe que servirão para demonstrar aspectos de *lalíngua* vistos no capítulo anterior só da perspectiva da doutrina. Desde já anunciamos que o passe é um dispositivo criado por Lacan que se dedica à verificação do final de análise para aqueles que ao procedimento se submentem. O que recebe a aprovação do seu pedido é nomeado de Analista da Escola (AE), e tem uma função muito precisa: a de demonstrar, para a comunidade analítica, o que é uma experiência analítica levada a cabo.

Tomaremos sete testemunhos de AEs, recolhidos em textos publicados pelas Escolas da *Associação Mundial de Psicanálise*, através dos quais se pretende investigar sobre os destinos que um sujeito pode dar a sua “língua de gozo”, que, como veremos, é sempre da ordem do traumatismo. Veremos que a “Babel da língua de cada um”, para usar uma expressão de Eric Laurent (2011), é tecida de equívocos singulares e de invenções languageiras. Os testemunhos de passe flamejam neologismos, onde imperam os equívocos que denunciam um encontro sempre faltoso com as palavras. Três pontos serão norteadores na discussão sobre os testemunhos: o traumatismo de *lalíngua*; o trabalho analítico a partir dos

equívocos de *lalíngua*; o *saber haver com lalíngua* a partir de uma análise que chega ao seu término. Veremos que um trabalho analítico, feito a partir da singularidade que cada *lalíngua* comporta, promove uma mudança na relação do sujeito com seu modo de gozar, o que, tem como efeito, um novo uso que o sujeito faz da língua.

Terminemos essas considerações introdutórias lembrando Teseu, aquele que não teria a mínima chance de vencer o minotauro, voltar a Atenas e sair vitorioso, sem o novelo de fio de ouro dado por Ariadne, sua amada, e filha de Mimos, rei que mandou construir o labirinto para abrigar o monstro voraz, o qual tinha uma cabeça de touro sobre o corpo de um homem. É o fio de Ariadne que orienta Teseu em sua aventura. Desde sua consulta ao Oráculo de Delfos para saber se sairia vitorioso de sua aventura, Teseu já estava advertido de que seria o amor, a força que lhe ajudaria a vencer o minotauro. Se tivéssemos que falar a língua de Teseu, o faríamos a partir das palavras que tomamos de empréstimo de Laurent: “A língua ‘privada’ do sujeito nunca é tão única como o sonho da língua materna o sustenta. O amor do inconsciente não é o amor dessa língua suposta primeira. É um novo amor do qual os linguista só podem adivinhar a existência.” (LAURENT E., 2011, p. 63).

2 O NÃO-TODO DA LÍNGUA

*Sou um apanhador de desperdícios:
 Amo os restos
 Como as boas moscas.
 Queria que a minha voz tivesse um formato de canto.
 Porque eu não sou da informática: eu sou da invencionática.
 Só uso palavra para compor meus silêncios.*
 (BARROS, 2010)

Iniciemos este primeiro capítulo com as palavras do poeta que anunciam o amor aos restos, e a sua função de apanhador de desperdícios, o que o aproxima da “invencionática”. Seus versos caem como luva para anunciar que, no decorrer desta tese, estaremos falando acerca do não representável, daquilo que não se deixa domar pelas palavras, as quais servem, apenas, para compor o que elas mesmas não dão conta. Lacan tem um nome para isso: ele o chama de real; anunciando que o real “é sempre um pedaço, um carço” em torno do qual o pensamento divaga. A rigor, ele concebe o real, “o real como tal”, como aquilo que “[...] consiste em não se ligar a nada” (LACAN, 2007 [1975-1976], p. 120). A essa referência, retirada de Lacan, *Seminário 23*, acrescentam-se suas palavras:

Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real – enfim, creio, se esse é meu sintoma, digam-me –, é preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem. É o que quero dizer dizendo que a única coisa que chegarei talvez um dia a articular diante de vocês é alguma coisa concernente ao que chamei de um pedaço de real (LACAN, 2007 [1975-1976], p. 133).

Das palavras do poeta às de Lacan, anunciemos que este primeiro capítulo, intitulado de *O não-todo da língua*, pretende explicitar os primeiros elementos de nossa investigação que possam contribuir para estabelecer uma aproximação entre a noção lacaniana de *lalíngua* e a formulação de que há, na língua, uma parte não representável, isso que, com Lacan, podemos chamar de real da língua. Para tanto, recorreremos a algumas contribuições dadas por ele desde o primeiro momento de seu ensino até a introdução de sua noção de *lalíngua*, ocorrida nos anos setenta. Veremos que, quando Lacan se aproxima da linguística estrutural, o que se destaca é a estrutura de linguagem como ponto de sustentação a partir do qual reordena a obra de Freud. É o tempo da primazia do simbólico e do poder da palavra na experiência analítica.

Os destinos que Lacan dá à linguagem extrapolam as questões do campo da linguística. Sabemos que, no contexto da época no qual Saussure estava inserido, havia uma dificuldade toda especial, por parte dos linguistas, para estabelecer a diferença entre linguagem e língua. Saussure, na tentativa de ultrapassar essa barreira, defende o ponto de vista de que a linguagem é um fenômeno que, tomado em seu todo, é multiforme e heterogêneo, no qual podemos distinguir duas partes: a língua e a fala, de modo que a primeira é tomada como objeto e instrumento de sua pesquisa e, a segunda, considerada acessória, mas o que não quer dizer, inoperante. Como veremos, a divisão entre língua e fala se prestou a muitos mal-entendidos.

A dimensão da linguagem que interessa, especialmente, à psicanálise, é a fala [*parole*], o que pode parecer uma inversão à proposta de Saussure, que prioriza o domínio da língua. Sem cair no reducionismo de que a língua está para a linguística assim como a fala para a psicanálise, problematizemos, em um primeiro momento, os três termos vindos da tradição saussuriana, porém, do ponto de vista específico à psicanálise, tal como Lacan os toma. Assim, interessa-nos interrogar sobre o uso que Lacan faz da linguagem na psicanálise; sobre a função da fala que ele recupera no texto freudiano; e a questão acerca do que seja a língua, vista a partir da perspectiva da psicanálise. Este último ponto nos levará, inevitavelmente, à noção de *lalíngua*.

Veremos que, em se tratando de *lalíngua*, há uma desmontagem dos pontos de garantia buscados na estrutura de linguagem, pois, no nível de *lalíngua*, tentaremos demonstrar que não há a articulação que a linguagem exige para se constituir enquanto tal.

Nesse sentido, tentaremos acompanhar, neste primeiro capítulo, a passagem que se dá da linguagem à *lalíngua*, a qual, do nosso ponto de vista, é correlata à passagem que se dá da linguística para o que Lacan chama de *linguisteria*. Além de alguns dados da teoria, tentaremos recorrer à poesia como terreno fértil que nos ajudará a compreender que *lalíngua* não é privação de língua, mas, antes, uma língua tensionada por algo que foge ao uso comum de um código linguístico.

Após explicitar tais passagens ocorridas na obra lacaniana buscaremos, em Saussure – o teórico que se dedicou ao estudo da língua –, alguns elementos que consideramos preciosos para elucidar que o mestre genebrino já nos deixa pistas para pensar que há, na língua, algo que escapa ao funcionamento regular do

sistema. Suas famosas dicotomias, quando vistas a partir de uma perspectiva dialética, fornecem o ponto de tensão que o sistema precisa manter para se constituir enquanto tal. Nessa perspectiva, retirando as consequências de que a língua é um sistema, tentaremos trabalhar com a ideia de que há o movimento de previsibilidade do sistema da língua, o que podemos chamar de *todo* da língua, e há algo que é da imprevisibilidade da língua que, podemos assim chamar, de *não-todo* da língua. Em Saussure, recorreremos, basicamente, a duas fontes: ao *Curso sobre linguística geral*, realizado no âmbito da academia, cuja publicação se intitula *Curso de Linguística Geral (CLG)*, e às anotações sobre as pesquisas anagramáticas realizadas por Saussure em torno da prática dos poetas latinos, às quais tivemos acesso através do livro de Jean Starobinski, *As palavras sob as palavras*.

Pretendemos, então, considerar, neste capítulo, duas repostas possíveis para a formulação de que há, na língua, uma parte não representável: uma, dada por Lacan e, outra, que tentamos deduzir dos ensinamentos do mestre genebrino. Se tomarmos uma das categorias da lógica modal aristotélica da qual Lacan se serve, podemos admitir que há um impossível da língua que “não cessa de não se escrever”. Se tomarmos essa questão da perspectiva dos quantificadores, podemos dizer que há, na língua, um ponto onde o *todo* está em suspenso e, conseqüentemente, onde algo se inscreve como *não-todo*. Nesse sentido, tentaremos demonstrar que o impossível da língua ou, se quisermos, o *não-todo*, é posto em cena por Lacan, desde o início dos anos setenta, com sua noção de *lalíngua*. Por outro lado, tomaremos também, uma segunda via, sem dúvida, mais sutil, dos rastros do impossível deduzida por nós nos estudos saussurianos do sistema da língua. Destaquemos que, em Saussure, recolhemos apenas índices, isto é, apontadores, indicadores.

Antes de prosseguir, anunciemos o que vem a ser a lógica do *todo* e *não-todo*, lógica essa que serviu para nortear nossas reflexões no presente capítulo. Esses são quantificadores propostos por Lacan quando da elaboração de suas fórmulas da sexuação, as quais são iniciadas no *Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante*, e retomadas, de forma mais acurada, no *Seminário 20, Mais ainda*. De acordo com Brodsky (2008), Lacan falou pela primeira vez sobre o *não-todo* no *Seminário 15, O ato analítico*, ao referir-se ao psicanalista como aquele que não se pode predicar o todo. Será apenas no *Seminário 18* que Lacan abordará o

não-todo a partir da escritura das fórmulas da sexuação. Lacan expõe suas fórmulas da sexuação no *Seminário 20*, a partir da seguinte disposição gráfica:

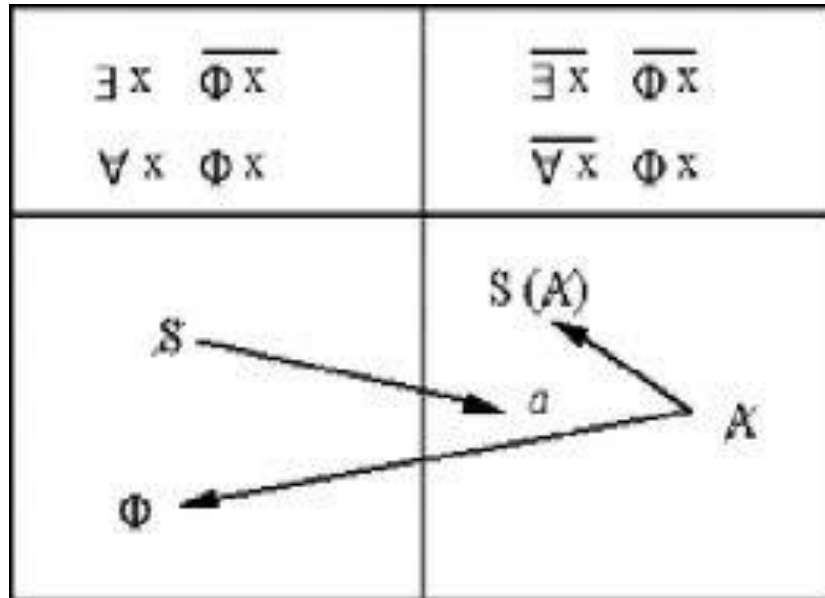


Figura 1: As fórmulas da sexuação
 Fonte: (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 105)

Do lado direito, encontra a lógica da sexuação masculina; do esquerdo, a feminina. Para instituir essas fórmulas da sexuação, Lacan repensa a lógica clássica aristotélica, a qual é atributiva (sujeito e predicado), e recorre à lógica moderna, com seus quantificadores: o existenciais, $\exists x$ (existe x), e o universais, $\forall x$ (para todo x). Essa lógica é construída a partir da noção de função, o elemento constante, e de argumento, o elemento variável. Essa é a base que Frege, filósofo, lógico e matemático alemão, dá à sua formulação, $f(x)$, onde x satisfaz a função f . Porém, como nos lembra Francisco Paes Barreto (2009), se a variável indeterminada pode ser substituída por diferentes objetos, é possível que a própria função venha a ocupar o lugar de variável. Estaríamos, assim, diante do chamado paradoxo de Russel, o qual promoveu um forte entrave às pretensões de Frege ao apontar, em suas formulações, uma contradição. Barreto (2009) retoma o paradoxo de Russel através do conhecido exemplo do barbeiro: se em uma aldeia há um barbeiro que barbeia a todos aqueles que não barbeiam a si próprios, quem barbeia o barbeiro? Estaríamos, assim, diante de uma proposição indecidível; pois ela não pode ser provada verdadeira ou falsa.

Lacan se vale dessas formulações dos lógicos, constrói suas tábuas da sexuação e faz do falo uma função (Φx), assegurando que a própria função ocupe o

lugar da variável. Nesse sentido, o falo, considerado na psicanálise o símbolo único da libido freudiana, o atributo por excelência, ou, ainda, com Lacan, o objeto imaginário ou significante privilegiado, assume o estatuto de função lógica. Transformado em função lógica, o falo é “susceptível de efeitos totalmente diversos, e até opostos” (MILLER, 1994, p. 73). Assim, importa a Lacan mostrar

[...] como se repartem homens e mulheres em relação à função fálica, como se escrevem como variáveis nessa função, como a objetam, como a cumprem, como a satisfazem, como a negam (BRODSKY, 2008, p. 187).

Nessa perspectiva, podemos dizer que as fórmulas da sexuação expressam o modo pelo qual cada sujeito vem a se relacionar com a função fálica, podendo estar situado na lógica tida como masculina, uma lógica do *todo*, ou na lógica feminina, na qual se coloca o *não-todo*. No lado masculino, o *todo* funciona de maneira clássica: conjunto fechado, delimitado. A fórmula $\forall x, \Phi x \quad \exists x \quad \overline{\Phi x}$ indica que é pela função fálica que o homem, como todo, toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pela qual Φx é negada. É nesse lugar de exceção que Lacan situa a função do pai. Lugar de mito do pai primevo que, fundador da lei, não estará sujeito a ela. Lacan inclui, pois, um elemento no interior do conjunto que não tem a propriedade fálica, fazendo do particular – a exceção, o *ao menos um* que não está submetido à castração – o elemento que funda o universal, o conjunto dos homens. Como nos diz Lacan: “[...] o todo repousa portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse Φx , o nega integralmente” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 107). Os sujeitos situados desse lado da fórmula da sexuação têm um gozo localizado, discreto, nunca sendo ultrapassado por esse gozo, dito fálico.

Quanto ao lado feminino, Lacan o define a partir de uma nova ideia de totalidade, aquela que não pode ser pensada em termos de limite, delimitação de conjunto, mas em termos de *past tout* (*não-todo*). Assim, “[...] quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser *não-todo* a se situar na função fálica”. Nessa direção, dirá que “não há A mulher, artigo definido para designar o universal” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 98). Aqui o artigo “A” só existe barrado (\bar{A}). Não sendo possível o conjunto de todas as mulheres, Lacan vem dizer que a mulher só pode ocupar seu lugar na relação

sexual na qualidade de uma mulher. A inscrição da barra colocada por Lacan acima do quantificador universal ($\overline{\forall x}$), que não é uma negação comum na lógica matemática, indica que a mulher, uma a uma, se escreve *não-toda* no lado fálico. Por conseguinte, ela é ultrapassada por um gozo que escapa à castração e que nunca a faz toda para ela mesma, como tampouco toda para um homem. Trata-se de um gozo sobre o qual talvez a mulher “[...] não saiba nada a não ser que o experimenta – isso ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 100). Assim, os sujeitos localizados do lado feminino das fórmulas da sexuação tem, com o gozo, uma relação não totalizada, não unificada.

Pelo viés da lógica moderna, Lacan subverte a lógica formal aristotélica a partir de seus quantificadores da sexuação, o *todo* e *não-todo*. Ao transportá-los como norteadores pretendemos, com isso, tomar, ao pé da letra, o que nos adverte Lacan quando introduz a lógica feminina: o *não-todo* não é a negação do universal (*todo*), mas a passagem de uma lógica medida pela castração, para um mais além de tal lógica que se enuncia do particular e, como tal, não se presta a generalizações. Assim, se tomássemos da perspectiva do *todo*, as duas fórmulas propostas por Lacan para determinar o lado feminino, $\overline{\forall x} \Phi x$, $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$, elas não funcionariam. Nas palavras de Miller:

Se tomarmos como referência um todo, a primeira fórmula dirá, simplesmente, que nesse todo existe uma parte diferente. Quando dizemos $\overline{\forall x} \Phi x$, implica que há uma parte que não é homogênea ao resto. Significa que se utilizamos o “não todo” em referência a essa estrutura não ganhamos nada de nada, por assim dizer. É o “não todo” errôneo, é o “não todo” da incompletude. E, portanto, nunca poderíamos escrever $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$. [...]. Consequentemente, o esquema de referência dessas fórmulas não é um esquema totalizante em que simplesmente se acrescenta uma negação. [...] É preciso tirar da cabeça o conjunto clássico ou a classe. Temos que passar para a sequência, fora dela não há solução (MILLER, 1994, p. 74).

Para se ter o devido alcance do *não-todo* lacaniano há que passar para um tipo especial de sequência, a sequência de escolha, como sugere Miller (1994). Esse autor toma uma sequência simples: uma caixa de balas, onde não se vai encontrar nela pirulitos, por exemplo. Teríamos uma sequência inteiramente determinada, sem surpresas, pois responde a lei do “para todo x phi de x”. Mas, como indaga Miller, o que aconteceria se se complicasse um pouco o jogo, e, em

lugar da caixa de balas, pudesse também colocar uma caixa de bombons? Não se escolheria, com a mesma garantia, que se teria do esquema totalizante, onde haveria só balas, pois poderia ser que houvesse bombons. Com a introdução desse novo elemento, não há uma única sequência, mas uma infinidade delas. Não é mais possível assegurar que haja só balas, o “para todo x”, pois, no momento seguinte, pode se tratar de um bombom, ou não, mas não se sabe. Assim, não há possibilidade de se formar o *todo*, estamos diante de um “infinito não totalizado” (MILLER, 1994, p. 75). Com isso, pode-se dizer que essa lógica, que é daquelas que se situam no lado feminino, está aberta à contingência, inscrevendo-se ocasionalmente.

Com esse exemplo, Miller ilustra o que considera ser “o *não-todo* propriamente lacaniano que não deve ser confundido com o *não-todo* da incompletude”. E acrescenta, sobre o *não-todo* lacaniano, esse que está situado no lado feminino:

É um “não todo” que se poderia chamar de indecível porque a fórmula $\forall x \Phi x$ não é falsa, mas não pode ser decidida neste marco. E a fórmula $\exists x \overline{\Phi x}$ não é falsa mas não pode ser decidida, não saberemos nunca se é verdadeira ou falsa. Estamos em suspenso. O excluído é, precisamente, o princípio do terceiro excluído [princípio que diz que não há uma terceira possibilidade] (MILLER, 1994, p.75).

Não há, pois, do lado feminino, o *todo* que faça um. Assim, quando propomos pensar o que estamos chamando de “*não todo* da língua”, há que considerar as contribuições que Lacan dá com suas fórmulas da sexualização. O indecível do *não-todo* articulado à contingência, nos ajuda a pensar que, em se tratando de *lalíngua*, há que ir para além da lógica clássica do *todo*, pois não é nesse nível que a língua é interrogada em sua função de excesso que desfaz o conjunto e introduz uma inquietante estranheza na regularidade do sistema. É pela via do *não-todo* que é possível pensar em uma concepção de língua balizada pela contingência do encontro com *lalíngua* como real. Com esses esclarecimentos, podemos seguir um percurso que nos levará à compreensão do *não-todo* da língua a partir da perspectiva da orientação lacaniana.

2.1 PONTO DE PARTIDA: LINGUAGEM, FALA E LÍNGUA

2.1.1 O Uso da Linguagem por Lacan

As seguintes palavras de Lacan, pronunciadas em uma conferência de 1967, intitulada “Lugar, origem e fim do meu ensino”, revelam a importância incontestável da linguagem para Lacan.

No que diz respeito à origem do meu ensino, bem, não se pode falar dela, assim como não se pode falar de nenhuma outra questão das origens. A origem do meu ensino é bem simples, está presente desde sempre, uma vez que o tempo nasceu com aquilo de que se trata. Com efeito, meu ensino é muito simplesmente, a linguagem, nada além disto. (LACAN, 2006 [1967], p. 34)

O questionamento acerca desta problemática lhe foi fundamental para apreender aquilo de que se tratava quanto à função do inconsciente. Na Conferência citada, Lacan extrai do texto de Heidegger uma frase – “[...] o homem habita a linguagem” – para dizer que “isso fala por si só”. O ser chamado humano, o dito *Homo sapiens*, “[...] nasce na linguagem exatamente como nasce no mundo, como também nasce pela linguagem” (LACAN, 2006 [1967], p. 36).

São os linguistas que reconhecem a importância da linguagem para caracterizar o que é da dimensão humana. Benveniste, continuador de Saussure, já nos dizia que é na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito. Porém, ninguém antes de Lacan deu importância ao fato de, nos primeiros textos de Freud – aqueles que tratam da psicopatologia cotidiana –, já encontrarmos aquilo de que se trata na experiência analítica, ou seja, fenômenos “[...] provenientes dos tropeços da fala, furos no discurso, jogos de palavras, trocadilhos e equívocos”. Desse modo, para Lacan, no texto freudiano, “[...] ali estão escritas com todas as letras, exatamente as leis de superestrutura que Saussure difundiu pelo mundo” (LACAN, 2006 [1967], p. 34).

Nessa perspectiva, Lacan tenta recuperar o valor do que se estrutura sob a égide de Freud, lançando mão da tese que se tornou famosa, de que “[...] o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Como vem afirmar de forma

categorica, “[...] se o inconsciente não fosse linguagem, não haveria espécie alguma de privilégio, de interesse no que se pode designar, no sentido freudiano, como o inconsciente” (LACAN, 2006 [1967], p. 34). É com essa insistência que Lacan vem defender o ponto de vista de que a linguagem é condição do inconsciente. Sem linguagem não haveria inconsciente no sentido freudiano.

É sob essa perspectiva que podemos afirmar que a linguagem é o que faz Lacan se interessar pela linguística e pela antropologia de Lévi-Strauss. Dessas influências, Lacan recolhe a noção de estrutura, mas conferindo-lhe uma especificidade outra que não se reduz ao modelo estruturalista. Na época, é o conceito de simbólico que ocupa a cena da interlocução de Lacan com a linguística estrutural. Lacan, reconhecendo que a ordem simbólica é constituinte para o sujeito, interessa-se pela eficácia simbólica enquanto possibilidade de apreender, na experiência analítica, o que está fora de representação, isso que ele denomina de real.

Como observa Iannini (2011), a apropriação que Lacan faz do conceito de estrutura para reler a descoberta freudiana do inconsciente é um dos pontos do pensamento lacaniano que gerou mais polêmica na época. De acordo com o autor, “[...]a tônica geral da crítica refere que o inconsciente freudiano não pode ser reduzido à mera função simbólica, como faz Lévi-Strauss, porque isso consiste em negligenciar os aspectos dinâmicos e econômicos do inconsciente”. Haveria, pois, no uso do termo estrutura, um formalismo linguístico que seria contraditório “[...]com o tratamento do sujeito singular implicado pela práxis e com as formas do real tão irrevogavelmente presentes na psicanálise” (IANNINI, 2011, p. 123).

As críticas que recaem sobre Lacan, na realidade, esquecem de considerar que ele não faz uma antinomia entre sujeito e estrutura; pelo contrário, é a estrutura que põe em cena o sujeito. É nesse sentido que Lacan recupera o significante como o átomo do simbólico que funda o sujeito. Assim, para ele, a estrutura é uma combinatória significativa que tem como efeito a determinação do sujeito. Ou, dito de outra forma, o sujeito é uma suposição que se impõe a partir da incidência do significante na experiência humana. No *Seminário 20*, Lacan interroga “[...] por que é que damos tanta ênfase à função do significante?”, respondendo, prontamente, que isso se dá porque o significante “é o fundamento da dimensão do simbólico, o qual só o discurso analítico nos permite isolar como tal” (LACAN, 1985b [1972-1973], p.195). p. 32).

Nessa perspectiva, Lacan promove a prática da psicanálise a partir de uma orientação voltada para o simbólico, que reconhece a função da fala e a estrutura de linguagem do inconsciente. Desde *O seminário sobre 'A carta roubada'*, Lacan se inspira na verdade que brota do pensamento freudiano, para nos dizer que “é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante” (Lacan, 1998 [1957], p. 14). Em sua *Subversão do sujeito*, Lacan nos dirá que “[...] o inconsciente freudiano é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste”. Quanto a isso, ele não deixa de destacar a forte influência da linguística que parte de Saussure:

Nessa fórmula, que só é nossa por ser conforme tanto ao texto freudiano quanto à experiência que ele inaugurou, o termo crucial é o significante, ressuscitado da retórica antiga pela linguística moderna, numa doutrina [...], da qual os nomes de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson indicarão a aurora e a culminância atual (LACAN, 1998 [1960], p. 813).

Assim, quando Lacan toma o significante como termo crucial, o faz à luz da linguística estrutural, e define o seu significante inspirado na máxima saussuriana de que, na língua, tudo se baseia em relações, o que quer dizer que tudo se reduz a diferenças e a oposições. Tomando, então, de empréstimo, os ensinamentos do mestre da linguística, Lacan define o significante a partir desse traço diferencial defendendo a ideia de que é por se colocar em oposição a um outro que ele, o significante, constitui um sistema com esse outro. Juntando Freud com Saussure, Lacan estabelece uma definição própria para o seu significante, o significante lacaniano: “[...] nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1998 [1960], p. 833).

Sob essa perspectiva, podemos dizer que, neste momento do pensamento de Lacan, a articulação significante é um termo que fornece a verdadeira estrutura do sujeito do inconsciente. A articulação é uma palavra que vem da influência da noção de sistema em Saussure: elementos que entram em relação oposicional e que são apreendidos a partir de determinada disposição.

Nesse sentido, podemos dizer que a leitura de Lacan quanto ao que vem a ser a estrutura de linguagem, está marcada pela noção de sistema linguístico vinda de Saussure; e, aqui, vale uma advertência trazida por Normand (2009): a de que,

na apresentação corrente do pensamento de Saussure, “[...] o termo *sistema* foi logo substituído por *estrutura*, que não é, no entanto, seu equivalente estrito”. Para a autora, o termo estrutura, associado ao que é estático, à imagem de um repertório fixo de unidades que funcionam de maneira isolada e independente, “[...]consagrou o dogma de um sistema fechado e imobilizado” (NORMAND, 2009, p. 128). Veremos, mais adiante, que a noção de sistema, em Saussure, não é essa camisa de força que alguns propõem a partir do termo estrutura.

Certamente que Lacan está longe de tomar a noção de estrutura de uma perspectiva estática e fechada. Se ele utiliza essa noção como central é na medida em que ela está atrelada à estrutura da linguagem, à qual está apta para acolher a questão do sujeito. Assim, a linguagem, como estrutura, é, antes, o que vem conceber um tipo de sujeito, aquele que surge com a experiência analítica, uma vez reconhecida a estrutura de linguagem no inconsciente. Com isso, podemos dizer que, na teoria lacaniana, desde os seus primórdios, anos cinquenta, há uma indissociabilidade entre estrutura/sistema e sujeito, ou, se quisermos, entre linguagem e inconsciente.

Dando mais um passo em relação ao uso que Lacan faz da linguagem na psicanálise, nos reportemos aos anos 70, contexto do *Seminário 18*, no qual Lacan se refere à crítica que linguistas universitários fazem ao seu estilo e à maneira segundo a qual ele se utiliza da linguística em seu ensino. Diz-nos Lacan:

Os linguistas, os linguistas universitários, pretenderiam, em síntese, reservar-se o privilégio de falar da linguagem. O fato de ser em torno do desenvolvimento linguístico que se sustenta o eixo do meu ensino, portanto, teria algo de abusivo, que é denunciado segundo diversas formulações. A principal, aquela que, pelo menos ao que me parece, é a mais consistente, enuncia que se faz, e eu cinto, *um uso metafórico* da linguística no campo que revela ser aquele em que eu me insiro, e também, por exemplo, no campo de Lévi-Strauss [...].

Então, Lévis-Strauss e mais alguns outros, Roland Barthes e nós também, nós faríamos da linguística um uso metafórico. Pois bem, é efetivamente quanto a isso que eu gostaria de deixar marcados alguns pontos (LACAN, 2009 [1971], p. 39-40) [grifo do autor]

Assim, vemos que a principal objeção que é feita ao ensino de Lacan, por alguns linguistas, diz respeito à questão de que ele só faria da linguística um uso metafórico. Para responder as críticas Lacan reafirma a hipótese do inconsciente, aquela que vem assinalar que o sujeito não pode pretender saber o que diz, sendo a causa desse *insabido*, a linguagem:

Mesmo que eu não saiba o que digo [...], digo que a causa disso deve ser buscado na própria linguagem. O que acrescento a Freud – ainda que isso já esteja em Freud, patente, pois o que quer que ele demonstre do inconsciente nunca é senão material de linguagem –, o que acrescento é isto, que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. Qual? Pois bem, justamente, procurem-na (LACAN, 2009 [1971], p. 42)

É, pois, recuperando a via aberta por Freud, que Lacan se interessa pela linguagem como aquilo que dá suporte à experiência analítica, sugerindo que fique com os linguistas o encargo de definir o objeto linguístico, pois, “[...] no campo da ciência, cada domínio progride por definir seu objeto” (FREUD, 2009 [1971], p. 43). O curioso, para Lacan, é que “[...] linguistas não vejam que todo uso da linguagem, seja ele qual for, desloca-se na metáfora, que só existe linguagem metafórica” (FREUD, 2009 [1971], p. 43).

Para Lacan, “[...] não há meio, nem por único instante, de falar dessa linguagem pretensamente objeto sem usar, não uma metalinguagem, mas, de fato, a linguagem que é a linguagem corrente” (LACAN, 2009 [1971], 126). É, nessa perspectiva, que Lacan cria o seu aforismo de que “não há metalinguagem”, destacando com isso que a “natureza da linguagem” só pode se constituir na medida em que o referente evocado não pode ser o certo. Sendo impossível designá-lo diretamente, só nos resta construí-lo. Toda designação não se pode fazer senão por meio de outra coisa, ou seja, indiretamente.

Nessa direção, Lacan se serve da função da escrita, tal como captada a partir das línguas orientais, assegurando que “[...] não há metalinguagem alguma, no sentido de que nunca falamos senão a partir da escrita” (LACAN, 2009 [1971], p. 86). Para ele, “[...] se é do escrito que se interroga a linguagem, é justamente porque o escrito não é linguagem, mas só se constrói, só se fabrica por sua referência à linguagem” (LACAN, 2009 [1971], p. 60).

Para ilustrar essa questão, Lacan se serve de seus estudos da língua chinesa e recupera os caracteres *yang* e *yin* (macho e fêmea), como exemplo de referentes impossíveis de encontrar¹. É em razão de a linguagem conotar a impossibilidade de simbolizar o que acontece entre os sexos, que aquele que a habita extrai dela um uso que é o da fala. Para Lacan, o ser falante supre, pela linguagem da qual é

¹ Tanto a questão da metalinguagem, quanto da relação entre os sexos são marcados, por Lacan, pela negação da existência.

afligido, o incontornável da relação sexual. Há, então, uma ligação entre a função da linguagem e o fato de que a relação sexual não é inscritível como relação.

Lacan chega a dizer que, talvez, seja lacaniano por ter estudado chinês no passado (LACAN, 2009 [1971], p. 35). Essa é uma língua que, mesmo ao nível do fonema, já estamos no plano da metáfora. E é exatamente no ponto em quem a função da linguagem é essencialmente metafórica que ela adquire toda a relevância para Lacan.

No tópico seguinte, problematizemos a importância que tem a fala para a descoberta freudiana e, a partir daí, recuperemos em que medida a língua interessa à psicanálise.

2.1.2 A Função da Fala em Psicanálise

Lacan, em *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*, vem assegurar a evidência de um fato que não pode ser negligenciado: “[...] quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente”. Lembra ainda que “[...] toda fala pede uma resposta” (LACAN, 1998 [1953], p. 248). Assim, mostrando que não há fala sem resposta, Lacan recupera o lugar do ouvinte como exigência da função da fala.

Sabemos que a hipótese do inconsciente, lugar psíquico onde se passa o sonho, denominado por Freud de a Outra Cena, a partir de Fechner, é fruto do encontro de Freud com as histéricas. É a contingência desse encontro inaugural entre um, que escuta, e outro, que fala, que se inscreve algo de inédito no cenário da ciência da época.

Assim, podemos dizer que o ponto de partida freudiano são os ensinamentos das histéricas, que, a exemplo de Anna O., indicam que o tratamento se dá pela palavra, procedimento denominado, por ela, de *talking cure*, a cura pela palavra. Apostando nessa indicação, quase sussurrada aos seus ouvidos, Freud, com muita perspicácia, conclui que se o sintoma fala e a cura se dá pela palavra, é porque a histérica detém um saber por ela mesma desconhecido, o qual, até então, era negligenciado.

As histéricas freudianas são convidadas a dizer o que sabem, mas, sobretudo, o que não sabem, para daí produzirem um saber sobre suas manifestações corporais. Freud é, então, convocado ao lugar de escuta. É fundado, assim, o dispositivo analítico, o qual tem, na palavra, o meio fundamental de sua ação. A fala é buscada não na fluência dos enunciados, mas em seus tropeços, lapsos, chistes, atos falhos, esquecimentos, enfim, nas lacunas das manifestações conscientes, ou, como dirá Lacan, nas formações do inconsciente. Essas produzem uma descontinuidade no discurso, e encontram uma lógica que lhe é própria a partir do exercício da regra fundamental da análise, denominada, por Freud, de “associação livre”. É com a aplicação dessa técnica, e munido, certamente, de um desejo ardente, que Freud encontra algo diante do qual fica siderado. Nas palavras de Lacan:

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente (LACAN, 1985a [1964], p. 30) [grifo do autor].

Para Lacan, o inconsciente é algo da ordem do não realizado, mas que, no entanto, se realiza como invenção da experiência analítica, onde se alojam índices e marcas do imprevisível. Essa ficção é própria à experiência analítica e Freud a compara, de forma muito interessante, à arte de esculpir, pois “[...]a terapia analítica não procura acrescentar nem introduzir nada de novo, mas a retirar algo, fazer aflorar alguma coisa [...]” (FREUD, 1969, v. 7, 270). O que a análise faz aflorar é a abertura do saber inconsciente, que se dá, exatamente, através da fala da histérica, o que não é à toa, pois o desejo da histérica se constitui na fala, como vem demonstrar Lacan em seu Seminário 11:

O traço diferencial da histérica é precisamente esse – é no movimento mesmo de fala que a histérica constitui seu desejo. De modo que não é de espantar que tenha sido por esta porta que Freud entrou no que eram, na realidade, as relações do desejo com a linguagem, e que ele tenha descoberto os mecanismos do inconsciente (LACAN, 1985a [1964], p. 19).

É, então, na relação do desejo com o campo da linguagem e com a função da fala que Lacan retorna ao texto freudiano. Leitor de Saussure, como de Levis Strauss, Jakobson, entre outros, Lacan encontra, na letra de Freud, elementos que tratam do estranho funcionamento de um sistema, o inconsciente, os quais foram captados, exatamente, no ponto que Saussure havia deixado pouco explorado, o registro da fala, *la parole*. Como teremos oportunidade de destacar, os acontecimentos da fala, com seu caráter acidental e particular, como vem demarcar o mestre da linguística, é, precisamente, o ponto de interesse da psicanálise, em seu momento de fundação. Observamos, ainda, que a noção de fala em Lacan sofre forte influência de Hegel, como vem demarcar Miller:

Lacan conjuga a estrutura da linguagem, herdada da linguística estrutural, com uma noção de fala elaborada com base em Hegel. Quando intitula seu grande texto inicial “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, ele, no fundo, promove o casamento de Saussure e de Hegel. Completa assim a estrutura da linguagem com a estrutura da fala, construída a partir do conceito hegeliano-kojeviano de reconhecimento (MILLER, 2011, p 149)

Lacan, em seu retorno a Freud, faz operar esse par de conceitos – fala e linguagem – privilegiando, em Freud, o que se convencionou chamar de primeira tópica², onde está enraizado o conceito de inconsciente. A segunda tópica, centrada na teoria das pulsões, é retomada por Lacan a partir da estrutura de linguagem. O grafo do desejo responde à ambição lacaniana, como veremos no capítulo dois, de sustentar a tese de que a pulsão é uma cadeia significante, o que o faz através de sua grande invenção, o objeto *a*.

Após essas considerações sobre o interesse de Lacan pelo campo da linguagem e a função da fala, pretendemos, no tópico seguinte, nos voltarmos para a problemática da língua em Lacan, o que nos levará à noção de *lalíngua*.

² A segunda tópica, centrada na teoria das pulsões, é retomada por Lacan a partir da estrutura de linguagem. O grafo do desejo responde à ambição lacaniana, como veremos no capítulo dois, de sustentar a tese de que a pulsão é uma cadeia significante, o que o faz através de sua grande invenção, o objeto *a*.

2.1.3 Língua – *Lalíngua: linguísteria*

Ao interrogar, em seu texto, *Abertura da seção clínica* sobre o que determina o uso que se faz de uma língua, Lacan assinala que as palavras do dicionário não são suficientes para dar conta do uso da língua. Ele lança uma definição no mínimo enigmática sobre o objeto ao qual Saussure se debruça ao longo de seu ensino. Assim nos diz Lacan: “A língua é, qualquer que ela seja, chiclete. O inusitado é que ela guarda suas coisas” (*trucs*)” (LACAN, 2001 [1977], p. 7). Para Lacan, os truques que a língua conserva se tornam indefiníveis por conta do que chamamos de linguagem; ele nos lembra que é por isso que se permitiu dizer que o inconsciente estava estruturado como uma linguagem.

Nesse sentido, “[...] um psicanalista não pode não levar em conta a linguística – a ex-sistência do significante na linguística”. O próprio Freud, para Lacan, faz, por assim dizer, linguística, mesmo que dela não tenha a menor ideia, pois, na elucubração do inconsciente, não há, senão, linguagem (LACAN, 2001 [1977], p. 7). Sabemos que a linguística não é mencionada na obra de Freud, apesar de esse ser contemporâneo de Saussure, Meillet (linguista francês), Trubetskoy (linguista russo da Escola de Praga), entre outros linguistas europeus. Segundo Milner, “é preciso ser claro: a psicanálise freudiana constrói entre o inconsciente e a linguagem uma rede cerrada de conexões, mas a constrói na mais pura ignorância com relação à linguística” (MILNER, 2009, p. 182).

Freud, supostamente, não conhecia a linguística, mas expressou seu interesse pela língua, especialmente, a antiga egípcia. Em sua obra, os lapsos e os chistes, a peculiaridade do trabalho do sonho e sua relação com o sentido antitético das palavras primitivas, já descrito pelo filólogo Karl Abel, são testemunhas de que Freud fazia, dos detalhes de certos dados de língua, os observatórios do inconsciente, reconhecendo, nesse procedimento, a importância da linguagem. Já anunciava que “[...] nós psiquiatras não podemos escapar à suspeita de que melhor entenderíamos e traduziríamos a língua dos sonhos se soubéssemos mais sobre o desenvolvimento da linguagem” (FREUD, 1969 [1910], p. 146).

Assim, podemos dizer que, desde os primórdios da psicanálise, constatamos a importância que Freud dá ao dado de língua para se ter acesso ao funcionamento do inconsciente. Os casos clínicos de Freud, e também os exemplos que ele retira

da psicopatologia da vida cotidiana são, nesse sentido, bastante esclarecedores. Lembremos, por exemplo, o caso do “homem dos ratos”, no qual verificamos como a relação do sintoma de uma dívida impagável e a fantasia do paciente do suplício de ratos entrando pelo ânus, é esclarecida a partir da relação estabelecida entre *raten* (prestação) e *ratten* (rato).

É Lacan quem formaliza os achados freudianos ao eleger o significante como elemento constitutivo do inconsciente. Inclusive, ele dirá que o reconhecimento da função do significante, é a sua diferença em relação a Freud. Nesse sentido toma, para si, a invenção de um inconsciente (lacaniano?): “O inconsciente, pois, não é de Freud, é preciso justamente que eu o diga, é de Lacan. Isso não impede que o campo, por si, seja freudiano” (LACAN, 2001 [1977], p. 7).

Então, se concordamos, desde os tópicos anteriores, que Lacan formaliza, a partir do aporte da linguística estrutural, o que Freud já traz em termos de funcionamento do inconsciente, agora nos interessa interrogar sobre o que acontece quando ele põe, na ordem do dia, o termo língua a partir da noção de *lalíngua*. É sob essa perspectiva que podemos dizer que o uso que a psicanálise faz da língua e da linguagem, passa a ser tecido a partir de outra orientação que não a do simbólico enquanto dimensão que prima pela articulação.

Tentaremos explicitar o que vem a ser a noção de *lalíngua* e suas implicações para o advento de uma *linguística* lacaniana. Sabemos que *lalíngua* e *linguística* são dois neologismos surgidos na mesma época, início dos anos setenta, e que guardam, entre si, uma estreita relação. O primeiro diz de um novo uso feito por Lacan do termo língua vindo da tradição saussuriana; o segundo, do campo de investigação desse objeto o qual não será mais remetido à linguística enquanto ciência, mas ao que Lacan chama de sua linguística. Vejamos, então, o que está em jogo na construção desses neologismos.

Para acompanhar a noção de *lalíngua* é necessário, antes de tudo, tecer algumas considerações em torno da tradução desse neologismo para o português, pois veremos que faz uma grande diferença utilizar *lalíngua* e não *alíngua*³. Nesse sentido, recorreremos à magistral contribuição de Haroldo de Campos⁴, que não só

³ Em algumas citações o termo *alíngua* será mantido para respeitar a forma utilizada na fonte pesquisada que traduziu o neologismo *lalíngua* por *alíngua*.

⁴ Poeta, ensaísta, crítico e tradutor de poesia, Haroldo de Campos foi um dos fundadores do movimento da década de 50 chamado de “poesia concreta”, uma nova poética acompanhada de uma reflexão sobre o Barroco.

nos sugere uma tradução mais adequada ao neologismo, como antecipa questões que só mais adiante serão retomadas. Assim nos diz o poeta-tradutor:

Diferentemente do artigo feminino francês (LA), o equivalente (a) em português, quando justaposto a uma palavra, pode confundir-se com o prefixo de negação, de privação (afasia, perda do poder de expressão da fala; afásico, o que sofre dessa perda; [...], aglossia, mutismo falta de língua; aglossa, que não tem língua. Assim, *alíngua* poderia significar carência de língua, de linguagem, como *alíngue* seria o contrário absoluto de *plurilingue*, *multilíngüe*, equivalendo a “deslíngüado”. Ora, LALANGUE, pode-se dizer, é o oposto de não-língua, de privação de língua. É antes uma língua enfatizada, uma língua tensionada pela “função poética”, uma língua que “serve a coisas inteiramente diversas da comunicação [Lacan]. Esse *idiomaterno* [...] é *lalague dite maternelle* (“lalíngua dita maternal), não por nada – sublinha Lacan – escrita numa só palavra, já que designa a “ocupação (*l'affaire*) de cada um de nós”, na medida mesma em que o inconsciente “é feito de lalíngua” [Lacan]. Então prefiro LALÍNGUA, com LA prefixado, esse LA que empregamos habitualmente para expressar destaque quando referimos a uma grande atriz, a uma diva (La Garbo, La Duncan, La Monroe). *Lalia*, *lalação*, derivados do grego *láleo*, tem as acepções de “fala”, loquacidade”, e também por via do latim *lallare*, verbo onomatopaico, “cantar para fazer dormir as crianças” (Ernout/Meillet); glossolalia quer dizer: “dom sobrenatural de falar língua desconhecida” (Aurélio). Toda a área semântica que essa aglutinação convoca (e que está no francês *Lalangue*, mas se perde em *alíngua*) corresponde aos propósitos da cunhagem lacaniana, servindo a justaposição enfática para frisar que, se “a linguagem é feita de lalíngua”, se é “uma elucubração de saber sobre lalíngua”, o “inconsciente é um saber, um saber-fazer com lalíngua”, sendo certo que esse “saber-fazer com lalíngua ultrapassa de muito aquilo de que podemos dar conta a título de linguagem” O idiomaterno – LALÍNGUA – nos “afeta” com “efeitos” que são “afetos” resume Lacan, mostrando que sabe jogar com mestria o jogo que enuncia (CAMPOS, 2010, p. 242-3).

Da contribuição haroldiana destaquemos, primeiro, a advertência de que *lalangue* não seria carência de língua ou de linguagem, como poderia sugerir o termo *alíngua*. Segundo, ele dá destaque ao prefixo LA, o qual exprime uma ideia superlativa, para tecer um elogio à *lalíngua*, como se faria a uma grande diva. Terceiro, o autor recupera a etimologia de *lalangue*: do grego *láleo* (*lalia*, *lalação*) e do latim *lallare*, que é um verbo onomatopaico usado para acalantar e fazer adormecer as crianças. Nesse sentido, recorre ao vocábulo “idiomaterno”, exportado de um de seus poemas⁵, para expressar o que seria essa *lalingue dite maternelle*. Por fim, a citação é perpassada por alguns aforismos de Lacan, expressos no *Seminário 20*, o qual retomaremos um pouco mais adiante, ainda neste capítulo. Diremos, também, em um tópico dedicado à poesia, algo sobre essa ideia haroldiana de que a invenção lexical de *lalíngua* dá ênfase à instância de uma língua

⁵ “Ciropédia” ou “A Educação do Príncipe”, poema de 1952.

tensionada pela ‘função poética’. No momento, nos ocuparemos de uma noção mais geral do que seria essa palavra chave criada por Lacan.

Lacan, em uma de suas aulas, a de 04/11/1971⁶, dedicada ao Seminário *O saber do psicanalista* (1971-72), ao falar sobre o discurso analítico, como aquele situado no fio delgado que há entre a verdade e o saber, apresenta, ao que tudo indica, pela primeira vez, o termo *lalíngua*. Recuperemos suas palavras:

Dez anos antes, fizera-se outro achado, que também não era ruim, a respeito do que julgo apropriado chamar de meu discurso. Eu o havia começado dizendo que o *inconsciente era estruturado como uma linguagem*. Descobriu-se um troço formidável: aos melhores sujeitos que poderiam trabalhar nessa linha, fiar esse fio, deu-se a eles um belíssimo trabalho a fazer, um *Vocabulário de filosofia*. O que estou dizendo? *Vocabulário da psicanálise*. Vejam vocês o lapso. Enfim, isso merece o Lalande.

ALGUÉM – Alíngua?

Não, não é *gue*, é *de*, *Alíngua*, como escrevo agora em uma única palavra, é outra coisa. Veja só como eles são cultos.

Eu não disse que o inconsciente se estrutura como alíngua, mas como uma linguagem [...]. Mas, quando os “responsivos” de que falei há pouco foram lançados na empreitada de um vocabulário da psicanálise, evidentemente foi por eu ter posto na ordem do dia esse termo saussuriano, a língua, que, repito, escreverei doravante numa única palavra, e justificarei por quê. Pois bem, alíngua nada tem a ver com o dicionário (LACAN, 2011 [1971], p. 19).

Vemos, então, que ao querer referir-se a Laplanche e Pontalis, autores do *Vocabulário de Psicanálise*, Lacan comete um lapso e faz aparecer outro nome, o de Lalande, filósofo francês e autor do *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, para dizer que irá colocar “[...] na ordem do dia esse termo saussuriano, a língua”, mas escrevendo “doravante numa única palavra”. dando ênfase que “alíngua nada tem a ver com o dicionário, seja ele qual for”. Ele adverte que “[...] o inconsciente tem a ver, em primeiro lugar com a gramática”, e com a repetição, isto é, “[...] com a vertente inteiramente contrária àquilo para que serve um dicionário”. Nesse sentido, para ele, “[...] a vertente útil na função da alíngua, útil para nós psicanalistas, para os que lidam com o inconsciente, é a lógica” (LACAN, 2011, p. 19-20).

Em *O aturdido* (1972), Lacan retoma esse neologismo ao referir-se à interpretação como um dizer que realiza a equivocidade de *lalíngua* que habita o inconsciente. Em suas palavras:

⁶ Esta lição traduzida em português com o título *Saber, ignorância, verdade e gozo*, compõe o livro *Estou falando com as paredes*, o qual faz parte da série, dedicada a inéditos, *Paradoxos de Lacan*.

Esse dizer provém apenas do fato de que o inconsciente, por ser “estruturado *como uma* linguagem”, isto é, como a *lalíngua* que ele habita, está sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas se distingue. Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela. É o veio em que o real – o único, para o discurso analítico, a motivar seu resultado, o real de que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras (LACAN [1972], 2003, p. 492).

Dois pontos a destacar nessa citação, mesmo correndo o risco de sermos redundantes: Primeiro: Lacan é contundente ao afirmar que o inconsciente está sujeito à equivocidade da língua. Segundo: Lacan define esta última com precisão: “[...] uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela”. Lacan vem destacar, assim nos parece, a dimensão aluvionária⁷ da língua: a soma dos equívocos depositados ao longo das eras.

O inconsciente é testemunho de um saber que apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos, pois são afetos que resultam da presença de *lalíngua*, presença essa que “[...] articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado” (LACAN, 1985b [1972=1973], p. 189- 190).

Nesta perspectiva, Lacan afirma contundentemente, que o discurso analítico impõe que pensemos que a linguagem não é somente, comunicação, esclarecendo que “[...] a comunicação implica a referência” (LACAN, 1985b [1972=1973], p. 188). *Lalíngua* impõe outra direção, pois,

[...] *alíngua* serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. É o que a experiência do inconsciente mostrou, no que ele é feito de *alíngua*, essa *alíngua* que vocês sabem que eu a escrevo numa só palavra, para designar o que é a ocupação de cada um de nós, *alíngua* dita materna, e não por nada dita assim (LACAN, 1985b [1972=1973], p. 188).

Acompanhando o raciocínio de Lacan de que “[...] *lalíngua* serve a coisas inteiramente diferentes da comunicação”, interroguemos então, que “coisas” são essas a que Lacan se refere? Ou ainda mais, a que serve *lalíngua*?

Mesmo que não seja possível responder a essa questão de forma mais detida nessa parte da investigação, onde estamos nos propondo apenas considerar,

⁷ “O termo aluvião designa um depósito recente de sedimentos (areia, cascalhos, resíduos vegetais,...) e que podem ter origem fluvial, lacustre ou marinha. Esta acumulação de sedimentos ocorre a partir do momento em que as águas perdem a capacidade de os transportar”. Disponível em: <http://www.knoow.net/ciencerravida/geografia/aluviao.htm#vermais>. Acesso em 20.08.2011

preliminarmente, o que seria esse neologismo *lalíngua*, que virou uma noção fundamental, adiantemos, desde já, que Lacan deixa cada vez mais claro que *lalíngua* não serve para comunicação visto está a serviço da satisfação da pulsão, ou seja, do gozo. E, em se tratando da “substância gozante”, se formos fiéis à expressão usada por Lacan em seu *Seminário 20*, o domínio das articulações, das significações perde a sua força.

Nesse sentido, Lacan ousará ao dizer que, no nível de *lalíngua*, a linguagem é um “aparelho de gozo”, isto é, algo que serve para gozar e não para se comunicar. É, sob essa perspectiva, que ele afirma, contundentemente: “[...] a linguagem [como o inconsciente], sem dúvida, é feita de *alíngua*. É uma elucubração de saber sobre *alíngua*” (LACAN, 1985b [1972=1973], p. 190).

Sob essa perspectiva, podemos dizer que Lacan cria uma definição completamente inédita e própria para definir a ciência que investiga o que é da língua. Em *Televisão*, ele nos dirá que “[...] a lingüística é a ciência que se ocupa de *lalíngua*, que escrevo numa palavra só, para com isso especificar seu objeto, como se faz em qualquer outra ciência” (LACAN, 2003 [1972], p 510). Certamente que, ao conceber a lingüística nesses termos, Lacan ambiciona algo que só irá pronunciar em um pequeno texto, *Talvez em Vincennes...*, onde diz: “[...] insisto em designar como verdadeira uma lingüística que leve a língua mais ‘a sério’” (LACAN, [1975], p. 317).

Podemos, então, dizer que, com a sua noção de *lalíngua*, Lacan redefine sua relação com a lingüística. No segundo capítulo do *Seminário 20*, no qual homenageia Jakobson, reconhece que, com a descoberta do inconsciente freudiano, seria difícil não entrar na lingüística. Porém, encontra objeções dos próprios linguistas, a exemplo de Jakobson, de quem ouviu, de sua própria boca, que tudo que é da linguagem dependeria da lingüística, quer dizer, em último termo, do linguista.

Assim, às voltas com os limites que separam os domínios da lingüística e da psicanálise, Lacan propõe deixar, ao linguista, seu domínio reservado e forja o termo linguisteria, como vem assinalar Arrivé (1999), para designar que a relação da psicanálise com a lingüística é de proximidade, mas, sobretudo, de heterogeneidade absoluta.

No texto de 1977, *Rumo a um significante novo*, Lacan esclarece que o que ele chama de linguisteria exige a psicanálise para ser sustentada. O que nos faz

concluir que Lacan cria uma linguística, digamos assim, própria ao fazer psicanalítico. Nesse mesmo texto, ele reconhece que “[...] não há outra linguística senão a lingüisteria”, porém, “[...] isso não quer dizer que a psicanálise seja toda a linguística” (LACAN, 1998c [1977], p. 6).

Esse neologismo *linguisteria*, a olhos vistos, nos remete à linguística e à histeria enquanto paradigma do discurso do analisando. Pensamos que, ao forjar uma palavra que tem, em seu cerne, algo que remete à língua, de um lado, e, de outro, ao desejo histórico, o qual é marcado pela falta, Lacan quer, com isso, assegurar uma língua atravessada por um sujeito afetado por um desejo. A isso, podemos acrescentar uma nuance trazida por Milner, ao dizer que, a *linguisteria* é um

[...] nome formado como o nome de condutas próprias aos artesanatos desprezados (pirataria, escroqueria, trapaçaria, mistificações) e sobre a palavra linguista mais do que sobre a palavra linguística – a *lingüisteria*, justamente não é a *linqüistiqueria* (MILNER, 1996, p. 113).

Nesse sentido, Milner destaca a importância que Lacan dará ao sujeito linguista, mais do que à linguística propriamente dita, como o foi em um primeiro momento de seu ensino. Em suas palavras:

Saussure e Jakobson, desprezados enquanto garantes do primeiro classicismo, voltam numa posição nova, a de sujeitos linguistas (tal é, nos lembramos, o alcance da lingüisteria), capazes, enquanto sujeitos, e enquanto linguistas, de assegurar uma transitividade entre matemáticas e poemáticas” (MILNER, 1996, p. 133).

De acordo com Milner, o alcance da *linguisteria* de Lacan faz com que o linguista dê vez ao poeta. Saussure e Jakobson voltam numa posição nova: a de sujeitos linguistas, “[...] testemunhas preciosas, não de uma ciência, mas de uma arte” (MILNER, 2006, p.99). Assim, em suas reformulações, Lacan se encanta com as possibilidades dadas por *lalíngua*, aberta a todos os equívocos, e passa da lógica à poesia; eis onde queria chegar com sua linguisteria.

Podemos, então, dizer que Lacan designa como linguisteria essa novidade que introduz, no cerne da discussão do objeto dos linguistas, sua *lalíngua*, que escreve em uma só palavra, como insiste em dizer em inúmeros momentos, para subverter uma noção (língua) que já não é mais aquela dos linguistas.

Sob essa perspectiva, podemos dizer que Lacan, em nenhum momento, desvincula, da experiência analítica, essa novidade que introduz com sua noção de *lalíngua*. O inconsciente no nível de *lalíngua* é o que qualifica a prática do analisante a partir, não do que ele é capaz de enunciar, mas do que lhe escapa, e que aponta para o modo singular que esse sujeito civiliza sua relação com o gozo.

Assim, podemos até dizer que o processo analítico libera e desencadeia o que é da dimensão de *lalíngua*, isso que não se aloja no lugar do Outro simbólico da linguagem. Mas, não esqueçamos que “[...] o Outro da linguagem, ele também, cavalga atrás d’alíngua, perde o fôlego para alcançá-la e o chiste lhe ‘pega em primeira mão’” (MILLER, 1996, p. 70).

Nessa cavalcada para “alcançar” *lalíngua*, digamos assim, se a experiência daqueles que passam pela análise nos ensina, outros sujeitos em suas experiências cotidianas com a língua já nos mostram que esta última é “feita de gozo”. Deixemos para dizer algo sobre *lalíngua* na experiência analítica no terceiro capítulo. Quanto à “psicopatologia da vida cotidiana”, para retomar a cara expressão freudiana, ilustraremos, com o exemplo do *piropo*, como vem nos trazer Jacques-Alain Miller, em uma de suas Conferências proferidas em Caracas no final dos anos setenta.

Piropo é um termo que significa galanteio, cantada dirigida à mulher, mas dita com finura, à maneira do chiste. Em um dos exemplos de piropo dado por Miller, retirado do erudito Werner Beinhauer, o piropeador se dirige a uma mulher desconhecida nos seguintes termos. “[...] tiene usted más limones que el camino de la Caleta (A senhora tem mais limões que o caminho da Enseada⁸)” (MILLER, 1998, p. 29).

De acordo com Miller, o *piropo* é exemplar para “[...] captar in vivo a função da linguagem”, pois “[...] nos marca o corte entre o dizer e o fazer” (MILLER, 1998, p. 27-8). O galanteio do *piropeador* quando bem sucedido, não opera uma referência direta à relação sexual; mantém certa finura, perspicácia, enfim, argúcia; prima pela infração ao código da decência para, assim, provocar o riso do Outro, aquele que é sustentado pela mulher a quem se dirige. Seu aspecto mais notável é fazer entrar, em cena, o sem-sentido, geralmente hiperbólico, a partir do qual se criam novas significações que estão para além de sentidos pré-determinados. Nessa direção,

⁸ O termo enseada deriva da palavra seio e/ou seno e refere-se a um recorte da linha costeira, o qual forma uma pequena baía. É uma reentrância aberta da costa em direção ao mar, limitada por dois promontórios (porções mais elevadas).

Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Enseada>> Acesso em: 30/08/2011.

podemos qualificar essa prática de criação poética, se reconhecemos que a poesia “[...] não é mais que uma determinada operação de modificação do código cotidiano” (MILLER, 1998, p.29).

O exemplo do *piropo* é interessante na medida em que revela um jogo que considera o tesouro das expressões admitidas no código da língua, um “[...] patrimônio de todos”, como diz Miller, que retoma o erudito Beinhauer: “nenhum ‘*piropeador*’ cria a partir do nada, o elemento principal de sua arte se assenta no manuseio gráfico e oportuno de um rico caudal de temas poético, patrimônio de todos” (MILLER, 1998, p. 30).

Ao mesmo tempo em que o *piropo* leva em consideração o Outro da decência, observamos que, nesse fenômeno, o sujeito é ultrapassado por sua criação, onde se vê vacilar o acordo linguístico estabelecido pela coletividade. Na medida em que se utiliza da língua, dirigindo-se ao outro, o sujeito não sabe o que diz. É assim com o *piropo*, como em uma centelha de argúcia, como no lapso, no chiste, enfim, em tudo isso que Freud descobriu e chamou de inconsciente, demonstrando que, ao falar, somos falados pela língua.

Nessa perspectiva, podemos dizer que tais fatos linguísticos como o *piropo* e todos aqueles já isolados por Freud, revelam que não há uma correlação unívoca entre significado e significante, mas o que há é a dimensão do equívoco. Miller lembra que se seguirmos o que diz a etimologia, “[...] a língua é feita só de argúcias. A língua é uma acumulação aluvial de argúcia” (MILLER, 1998, 31). Assim, diferentemente da linguagem animal, a humana é constituída pela equivocação, que promove, diríamos, “[...] uma atividade luxuosa, uma atividade excessiva”, “é precisamente nesse excesso que se aloja o gozo da língua” (MILLER, 19998, p.31) e também o seu poder criativo.

Podemos dizer que o *piropo* nos ajuda a demonstrar o que é da dimensão de *lalíngua*, na medida em que é uma formação linguística que vem da equivocidade. Nesse sentido, podemos dizer que em toda língua há, digamos assim, o seu *zaperoco*, para usar um termo trazido por Miller. A língua espanhola é especialmente fértil para ilustrar essa questão uma vez que é uma língua onde se desenrola uma “redundância extraordinária” de palavras para nomear algo. Mas, podemos também nos lembrar, como o faz Miller, do chamado *argot* francês, cuja criação linguística se baseia na riqueza da homofonia (MILLER, 1998, p. 32). O autor destaca essas duas línguas, mas podemos generalizar a questão e postular que há um registro na

língua que se consagra ao equívoco, permitindo a criação e a vivência de algo novo. Quem nos informa sobre o “*zaperoco da língua*”, ou se quisermos sobre *lalíngua*, não são, como nos lembra Miller, os especialistas da comunicação:

São os escritores, os poetas, e também os poetas espontâneos, que são tanto as pessoas que fazem *piropos* quanto os analisantes, os que fazem sua análise quando não se os impede, em nome de uma teoria preestabelecida, de dar livre curso a essas invenções significantes que me atrevera a dizer, são a única coisa capaz de curar (MILLER, 1988, p. 32).

Pelo exposto até aqui, podemos dizer que ao termo língua, vindo de Saussure, Lacan dá outro destino, introduzindo nele algo de inédito. É, precisamente, essa inovação trazida com *lalíngua* que nos interessa pensar. Por enquanto, com os elementos que já temos, adiantemos que a cada vez que uma criação vinda do equívoco da língua se produz, é nessa exuberância, nesse excesso, que se aloja o gozo da língua. Quando estamos no registro do gozo, o que menos importa é a comunicação de um sentido já pré-estabelecido. *Lalíngua* extrapola a condição da língua enquanto liame social, como tão bem caracterizou Saussure.

Assim, quando tomamos a língua da perspectiva de *lalíngua*, podemos dizer que estamos no registro que consagra toda língua ao equívoco e tudo que o promove (homofonia, homossemia, homografia). Assim, a unicidade de uma locução, quando trabalhada pelo equívoco, faz com que ela seja, igualmente, ela mesma e uma outra. A língua é, pois, pelo equívoco, desestratificada. Decorre, daí, que “é preciso doravante admitir no éter da língua singularidades heterogêneas” (MILNER, 1987, p. 14).

Nessa direção, podemos dizer, com Miller que, assim como a obra de arte interpreta “[...] por algum detalhe isolável e singular”, a língua, através de suas singularidades – “[...] uma etimologia, um paradoxo semântico, uma homofonia” –, pode interpretar um sujeito falante; “[...] a tomada da análise consiste somente em ouvir e a fazer ouvir essa interpretação” (MILNER, 2009, p. 181).

Assim, podemos dizer que alguns fatos linguísticos esclarecedores do equívoco tornam sensível a certeza de que a língua é afetada por algo que lhe escapa, isso que, com Lacan, podemos chamar de real. A cada vez que o real se revela à língua, isso é uma manifestação de *lalíngua*.

Lacan reconhece que só há poesia pela violência feita ao uso comum da língua, ao que podemos acrescentar que é por intermédio da poesia que a língua retoma seu império e faz brotar, do real que a assola, o imprevisível do acontecimento poético. Vale a pena recuperar as palavras de Lacan:

Se, de fato, a língua - foi daí que Saussure partiu - é fruto de uma maturação, de um amadurecimento que se cristaliza no uso, a poesia depende de uma violência feita a esse uso, do qual temos as provas - se evoquei, da última vez, Dante e a poesia amorosa, foi exatamente para marcar essa violência. A filosofia faz de tudo para apagá-la, e por isso ela é o campo de ensaio da escroqueria (LACAN, 1998c, p. 6).

Não é à toa que, no final de sua obra, Lacan passa a se interessar, cada vez mais, pela arte e pela poesia, que são formas privilegiadas do *savoir y faire*. Esta última é uma expressão usada por Lacan que define bem a ideia de que o fazer prevalece sobre o saber. Frente ao real da existência humana, isso que não é domesticável pelas palavras, é preciso *saber haver-se aí*. É isso que fazem os poetas, os escritores ou, ainda, os analisantes. Cada um, a sua maneira, faz uso das invenções significantes para lidar com isso que é do registro de *lalíngua*.

Nesse sentido, por enquanto, nos interessa aprender um pouco mais com o que dizem os poetas. No tópico seguinte, tentaremos abordar, mesmo que de forma rápida, algumas questões que envolvem a relação da psicanálise com a poesia a partir do que vem de *lalíngua*. Veremos, nesse sentido, que essa questão impõe que pensemos o trabalho de tradução como uma operação “transcriadora” do significante, como propõe o poeta tradutor Haroldo de Campos.

2.1.4 Poesia e *Lalíngua*

Recuperemos Guimarães Rosa, em Sagarana:

Fechei-me no quarto. Pela janela aberta entrava um cheiro de mato misantropo. Debrucei-me. Noite sem lua, concha sem pérola. Só silhuetas de árvores. E um vaga-lume lanterneiro, que riscou o psiu de luz.

Desse trecho, retomado por Vieira (2010), destacamos o “psiu de luz”, riscado pelo vagalume lanterneiro na escuridão da noite, como “[...] um tanto de libido que

retorna quando nos liberamos do sentido; quando o traço muda de estatuto e passa de pista a marca [...]” (VIEIRA, 2010, p. 82-3):

Lacan se deixou afetar pela poesia, parecendo, com isso, querer dizer que o psicanalista, em sua prática, para acolher com justeza a fala analisante, deveria ser guiado pelo que nos ensinam os poetas, que inscrevem, na língua, um uso inédito da palavra. Reportemo-nos às suas considerações em *Rumo a um significante novo*:

Ser eventualmente inspirado por alguma coisa da ordem da poesia para intervir enquanto psicanalista? É certamente a esse verso [Lacan refere-se a modulação da poesia chinesa] que é preciso que retornem, porque a linguística é uma ciência muito mal orientada. Ela não se sustenta senão à medida em que um Roman Jakobson aborda, francamente, as questões de poética. A metáfora, a metonímia, não têm a capacidade para interpretar, a não ser quando elas são capazes de exercer a função de outra coisa com a qual se unem estreitamente o som e o sentido. É à medida que uma interpretação justa desmancha um sintoma que a verdade se especifica em ser poética. Não é do lado da lógica articulada - ainda que eu aí deslize na oportunidade - que se deve sentir o alcance do nosso dizer. Não que não haja nada que mereça duas vertentes, o que nós enunciamos sempre, porque é a lei do discurso como sistema de oposições. É isso mesmo o que precisamos ultrapassar.

A primeira coisa seria extinguir a noção do belo. Não temos nada a dizer do belo. É de uma outra ressonância que se trata, a ser fundada sobre o chiste. Um chiste não é belo. Ele se ocupa de um equívoco ou, como diz Freud, de uma economia. Nada mais ambíguo do que esta noção de economia. Mas podemos dizer que a economia funda o valor. Pois bem! Uma prática sem valor, eis o que se trataria para nós de instituir (LACAN, 1998c [1977], p. 11).

Lacan toma a poesia como inspiração recuperando, nessa leva, Jakobson, para indicar que não é do lado da lógica articulada que se alcança o que é do dizer da experiência analítica. Adverte-nos que é preciso instituir a psicanálise como “uma prática sem valor”, colocando no cerne desta questão a interpretação, que para ser justa deve ser fundada em outra coisa que não o sentido.

Com isso, Lacan indica, aos psicanalistas, que “[...] com o auxílio do que chamamos a escrita poética, vocês podem ter a dimensão daquilo que poderia ser a interpretação analítica” (LACAN, 1998c [1977], p. 10). Ele chega, inclusive a afirmar que é “[...] somente a poesia, já lhes disse, que permite a interpretação”, pois, a poesia é efeito de sentido, mas também efeito de furo (LACAN, 1998c [1977], p. 14). Podemos, então, dizer que a interpretação, em consonância com a poesia, é fundada em outra ressonância que não passa pela noção de belo, mas por uma economia libidinal suportada pelo equívoco, do qual o chiste vem se ocupar. Não é à toa que seja o chiste a ser tomado como norteador, pois ele “[...]consiste em servir-

se de uma palavra para outro uso que não aquele para o qual ela é feita; dobramo-la um pouco, e é nessa dobradura que reside seu efeito operatório” (LACAN, 1998c [1977], p.13).

No entremeio de toda essa questão que tenta afinar a poesia com a experiência analítica, ambas marcadas pelo equívoco, Lacan segue “rumo a um significante novo” que não tenha nenhum compromisso com o sentido. Sabemos que, com isso, ele está propondo estabelecer uma orientação à prática clínica dada a partir do real. Senão vejamos suas palavras:

Um significante novo que não tivesse nenhuma espécie de sentido, seria talvez o que nos levaria àquilo que, com meus passos trôpegos, chamo de real. Por que não tentaríamos formular um significante que, contrariamente ao uso que se faz atualmente, tivesse um efeito? (LACAN, 1998c [1977], p. 14).

Não é sem razão que é, no escritor James Joyce, que Lacan irá encontrar conforto para se “descompromissar” com o sentido, questão cara à psicanálise que desde Freud postula o sentido do sintoma. Com isso, a “passos trôpegos” postula seu “real sem lei”. No momento só nos resta dizer, com nosso poeta Chico Buarque, o que é esse real: “[...] o que não tem decência nem nunca terá; o que não tem censura nem nunca terá; o que não faz sentido ...”

Como neste tópico estamos, ainda, no âmbito do que nos ensinam os poetas, deixaremos algumas questões de fora que tratam, diretamente, do real como sendo o registro que não tem nenhum compromisso com o sentido. Tomemos Lacan, ainda afetado pela poesia, ao dizer da questão sobre o que é um analista. Sabemos que quando Lacan se interessa pelo *fazer poético*, ele está às voltas com a questão de como se forma um analista, não abrindo mão de reafirmar que o tornar-se analista é um artifício da experiência analítica.

Nesse sentido, Lacan nos provoca de forma enigmática, em seu *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, com uma confissão: “Que hierarquia poderia confirmar-lhe ser analista, apor-lhe esse carimbo? O que me dizia um *Cht* é que eu o era, nato. Repudio esse certificado: não sou um poeta, mas um poema. E que se escreve, apesar de ter jeito de ser sujeito” (LACAN, 2003 [1976], p. 568).

Ao dizer-se não ser poeta, mas um poema que se escreve, quando se refere ao que é um analista, que não é da ordem do ser, Lacan nos instiga a buscar o nosso poeta Mario Quintana, que nos diz: “[...] o poema é uma garrafa de naufrago

jogada ao mar. Quem a encontra salva-se a si mesmo...”. Afinal, em seu haikai⁹, Quintana esclarece esse ato de salvar-se: “O poema, essa estranha máscara mais verdadeira do que a própria face” (Quintana, apud POLITO, 2009).

Joseph Attié referindo-se à citação de Lacan – “não sou um poeta, mas um poema” – nos convoca a dar um passo rumo à poesia:

Se não nasci analista, eu poderia ter nascido poeta, o que não sou, sou um poema. [...]. Se não existe um “ser do analista”, será necessário deduzir que existe um “ser do poeta”? Essa curiosa contiguidade, tendo como pano de fundo uma oposição, é do mais alto interesse, já que Lacan não deixou de interrogar o estatuto da poesia durante todo o percurso de seu ensino (ATTIÉ, 2010, p. 86).

De fato, como já falamos antes, o interesse de Lacan pela poesia, sobretudo na reta final do seu ensino não é à toa, pois é o poeta que indica um saber haver-se aí diante da precariedade do simbólico para tocar o que não pode ter representação. Como diz Quintana, em sua *Antologia Poética*, “[...] ser poeta não é dizer grandes coisas, mas ter uma voz reconhecida entre as outras”.

Attié corrobora com a discussão ao afirmar que “[...] só se pode definir um poeta evocando uma relação com a língua de tal ordem que encarne uma singularidade própria” (ATTIÉ, 2010, p. 87). É esse ponto que nos interessa: o poeta se define pela relação singular que mantém com a língua. Lembremo-nos do escritor irlandês, Joyce, com seus experimentos com a língua inglesa, ou mesmo do nosso Guimarães Rosa, com suas invenções nas variações sintáticas e neologismos aplicados à língua portuguesa. Ambos, arautos do uso singular que fazem da língua, demarcam um estilo impossível de se coletivizar, pois que língua joyceana, língua rosiana, mesmo que alguns possam falar das influências joyceanas na obra de Guimarães Rosa. Como nos diz o poeta-crítico e tradutor, Haroldo de Campos:

Guimarães Rosa retoma de Joyce aquilo que há de mais joyceano: sua (como disse Sartre) “constelação de linguagem comum”, sua revolução da palavra, e consegue fazer dela um problema novo, autônomo, alimentado em latências e possibilidades peculiares à nossa língua, das quais tira um riquíssimo manancial de efeitos (CAMPOS, 2006, p. 58)

Nosso objetivo não é falar de Rosa ou Joyce, mas não poderíamos deixar de nos reportar, minimamente, a escritores que têm uma relação única, visceral e

⁹ O haikai é uma forma poética de origem japonesa que preza pela concisão, e que marcou, consideravelmente, um tipo de poema praticado por Mario Quintana.

intransferível com a língua, da qual extrai “[...] um riquíssimo manancial de efeitos”. Um saber se haver com o resíduo da língua, irreduzível à comunicação, que nos encanta e nos faz perguntar como isso é possível. Nesse sentido, são, particularmente, significativas as contribuições dadas por Haroldo de Campos, para quem o fenômeno da globalização e a homogeneizadora comunicação de massa afetam a poesia, que tem, na clandestinidade, seu espaço operacional. Assim nos diz: “[...] o lugar da poesia é o *dês-lugar*. O lugar do *ex-cêntrico*. A poesia, por definição, é clandestina, é carbonária. Isso [...] lhe garante um espaço de liberdade” (CAMPOS, 2010, p. 76). E ainda, acrescenta: “[...] o estranhamento, a outricidade radical em matéria de linguagem, se chama poesia” (CAMPOS, 2010, p. 216).

Haroldo de Campos propõe, nesse sentido, um trabalho de tradução que estaria em consonância com esse *dês-lugar* da poesia que, de nosso ponto de vista, ancorados em Lacan, chamamos de *lalíngua*. Dedicando-se a algumas traduções da poesia clássica chinesa, propõe uma *transcrição* que seja iluminada pela preservação da natureza ideogramática da língua chinesa. O poeta concreto contemporâneo ilustra esse trabalho tradutório com uma belíssima parte de uma composição de Tu Fu¹⁰, que exalta o notável poeta chinês, e amigo, Li Po. Eis os versos dispostos, espacialmente, como faz Haroldo de Campos em *Escritos sobre Jade* (CAMPOS, 2009, p. 99)

ao toque do pincel de bambu	o vento e a chuva galopam
assim que terminas o poema	deuses e demônios choram

Haroldo de Campos se serve da tradução que faz desses versos e explicita seu fazer poético de tradutor que respeita o que há de intransferível na língua original, algo da ordem de *lalíngua*, razão pela qual estamos recuperando seu trabalho de *transcrição* no âmbito desse tópico dedicado aos poetas, que têm um saber fazer aí com a língua.

Em minha transcrição, desdobrada, a exemplo do original, em dois dísticos, procuro recuperar algo da concretude visual do chinês, reorquestrando sua música (impossível de transmitir como tal) com os recursos da língua portuguesa (combino versos de oito e sete sílabas: configuro harmonizações na vertical: tônicas de “tOque” e “galOpam, de bambU e chUva; rimas assonantes¹¹: “galOpAm/chOrAm”. Recupero no

¹⁰ Tu Fu (712-70 d.C.) é considerado o maior poeta chinês. Viveu durante a dinastia Tang (618-907).

¹¹ Rimass que consistem na repetição ordenada dos mesmos sons vocálicos.

ideograma *pei* (em francês vertido por “pincel”) o sema de “bambu” (trata-se de um pincel de escrever feito desse material) e, no caráter *wu* (“provocam”) a ideia de galope, dicionarizada, já que esse ideograma complexo envolve o pictograma (desenho abreviado) de “cavalo”. O “galopar” metafórico do temporal (vento e chuva) parece-me mais efetivo do que a ideia abstrata de “provocar” um fenômeno atmosférico. No dístico, “assIM” ressoa em “terMINas” e “poeEMa” em dEMônios” (o ideograma correspondente exibe uma curiosa etimologia visual: “pessoa agachada, usando máscara mortuária”) (CAMPOS, 2009, 100).

Não tentemos compreender o que diz o poeta tradutor nesta citação; apenas dizer que o que ele faz com a tradução é reorquestrar a música de *lalíngua*, “[...] impossível de ser traduzida como tal”. Lacan já dizia que é da escrita chinesa que ele toma a noção do que seja a poesia, pois os poetas chineses cantarolam. Nesses termos, refere-se ao escritor chinês, tradutor de alguns poetas franceses em chinês: “François Cheng enunciou diante de mim, um contraponto tônico, uma modulação que faz com que se cantarole – pois da tonalidade à modulação, há um deslizamento” (LACAN, 1998c [1977], p. 11)

Esta operação transcriadora, realizada com a poesia chinesa, não escapou à leitura haroldiana do texto freudiano. Não à toa Haroldo de Campos propôs, em um debate com Jean Laplanche, quando de sua vinda ao Brasil em 1993, que se incorporassem poetas à equipe de tradutores freudianos, o que foi rechaçado por Laplanche (CAMPOS, 2010, p. 254). O poeta tradutor nos faz observar a presença das artimanhas da função poética na esfera peculiar do discurso analítico.

Nesse sentido, dá devido destaque ao Witz freudiano (chiste, traço de espírito), para o qual propõe que haja, no trabalho tradutório, a introdução desse algo a mais que preserva a semantização fônica (CAMPOS, 2010, p. 240). Dá-nos o exemplo de um chiste, atribuído ao romântico Schleiermacher, recuperado por Freud em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Neste texto, Freud já não nos deixa esquecer que “a técnica do chiste se aproveita das condições prevalentes no material linguístico” (FREUD, 1969b [1905], p. 50). O chiste ao qual Campos se refere, é trazido por Freud nos seguintes termos: “Eifersucht [o ciúme] é uma Leidenschaft [paixão] que mit Eifer sucht [com avidez procura] o que Leiden schafft [causa dor]’. Ao comentar esse chiste, Freud nos diz que “[...] esse é inegavelmente um chiste”, visto que “[...] as mesmas palavras prestam-se a usos múltiplos”. Além disso, há um outro fator que merece ser notado para conferir a essa expressão um caráter chistoso: “Encontramos aqui estabelecido um raro estado de coisas: ocorreu

uma espécie de ‘unificação’, já que ‘Eifersucht [ciúme] é definido através de seu próprio nome — portanto, através de si mesmo” (FREUD, 1969b [1905], p. 50-1).

Haroldo de Campos retoma esse chiste citado por Freud e propõe:

Numa “transposição criativa” (Jakobson), numa “transpoetização” (*Umdichtung*, como quer W. Benjamin), numa operação “transcriadora” (como eu a chamo), onde o significante prima (tem primazia), o chiste é preservado em sua semantização fônica, em sua “matéria de linguagem” (*Sprachmaterial*), como sublinha Freud:

o CIÚME CAUSA uma DOR,
que aSSUME com gUME
o seu CAUSADOR

(É evidente que, na minha translação de significantes, houve uma disseminação do eleito: a “definição” de CIÚME é construída pela sequencia aSSUME...gUME, assim como num imediato paralelo, CAUSADOR resulta de CAUSA e DOR (CAMPOS, 2010, 240-41).

Assim, podemos dizer que a tradução poética de Haroldo de Campos, ao preservar o chiste em sua “semantização fônica”, recupera as “microluminosidades marginais” que reluzem do material linguístico. No caso do chiste reproduzido acima, Campos sugere que levemos em consideração “[...] o jogo de figuras fônicas que produzem, na formulação original do texto freudiano, aquele efeito de ‘unificação’ [*Unifizierung*], que o próprio Freud reconhece como um traço marcante” do chiste (CAMPOS, 2010, 253).

Nessa perspectiva, na qualidade de poeta tradutor, Campos defende que não só o Witz freudiano, mas a tradução dos termos criados por Lacan devem ter “[...] uma solução transcriativa mais consentânea com a elaboração poético-neológica” do góngora da psicanálise. Nesse sentido, parece-nos que Campos propõe estabelecer uma coerência que deve haver entre o trabalho de tradução e *lalíngua*. Com esse neologismo “Lacan parece ter querido justamente enfatizar a instância da língua tensionada pela ‘função poética’” (CAMPOS, 2010, p. 249).

A poética de Lacan, voltada para seus neologismos no final de seu ensino, põe-se de manifesto no título do *Seminário de 76-77, L’insu que sait de l’une-bevue s’aile à mourre*. Lacan joga com o ininteligível trocadilho fônico, parecendo, com isso, querer abordar o inconsciente (*Unbewusst / Une-bévue*) “[...] não por uma via prevista e insuspeita de acesso, mas por um desvio imprevisto (‘tres-visto’) e suspeito de insucesso (*insu-que-sait*)”. Assim, para Campos:

[...] o *Unbewusst* alemão, quando exposto pelo Góngora francês, como em ostensório, no escândalo fônico da (dis)forma *Une-bévue*, parece jogar com

suas ressonâncias qual um pelotiqueiro na corda bamba do significante. (CAMPOS, 2010, p. 256).

Com o seu *L'insu que sait de l'une-bevue*, Lacan ressalta que o traço espirituoso se atém à *lalíngua*, fazendo com que nos reconheçamos nele. Como nos diz, “[...] o interesse do traço espirituoso para o inconsciente está ligado à aquisição de *lalíngua*” (LACAN, apud, CAMPOS, 2010, p. 251). Nesse sentido, sigamos Haroldo de Campos:

Vale dizer, “o sonho”, o “ato falho”, o “chiste” (traço espirituoso), produções do domínio da “linguisteria”, correspondem à irrupção de uma *bévue*, à errância de um erro que se faz de algo “tresvisto”, “visto mal”, “mal-entendido”, equivocado, inadvertido. Equivocidade e inadvertência que se deixam tramar, uma e outra, pela “função poética”, cujas urdiduras – o poeticista Jakobson e o psicanalista Lacan estão acordes nisso – entrançam não somente a poesia mas também as áreas convizinhas do “sonho”, do “gracejo” (*jest*, chiste, Witz), em suma, de tudo aquilo que constitui nossa “mitologia de cada dia”. Não por nada Lacan, o automeado “Góngora da psicanálise”, ao traçar um currículo ideal para o ensino analítico, nele consignou: “essa ponta suprema da estética da linguagem: a poética, que incluiria a técnica, deixada na sombra, do *mot d'esprit*”. (CAMPOS, 2010, p. 251).

Destacamos, pois, dessa citação, o que já nos alertava Miller com o seu exemplo do piropo: os fios dispostos na trama da função poética entrelaçam não só a poesia, mas também suas vizinhanças, a saber, o sonho, o gracejo, o Witz, enfim, nossa “mitologia de cada dia” ligada ao ininteligível de *lalíngua*. A “folia fônica” do poeta, usada demasiadamente por Lacan, sobretudo em sua fase joyciana, digamos assim, o faz por assim dizer, “[...] um pelotiqueiro na corda bamba do significante”.

Parece-nos, portanto, admissível concluir que Lacan leva, às últimas consequências, o material linguístico antevisto por Freud em sua formulação sobre o inconsciente. Diríamos que *lalíngua* coloca, em excesso, o inconsciente estruturado como uma linguagem. Nessa direção, parece-nos pertinente acrescentar, à trilogia de ressonâncias saussurianas, “linguagem, língua e fala”, o que é de *lalíngua* como o ponto que é exorbitante à série, mas que, por outro lado, é o que vem lhe dar sustentação. Tentamos, de alguma maneira, ilustrar a exuberância de *lalíngua* através do que nos ensinam os poetas, entre outros.

Voltar-nos-emos, agora, para as contribuições do mestre genebrino no que diz respeito ao que escapa ao *todo* da língua que, com Lacan, chamamos de

lalíngua. Antecipamos que o que encontramos em Saussure são apenas “índices do impossível”, tanto no seu *Curso de Linguística Geral*, quanto em sua pesquisa anagramática.

2.2 OS ÍNDICES DO IMPOSSÍVEL EM SAUSSURE

Prosseguiremos nosso percurso apresentando, a partir de Saussure, uma segunda possibilidade de resposta à formulação de que há, na língua um real, traduzida em termos lacanianos como aquilo que não se deixa escrever-se. O mestre genebrino provocou uma reviravolta na linguística, ao propor especificidades sobre o objeto-língua até então não consideradas no âmbito da ciência da época.

Iniciemos, com as palavras dele, que já demarcam uma posição ética sobre o modo que a língua é tomada em seu trabalho de investigação:

A ideia de que as coisas da língua devem se expor através de uma via una e constante é a mesma ideia falsa que a supor que a própria língua é uma coisa una. Nós negamos que a língua seja uma coisa una [...]” (SAUSSURE, 2004, p. 197)

A língua, para Saussure, muitas vezes lhe pareceu ser um objeto escorregadio, tendo que “[...] operar apenas as cegas contra ele” ou, noutras vezes, tendo que andar “a tiros de artilharia pesada”, como vem se expressar diante do enigma da poesia anagramática dos poetas latinos (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 17). Seria um tanto demais dizermos que Saussure antecipa Lacan e enxerga o que é de *lalíngua*; mas, na leitura tanto dos anagramas – através de Starobinski (1974) –, quanto do CLG (*Curso de Linguística Geral*), alguns achados nos chamaram muito a atenção, os quais nos dizem que Saussure, no desafio de construir sua teoria sobre o sistema da língua, não deixou de se deparar com o que escapa ao que ele postulava como o *todo em si* da língua.

Por uma questão didática, começaremos nossas considerações sobre as possíveis contribuições de Saussure à nossa questão, pelo clássico CLG uma vez que essa porta de entrada dar-nos-á a oportunidade de esclarecer o ponto de vista saussuriano sobre o que é a língua. Apesar da sistematização que os editores

estabeleceram no texto, parecendo empalidecer as inquietações do mestre genebrino frente ao seu objeto de investigação, encontramos achados que consideramos preciosos para nossa investigação. Só depois nos voltaremos para as incursões de Saussure pela poesia latina, onde acreditava reconhecer, aí, anagramas. Saussure deixou-se levar pela poesia, ao que podemos acrescentar, por uma prática reveladora do imprevisível do sistema da língua.

2.2.1 O Curso de Linguística Geral

Ferdinand de Saussure, no período que vai de 1907 a 1911, ministra, na Universidade de Genebra, uma série de três cursos que, em seu conjunto, foi intitulado *Linguística Geral*, e foi considerado, pelo próprio Saussure, uma “filosofia da linguística”, como assinala Bouquet. Para este, “[...] são essas aulas quase confidenciais, mas do que *Mémoire*, que conferiram ao genebrino uma estrutura monumental na história da ciência da linguagem” (BOUQUET, 2000, p. 13). Destes cursos, interrompidos pela doença brusca de Saussure, o que restou foram notas dos cadernos dos alunos, que serviram para que Charles Bally e Albert Sechehaye, com a ajuda de Albert Riedlinger editassem, em 1916, depois da morte de Saussure, o livro *Curso de Linguística Geral* (CLG). Esse texto, considerado um marco da linguística moderna, apesar de ser a fonte mais divulgada, é, por outro lado, muito criticada, de modo que é, frequentemente, reduzida a uma vulgata do pensamento saussuriano. Alguns, a exemplo de Bouquet, reconhecem o valor do CLG, mas por outro lado, tecem críticas severas, pois defendem o ponto de vista de que o CLG não reflete, com limpidez e convicção, a transmissão de Saussure:

Que Bally e Sechehaye realizaram uma síntese magistral da reflexão saussuriana é um fato comprovado pelo sucesso alcançado por sua obra. Mas essa obra oferece, por outro lado, um reflexo deformado do pensamento que pretende divulgar, falseando, sob dois importantes aspectos, as notas do curso e os manuscritos de Saussure em que se apóia. Em primeiro lugar, o *Cours* é organizado **segundo a lógica de um sistema acabado** – uma lógica, imposta aos textos originais, que comandam o plano do livro assim como algumas de suas proposições e articulações – enquanto que, nas notas dos alunos e nos manuscritos, esse sistema, a bem dizer, não existe: esses textos testemunham, ao contrário, um pensamento formado por pinceladas separadas, que chega, em seus desenvolvimentos mais precisos, a assumir a forma de aforismos. Em

segundo lugar, a razão que ordena o sistema acabado do *Cours* é a de um discurso homogêneo: o discurso de *uma pura epistemologia programática da ciência da linguagem*. [...] (BOUQUET, 2004, p. 13-4) [grifos do autor]

Bouquet torna sensível o ponto de vista crítico que denuncia o equívoco dos editores do CLG ao considerar que o pensamento de Saussure segue a lógica de um sistema acabado, fazendo de conceitos cardiais da linguística saussuriana uma homogeneização artificial. O modo pelo qual Saussure fez, de suas próprias dúvidas, a chave de pontos cruciais de sua descoberta não é transmitido nas páginas do CLG. Os mal-entendidos que suas ideias geraram, expressos nos textos originais, não são revelados. Bouquet ainda reconhece que as bases “filosóficas” da transmissão saussuriana são destituídas no texto de Bally e Sechehaye, vindo em seu lugar, uma teoria da ciência que não é a de Saussure. A incerteza quanto à veracidade do pensamento do mestre, exposta no CLG, acirrou-se quando Robert Godel publica, em 1957, as *Fontes manuscritas*. Tais *Fontes* são ampliadas por Rudolf Engler em sua edição crítica de 1968-1974 (BOUQUET, 2000, p. 15).

Diante do exposto, nos perguntamos até que ponto o CLG seria um texto adequado para nossa investigação, visto que estamos buscando, precisamente, o que Bouquet diz que desse texto está excluído. Não desconsiderando as pertinentes críticas desse autor, recorreremos ao CLG por considerar que dele podemos muito bem nos servir, pois, apesar de seu suposto discurso homogêneo e organizador, recolhemos pistas, restos, fragmentos, por assim dizer, deixados no meio da estrada, que nos orientaram na busca de um Saussure que não está, suficientemente, confortável na transmissão de sua “filosofia da linguística”.

Concordamos com Claudine Normand (2009) quando insiste em considerar o alcance epistemológico do *Curso*, uma vez que ele lança as condições reflexivas para uma abordagem científica da linguística no conjunto das ciências humanas. Nesse sentido, o *Curso* seria a resposta dada ao problema da época, que era a exigência de uma linguística geral. Por conseguinte, talvez seja possível dizer que, além da alteração feita pelos editores do CLG, há que se considerar o comprometimento de Saussure com a ciência da época, aspecto que se sobressai na organização do CLG.

Indo, diretamente, ao *Curso de Linguística Geral (CLG)*, assistimos, desde a introdução, a um Saussure que está às voltas com os impasses para delimitar o objeto de uma ciência que se constitui em torno dos fatos da língua. Desde as

primeiras páginas interroga: “[...] qual é o objeto, ao mesmo tempo integral e concreto, da Linguística? A questão é particularmente difícil¹²” (SAUSSURE, 2006, p. 15).

Saussure reconhece que “[...] qualquer que seja o lado por que se aborda a questão, em nenhuma parte se nos oferece integral o objeto da Linguística” (SAUSSURE, 2006, p. 15, p. 16). Mesmo assim, a busca do mestre genebrino por esse objeto de difícil apreensão é incansável. Retomando as fases pelas quais a linguística passou, ele reconhece que, da primeira fase – inaugurada pelos gregos, em que o estudo da Gramática era apenas uma disciplina normativa – aos neogramáticos, houve uma considerável evolução que possibilitou, aos linguistas, abandonarem o complicado ponto de vista de que a língua é um organismo vivo que se desenvolve por si, isto é, uma entidade que faz isto ou aquilo. Em nova perspectiva, passaram a considerá-la “[...] um produto do espírito coletivo dos grupos linguísticos”. No entanto, os problemas fundamentais da Linguística Geral não foram esclarecidos por essa escola, aguardando, pois, uma solução (SAUSSURE, 2006, p. 12).

A solução que Saussure encontra não se deu sem uma extraordinária sensibilidade que lhe permitiu ir além dos critérios positivistas da época, e concluir que, ao contrário do que ocorre em outras ciências, na linguística o objeto não é dado de antemão, mas é algo a ser construído e, como tal, não é um objeto que está fundado na consideração de uma substância. Em suas palavras, “[...] bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto” (SAUSSURE, 2006, p. 15).

Com a assertiva de que é “[...] o ponto de vista que cria o objeto”, Saussure não abre mão de demonstrar que o fato linguístico depende do ponto de vista adotado para defini-lo. Ele se apoia em alguns pilares que vêm dar sustentação à desafiante construção de delimitar um ponto de vista que possa ter, como consequência, a definição da natureza precisa de seu objeto de investigação.

Seguindo as indicações de Milner (1987) não podemos deixar de lembrar que Saussure estava marcado pelo estilo kantiano dos fundamentos, nos quais a distinção entre os “fenômenos” e as “coisas em si” são a referência. Essa distinção,

¹² Alguns autores pós saussurianos criticam a posição dos editores do *CLG* quando respondem a esta questão deixada em suspenso por Saussure, no final do *CLG*, nos seguintes termos: “A linguística tem por único e verdadeiro objeto a língua considerada em si mesma e por si mesma” (p. 271).

sustentada por Saussure, é fundamental quando consideramos sua tentativa de fazer, da linguística, uma ciência. Obtêm-se, nessa perspectiva, pares, cujos elementos são diferenciados entre si por estarem, ou do lado das coisas em si, ou do lado dos fenômenos. Destacamos alguns deles: a linguagem/ a língua; o som como fluxo sonoro/ o som como segmento ou fonema ou significante; a ideia ou o sentido/ o significado; a ligação entre o som e uma coisa do mundo/ o arbitrário do signo. Os primeiros elementos de cada par dizem respeito às coisas em si e os segundos aos fenômenos (MILNER, 1987, p. 32).

Mesmo que o estilo de se fazer ciência nos tempos de hoje, não seja aquele dos tempos de Saussure, há algo que se mantém no essencial. Nesse sentido, para Milner, todas as formas de linguística,

[...] determinam, para a construção de seu próprio saber, objetos dos quais elas nada querem saber – operação equivalente à distinção dos fenômenos e das coisas em si. [...]. É a chicana do todo e do não-todo à qual a linguística está ligada” (MILNER, 1987, p. 35).

Nesse sentido, tomemos ainda o esclarecimento trazido por Milner em nota de rodapé:

Ordinariamente estes objetos são depositados na conta do variável e do acidental: lapsos, tiques individuais, erros de atenção, etc; de sorte que o fenomenal é também o regular, e que as exclusões parecem ligadas às necessidades mesmas da generalização. Mas isto não arranja nada: a oposição língua/linguagem, que releva de preferência uma relação entre fenômeno e coisa em si e a oposição língua/fala, que revela de preferência uma relação do regular ao acidental, são de fato redutíveis à mesma operação (MILNER, 1987, p. 35).

Isso nos parece importante na medida em que estamos tentando buscar, na obra de Saussure, exatamente o que escapa à generalização do regular, garantia da cientificidade, e que aparece como aquilo que é acidental. Nesse sentido, considerando as brechas encontradas no CLG deparamo-nos com as chamadas dicotomias saussurianas que, quando vistas a partir de uma perspectiva dialética, ampliam a possibilidade de conceber um Saussure menos marcado pela leitura estruturalista. Esta última, na confusão que estabelece entre sistema e estrutura, acaba por promover a ideia de que o sistema saussuriano da língua é algo estático, parado, fadado ao fechamento.

Concordando com a orientação dada por alguns autores, podemos dizer que as dicotomias saussurianas – tais como língua/fala, significante/significado, relação paradigmática/relação sintagmática, diacronia/sincronia – não têm a pretensão de ser excludentes, mas, antes, seguirem um movimento que se pretende dialético. Nesse sentido, tomemos de empréstimo as palavras de Flores¹³:

Saussure nunca tomou essas dicotomias como dicotomias stricto sensu. Aliás, parece-me mais que Saussure falou em um terceiro elemento mediador da relação binária. Saussure pensou em uma relação que facilmente seria aprovada aos olhos dos dialéticos. Veja-se: para a dicotomia significante/significado, há o signo; para paradigma (que Saussure chamava de eixo associativo)/sintagma, há o sistema; para diacronia/sincronia, há a pancronia; para língua/fala, há a linguagem. Tudo orquestrado pela noção de valor. Em suma: tese, antítese e síntese. E tudo sob a égide de um grande terceiro: o valor.

Assim, com Flores, podemos dizer que, quando introduzimos o terceiro elemento mediador nas chamadas dicotomias saussurianas, recuperamos o movimento dialético do pensamento de Saussure. Assim, as duplas aparentemente contraditórias são o que permitem pensarmos em um sistema que é estável, mas também instável, que regula, mas também que sofre os efeitos disso que não pára de não se escrever.

De acordo com Lopes (1997), Saussure provocou uma revolução científica em sua ciência ao apoiar-se em dois pontos capitais: “[...] a questão do ponto de vista e a questão aparentemente paradoxal da unidade e da diferença”. Para esse autor, “[...] sem o prévio entendimento desses pontos não há como compreender o real alcance e o verdadeiro sentido das dicotomias enquanto construtos”, isto é, construções teóricas próprias para dar conta do fato linguístico (LOPES E., 1997, p. 112).

Recuperando a perspectiva saussuriana de uma epistemologia do saber construído pelo ponto de vista, Lopes (1997) nos lembra que Saussure revolucionou a teoria do conhecimento ao propor que uma das singularidades da linguística é a de não apresentar nenhum objeto de antemão. Nesse sentido, dá-nos um exemplo esclarecedor:

¹³ Disponível em <<http://seer.uniritter.edu.br/index.php/nonada/article/%20viewFile/83/72>> Acesso em 20.08.2011.

O signo *A* designa ora a primeira letra do alfabeto, ora a primeira posição, ora uma quantidade conhecida, ora o símbolo do argônio etc., conforme eu a interrogo do ponto de vista “alfabético”, do ponto de vista “ordinal” numa sequência enumerativa, do ponto de vista algébrico, do ponto de vista químico etc.

Assim, o que será o signo *A*, se tomarmos esse exemplo de Lopes, dependerá do ponto de vista por meio do qual o relacionamos em nossa mente.

Tentemos, pois, recuperar o frescor da concepção saussuriana de língua, reportando-nos a algumas de suas contribuições. Vale aqui a advertência de Arrivé (2010) segundo o qual, em Saussure, “[...] nada tem validade, exceto em sua relação com o restante”. É, precisamente, esse aspecto que nos convoca a concluir, com Arrivé, que a língua enquanto “escorregadia”, “ela está sempre em um ponto diferente daquele no qual acreditamos aprendê-la, sem, aliás, deixar de estar no ponto em que achávamos que ela estava”. Porém, como vem ainda lembrar esse autor, “[...] o discurso saussuriano não é menos escorregadio: cada um dos seus segmentos só tem relação com os demais” (ARRIVÉ, 2010, p. 44). Mas, é preciso escolher um ponto de partida.

2.2.1.1 Linguagem: Língua/fala

Na concepção saussuriana, a linguagem, tomada em seu todo, é multiforme e heteróclita; pertence ao individual e ao social. Dela não podemos extrair uma unidade; é “[...] o cavaleiro de diferentes domínios”, como vem expressar Saussure (2006, p. 17). No seio do fenômeno total que a linguagem representa, Saussure distingue dois fatores: a língua e a fala, postulando, a partir daí, que a língua seria a linguagem menos a fala. Nessa perspectiva, Saussure distingue língua e fala, dizendo que, com isso, está separando, primeiro, “o que é social do que é individual” e, segundo, “[...] o que é essencial do que é acessório e mais ou menos acidental” (SAUSSURE, 2006, p. 22). Para ele,

[...] o estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo; [...] outra secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala [...].” (SAUSSURE, 2006, 27).

Tais separações provocaram muitas polêmicas entre os estudiosos de Saussure, como se, com isso, ele estivesse relegando, ao segundo plano, a função da fala. Do nosso ponto de vista, língua e fala estão estreitamente ligadas, e se implicam mutuamente, pois, como nos diz Saussure (2006, p. 27), a língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza seus efeitos, como também, a própria fala, que é um ato individual, é igualmente necessária para que a língua se estabeleça e evolua. A língua é o instrumento, como diz Saussure (2006, p. 27), mas, ao mesmo tempo, o produto da fala.

Podemos, ainda, acrescentar que, ao estabelecer uma correlação entre “língua – social – essencial”, de um lado, e, de outro, entre “fala – individual – acessório”, Saussure está tentando delimitar, para a linguística, um objeto autônomo e unificado, como bem expressam suas palavras:

Com outorgar à ciência da língua seu verdadeiro lugar no conjunto do estudo da linguagem, situamos ao mesmo tempo toda a Linguística. Todos os outros elementos da linguagem, que constituem a fala, vêm por si mesmos subordinar-se a esta primeira ciência e é graças a tal subordinação que todas as partes da Linguística encontram seu lugar natural (SAUSSURE, 2006, p. 26).

Saussure é claro em suas palavras quando explicita que sua preocupação é o de assegurar, através da língua, o lugar da linguística no estudo da linguagem, vindo, junto com isso, seus outros elementos, incluindo, nestes, a fala. Assim, a decisão pelo estudo da língua não é o da exclusão da fala, mas a sua inclusão a partir de um lugar “acessório”. De acordo com as palavras do mestre genebrino, como registram os cadernos de Constantin:

Como dissemos, é o estudo da língua que perseguimos, quanto a nós. Dito isso, não se deve concluir que na linguística da língua nunca se deva lançar um olhar sobre a linguística da fala. Isso pode ser útil, mas é um empréstimo ao campo vizinho (SAUSSURE apud ARRIVÉ, 1999, p. 38).

Normand (2009) considera que a distinção entre língua e fala, proposta no CLG permanece confusa, e “[...] muitos contemporâneos rejeitaram essa oposição ou buscaram atenuar-lhe a divisão, julgando-a abstrata e incompatível com as observações da realidade”. Tal distinção serviu de fundamento para os trabalhos dos estruturalistas, posto que eles, por não considerarem as *Fontes manuscritas* e guiarem-se pela inspiração logicista, desconsideraram a concepção saussuriana de sistema

como algo distinto de estático. Além de uma concepção que postula a clausura do sistema, não permitindo assim pensar o que é da dimensão da fala, recuperemos outro aspecto trazido por Normand:

Caracterizar a língua como instituição social, opondo-se por suas convenções e regras à fala, suposta emanção livre do indivíduo, parece fazer dela um instrumento ficticiamente homogêneo, destacando de forma equivocada a diversidade; denuncia-se, pois, essa abstração (formal) acusando-a de ignorar a “vida” da língua tanto em sua história quanto no funcionamento cotidiano da troca (NORMAND, 2009, p. 129).

Indo contra a concepção que separa língua e fala, interrogamos “[...]como separar duas ‘realidades’ que só existem uma para a outra?” Nesse sentido, Normand apresenta algo que nos parece fundamental: “a língua, isolada da fala, é apenas uma ficção” (NORMAND, 2009, p. 127). A autora reconhece que são as hesitações de Saussure, visíveis em algumas passagens recuperadas por Godel, nas *Fontes manuscritas*, que podem ter contribuído para promover a confusão entre os defensores mais ferrenhos da linguística da língua distinta da fala. Tais passagens, como a que se segue, são suprimidas no CLG:

E o linguista encontra-se na impossibilidade de estudar qualquer outra coisa, no começo, que não seja a diversidade das línguas [...] ele poderá extrair os traços gerais, e levará em conta tudo o que parece essencial e universal para **deixar de lado o particular e o acidental**. Terá diante de si um conjunto de abstrações que será a língua. [...] Falta ocupar-se do indivíduo, pois é evidente que é pelo concurso de todos os indivíduos que se criam os fenômenos gerais. Em conseqüência, é necessário lançar um olhar sobre o jogo da linguagem em um indivíduo. Essa execução do jogo social pelo indivíduo não se enquadra no objeto que definimos (SAUSSURE, apud NORMAND, 2009, p. 130) [grifos nossos].

Esta passagem deixa claro que Saussure não estava desavisado da importância de se voltar para uma linguística da fala, mas, por outro lado, teria que deixar de lado esses fenômenos que são da ordem do “particular e do acidental”, uma vez que extrapolaria seu campo de investigação. O que Saussure propõe é, pois, fazer um recorte epistemológico, o que não quer dizer, excluir a dimensão da fala. Senão, vejamos uma metáfora usada por ele nas *Fontes manuscritas*, mas que é suprimida pelos editores do CLG: “[...] a língua é uma espécie de secreção distinta da função de fala necessária para extrair tal secreção” (SAUSSURE apud NORMAND, 2009, p. 129).

Podemos, então, dizer que Saussure nos fornece elementos para que consideremos que língua e fala são duas realidades inseparáveis, o que não quer dizer que possam ser diferentes em sua “natureza”, digamos assim. As palavras do genebrino indicam que, se podemos falar de ligação entre os termos, há que não esquecer suas especificidades:

Concluamos: se é verdadeiro que os dois objetos, a língua e a fala, são supostos um no outro, em compensação, soa tão pouco semelhantes em natureza que exigem, necessariamente, em cada um sua teoria separada (SAUSSURE, apud NORMAND, 2009, p. 130).

A delimitação língua/fala, que funcionou como princípio de pertinência que permitiu o começo da linguística moderna, torna-se uma questão ainda mais complexa se considerarmos a imbricação do problema da fala como a questão do sujeito. Nas palavras de Normand:

É que o problema da fala complica-se com o problema do *sujeito* da fala, o chamado “sujeito falante”, cuja atividade se é obrigado a supor na escolha das unidades (*in absentia*) e em sua combinação (*in presentia*), atividade incessante de aplicação de regras, é verdade, mas sobre um material móvel e deformável, quer se trate de encontrar ou fabricar as palavras, quer de construir frases; pois “a língua emprega seu tempo a interpretar e a decompor o que se encontra nela dessa herança de gerações precedentes, eis sua missão”. E quais poderiam ser os agentes dessa atividade senão os sujeitos falantes? (NORMAND, 2009, p. 131-2).

Assim, ao problematizarmos a oposição língua/fala teremos que nela incluir a questão do sujeito, cuja exclusão do pensamento saussuriano é tida como certa por alguns. Nesse sentido, talvez seja possível dizer que o lugar “acessório” da fala no “essencial” do sistema, é correlato à pergunta sobre o lugar do “sujeito” no sistema da língua saussuriano.

Para Normand (2009), Saussure não ignorou a esfera da sintaxe na qual se verifica o papel ativo de um sujeito que escolhe, combina suas frases, interpreta as formas, recriando-as a cada emprego. Isso não quer dizer que ele não tenha insistido com a concepção de que a língua lhe é “imposta”, “depositada” em seu cérebro (NORMAND, 2009, p. 134). A língua é, por assim dizer, um patrimônio de todos, isto é,

[...] um **tesouro depositado pela prática da fala** em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade, um **sistema gramatical que existe**

virtualmente em cada cérebro ou mais exatamente, nos cérebros dum conjunto de indivíduos, pois a língua não está completa em nenhum, e só na massa ela existe de modo completo (SAUSSURE, 2006, p.21) [grifos nossos].

Assim, a língua é um “tesouro”, um “sistema virtual”, portanto, abstrato, que faz com que os falantes reproduzam os mesmos signos e compreendam-se uns aos outros. Concordamos com o mestre genebrino, e acrescentamos, a partir de Freud, que algumas manifestações do inconsciente, como o chiste, se aproveitam das condições prevalentes no material linguístico. É o próprio tesouro da língua afetado pelo real que lhe escapa e faz excesso, que possibilita que haja tropeço na dita compreensão entre os homens.

Lembremos que quando Saussure tenta definir a relação do “espírito” ou da “massa falante” com a língua usa para isso uma expressão muito curiosa, “carta forçada”. “Diz-se à língua: ‘Escolhe!’; mas acrescenta-se: ‘O signo será este, não outro’” (SAUSSURE, 2006, p. 85). Esta expressão “carta forçada” cunhada por Saussure nos inspira a pensar em outra: “escolha forçada”, a qual foi forjada por Lacan para definir a constituição do sujeito a partir de sua alienação ao campo do Outro. Saussure fala de sistema da língua e, Lacan, em campo do Outro, ambos marcados por algo que é forçado. Talvez, em se tratando de sujeito, sempre falemos de algo que é forçado, o que quer dizer, em nossa concepção, de algo que não nos é dado de antemão. O sujeito se constitui no *a posteriori* do encontro com o Outro.

Podemos dizer que, quando Saussure postula a língua como sistema, deixa-nos brechas para formularmos a concepção de que há uma atividade do signo no sistema que escapa a nossa vontade. O estatuto desta atividade remete, paradoxalmente, à condição passiva do sujeito diante do sistema da língua, pois, não podemos esquecer com Saussure, que é a língua que vem dar provas de que a lei, admitida em uma coletividade, não é uma regra livremente consentida. É por estarmos atados à língua tal qual ela é, que dizemos aquilo que acreditamos escolher dizer, mas não nos damos conta de que estamos submetidos a uma lei que nos extrapola enquanto sujeitos conscientes.

Saussure nos deixa pistas, recolhidas por Lacan, de que o sujeito é uma exterioridade que se faz presente em certos movimentos inerentes ao sistema. Ou, talvez, de forma mais precisa, fazendo uso de um neologismo de Lacan – “extimidade” – podemos dizer que o sujeito é aquele que está fora mas, ao mesmo

tempo, em uma relação de intimidade com o sistema que o promove. Nesse sentido, não podemos esquecer, com Normand que,

[...] antecipando Freud, [...], ele [Saussure] atraiu a atenção, quase à sua revelia – pois buscava unicamente a racionalidade –, sobre a atividade estranha do ser falante, ao mesmo tempo consciente e inconsciente das operações que ele desdobra ao ser tomado por uma língua que só existe porque ele a partilha com outros e porque ela lhe impõe, de fora, o que ele acredita escolher dizer (NORMAND 2009, p. 171)

Certamente, deve ter sido, à sua revelia, que Saussure, na condição de “cientista”, comprometido com o contexto positivista no qual a linguística estava inserido, depara-se com uma força particular que é a atividade do sujeito falante, atividade essa que, sob muitos aspectos, escapa a sua vontade individual.

O compromisso maior de Saussure era o de assegurar que a língua é um “todo por si” (SAUSSURE, 2006, p. 17), o que não quer dizer que ele não tenha se deparado com o que escapa à dimensão do todo. Do nosso ponto de vista, a problemática da fala e sua relação com a emergência do sujeito – que não foi diretamente o interesse de Saussure, como o foi de Lacan – aponta para o que estamos chamando de índices do impossível em Saussure; ou, ainda, para o que é da dimensão do *não-todo* da língua. Arrivé nos dá uma contribuição nesse sentido ao precisar o lugar da fala na reflexão saussuriana como sendo “[...] o objeto que, acrescentado ao *todo* da língua, vai constituir o *não-todo* da linguagem saussuriana” (ARRIVÉ, 1999, p. 36).

Lembremos que, para Saussure, a fala depende da liberdade individual, mesmo que ela esteja submetida à língua como “carta forçada”. Para Saussure, “é na fala que se acha o germe de todas as modificações” (SAUSSURE, 2006, p. 115). O mestre recomenda que o linguista deve estar atento, não às mudanças em si, mas às consequências delas para o sistema. Assim, ao mesmo tempo em que Saussure se volta para o discernimento dos fatos de língua, reconhece que os acontecimentos de fala têm um caráter acidental e particular. Com isso, podemos dizer que a dupla língua-fala, segue, respectivamente, um movimento que vai do regular ao acidental, o que não quer dizer que esse não seja um movimento de mão-dupla. Voltaremos a essa questão quando formos falar da sincronia e diacronia saussurianas.

A ambição de Saussure em demarcar qual seria a função da língua é revelada nestas palavras: “Se pudéssemos abarcar a totalidade das imagens verbais

armazenadas em todos os indivíduos, atingiríamos o liame social que constitui a língua” (SAUSSURE, 2006, p. 21). A língua, na condição de liame social, parece ser essa a visada por Saussure, mesmo que o verbo esteja no condicional. Deixemos uma questão em suspenso: poderíamos dizer o mesmo se tomarmos a língua da perspectiva de *lalíngua*? *Lalíngua* cumpre a função de liame social? E, ainda mais, se seguirmos a metáfora de Saussure, de que a língua é feita “[...] para a coletividade como o barco para o mar” (SAUSSURE, 2004, p. 249), o que dizemos de *lalíngua*? Só poderemos avançar nessa questão a partir do momento em que considerarmos outras variáveis que estão em jogo na noção de *lalíngua*, como a problemática do gozo as quais, certamente, não têm relação nenhuma com o objeto do qual se ocupa Saussure.

Dando, então, continuidade ao nosso desafio de recuperar, em Saussure, uma lógica que permite inferir que o genebrino se depara com as condições escorregadias do objeto língua, pois há algo que não se escreve na vertente do *todo*, problematizemos o que vem a ser sua concepção de língua como sistema de signos.

2.2.1.2 A Língua é um Sistema

Saussure considera que é tarefa do linguista “[...] definir o que faz da língua um sistema especial no conjunto dos fatos semiológicos” (SAUSSURE, 2006, p. 24). Em seu terceiro curso, ele nos diz que:

A língua é um sistema. **Em todo sistema, devemos considerar o conjunto.** É isso que constitui o sistema. Ora, as alterações não se fazem jamais no bloco do sistema, no conjunto, mas em pontos parciais. Se o sistema solar está destinado a mudar um dia, haveria um ponto qualquer do sistema que seria modificado. A alteração repercutiria sobre o sistema pelo fato da solidariedade. Mas o fato teria incidido num ponto especial (SAUSSURE apud Bouquet, 2004, p. 222). [grifos nossos]

Então, se em todo sistema devemos considerar o conjunto, sendo isso mesmo que o constitui como sistema, na concepção de língua como sistema, Saussure não abre mão de considerar certa regularidade no todo do conjunto, pois,

como nos diz Normand, “dizer *sistema* é definir um *interior*, uma ordem própria da língua” (NORMAND, 2009, p. 50).

Saussure vem assegurar que, nos sistemas semiológicos como a língua, “[...] os elementos se mantêm reciprocamente em equilíbrio de acordo com regras determinadas” (SAUSSURE, 2006, p.128). Para esclarecer a lógica de funcionamento desse sistema, Saussure postula como base para a sua teoria do valor, o princípio maior de sua doutrina, a arbitrariedade do signo.

Nessa perspectiva, o signo perde sua relação essencial com o referente e o que se destaca é o seu valor no sistema da língua. Com isso, Saussure critica a concepção que reduz a língua a uma nomenclatura, concepção que faz supor que o vínculo que une um nome e uma coisa é uma operação simples. Discordando da posição naturalista dominante no final do século XIX, na qual o signo é imitação da natureza, e evitando a problemática da questão das origens, Saussure propõe desnaturalizar essa vinculação natural ao instituir o signo como uma entidade psíquica constituída da união de dois termos, indissociáveis: o conceito e a imagem acústica, ou, como irá adotar depois, o significado e o significante, respectivamente. Assim, ele é taxativo ao afirmar que o vínculo que une o significante e o significado é radicalmente arbitrário. Ele exemplifica isso a partir das diferenças que há entre as línguas: “o significado da palavra francesa *boeuf* (‘boi’) tem por significante *b-ö-f* de um lado da fronteira franco-germânica, e *o-k-s* (*Ochs*) do outro”¹⁴ (SAUSSURE, 2006, p. 82).

É importante destacar a indissociabilidade que Saussure estabelece entre os dois termos do signo (significando e significante). Para ele, “[...] uma seqüência de sons só é lingüístico quando é suporte de uma ideia”. O mesmo ocorre com o significado: “[...] conceitos como ‘casa’, barco’,[...] só se tornam entidades linguísticas pela associação com imagens acústicas” (SAUSSURE, 2006, p. 119).

Lembremos, aqui, do famoso esquema de Saussure, através do qual ele vai demonstrar que a língua se constitui entre duas massas amorfas: no nível superior, situa-se o pensamento, que, em si mesmo amorfo, é uma nebulosa inoperante; no inferior, localiza-se o nível indeterminado dos sons. A língua serve de intermediário

¹⁴ Este exemplo é tomado por Arrivé para explicitar que Saussure recupera a concepção, por ele criticada, de língua como nomenclatura, ao escorregar do significado para o referente, o objeto designado, a coisa em si. Nesse sentido, o princípio da arbitrariedade seria indemonstrável, sendo, pois, elevado ao estatuto de postulado (ARRIVÉ, 1997, p.44).

entre esses dois planos, sendo, pois, seu papel característico o de acoplá-los, como vem ressaltar Saussure (2006, p. 131). Este “modo misterioso”, como diz o mestre, da união “pensamento-som” promovido pela língua, implica, por outro lado, divisões, e é, através desse “corte topológico”, digamos assim, que a língua elabora suas unidades e se constitui como sistema.

Destacando o “domínio das articulações”, Saussure (2006, p.131) nos lembra que a língua é como uma folha de papel: não se pode cortar o anverso – o pensamento, segundo sua comparação –, sem cortar, ao mesmo tempo, o verso, isto é, o som. Assim, os recortes promovidos pela língua afetam, simultaneamente, as duas faces inseparáveis da folha.

Podemos dizer que o domínio das articulações proposto por Saussure é consonante com a sua afirmação categórica de que “a língua é uma forma e não uma substância” (SAUSSURE, 2006, p. 141). Para ele, “em um estado de língua, tudo se baseia em relações” (SAUSSURE, 2006, p. 142). E o que seria pensar a língua da perspectiva da substância? Certamente, Saussure jamais teria concebido tal possibilidade. Inclusive chegou a afirmar que “[...] todas as maneiras incorretas de designar as coisas da língua provém da suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno linguístico” (SAUSSURE, 2006, p. 141).

Parece-nos que Saussure deposita, no princípio da arbitrariedade do signo e sua relação com o valor linguístico, a possibilidade de se pensar a língua como não substancial. Ele nos lembra que, da mesma forma que o valor de uma moeda não é fixado pelo metal, os valores não se confundem com o elemento tangível que lhes serve de suporte, tendo, pois, uma natureza incorpórea (SAUSSURE, 2006, 137). Saussure toma o significante linguístico para ilustrar esta tese e aplicá-la a todos os elementos materiais da língua, dizendo-nos que

[...] em sua essência, [o significante] não é de modo algum fônico; é incorpóreo, constituído não por uma substância material, mas unicamente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras. (SAUSSURE, 2006, 137)

Veremos mais adiante que Lacan ao postular a noção de letra, vem dar destaque precisamente ao significante em sua materialidade fônica.

Dando continuidade ao que Saussure nos ensina sobre as peculiaridades do sistema da língua, podemos assinalar a indissociável relação que há entre a noção

de signo e a de sistema, tendo, o arbitrário, um papel fundamental, pois, como nos diz Normand:

O termo arbitrário só é importante porque define um sistema linguístico por um “é assim!” que deve calar qualquer consideração filosófica da linguagem, o “porque” de sua existência e de suas modalidades, e só dá lugar à descrição do funcionamento de tal ou qual língua (o “como isso se dá”) (NORMAND, 2009, p. 64)

Assim, o termo arbitrário, distanciando da questão das origens, vem definir um sistema linguístico a partir do funcionamento particular de cada língua. Reconhecendo o mecanismo complexo desse sistema, Saussure nos sugere que, na concepção da língua como sistema, está implicada a ideia de que a língua não é completamente arbitrária, imperando, pois, uma razão relativa. Nessa direção, para Saussure, há o arbitrário absoluto e o arbitrário relativo¹⁵. Em suas palavras:

O princípio fundamental da arbitrariedade do signo não impede distinguir, em cada língua, o que é radicalmente arbitrário, vale dizer, imotivado, daquilo que só o é relativamente. Apenas uma parte dos signos é absolutamente arbitrária; em outras, intervém um fenômeno que permite reconhecer graus no arbitrário sem suprimi-lo: *o signo pode ser relativamente motivado* (NORMAND, 2009, p. 152) [grifo do autor].

Saussure é contundente quando defende a concepção de que a língua, pensada como sistema, exige que a abordemos a partir de um ponto de vista que os linguistas não têm dado a devida atenção: a limitação do arbitrário. A exigência desse limite está ancorada em sua tese *princeps* de que “[...] todo sistema da língua repousa no princípio irracional da arbitrariedade do signo” (SAUSSURE, 2006, p. 154).

Assim, se partirmos da ideia saussuriana de que “[...] o arbitrário absoluto é a condição essencial do signo linguístico” (SAUSSURE, 2006, p. 155), podemos concluir que a língua é “[...] um sistema naturalmente caótico”, para usar uma expressão de Saussure. Frente a essa “natureza mesma da língua”, digamos assim, Saussure propõe superá-la reconhecendo que há graus no arbitrário que não a suprime, mas a relativiza. A motivação é a introdução de uma ordem que é linguística, ou, mais ainda, de uma ordem que é sistêmica. E assim, nos dirá:

¹⁵ Para Saussure (p. 152), vinte é imotivado, mas dezenove não o é no mesmo grau. Tomados separadamente, dez e nove estão nas mesmas condições que vinte, mas dezenove apresenta um caso de motivação relativa, pois se reconhecem, nele, outros signos (dez e nove).

Não existe língua em que nada seja motivado; quanto a conceber uma em que tudo o fosse, isso seria impossível por definição. Entre os dois limites extremos – mínimo de organização e mínimo de arbitrariedade – encontram-se todas as variedades possíveis (SAUSSURE, p. 154).

As variedades possíveis do arbitrário são explicitadas por Saussure quando esse opõe as línguas lexicológicas e as línguas gramaticais. Para ele, as várias línguas são, em proporções às mais variadas, radicalmente arbitrárias e relativamente, motivadas. Citemos dois exemplos daqueles dados por Saussure: o chinês, um exemplo de língua lexicológica, onde o imotivado do signo atinge o seu ponto máximo, e o sânscrito, uma língua considerada gramatical, onde o imotivado se reduz ao mínimo, pois a sintaxe atua para motivar, relativamente, os signos.

Desde já, é importante abrir um parêntese para lembrar que, na reta final do seu ensino, Lacan dá, ao chinês e à língua japonesa, atenção especial. Ele se interessa pelo chinês por ser uma língua profundamente marcada pela materialidade da escrita. Não é sem razão que, frente ao imotivado do signo, como no caso do chinês, a palavra escrita é consideravelmente mais forte. Nesse sentido, Saussure nos lembra que “[...] na conversação, quando duas palavras faladas têm o mesmo som, ele [o chinês] recorre amiúde à palavra escrita para explicar seu pensamento” (SAUSSURE, 2006, p. 36).

Prosseguindo com a problemática da arbitrariedade, interroguemos: qual a importância dada por Saussure à concepção de “motivação relativa” ou “arbitrário relativo”? Deixemo-lo dizer:

Todo o sistema da língua repousa no princípio irracional da arbitrariedade do signo que, aplicado sem restrições, conduziria à complicação suprema; o espírito¹⁶, porém, logra introduzir um princípio de ordem e de regularidade em certas partes da massa dos signos, e esse é o papel do relativamente motivado (SAUSSURE, 2006, p. 154)

Mesmo reconhecendo que o sistema da língua repousa no princípio da arbitrariedade do signo, é o próprio Saussure que sugere que esse princípio não pode ser aplicado de forma ilimitada, pois, se assim o fosse, talvez o próprio sistema entrasse em uma irregularidade desmedida. É preciso introduzir um princípio de

¹⁶ A tradução portuguesa do CLG usa a expressão “espírito”, porém alguns usam mente, como a tradução portuguesa do livro de Claudine Normand (NORMAND, Claudine. **Saussure**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009).

ordem e de regularidade e esse é o papel do relativamente motivado. Poderíamos dizer que o arbitrário relativo seria a condição para fazer valer o funcionamento ordinário do sistema. Como consequência, podemos dizer que Saussure estava sempre à procura de fundamentos que pudessem reduzir, ao mínimo, os efeitos disso que não se coaduna com a regularidade do sistema. Conceber uma língua que tudo fosse imotivado, como nos diz Saussure, “isso seria impossível por definição”. Com isso, parece-nos que a tese da arbitrariedade absoluta é um dos momentos fecundos da reflexão saussuriana que nos permite afirmar que Saussure se depara com índices do impossível ao tomar a língua como instrumento de suas pesquisas.

Sob essa perspectiva, podemos dizer que Saussure, em sua concepção de língua como sistema, depara-se com o regular e o irregular, com o previsível e o imprevisível, mesmo que encontremos, no CLG, mais profundamente, as marcas saussurianas, ou dos seus editores, que dizem mais de uma busca das condições de estabilidade do sistema.

Para Normand, dizer que a língua é um sistema não parece ser, à primeira vista, uma grande novidade; mas, se olharmos mais de perto, daí decorre uma consequência importante: “[...] a escolha a partir do sistema é recusar ou, em todo caso, evitar partir da *comunicação*”. Para essa autora, “[...] o sistema é apenas um dos elementos do esquema da comunicação no qual muitos outros parâmetros intervém” (NORMAND, 2009, p. 51). Assim, a insistência saussuriana de assegurar que a língua é um sistema faz com que ela não seja confundida com um instrumento (meio) de comunicação. Trata-se antes de pensá-la em termos de funcionamento.

Nessa perspectiva, para esclarecer a lógica de funcionamento da língua como sistema que conhece uma ordem que lhe é própria, Saussure se utilizou de algumas metáforas, como a do sistema solar citada anteriormente, a do tapete¹⁷, a do formigueiro, a do jogo de xadrez, enfim, toda uma diversidade de metáforas que usa para elaborar a especificidade do funcionamento linguístico. Destas, destacamos a do formigueiro, utilizada por ele ao se referir às perturbações dos acontecimentos diacrônicos:

¹⁷ A língua “constitui um sistema baseado na oposição psíquica dessas impressões acústicas, do mesmo modo que um tapete é uma obra de arte produzida pela oposição visual de fios de cores diferentes”, sendo que “o que importa, para análise, é o jogo dessas oposições e não os processos pelos quais as cores foram obtidas” (SAUSSURE, 2006, p. 43).

[...] isso evoca o formigueiro no qual se enfia uma vara e que, no instante seguinte, se reorganiza consertando suas brechas, quero dizer que a tendência ao sistema ou à ordem nunca é abandonada: mesmo que se cortem de uma língua o que constituía o melhor de sua organização, na véspera, ver-se-á, no dia seguinte, que os materiais restantes irão sofrer uma rearrumação lógica, num sentido qualquer, e que essa rearrumação será capaz de funcionar no lugar do que foi perdido (SAUSSURE apud NORMAND, 2009, p. 141-142).

Assim, se uma vara tem a capacidade de desorganizar um formigueiro, ele tem as condições para se reorganizar no instante seguinte, pois há uma ordem interna de funcionamento que lhe permite recompor-se.

A comparação recorrente da língua com o jogo de xadrez, talvez seja a mais comumente reportada pelos leitores de Saussure e uma das que melhor esclarecem o funcionamento da língua como sistema. Em suas palavras:

Mas de todas as comparações que se poderiam imaginar, a mais demonstrativa é a que se estabeleceria entre o jogo da língua e uma partida de xadrez. De um lado e de outro, estamos em presença de um sistema de valores e assistimos às suas modificações. Uma partida de xadrez é como uma realização artificial daquilo que a língua nos apresenta sob forma natural (SAUSSURE, 2006, p. 104).

Através da lógica do jogo de xadrez, ele tenta demonstrar que as unidades da língua são definíveis pelo lugar e por suas relações no interior do sistema. Nesse sentido, o jogo, montado inteiramente na combinação das diferentes peças, onde o valor de cada peça depende de sua posição no tabuleiro, vem demonstrar que a língua é um sistema suportado, completamente, na oposição de suas unidades; cada termo tendo seu valor pela oposição aos outros termos. Para ele, “[...] o sistema nunca é mais que momentâneo; varia de uma posição a outra”, mas, bem verdade que “[...] os valores dependem também, e, sobretudo, de uma convenção imutável: a regra do jogo, que existe antes do início da partida e persiste após cada lance” (SAUSSURE, 2006, 104).

Seguindo a comparação, diz-nos que “[...] essa regra, admitida de uma vez por todas, existe também em matéria de língua; são os princípios constantes da Semiologia”. Reconhece, ainda, que, como cada lance do jogo de xadrez que movimenta apenas uma peça, “[...] na língua, as mudanças não se aplicam senão a elementos isolados”. Acrescenta, porém, que, apesar disso, “[...] o lance repercute sobre todo o sistema”, sendo “impossível ao jogador prever com exatidão os limites desse efeito” (SAUSSURE, 2006, 104). Como veremos, essa imprevisibilidade

aplicada ao jogo da língua diz respeito aos acontecimentos diacrônicos, onde a estabilidade não é assegurada.

Essa metáfora do jogo de xadrez também é útil para entendermos uma noção fundamental em Saussure: a de valor do signo linguístico.

Tomemos um cavalo; será por si só um elemento do jogo? Certamente que não, pois, na sua materialidade pura, fora de sua casa e das outras condições do jogo, não representa nada para o jogador e se torna elemento real e concreto senão quando revestido de seu valor e fazendo corpo com ele. Suponhamos que no decorrer de uma partida, essa peça venha a ser destruída ou extraviada: pode-se substituí-la por outra equivalente? Decerto: não somente um cavalo, mas uma figura desprovida de qualquer aparência com ele será declarada idêntica, contanto que se lhe atribua o mesmo valor (SAUSSURE, 2006, p.128).

Não adianta, pois, pensarmos em uma peça em sua materialidade pura, mas como um elemento que está submetido às condições do jogo. Assim, como as peças do jogo de xadrez, o que importa na língua não é o signo visto isoladamente, mas a sua oposição em relação aos outros signos dentro do sistema linguístico. Assistimos desta forma, à insistência saussuriana para demonstrar que a língua é um sistema onde todos os termos são solidários, sendo que “[...] o valor de um resulta, tão somente, da presença simultânea de outros” (SAUSSURE, 2006, p. 133).

Saussure assinala, nesse quesito, a importância da solidariedade existente entre o eixo das relações associativas e o sintagmático (SAUSSURE, 2006, p. 153). Sabemos que, na orientação saussuriana, o sistema da língua é regido por duas formas distintas de relações: as sintagmáticas e as associativas, cada uma delas geradora de certa ordem de valores. Tais relações são mecanismos imprescindíveis para compreendermos o funcionamento da língua como sistema. O encadeamento entre os termos, quando está baseado em relações sintagmáticas, são alinhados em uma ordem de sucessão, um após o outro na cadeia da fala, cujo valor está na oposição ao termo que o precede e/ou ao que o segue. Essas relações seguem o caráter linear da língua, o que quer dizer que dois termos não podem ser pronunciados concomitantemente. Por se estabelecerem entre unidades presentes no discurso, são chamadas, por Saussure, de “relações *in praesentia*”.

As relações associativas ou paradigmáticas, como foram denominadas mais tarde, por sua vez, não existem *in praesentia* como as primeiras, mas *in absentia*. São grupos formados por associação psíquica a partir de relações que fazem surgir “[...] *inconscientemente no espírito* uma porção de outras palavras”. Saussure

fornece o seguinte exemplo das relações associativas: A palavra francesa *enseignement* fará surgir *enseigner*, *renseigner*, ou *arment*, *chagement*, ou ainda *éducation*, *apprentissage*. Como nos diz Saussure, “[...] elas fazem parte desse tesouro interior que constitui a língua de cada indivíduo” (SAUSSURE, 2006, p. 143).

Do tesouro interior da língua de cada um, saem possibilidades infinitas de novos arranjos de fala que são da ordem do imprevisível, e que não seguem a linearidade suportada no eixo sintagmático. Como nos diz Saussure

[...] enquanto que o sintagma suscita em seguida a ideia de uma ordem de sucessão e de um número determinado de elementos, os termos de uma família associativa não se apresentam nem em número definido nem numa ordem determinada (SAUSSURE, 2006, p. 146).

Nessa direção, seguindo Saussure, temos que as associações podem se fundar de diversas maneiras: na palavra ensino, por exemplo, as associações podem se dar através de um elemento comum (o radical ou sufixo), pela analogia dos significados (*ensino*, *instrução*, *aprendizagem*, *educação* etc) “[...] ou, pelo contrário, na simples comunidade das imagens acústicas (por exemplo, *enseignement* e *justement*, ou *ensinamento* e *lento*)” (SAUSSURE, 2006, p. 145). Nesse ponto, interessa-nos destacar a nota de rodapé dos editores do CLG:

Este último caso [das imagens acústicas] é raro e pode passar por anormal, pois o espírito descarta naturalmente as associações capazes de perturbarem a inteligência do discurso; sua existência, porém, é provada por uma categoria inferior de jogos de palavras que se funda em confusões aburdas [absurdas?] que podem resultar do homônimo puro e simples, como quando se diz em francês “Les musiciens produisent les *sons* et les *grainitiers* les vendent”¹⁸ (SAUSSURE, 2006, 145-6).

Assistimos, pois, um exemplo de associação dada a partir do equívoco sonoro, caso que, se aos olhos dos editores do CLG poderia ser tido como inferior, anormal, fundado em confusões, é, para nós, um achado, visto ser uma boa indicação do que escapa à previsibilidade, como vêm demonstrar as próprias relações associativas. Nesse sentido, a equivocidade, vinda da homofonia dos termos, parece-nos ser um índice que atesta o manancial dos dados da língua para

¹⁸ Segundo o tradutor do CLG, em português seria “os músicos produzem as *notas* e os perdulários as gastam”. Na tradução do livro de Arrivé (1999, p. 70), temos a seguinte tradução: “os músicos produzem *sons*, e os comerciantes de grãos os vendem”. O tradutor de Arrivé lembra que, em francês, a palavra *son* também significa farelo.

se revelarem como observatórios que atestam uma produção que escapa à vontade individual, isso que, com a psicanálise, chamamos de inconsciente.

Na mesma direção, Arrivé recupera, em Saussure, o que acontece na relação estabelecida no alemão entre o adjetivo *blau* (“a cor azul”) e o verbo *durchbläuen* (“bater com varas”). Embora não haja nenhuma relação ao nível do significado entre estes dois *blau*, “[...] essa duas palavras não deixam de ser associadas pelos sujeitos falantes, apenas sob o efeito do significante” (ARRIVÉ, 1999, p. 61-62). Reportando-se a Freud, ele não nos deixa esquecer que a análise do Witz, ou lapso, procede de acordo com a lógica associativa, onde o que impera é a materialidade significante.

Ainda na concepção saussuriana da língua como sistema, vamos nos deparar com a demarcação da sincronia e da diacronia, lembrando que a metáfora do jogo do xadrez já vem revelar esses dois movimentos do sistema. Desde já, pontuemos que as noções de sincronia e sistema estão intimamente ligadas, o que já nos instiga a pensar, preliminarmente, que é a diacronia que vem apontar para os índices de imprevisibilidade do sistema.

Saussure propõe uma divisão em sua linguística, opondo, às forças em equilíbrio, uma dinâmica segundo a qual uma força em movimento refere-se à evolução da língua no tempo. Nesse sentido, ele delimita uma “linguística interna”, a sincrônica, e outra “externa”, a diacrônica.

Saussure destaca o caráter de oposição que há entre a diacronia e a sincronia, assegurando que elas delimitam pontos de vista distintos, autônomos, porém, interdependentes. A realidade histórica e um estado de língua são duas ordens de fenômenos que se acham, estritamente, ligadas entre si, sendo, pois, muitas vezes, confundidas. Porém, Saussure insiste em afirmar que seus métodos nada têm em comum. No fenômeno sincrônico está implicada uma relação entre elementos simultâneos (ou coexistentes) que formam sistemas, do qual está excluída toda intervenção do tempo. No fenômeno diacrônico há o envolvimento de termos sucessivos que se substituem uns aos outros no tempo, sem formar sistema entre si.

Normand nos esclarece a distinção entre sincronia e diacronia, ao lembrar que as transformações linguísticas são aleatórias e concernem a elementos isolados. Dá, como exemplo, a transformação do “[...] s – inervocálico latino em r – (*flosem* tornando *florem*)”. A passagem de *flosem* a *florem*, que tem a ver com

evolução do termo, é uma abordagem diferente daquela que remete ao sistema, quando tomamos “*fleurs e coupées em je n’aime pas les fleurs coupées* [eu não amo as flores cortadas]” (NORMAND, 2009, p. 54).

Vemos, então, que a sincronia e a diacronia são realidades linguísticas diferentes entre si, sendo, pois, difícil falar de lei linguística em geral. Como nos diz Saussure, fazer isso seria “querer abraçar um fantasma” (SAUSSURE, 2006, p. 107). Assim, separando as esferas do sincrônico e do diacrônico, ele estabelece a seguinte distinção: “a lei sincrônica é geral, mas não é imperativa” (SAUSSURE 2006, p. 108), ao passo em que “[...] os fatos diacrônicos, ao contrário, se impõem à língua, mas nada mais têm de geral” (SAUSSURE, 2006 p. 111).

Problematizando um pouco mais a diferença dos princípios gerais que regem a sincronia ou a diacronia, Saussure irá nos dizer que “[...] se se fala de lei em sincronia, é no sentido de ordem, de princípio de regularidade”, mas adverte que essa ordem definida pela sincronia “é precária, precisamente porque não é imperativa” (SAUSSURE, 2006, p. 109).

Quanto à diacronia, por sua vez, tratar-se-ia, antes, de algo que supõe um fator dinâmico que produz efeito. O caráter imperativo dos fatos evolutivos não é suficiente para lhes aplicar a noção de lei, pois, para Saussure, “[...] os acontecimentos diacrônicos têm sempre caráter acidental e particular” (SAUSSURE, 2006 p, p. 109). Saussure acrescenta, inclusive, que o que acontece na diacronia “[...] só toma aparência de lei porque se realiza num sistema”. Concluindo, assim, que “é a disposição rigorosa deste [do sistema] que cria a ilusão de que o fato diacrônico obedece às mesmas condições que o sincrônico” (SAUSSURE, 2006 p p. 107).

Seguindo esse raciocínio, podemos dizer que a sincronia promove um princípio de regularidade, de ordem vigente que comprova um estado de coisas. Ressaltemos que a palavra “estado” adquire realce especial, pois ela vem assegurar que o foco não está em desenhar as transformações pelas quais a língua passa, mas o que nela permanece constante. Nesse sentido, recuperemos Saussure: “A língua é um sistema do qual todas as partes podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica” (SAUSSURE, 2006, p. 102).

Sob essa perspectiva, podemos dizer que a sincronia é a abordagem que prevalece para o linguista. Se o linguista “[...] se coloca numa perspectiva diacrônica, não é mais a língua o que percebe, mas uma série de acontecimentos que a

modificam” (SAUSSURE, 2006, p. 106). Essa assertiva não implica na anulação dos “sobressaltos” que o fator dinâmico da diacronia impõe à língua, surpreendendo assim, a previsibilidade do sistema.

Nesse sentido, lembremos da comparação que Saussure faz entre a língua e o jogo de xadrez, através da qual ele nos assegura que há um ponto em que essa comparação falha. Nas palavras de Saussure:

[...] o jogador de xadrez tem a *intenção* de executar o deslocamento e de exercer uma ação sobre o sistema, enquanto a língua não premedita nada; é espontânea e fortuitamente que suas peças se deslocam – ou melhor, se modificam (SAUSSURE, 2006, p. 105).

Para que houvesse uma equivalência absoluta entre a partida de xadrez e o que se passa com a língua, “[...] seria mister imaginar um jogador inconsciente ou falta de inteligência” (SAUSSURE, 2006, p. 105).

Para Saussure, o ponto em que a comparação falha é decisivo para mostrar a absoluta necessidade de distinguir que na língua acontecem duas ordens de fenômenos, a sincronia e a diacronia. Nesse sentido, é preciso estar atento à observação que nos traz Saussure:

Os fatos diacrônicos são irredutíveis ao sistema sincrônico que condicionam, quando a vontade preside a uma mudança dessa espécie, com maior razão sê-lo-ão quando põem uma força cega em luta com a organização de um sistema de signos (SAUSSURE, 2006, p.105).

Com isso, parece-nos que Saussure está reconhecendo que os fatos diacrônicos põem em jogo uma “força cega” que não se adequa, digamos assim, à organização do sistema. E, nesse ponto, lembremos que, para o linguista genebrino, “[...] tudo quanto seja diacrônico na língua não o é senão pela fala. É na fala que se acha o germe de todas as modificações: cada uma delas é lançada, a princípio, por um certo número de indivíduos, antes de entrar em uso” (SAUSSURE, p. 115). Tomemos o seguinte exemplo dado por Saussure:

O alemão moderno diz: *ich war, wir waren*, enquanto o antigo alemão, do século XVI, conjugava: *ich was, wir waren* (o inglês diz ainda: *I was, we were*). Como se efetuou essa substituição de *war* por *was*? Algumas pessoas, influenciadas por *waren*, criaram *war* por analogia; era um fato da fala; esta forma, freqüentemente repetida e aceita pela comunidade, tornou-se um fato de língua. Mas todas as inovações da fala não têm o mesmo êxito e, enquanto permanecem individuais, não há por que levá-las em

conta, pois o que estudamos é a língua; elas só entram em nosso campo de observação no momento em que a coletividade as acolhe.

Através desse exemplo observamos que Saussure, incansavelmente, reafirma seu ponto de vista semiológico ao defender que os fatos da fala, germes de todas as mudanças, terão que ser, necessariamente, adotados pela comunidade para caracterizar-se um fato de língua. É só dessa perspectiva que as inovações da fala poderão ser levadas em conta; aquelas que continuam no âmbito individual, não servem para entrar no campo de observação do estudo da língua.

Mesmo que defendendo, veementemente, a perspectiva sincrônica da língua, perspectiva essa que assegura que a língua é regida por um princípio de regularidade, não podemos deixar de considerar que Saussure, ao reconhecer as consequências advindas à língua pela diacronia da fala, nos permite inferir que a língua é um sistema que pode ser surpreendido pelo “[...] caráter sempre fortuito de um estado”, para usar uma expressão que é dele (SAUSSURE, 2006, p. 100). Estaria com isso, o mestre, reconhecendo certa imprevisibilidade no sistema? Recuperemos suas palavras:

Por oposição à ideia falsa que nos aprazia fazer, a língua não é um mecanismo criado e ordenado com vistas a conceitos a exprimir. Vemos, ao contrário, que o estado resultante da transformação não se destinava a assinalar as significações das quais se impregna. Tem um estado fortuito: *fõt: fēt*, e dele se aproveita para fazê-lo portador da distinção entre singular e plural: *fõt : fēt* não está melhor aparelhado para isso do que *fõt : fōti*. Em cada estado, o espírito se insufla numa matéria dada e a vivifica. (SAUSSURE, 2006, p. 100-101).

Essa perspectiva inspirada pela Linguística histórica, como destaca Saussure, é desconhecida da gramática tradicional e ignorada pela maioria dos filósofos da língua. Porém, Saussure reconhece sua importância, pois há, na língua casos que provém de um fato diacrônico, isto é, “puro acidente”, fora de toda intenção. Assim, na solidariedade sincrônica das partes que compõem o sistema da língua, há que considerar “[...] um resultado fortuito e involuntário da evolução” (SAUSSURE, 2006, p. 102). São, nas mudanças fonéticas, que Saussure vai reconhecer algo que é fortuito, involuntário e ilimitado. Ele nos diz:

É pueril acreditar que a palavra só se possa transformar até certo ponto, como se houvesse nela alguma coisa que pudesse preservá-la. Esse caráter das modificações fonéticas se deve à qualidade arbitrária do signo

linguístico, que não tem nenhum vínculo com a significação (SAUSSURE, 2006, p. 175).

Esta assertiva ancora a possibilidade de pensarmos que é o próprio sistema da língua que permite a forja de outra língua, *lalangue*, sem vínculo com a significação. Trataremos dessa questão no âmbito do segundo capítulo, recuperando o que é essa noção de *lalangue* para a psicanálise lacaniana. Por ora, destacamos, tão somente, essa sensibilidade saussuriana de perceber que há fenômenos, como os fonéticos, que, quando não são barrados por algum limite, podem provocar uma série de perturbações, como a ruptura do vínculo gramatical; vínculo esse que une as palavras entre si. Com isso, ele sugere que o arbitrário absoluto vem predominar sobre o arbitrário relativo.

No âmbito dessa discussão sobre o efeito incalculável das transformações fonéticas, Saussure traz, à baila, os fenômenos analógicos os quais são usados como contrapeso dessas perturbações fonéticas (SAUSSURE, 2006, p. 187). O genebrino destaca, nas analogias, que são consideradas formações incorretas de acordo com as leis de evolução fonética, uma ordem gramatical que impera para dar regularidade ao sistema. Nessa direção, Saussure nos sugere que, “enquanto a ideia nada representa no fenômeno fonético, sua intervenção se faz necessária em matéria de analogia” (SAUSSURE, 2006, 191-2).

Nessa perspectiva, podemos dizer que os vários arranjos linguísticos, aqueles que ocorrem como perturbações ou, ainda, como formações analógicas, tornam-se possíveis pela mobilidade do próprio sistema da língua, pois, como nos lembra Saussure, “[...] o rio da língua corre sem interrupção; que seu curso seja tranquilo ou cauteloso é consideração secundária” (SAUSSURE, p. 163),

O rio ininterrupto que é a própria língua faz-nos crer que, se assim o é, isso se deve ao princípio norteador que rege todo o seu curso: o da arbitrariedade do signo. É esse princípio, e certamente, a teoria do valor, que assegura que o “caráter fortuito de um estado”, algo que é inscreve contingencialmente, não seja incongruente com a concepção de que “[...] a língua é um mecanismo que continua a funcionar, não obstante as deteriorações que lhe são causadas” (SAUSSURE, 2006, p. 102). Nesse sentido, as analogias são exemplares, pois, como vem nos dizer Normand:

Para Saussure, o fenômeno da analogia, que tende a restabelecer a regularidade de um esquema quando o paradigma foi perturbado pela evolução fonética, representa um tipo de **experiência reveladora do**

funcionamento ordinário da língua (NORMAND, 2009, p. 92) [grifo nosso].

Assim, parece-nos que a reflexão saussuriana, no que diz respeito às analogias, é bastante fértil para percebermos que, frente às “perturbações” como estas, provocadas pelas mudanças fonéticas, há rearranjos que são criados em favor do “funcionamento ordinário da língua”. Se, anteriormente, dissemos, com Saussure, que a língua é uma “carta forçada”, cuja liberdade de escolha é sempre muito relativa, isso não entra em contradição com o que ele propõe a partir das analogias. Nesse sentido, tomemos de empréstimo as palavras de Normand (2009, p. 164):

Ela [a língua] não chega a permitir, na maioria dos casos, que se mude a ordem dos elementos em uma combinação, nem mesmo o lugar do prefixo *re-* em *refaire*, ou a ordem das palavras em *dit-il*? No lugar dessa liberdade ilusória, que supõe a consciência, reconhecemos a atividade de criação e restauração de formas que vimos na operação da analogia.

Assim, na regularidade do sistema, as analogias nos permitem reconhecer que uma produção linguística pode se constituir como atividade criativa do falante. Se dissermos, com Saussure, que “tudo é gramatical na analogia”, não podemos deixar de acrescentar, como ele próprio o faz que, se a analogia supõe “[...] a compreensão da relação que une as formas geradoras entre si”, por outro lado, assinala a “forma improvisada pelo falante” para expressar o resultado da comparação. Saussure nos mostra que *carteiro* não foi engendrado por carta, mas a partir do modelo de *prisioneiro*: *prisão*, assim como *encartar* deve sua existência à analogia com *enfaixar*, *enquadrar*, *encapuzar*, que contém *faixa*, *quadro*, *capuz*. Para Saussure, a criação, que constitui o objetivo da analogia, “é obra ocasional de uma pessoa isolada” (SAUSSURE, 2006, p. 192).

Nessa perspectiva, poderíamos dizer que a criação, tomada como ato individual e, como tal, pertencente à fala, estaria à margem da língua? Questão difícil porque nos remete à suposta oposição saussuriana entre língua e fala. Saussure nos fornece alguns elementos para sairmos desse impasse. Primeiro, sugere que as inovações analógicas vêm nos dizer que “[...] nada entra na língua sem ter sido antes experimentado na fala”. Quanto a isso, Saussure nos fornece o seguinte exemplo: “[...] antes que *honor* se torne um concorrente suscetível de substituir *honõs*, foi preciso que uma primeira pessoa o improvisasse, que outras a

imitassem e o repetissem, até que se impusesse ao uso” (SAUSSURE, 2006, p. 196). Em segundo lugar, ele nos diz que a analogia “[...] nos faz tocar com o dedo o jogo do mecanismo linguístico” (SAUSSURE, 2006, p. 192), uma vez que ela nos ensina a enxergar a dependência da fala à língua. Pois, em suas palavras,

[...] toda criação deve ser precedida de uma comparação inconsciente dos materiais depositados no tesouro da língua, onde as formações geradoras se alinham de acordo com suas relações sintagmáticas e associativas. (SAUSSURE, 2006, p. 192).

Nesse sentido, as analogias adquirem um grau extraordinário de importância para pensarmos nisso que Saussure chama de uma produção criativa possibilitada pelos “[...] materiais depositados no tesouro da língua” como, claramente, o eixo paradigmático vem propiciar. As analogias têm, como efeito, substituir formações caducas por outras compostas de elementos vivos, os quais são tomados de empréstimos a diversas séries associativas, advindas do tesouro da língua. Afinal de contas, como nos diz Saussure, “[...] a língua é um traje coberto de remendos feitos de seu próprio tecido” (SAUSSURE, 2006, p. 200). Por isso mesmo, a analogia não é só princípio de renovação, mas também de conservação, pois “[...] as formas se mantêm porque são refeitas analogicamente sem cessar”.

Existem, também, outros fatos que corroboram na direção de pensarmos sobre o poder criativo que emana da própria língua, mesmo que ignorado da perspectiva formal. Saussure nos fala da “etimologia popular”, inovações que,

[...] por extravagantes que sejam, não se fazem, completamente ao acaso; são tentativas de explicar, aproximadamente uma palavra embaraçante relacionando-a com algo conhecido.

A etimologia popular que, à primeira vista, não se distinguem das analogias, não são como essas racionais; procedem um pouco ao acaso. Alguém que esquece a palavra *surdité*, a deforma pela lembrança do adjetivo *sourd* e cria, analogicamente, *sourdité* (SAUSSURE, 2006, p. 202).

Teríamos ainda a aglutinação, que é a soldadura de elementos do sintagma numa unidade nova. Entre os vários exemplos dados por Saussure (2006, p. 205), destacamos um que vem do francês: *au jour d' hui*, que mais tarde virou *aujourd'hui*, palavra nova, mas sem mudança nos seus elementos constitutivos. Diferentemente da analogia, a aglutinação, que só opera na esfera sintagmática, é “[...] um simples

processo mecânico, em que a juntura se faz por si só” (SAUSSURE, 2006, p. 207). Para ele, “é unicamente às criações analógicas que cumpre reservar os termos de *compostos e derivados*” (SAUSSURE, 2006, p. 207).

Podemos, então, dizer que, através do estudo das inovações analógicas, Saussure nos fornece elementos que revelam suas inquietações. Se de um lado ele reconhece o princípio de conservação que vem revelar certa regularidade do sistema, por outro, reconhece que, “[...] a todo instante, encontramos combinações que são sem futuro”, combinações estas que, dificilmente, seriam adotadas pela linguística. Lembra-nos que “[...] a linguagem das crianças está cheia delas, porque as crianças conhecem mal o uso e ainda não lhe estão sujeitas; as crianças francesas dizem *viendre* por *venir*, *mouru* por *mort* etc.” (SAUSSURE, 2006, p. 196). Interessante essa referência às criações da infância, que não deixam de ser uma formação analógica “incomum”.

Com esse breve percurso, realizado em torno de algumas questões encontradas ao longo do *Curso de Linguística Geral*, dado por Saussure na universidade, nos voltaremos, agora, para uma prática do genebrino fora dos muros acadêmicos, a saber, suas pesquisas anagramáticas realizadas com a poesia latina. Elas nos interessam, especialmente, uma vez que nelas encontramos elementos que nos ajudam a concluir que há que contar com o imprevisível do sistema da língua. Na pesquisa que Saussure realiza com a poesia, observamos que o que excede a língua, em sua regularidade, é encontrado pelo genebrino na abundância dos equívocos sonoros do verso latino. Tomamos, então, o tópico seguinte, orientados pelas inquietações do mestre genebrino frente às suas descobertas anagramáticas: “É isso que me escapa absolutamente, eu o confesso. Não vejo outra coisa a fazer senão apresentar o enigma tal como ele se oferece” (SAUSSURE apud STAROBINSKI, p. 92).

2.2.2 A Pesquisa Anagramática

Em *As palavras sob as palavras*, livro dedicado às anagramas de Saussure, Jean Starobinski (1974) nos dá a informação de que Saussure, ao que tudo indica,

realizou sua pesquisa sobre os anagramas no período que vai de 1906 até os primeiros meses de 1909, que coincide com o início do seu segundo Curso de Linguística Geral dado na Universidade de Genebra. De acordo com esse autor, é impressionante a quantidade de cadernos, em número de 99, que Saussure dedica a essa pesquisa. Através das notas de Starobinski, nos deparamos com um Saussure que, nos cadernos, consegue se liberar do seu “horror pela pena”, como se expressava. Supomos que isso foi possível uma vez que não estava sob a responsabilidade de ter que se haver com o seu compromisso de dar conta, cientificamente, de um objeto nada fácil de investigar que é a própria língua. Pois, em suas próprias palavras:

Para mim, quando se trata de linguística, isto é acrescido pelo fato de que toda teoria clara, quanto mais clara for, mais inexprimível em linguística ela se torna, porque acredito que não exista um só termo nesta ciência que seja fundado sobre uma ideia clara e que assim, entre o começo e o fim de uma frase, somos cinco ou seis vezes tentados a refazê-la. (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 11).

Supomos que a pesquisa anagramática não só tenha ajudado ao professor ampliar suas ideias sobre o estudo da língua, mas também ao sujeito Saussure enfrentar outro estilo de escrita. O Saussure que escreve sobre os anagramas, e na grande maioria de seus manuscritos, o faz em um estilo próprio: textos inacabados, esburacados, frases rasuradas ou interrompidas, enfim, algo que muitas vezes entra em choque com certa linearidade dada pelos editores do CLG.

Os cadernos de Saussure sobre os anagramas são ocupados por exercícios de decifração, que tentam dar conta de uma questão que se tornou enigmática: o que há de específico em um verso saturnino? Os anagramas encontrados na prática dos poetas da Antiguidade, a exemplo de Cícero, Virgílio, Ovídio, Horácio, são efeito de uma técnica específica? A única certeza de Saussure era a de que, nos versos, havia certas combinações fônicas que revelavam a produção de outro texto subjacente ao verso manifesto; uma espécie de pré-texto. Como diz Starobinski, “[...] toda a atenção de Saussure está orientada para este trabalho de extração. As frases sucessivas são por assim dizer, radiografadas: elas devem deixar aparecer a ossadura sobre a qual se constroem” (STAROBINSKI, 1974, p. 56).

Saussure, o “linguista decifrador”, como o nomeia Starobinski através de um processo de análise fônica, observou que a repetição dos mesmos sons no verso

manifesto era regida por um processo de composição anagramático: o texto versificado se constrói sobre a ossatura persistente de uma palavra-tema, o anagrama, ou, como preferiu dizer algumas vezes, o hipograma, que é uma palavra sob a palavra. O hipograma – geralmente, um nome próprio, ou nome de um deus, ou, ainda, de um herói – poderia estar ligado, de alguma maneira, ao sentido narrativo do verso. Temos, como exemplo simples, um verso latino onde se lê a escrita anagramática do nome do deus Apolo:

DONOM AMPLOM VICTOR/ AD MEA TEMPLA PORTATO.

Comentando esse verso citado por Starobinski, Arrivé nos diz que, se o sentido da mensagem “[...] incita ‘o vencedor a levar aos [seus] templos uma oferenda considerável’”, Saussure não se contenta com esse sentido de superfície. O que ele procura sob as palavras é um texto subterrâneo que, no caso, é a “[...] repetição do nome próprio de Apollon, que se pode ler (na sua grafia arcaica Apolo) nas letras em itálico, em cada um dos hemistíquios do verso de superfície” (ARRIVÉ, 1999, p. 20).

Durante suas pesquisas sobre os anagramas, Saussure nunca deixou de se interessar pela descoberta de uma lei que pudesse elucidar uma possível relação entre o hipograma e o texto poético desenvolvido. Diz-nos: “Apego a isso para que um caminho qualquer seja aberto sobre fenômenos que acredito incontestáveis no seu valor geral” (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 84). Diante de tais fenômenos de valor imensurável, ele é, constantemente, surpreendido com os achados de sua pesquisa, como vem revelar em umas de suas cartas:

Passei dois meses a interrogar o monstro e a operar apenas às cegas contra ele, mas há três dias que só ando a tiros de artilharia pesada. [...], é pela Aliteração¹⁹ que cheguei a obter a chave do Saturnino, mas complicado do que parecia. [...]. A totalidade das sílabas de cada verso Saturnino obedece a uma lei de aliteração, da primeira à última sílaba; [...]. O resultado é tão surpreendente que somos levados a nos perguntar, antes de tudo, como os autores desses versos [...] podiam ter tempo para se dar a este tipo de quebra-cabeça: pois o Saturnino é um verdadeiro jogo chinês,

¹⁹ Aliteração “é uma figura de linguagem que consiste em repetir sons consonantais idênticos ou semelhantes em um verso ou em uma frase, especialmente as sílabas tônicas. A aliteração é largamente utilizada em poesias, mas também pode ser empregada em prosas, especialmente em frases curtas”. Fernando Pessoa, na estrofe que segue, nos dá um exemplo de acumulação aliterativa (do L, D, B e V), onde o efeito musical intenso deixa, em segundo plano, o conteúdo.

*Em horas inda louras, lindas
Clorindas e Belindas, brandas
Brincam nos tempos das Berlindas
As vindas vendo das varandas*

Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Alitera%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 20.10.2011>

independentemente de qualquer consideração sobre a métrica. [...] a coisa vai tão longe que: se há um resíduo irreduzível qualquer, quer nas vogais [...]; quer nas consoantes [...], - bem contrariamente ao que se poderia crer, nada se perde deste resíduo; [...] o poeta toma nota [...], e vemo-lo então reaparecer no verso seguinte como novo resíduo correspondente à sobrecarga do precedente. Aqui está a mais divertida verificação da lei, da qual tenho todos os exemplos desejados, tanto nos textos epigráficos como nos textos literários [...] (SAUSSURE, apud STAROBINSK, 1974, p. 17-8).

Sob essa perspectiva, podemos dizer que o linguista Saussure reconhece, na composição anagramática, os “vestígios de leis fônicas”. Ele dá destaque aos fragmentos fônicos como o material que o poeta deve levar em conta e dele se servir. Assim, não deixa de nos surpreender quando defende a perspectiva de que o poeta “tinha como seu ‘*métier*’ comum entregar-se à análise fônica das palavras”. Com esse *métier*, o poeta seria dominado por “esta ciência da forma vocal das palavras” (SAUSSURE apud STAROBINSK, p. 27). Poderíamos até dizer que o efeito musical do verso dado pela aliteração não passou despercebido pelo linguista decifrador. Não é à toa que ele, em algum momento, não desconsidera o termo Anafonia, que remete, diretamente, aos elementos fônicos, apesar de preferir outro, mais abrangente, que é o termo anagrama²⁰. Nesse sentido, a escolha pela versificação latina não é sem propósito, pois, como nos diz Starobinski, “[...] apenas aí a obra poética é variação fônica sobre um dado não ‘sentimental’ mas verbal” (SAUSSURE apud STAROBINSK, 1974 p. 107).

Distanciando-se de qualquer teoria mística ou sentimental para justificar suas descobertas anagramáticas, Saussure se interessa e tenta resgatar o lugar soberano da palavra-tema, o hipograma, mostrando que esse é “[...] um instrumento do poeta e não um germe vital do poema”. O poeta reemprega os materiais fônicos da palavra-tema que, “após ter tido a densidade de uma palavra plena, abre suas malhas fônicas para se tornar uma espécie de talagarça²¹” (STAROBINSK, 2006 p. 46).

A palavra-tema é “uma palavra-chave”, a qual, geralmente, toma um aspecto criptográfico. Ela não é “[...] um jogo acessório da versificação”, mas a sua base, “[...] quer o versificador queira ou não” (STAROBINSK, 1974, p. 23). Starobinski nos lembra que o hipograma é “[...] um *subjectum* ou uma substância que contém em germe a possibilidade do poema” (STAROBINSK, 2006p. 107).

²⁰ Ainda usou os termos logograma e antigrama, que não ressaltavam tanto a materialidade fônica do poema, mas seu aspecto semântico.

²¹ Tecido grosso do qual se faz tapeçaria.

A composição anagramática que subjaz aos versos, esses achados que tanto encantaram o mestre genebrino, teria sido algo desejado pelos poetas e aplicado de maneira consciente, sendo cuidadosamente preservados em segredo, ou seria algo puramente fortuito? Questão nodal que tanto inquietou o mestre genebrino, tratando-se de algo que lhe escapa, pois, muitas vezes o que aparece nas notas dos cadernos de Saussure, é uma balança que não sabemos para que lado o pêndulo irá cair, como expressa em suas palavras:

De que maneira um Virgílio, em seu alento de poesia original, apesar de tudo, um Lucrecio, com sua preocupação intensa da idéia, um Horácio, com seu bom senso sólido sobre todas as coisas, poderiam ter se sujeitado a guardar essa relíquia incrível de uma outra época? É isso que me escapa absolutamente, eu o confesso. Não vejo outra coisa a fazer senão apresentar o enigma tal como ele se oferece (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, p. 92).

De fato, tornou-se um enigma para Saussure a questão dos poetas ou estudiosos nada saberem sobre a base criptográfica na qual se assenta sua composição poética. Saltava aos olhos o fato de que não havia uma só linha da poesia latina em que os anagramas não pululassem, razão pela qual levava a crer que os latinos recusavam confessar tal evidência. Como nos diz Starobinski, a pesquisa deixou-se guiar, “[...] segundo os termos de F. de Saussure, por uma espécie de fé” (STAROBINSKI, 1974, p. 93).

Assim, na busca de comprovações que lhe pudessem assegurar que os hipogramas não eram fruto do acaso, mas, segundo Starobinski, “[...] um processo consciente, transmitido mais ou menos secretamente de mestre a aluno” (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 104), Saussure expõe suas inquietações em uma carta de 19 de março de 1909, destinada a Giovani Pascoli, colega latino que lecionava na universidade de Bolonha e poeta praticante da versificação latina. Destacamos com Starobinski, um dos trechos desta carta:

Tendo me ocupado da poesia latina moderna a propósito da versificação latina em geral, encontrei-me mais uma vez diante do seguinte problema: Certos pormenores técnicos que parecem observados na versificação de alguns modernos são puramente fortuitos ou são *desejados* e aplicados de maneira consciente? (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 104).

Segundo Starobinski, a resposta de Pascoli não foi encontrada nos documentos de Saussure, mas deve ter sido acolhedora, uma vez que Saussure lhe

escreve uma segunda carta, um mês após a primeira, dando-lhe alguns poucos exemplos que “[...] bastarão para colocar o senhor no centro da questão que se colocou ao meu espírito e, ao mesmo tempo, permitir-lhe uma resposta geral” (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 105). Dentre esses exemplos, Saussure recorre a um do próprio Pascoli, a quem interroga:

1. É por acaso ou intencional que, numa passagem como *Catullo calvos* p. 16, o nome de *Falerni* se encontre rodeado de palavras que reproduzem as sílabas desse nome
 .../ facundi cálices hausere – alterni /
 FA AL ER ALERNI
 2. *Ibidem* p. 18, é ainda por acaso que as sílabas de *Ulixes* parecem procuradas numa seqüência de palavras como
 / *Urbium simul / Undique pelulit lux umbras .. resides*
 U - - - UL U - - - - ULI - - X - - - - S - - - S - ES
 Assim como as de *Circe* em
 / *Ciculesque*
 CI - R CE
 Ou / *Comes est itineris illi cerva pede /*
 [...]
- (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 105) [grifos do autor]

Como vêm demonstrar as palavras de Saussure, há uma visível suposição de saber dirigida ao mestre Pascoli:

[...] como o cálculo das probabilidades a esse respeito exigiria o talento de um matemático experiente, achei mais direto e mais seguro dirigir-me à pessoa mais indicada para me informar sobre o valor a dar a esses **encontros de sons**. (SAUSSURE, apud STAROBINSKI, 1974, p. 105) [grifos nossos].

As inquietações de Saussure parecem não ter produzido efeito no poeta. A julgar por algumas poucas palavras da primeira e única carta de Pascoli, é bastante provável que sua descoberta de anagramas na versificação dos poetas, “[...] tudo não deve passar de simples coincidências fortuitas”. E, nesse sentido, o linguista genebrino arrisca-se a dizer que “é o jogo natural das possibilidades sobre as 24 letras do alfabeto que deve produzir regularmente essas coincidências” (SAUSSURE apud STAROBINSKI, 1974, p. 105). Com esse argumento parece que Saussure pode estar querendo concluir que os anagramas podem ser invenções que emanam do tesouro da língua, desde que esta última possa ser tomada com seus índices de imprevisibilidade.

Efetivamente, “[...] que valor dar a esses encontros de sons”, é uma questão que ficou sem solução. Saussure abandona sua fecunda pesquisa sobre os

anagramas logo após não receber nenhuma resposta de Pascoli. Segundo Starobinski, “[...] como o silêncio do poeta italiano foi interpretado como um sinal de desaprovação, a investigação sobre os anagramas foi interrompida” (STAROBINSKI, 1974, p. 106). Saussure “[...] teria sido fascinado por uma miragem? Seriam os anagramas como esses rostos que se leem nas manchas de tintas?” (STAROBINSKI, 1974, p. 108). Assim, faltando a prova decisiva, Saussure se calará. Como atesta Arrivé (1999), do dia para a noite, ele interrompeu a pesquisa. Seus manuscritos são embargados, fazendo com que alguns falem de loucura.

Podemos, então, dizer que a pesquisa anagramática de Saussure ficou no terreno do enigmático, daquilo que excede qualquer saber até então instituído pela ciência linguística. Para Arrivé,

[...] a própria prática da pesquisa anagramática e principalmente a sua interrupção manifestam, por ausência, uma curiosidade devoradora por aquilo que, do texto, pode ser inscrito de outra forma que não seja a intencionalidade consciente (ARRIVÉ, 1999, p. 21).

Poderíamos, inclusive, dizer que Saussure estava às voltas com o incontornável que tem a ver com o “[...] saber inconsciente da própria língua” (MILNER, 1987, p. 55). Longe de querermos postular um inconsciente linguístico, o aspecto que trazemos à observação é de outra ordem. No seio dos equívocos sonoros dos versos latinos, talvez Saussure tenha se dado conta de que existe algo que marca a própria língua e que está situado em outra cena. Resta-nos interrogar se esses encontros de sons que se revelam na poesia anagramática podem ser considerados como estofo sonoro advindo dos recônditos de *lalíngua*. Pois, afinal, o que Saussure encontrou excede toda fonologia possível; um incontornável da língua que dá suporte a algo que não é da ordem do comunicável ou, se quisermos, do discernível. Tanto parece ser assim, que o poeta italiano nada parecia ter a elucidar.

Nesse sentido, não podemos deixar de fora o desejo do linguista Saussure no desenvolvimento de sua pesquisa. Nesse sentido, recuperemos, com Starobinski, o termo do antropólogo Lévi-Strauss, bricolagem (*bricolage*), que nos fornece uma pista bastante interessante para pensarmos a atividade de bricolador desenvolvida por Saussure ao debruçar-se na redistribuição de elementos que são pré-fabricados. O bricolador, como esclarece a acepção dada pelo antropólogo francês estabelece, com o conjunto já constituído, formado de instrumentos e de materiais, “[...] uma

espécie de diálogo para inventariar”. Teria o linguista decifrador, como bricolador, ficado “[...] preso na armadilha do procedimento que ele atribui ao poeta”? (STAROBINSKI, 1974, p. 106). Recuperemos, na íntegra, as palavras de Starobinski:

Por não poder provar a realidade da **bricolagem fônica** praticada (segundo ele) pelo poeta, multiplica as análises que, elas sim, são certamente bricolagem; pouco importa que ele tome o reverso do sentido que deveria ter sido o da composição. A análise pretende apenas percorrer, em sentido inverso, o caminho seguido pelo trabalho do poeta. Ela é a imagem invertida deste método (suposto) da criação poética. E o material fônico presta-se docilmente a esta solicitação. (STAROBINSKI, 1974, p. 106).

O que destacamos é a fecundidade encontrada por Saussure no material fônico dos anagramas. Lembremos que Saussure nos diz que o poeta, como seu *métier* usual, se entrega e se deixa dominar pela forma vocal das palavras, jorrando, daí, um efeito de criação. Mas podemos acrescentar que Saussure também o fez ao se deixar levar pelo aspecto criptográfico encontrado nos anagramas, que tanto o fascinou, talvez, não na aceção de buscar o sentido escondido, a decifração em si, porém, muito mais, no intuito de fazer disso uma bricolagem. Se Saussure estava tomado por um desejo de saber, assim, supomos, não podemos, por outro lado, retirar de cena a satisfação do bricolador pela atividade quase lúdica com as palavras. Dessa experiência anagramática que nos convida Saussure, concluímos que a malha fônica abre as possibilidades de produção de uma escrita, materializada em seus rabiscos, que carrega uma satisfação incomensurável, assim nos parece.

Nesse tópico, dedicado aos anagramas, tentamos destacar alguns pontos que denunciam a busca incessante de Saussure para encontrar, nos “segredos de fabricação”, dos versificadores gregos e latinos, uma inteligibilidade do funcionamento de uma regra formal que pudesse explicitar uma lei geral que se comprovaria de um poema a outro. Saussure não encontrou uma resposta satisfatória, o que nos faz concluir que o genebrino, andando “a tiros de artilharia pesada”, estaria às voltas com a manifestação de certa imprevisibilidade da língua. Diríamos mais, o que se apresenta nos anagramas é alguma coisa que não cabe na lógica do sistema, quando este é pensado a partir da perspectiva do *todo*, isto é, da perspectiva da lei sincrônica que segue um princípio de regularidade.

Assim, podemos dizer que a pesquisa anagramática deixa evidente que o sistema da língua não pode ser pensado só a partir da perspectiva de uma lei estável, que assegure certa regularidade às suas manifestações. O instável da língua na pesquisa de Saussure se anuncia através dos fragmentos fônicos revelados nos anagramas. Isso não deixa de ser um aspecto muito interessante, pois nos remete à *lalíngua* que, com a psicanálise lacaniana, podemos dizer que é uma “língua” apreendida antes de qualquer estrutura gramatical, e que tem, como motor, a homofonia, um som destituído de significação.

2.2.2.1 Ecos dos Anagramas

A pesquisa sobre os anagramas e seu uso hipogramático colhido nos versos dos poetas, essa prática do mestre genebrino, para a qual nos voltamos a partir do trabalho de garimpagem feito por Starobinski, não escapou a Lacan. Desde *A Instância da Letra no inconsciente ou a razão desde Freud, em 1957*, ainda em seu primeiro ensino, Lacan dá provas de que teve acesso às notas deixadas por Saussure sobre os anagramas através da publicação de Starobinski, destacando que:

Basta escutar a poesia, o que sem dúvida aconteceu com F. Saussure, para que nela se faça ouvir uma polifonia e para que todo discurso revele alinhar-se nas diversas pautas de uma partitura. Não há cadeia significante, com efeito, que não sustente, como que apenso na pontuação de cada uma de suas unidades, tudo o que se articula de contextos atestados na vertical, por assim dizer, desse ponto (LACAN, 1995 [1957], p. 506-7).

O que está em apenso, isso que com Saussure podemos chamar a partir do CLG, de relações paradigmáticas, ou de texto anagramático a partir de sua incursão na poesia, quando relacionado às formulações de Lacan, nos leva a querer “[...] ouvir uma polifonia”, sem nos preocuparmos em demasia com o sentido inconsciente de um texto subterrâneo.

A pesquisa anagramática, feita por Saussure, ganha outra roupagem se a aproximarmos dos procedimentos freudianos. Lacan o faz comparando os

anagramas ao rébus²² dos sonhos. Desde sua *Instância da Letra*, ele destaca que o sonho, via régia para o inconsciente, devem ser lidos como um rébus e, como tal, deve ser entendido ao pé da letra. Em suas palavras:

O que se prende à instância, no sonho, dessa mesma estrutura literante (em outras palavras fonemática) em que se articula e se analisa o significante no discurso. Como as figuras não naturais do barco sobre o telhado ou do homem de cabeça de vírgula, expressamente evocadas por Freud, as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significantes, isto é, pelo que permitem soletrar do “provérbio” proposto pelo rébus do sonho. Essa estrutura de linguagem que possibilita a operação da leitura está no princípio da *significância do sonho*, da *Traumdeutung*. Freud exemplifica de todas as maneiras que esse valor de significante da imagem nada tem a ver com sua significação, e recorre aos hieróglifos do Egito ...]. Freud encontra um meio de se orientar, nessa escrita, por certos empregos do significante que se apagaram na nossa, [...], mas para melhor nos remeter ao fato de que estamos numa escrita em que até o pretense “ideograma” é uma letra (LACAN, 1998a [1957], p. 513 -14).

Nesta citação, Lacan é veemente na posição de defender que, se o sonho tem uma estrutura de linguagem que possibilita sua leitura, por outro lado, o valor de significante da imagem não tem a ver com a significação sendo, antes, da ordem de uma escrita hieroglífica, onde se destaca a materialidade do significante e, como tal, deve ser tomado como letra. Assim, não foi à toa que Freud recorre à escrita do antigo Egito, pois, como nos diz Lopes e Bevidas (2002, p. 141),

[...] o que parece atrair Freud para os hieróglifos é o caráter vago, impreciso e de grande interferência *individual* característico dessa forma de escrita. Isso se demonstra com clareza na conferência introdutória “Incertezas e críticas” (1915-1917), na qual Freud indica diversos fatores do relaxamento formal dos hieróglifos: a direção da escrita é variável (da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda), as vogais não são representadas, a escolha dos elementos gráficos comporta grande arbitrariedade e há diversos critérios sagrados a serem obedecidos. [grifo do autor].

O interesse de Freud pelo hieróglifo tem a ver, podemos assim dizer, com a composição pouco precisa dessa escrita, onde o escriba tem participação na decisão do sentido. Ele reconhece, desse modo, que há algo de comum entre o hieróglifo e os sonhos, gancho que permite, a Lacan, aproximar a materialidade onírica freudiana aos anagramas saussurianos:

²² Rébus, segundo o Dicionário Aurélio: “o ideograma no estágio em que deixa de significar diretamente o objeto que representa para indicar o fonograma correspondente ao nome desse objeto”.

Um sonho, (...) isso se lê do que dele se diz, e que se poderá ir mais longe ao tomar seus equívocos no sentido mais anagramático do termo. É nesse ponto da linguagem que um Saussure se colocava a questão de saber se nos versos saturninos, onde ele encontrava as mais estranhas pontuações de escrita, isto era intencional ou não. É aí que Saussure espera por Freud. E é aí que se renova a questão do saber (LACAN, 1985b, p. 129).

Se Saussure espera por Freud para que a questão do saber seja renovada, é Lacan quem vem dar um novo estatuto a esse saber, vinculando-o a *lalíngua*. As “estranhas pontuações de escrita”, encontradas nos versos saturninos, que tanto intrigaram Saussure, e que Lacan compara ao rébus do sonho, são, para nós, um dos índices que circunscreve o impossível da língua. Acrescentemos, ainda, que o que se destaca nessas composições poética dos latinos é a relação do sujeito com *lalíngua*, e, como veremos, isso é inseparável da função da letra. Nesse sentido, concordaremos com a afirmação de Carvalho²³:

Ora, é justamente a função da letra o que se ressalta nas *palavras sob as palavras* onde se lêem os anagramas. É aí que reaparece, em Saussure, a *questão do sujeito* em sua relação com a língua: ele é suposto nesse corte literal onde emergem essas pontuações que Saussure mantém no campo do indescidível. Retroativamente, diremos que ele emerge também no *Curso* como efeito do recorte exigido na massa indistinta dos sons onde se elocubra um saber sobre alíngua.

Partindo dessa citação de Carvalho, podemos dizer que os anagramas tocam a função da letra, a qual não está desvinculada da questão do sujeito. Retomaremos, mais adiante, o que vem a ser a noção de letra em Lacan, mas, desde já, adiantamos que a letra, distinta da articulação significativa, escreve a experiência de um sujeito para além da significação. Com Milner, adiantamos que “[...] o fundamental é, pois, que Saussure tenha posto em termos de saber subjetivável o ponto onde a *lalíngua* faz nó com a língua” (MILNER, 1987, p. 59). É nessa dobradiça que podemos localizar o ponto onde brota a poesia e de onde o sujeito enlaça seu desejo.

2.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

²³ Esta citação encontra-se no texto *Letra, linguística e linguística*, disponível em <<http://www.ebp.org.br/>>. Acesso em 10.10.2011>.

Este primeiro capítulo teve como desafio introduzir os primeiros passos de um percurso investigativo que tenta explicitar a formulação de que há na língua um real que não se deixa apreender pelo discernível, pela lógica da universalidade do *todo*, sendo antes, localizado do lado do *não-todo*, se tomarmos como referência os quantificadores propostos por Lacan, *todo* e *não-todo*. Assim, quando a língua se alinha sob a bandeira do *não-todo*, isso não quer dizer que estamos desconsiderando o *todo* da língua, pois se assim o fizéssemos, cairíamos no erro que Lacan tenta evitar ao subverter a lógica clássica aristotélica. A língua é, nela mesma, *não-toda*, formulemos assim.

Sob essa perspectiva, nos propusemos a pensar o *não-todo* da língua a partir da contribuição que Lacan dá com a noção de *lalíngua*. Percorremos um caminho preliminar em Lacan, no qual destacamos a importância dada por ele à estrutura da linguagem, como também ao declínio dessa influência quando ele vem por, na partida, a noção de *lalíngua*.

Geralmente, o diálogo entre a obra de Saussure e a de Lacan tem se dado em torno do seu primeiro ensino, tempo da supremacia do simbólico, do seu retorno ao texto freudiano à luz da linguística estrutural. *Lalíngua* é uma noção que aparece no momento final da obra de Lacan em que já não é possível creditar o poder da palavra na experiência analítica. Surge, com toda força, a supremacia do gozo, que deixa ruir por terra a garantia até então dada à articulação significativa, que tem, como efeito, a produção de um sujeito.

Neste primeiro capítulo não foi possível aprofundar a mudança radical ocorrida na obra de Lacan a partir do privilégio dado ao gozo, questão que retomaremos no segundo capítulo, e que, como veremos, nos remete, diretamente, à *lalíngua*.

Além de tentar responder à questão do irrepresentável da língua em Lacan, tentamos buscar, em Saussure, o linguista que se ocupou do estudo da língua, pistas que pudessem nos ajudar a formular o que seria a dimensão de *não-todo* da língua ou, noutra formulação, o que é da alçada do impossível da língua, isso que, com Lacan, chamamos de real. Vimos que Saussure, muitas vezes, se deparou com o que escapa ao todo do sistema da língua, surpreendendo-se.

Guiando-nos pela possibilidade de pensar o sistema da língua saussuriana em uma dialética que se sustenta na tensão do *todo* do sistema e naquilo que lhe escapa, mas que também o constitui, recuperamos algumas “dicotomias” saussurianas e nos surpreendemos como o genebrino não abre mão de apresentar um ponto de vista que define que um termo não vai sem o outro. Assim, não há sincronia, sem levar em conta o que aí lhe excede, a diacronia; não é possível pensar as relações sintagmáticas, sem considerar o que aí se define *in absentia*, e que faz parte do tesouro interior que constitui a língua de cada sujeito; não há como pensar a língua sem a fala, pois seria fazer, daquela, um instrumento ficticiamente homogêneo. Assim, se estabelecemos certa sintonia que há entre os termos “língua, sincronia, regularidade”, não podemos esquecer que eles não acontecem sem o que lhe faz excesso, “fala, diacronia, acidental”. O que se acrescenta, pois, ao realce que tentamos dar às dicotomias saussurianas, é que podemos pensar a língua a partir disso que a afeta em sua dimensão de excesso, transbordamento, como alguns fatos linguísticos sugerem.

Vimos que, quando Saussure insiste em falar do caráter “incorpóreo” do significante, é para distanciar o substancial e realçar a forma, o relacional entre os termos. Sabemos que Lacan se serve da máxima saussuriana de que tudo na língua se baseia em relações quando postula que o significante é sempre relativo a um outro significante e, como tal, não é uma substância que possa ser concebida por si mesma. Não podemos assegurar que quando pensamos a língua a partir de *lalíngua* as coisas não se invertam, isto é, a língua passa a ser pensada a partir do seu aspecto substancial. Por conseguinte, o que é abalado é o domínio das articulações, do relacional entre os termos. Para Milner (1987), pensar a língua do lado da substância é remetê-la à dimensão do “não-idêntico a si”, e nesse sentido, ela é, indefinidamente, sobrecarregada de acidentes diversos. Nessa direção, Milner (1987) faz valer que, em toda locução, há uma dimensão do não-idêntico, que suporta o duplo sentido e o dizer em meias-palavras. Assim, *lalíngua* é o registro que se abre ao equivoco; nutre-se do mal-entendido, daquilo que não se escreve como relação unívoca entre significado e significante.

Outro ponto a destacar, ainda, mas em forma de questionamento: Se no estudo sobre o signo linguístico, Saussure tenta assegurar que o signo é regrado pelo diferencial, perguntaríamos se, com os anagramas, esse diferencial não seria desfeito. Quanto a isso, destacamos a reflexão de Milner para quem, no anagrama,

o nome “[...] tem uma identidade própria, um em Si, que ele não vai buscar na rede de oposições onde a linguística o apreenderia” (MILNER, 1987, p. 55).

A rigor, não podemos afirmar que Saussure antecipa a *lalíngua* lacaniana, mas ousamos, ao menos, dizer que se o genebrino apostou que a língua é um sistema que tem um funcionamento que é próprio, por outro lado, foi arrebatado pelas surpresas que esse sistema lhe reservou. O importante disso é perceber que, independentemente do que pode ou não ter percebido Saussure encontramos, em suas reflexões, índices desse irrepresentável. Assim, se usarmos como balizadores os quantificadores universais propostos por Lacan – o *todo* e *não-todo* – para pensar a língua, podemos dizer que, quando tomada pelo *todo*, a língua está no conjunto do discernível, desconhece o real em jogo, isto é, que algo não se escreve no conjunto. Mas, se tomarmos a língua na vertente do *não-todo*, podemos dizer que aí o conjunto se desfaz.

Assim, em uma construção que segue a lógica do *après coup*²⁴, revisitamos Saussure interpelados pela psicanálise lacaniana, e ousamos buscar, em Saussure, alguns indicadores que pudessem nos apontar os tropeços do *todo*, reenviando à língua a sua dimensão de *não-todo*. Vimos que essa presença se traduziu de várias formas na reflexão saussuriana, tanto no CLG, quanto, de maneira soberana, em suas incursões na poesia latina.

Vimos que na própria regularidade do sistema, Saussure se depara com algumas manifestações situadas à margem, mas que são remendos feitos pelo próprio tecido da língua em sua relação com o impossível. Com seu arbitrário absoluto, Saussure já nos apresentava uma dimensão “caótica” como base do sistema linguístico. Podemos, ainda, acrescentar que Lacan toma a língua não da perspectiva da regularidade da sincronia, mas da diacronia, com tudo o que ela comporta quanto a acidentes diversos. O que é do “acidental e do particular” da fala para Saussure pode, para Lacan, ser o que é da invenção e do singular, das criações linguísticas de cada um; é precisamente isso que *lalíngua* vem comportar.

O ilimitado das ações das mudanças fonéticas nos conduziu a pensar em certas formações, “combinações sem futuro”, que não têm vínculo com o significado, mas uma estreita afinidade com a homofonia. É a qualidade arbitrária do signo

²⁴ Expressão francesa que significa “depois do golpe”, sendo usada por nós, neste contexto, para dizer que estamos fazendo uma leitura do antes a partir do depois, ou, em termos freudianos, uma leitura que se dá, retroativamente, em um tempo “*a posteriori*”.

linguístico que nos permite conceber, na língua, experiências criativas como essas que ensinam que, na renovação, há algo que se mantém como revelação da máxima de que “a língua não cessa de interpretar” (SAUSSURE, 2006, p. 197).

Nessa perspectiva, podemos afirmar que há um saber na língua que excede a dimensão do todo da língua; trata-se de algo que não se escreve, e que se localiza na dimensão do *não-todo*. Saussure se deparou com fenômenos dessa ordem que atestam um impossível de dizer, o que constitui um enigma para ele. Comprometido com o discernível da língua, não deixou de ficar siderado com suas descobertas. Tentou arranjar-se com elas, dando-lhes um lugar para além de meras perturbações fonéticas ou gramaticais ou, ainda, largando-as no meio do caminho, como o fez com suas pesquisas acerca dos anagramas. Deixa-nos pistas para formularmos a ideia de que temos acesso à *lalíngua* pelo que, da língua, foge à regularidade, isto é, onde o todo está em suspenso. Nessa dimensão, a língua é outra para ela mesma. Curioso que seja nos equívocos sonoros da poesia latina ou nas modificações fonéticas que Saussure se depara com certo ilimitado do sistema.

É, exatamente, no som, que Lacan vai situar *lalangue*. Surpreende-nos, também, quando Saussure se depara com algo da mesma ordem do ilimitado no universo infantil. Lacan recolhe sua *lalangue*, de modo bem particular, dos sons emitidos pelas crianças, o que costumamos chamar de *lalação*, que são os sons semi-articulados emitidos por crianças que ainda não falam.

Por fim, podemos dizer que há uma tensão que deve ser mantida na vertente do *todo* que comporta a língua e na sua vertente de *não-todo*, nomeado por nós, a partir de Lacan, de *lalíngua*. Arriscaríamos dizer que, se pensarmos a língua da perspectiva do *todo*, o que se destaca é: a função de liame social; a forma; a lei sincrônica e o princípio de regularidade. Se pensarmos a língua a partir do *não-todo* de *lalíngua*, o que se sobressai é: a ruptura com o laço social; a substância; o acidental e particular; a dimensão diacrônica.

Tudo isso nos faz crer que Lacan, ao construir sua noção de *lalíngua*, serve-se do emana do real da língua, o que não quer dizer, necessariamente, servir-se da linguística considerada como ciência. Assim, a relação língua e *lalíngua* é irredutível à linguística.

3 NAS GALÁXIAS DE LALÍNGUA

A LÍNGUA MÃE

*Não sinto o mesmo gosto nas palavras:
 Oiseau e pássaro.
 Embora elas tenham o mesmo sentido.
 Será pelo gosto que vem de mãe? de língua mãe?
 Seria porque eu não tenha amor pela língua
 de Flaubert?
 Mas eu tenho.
 (Faço este registro
 porque tenho a estupefação
 de não sentir a mesma riqueza as
 palavras oiseau e pássaro)
 Penso que seja porque a palavra pássaro em
 mim repercute a infância.
 E oiseau não repercute.
 Penso que a palavra pássaro carrega até hoje
 nela o menino que ia de tarde pra
 debaixo das árvores a ouvir os pássaros.
 Nas folhas daquelas árvores não tinham oiseaux
 Só tinha pássaros.
 É o que me ocorre sobre língua mãe.
 (BARROS, 2010)*

O título deste capítulo, Nas Galáxias de Lalíngua, inspira-se no texto de Haroldo de Campos, *O afreudisíaco Lacan na galáxia de lalíngua (Freud, Lacan e a escritura)*. Galáxias, que também é título de uma de suas obras, é metáfora cosmológica usada pelo autor que serve para definir uma estrutura em expansão e recriação contínua. Foram as palavras haroldianas, ao definirem suas Galáxias que, em última instância, nos instigou :

As Galáxias são um texto de prazer, na acepção barthesiana do termo. Um texto de desejo e de gozo. Pedem simplesmente um leitor de olhos novos e de escuta aberta. Um coração cosmonauta. Nada de orelhas varicosas. (CAMPOS, 2006, p. 277).

Dando continuidade ao escopo de investigar como a *lalíngua* é uma noção lacaniana que se presta a pensar o real irrepresentável da língua, nesse capítulo teremos a oportunidade de aprofundamento desta noção a partir das contribuições dadas por Lacan no último período de sua obra. Partimos do pressuposto de que

lalíngua é, em última instância, uma “língua de gozo”. Essa questão foi tangencialmente apresentada no primeiro capítulo de modo que, só agora, de fato, será precisamente, abordada.

A noção de gozo na doutrina de Lacan, tal como utilizada nos instantes finais de sua obra, vem promover uma reviravolta no seio de sua produção teórica que chega a redefinir conceitos e postular novos desdobramentos para se conceber a direção de um tratamento analítico, bem como o seu final. O que, até então, parecia estar muito bem arranjado a partir da estrutura de linguagem, momento de forte influência da linguística estrutural, passa a ser contestado como autonomia. Uma nova primazia, a do gozo, reposiciona não apenas a relação de Lacan com a linguística, mas com sua própria doutrina.

Sob essa perspectiva, discutiremos que, na época do surgimento da noção de *lalíngua* no ensino de Lacan, o que estava em cena era o gozo concebido como substância que dá vida ao corpo. Tentaremos demonstrar que Lacan está às voltas com outra função do significante, que não a significação. A letra e a noção de sintoma em uma nova formulação que não freudiana, serão fundamentais para entendermos o que está em jogo na dimensão de gozo que comporta *lalíngua*.

Inicialmente serão tecidas algumas considerações em torno do que se constitui a grande invenção lacaniana, a saber, o objeto *a*. Não há como não retomar, minimamente, o que foi essa invenção propriamente, lacaniana, para daí perceber que esse objeto, certo irreduzível, designado apenas por uma letra, é a porta de entrada para uma grande reviravolta efetuada por Lacan na psicanálise, reviravolta essa que, sem dúvida, começou com seu retorno a Freud a partir da linguística. É, precisamente, esse conceito que irá abrir para o que é pulsional no inconsciente estruturado como uma linguagem. Porém, veremos que o *sintoma* passa a ser a grande invenção que Lacan faz chegar à psicanálise a partir do encontro com a obra de James Joyce.

O caminho que a ser seguido terá os seguintes balizadores: o gozo como uma questão farol para a presente investigação; a invenção do objeto *a*, o traumatismo de *lalíngua*, a noção de letra e, por fim, a formulação do *sintoma*. Concluiremos que, de uma maneira ou de outra, são partes que dialogam entre si, mesmo quando uma vem em superação à outra. Falar de *lalíngua*, tema discutido nesta tese, exige que se sirva de toda uma montagem de conceitos implicados nessa noção.

3.1 UMA QUESTÃO PRELIMINAR: O FAROL DO GOZO

Iniciamos esta seção com uma constatação: da mesma forma que Freud ficou siderado frente às manifestações de um sujeito que se perdia e se encontrava naquilo que dizia; Lacan, por sua vez, foi surpreendido com os limites do simbólico para dizer algo que estava além das palavras, mas que insistia como força motriz resistente à mudanças e aos efeitos de significação do significante. Certamente que Freud já havia se deparado com essa força que está além do princípio do prazer, segundo a qual uma estranha satisfação da pulsão e que trabalha contra a homeostase do aparelho psíquico, mesmo que o sujeito não saiba qualificar isso que é experimentado. Diferentemente do prazer que responde a um bem estar e, conseqüentemente, a um estado de equilíbrio, essa satisfação pulsional trata de um excesso, de um a mais que vem desequilibrar a homeostase com sua presença perturbadora e inadequada. Tal satisfação, encontrada por Freud em certos fenômenos que tinham uma compulsão insaciável de repetição, a exemplo da reação terapêutica negativa e do masoquismo primordial, o fizeram deparar-se com os limites da interpretação analítica. Lacan nomeia de gozo esse modo particular de o sujeito se satisfazer, um conceito que ele faz chegar à psicanálise a partir da noção de usufruto, visando a dizer que, ao contrário do caráter de utilidade, importado da doutrina jurídica, “o gozo é aquilo que não serve para nada” (LACAN, 1985 [1972-1973], p.11) sendo, portanto, da ordem do inútil, do residual.

A problemática do gozo é lançada por Lacan a partir das questões que remetem aos limites do simbólico ou, para dizê-lo melhor, aos limites do campo da linguagem e da função da fala. O gozo faz Lacan redimensionar seu ensino e a prática da psicanálise, mesmo que se possa dizer que o surgimento dessa noção tenha a ver com os dados imediatos da experiência analítica.

O gozo é abordado por Lacan a partir de seu retorno ao tema freudiano do Complexo de Édipo que tem, em seu centro, a noção de castração. Nesse contexto, Lacan reporta-se ao gozo atingido pela castração, gozo negativado, marcado por um menos *phi* ($-\varphi$), qualificado de falo imaginário. Com isso, ele trata o gozo a partir da

interdição, cujos fundamentos não estão em uma proibição vinda de fora, mas na condição de sermos seres falantes. Em suas palavras:

Aquilo a que é preciso nos ater é que o gozo está vedado a quem fala como tal, ou ainda, que ele só pode ser dito nas entrelinhas por quem quer que seja sujeito da Lei, já que a lei se funda justamente nessa proibição. Com efeito, viesse a Lei a ordenar “Goza”, o sujeito só poderia responder a isso com um “Ouço”¹, onde o gozo não seria mais do que subtendido. (LACAN, 1998 [1960] p. 836)

Nessa época do início do ensino de Lacan, o gozo é considerado como sendo o resultado da castração, a qual é traduzida, por ele, nos seguintes termos: “a castração significa ser imprescindível que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1998 [1960], p. 841). Essa instigante citação é retomada por Miller em seu curso *O ser e o Um*², segundo o qual ela deve ser compreendida “para além do que ela diz naquilo em que ela se detém”. Miller propõe, nessa direção, que seja considerada a afirmação de que “a castração significa ser imprescindível que o gozo seja recusado, para que possa ser alcançado”, como uma astúcia da razão dialética: “interditamos e, depois, reencontramos a mesma coisa exaltada e numa outra dimensão”.

Esta fórmula do gozo como resultado de um processo de superação dialética se encontra em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, um texto de 1960, mas que antecipa a visão de um novo ângulo de abordagem do gozo, que só terá seu verdadeiro alcance mais de uma década depois. Ao lado da hipótese de um gozo negativizado pela castração, Lacan lança luz em um gozo de outra ordem: gozo de impossível negatização. Usa o símbolo *Phi* maiúsculo (Φ) para expressá-lo, e o qualifica de falo simbólico. Vale à pena recuperar a magistral citação de Lacan em sua *Subversão do sujeito e dialética do desejo*:

A passagem do ($-\phi$) (phi minúsculo) da imagem fálica de um lado ao outro da equação do imaginário e do simbólico positiva-o, de qualquer modo, ainda que ele venha preencher uma falta. Por mais que seja suporte do (-1), ali ele se transforma em Φ (phi maiúsculo), o falo simbólico impossível de negativizar, significante do gozo. E é essa característica do Φ que explica tanto as particularidades da abordagem da sexualidade pela mulher quanto o que faz do sexo masculino o sexo frágil no tocante à perversão. (LACAN, 1998 [1960] p. 838) [Grifos nossos]

¹ Lacan joga, aqui, com a homofonia entre *jouis* (goza) e *j'ouis* (ouço).

² Curso inédito, *O ser e o Um*, Lição de 09 de fevereiro de 2011.

Como não podemos dar conta da abrangência dessa citação, posto que ela trata de questões que extrapolam o momento introdutório deste capítulo, ressaltemos, apenas, que Lacan, desde muito cedo, está advertido de que a lógica do *todo*, eminentemente relacionada à castração daqueles que se alinham do lado masculino, não dá conta da abordagem do gozo, pois algo fica de fora e responde ao regime do *não-todo* submetido à castração.

Há, pois, que se considerar dois planos na abordagem do gozo em Lacan. Não há só a lógica da negatização do gozo na castração, com fortes raízes freudianas, mas também a lógica do gozo que não responde ao Édipo, sendo impossível negativizar. Interessante que é nesse último aspecto, como sugere o final da citação supracitada, que Lacan irá depositar a problemática dos sexos a partir do que escapa à dialética interdição – recuperação. É o viés do gozo feminino que vem atestar um novo regime de gozo, aquele do *não-todo*, que tem afinidades com o infinito.

Assim, o que foi apenas vislumbrado no início dos anos 60, passa a ser a grande referência de Lacan para abordar uma nova perspectiva do gozo, na qual esse passa a ser pensado em termos positivos, como substância gozante tendo, como suporte, o corpo que não é aquele do estágio do espelho³. Essa é uma porta entreaberta por Lacan no *Seminário 20*, onde ele pôde dizer que a ordem significante encontra sua razão de ser no gozo do corpo. Vale ressaltar, quanto a esse aspecto, que, se podemos dizer que o gozo é do corpo, isso não quer dizer que ele não seja sustentado pela linguagem; não esquecendo que Lacan valoriza a ressonância do dizer no corpo colocando em função o corpo e a linguagem. Esse eco do dizer no corpo que serve para pensar a poesia, Lacan o determina, no *Seminário 23*, com a cunhada de uma palavra: *Sinthoma*.

Uma das últimas invenções de Lacan, o *sinthoma*, como será visto mais adiante, é o elemento que faz a junção do corpo e da linguagem, só que em uma conversão de perspectiva: não é o gozo que está subordinado ao primado da linguagem, tratamos do avesso disso, ou seja, é a estrutura de linguagem que está sob os auspícios do primado do gozo. Com isso, já se pode dizer que quando é o

³ Com a fase do espelho, Lacan tenta explicar os primeiros passos da formação do eu a partir do reconhecimento da imagem de criança refletida no espelho. É a imagem especular que dá, à criança a ilusão de que o corpo, até então fragmentado, passa a ter uma configuração ortopédica.

gozo que comanda, estamos no terreno de *lalíngua*, que está aquém de qualquer articulação.

Os dois estatutos do gozo, que Lacan tenta elucidar em sua doutrina, brotam dos ensinamentos da clínica, segundo a qual se vê como o gozo do sintoma não tem o mesmo estatuto no final da experiência. Afinal, como explica Miller, “não haveria experiência analítica se o gozo fosse satisfatório”, sendo “precisamente, pelo fato de o verme estar no próprio fruto do gozo que se pode conceber uma análise” (MILLER, 2011, p. 204). Assim, no trabalho de análise, o sujeito terá que se haver com um gozo que não convém, um gozo, por assim dizer, inadequado, excessivo, e vivido às escondidas. No final da experiência, surge uma nova possibilidade de o sujeito se relacionar com o gozo de forma mais satisfatória. Como afirma Miller, há “uma nova aliança com o gozo que é impossível negatizar” (MILLER, 2011, p. 184). Exatamente, aquele gozo acenado por Lacan quando lançava a semente em sua *Subversão*, mas que só se tornará referência em uma época bem tardia.

Lacan vê, no *sinthoma*, o qual é condicionado por *lalíngua*, uma saída para o gozo de impossível negativização. Antes dessa invenção que ele faz chegar à psicanálise a partir do encontro com a obra de James Joyce, ele havia se ocupado de outra: a do objeto *a*.

3.2 A INVENÇÃO DO OBJETO *a*

O objeto *a* é uma verdadeira invenção que Lacan traz à cena para dar conta de algumas questões que se apresentavam, tanto na teoria, quanto na experiência analítica. Há sinais de sua presença no escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo* de 1960 e, posteriormente, em uma maior formalização, no *Seminário 10, A angústia*. Sua teorização é retomada em outros Seminários, como o *Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, e o *Seminário 16, de um Outro ao outro*, *Seminário 17, O avesso da psicanálise*, entre outros. Para Miller (2006), é especialmente no *Seminário 10* que o objeto *a* é apresentado com um brilho especial, pois é ali que ele é tomado por Lacan em suas cinco formas – o oral, o anal, o fálico, o escópico e o vocal –, sendo cada uma delas soletradas no

corpo. Assim, “o objeto *a* não aparece como o produto de uma estrutura articulada, mas sim como o produto de um corpo despedaçado” (MILLER, 2006c, p. 32).

Na pegada deste Lacan que aborda o objeto *a* em sua referência ao corpo – ou melhor, aos seus pedaços, peças avulsas chamadas por Freud de zonas erógenas – fomos habituados a tomar o objeto *a* não como um significante, mas como aquilo que porta uma heterogeneidade em relação à articulação própria frente ao significante. Se podemos afirmar que é por se colocar em oposição a um outro (significante) que o significante constitui uma cadeia com esse outro, já não podemos dizer o mesmo em relação ao objeto *a*. Se o significante é o fundamento da dimensão do simbólico, razão pela qual faz Lacan se interessar pela linguística que parte de Saussure, o objeto *a*, por seu turno, seria aquilo que escapa à ordem simbólica. Para Lacan, o objeto *a* é o resto que escapa na dialética do sujeito com o Outro. Como em uma equação de divisão, o objeto *a* é o que sobra como aquilo que não pôde ser significantizável.

Nesse contexto, o objeto *a* é o contraponto fundamental do sujeito. Ele é, inclusive, o fator da subversão do sujeito na dialética do desejo, “a libra de carne paga pela vida”. Sujeito e objeto: um não pode ser pensado sem o outro, com a ressalva de que cada um tem um estatuto que lhe é próprio. De acordo com Vieira (2009), o sujeito é fugidio, podendo ser figurado com um ponto de interrogação (?), ao passo em que o objeto é presença imperativa, cuja figuração seria a exclamação (!). Nas palavras desse autor:

No fundo, sujeito e objeto são duas apresentações do real, mas do real na estrutura. Afinal, tomá-los fora da articulação S1 – S2, para além da linguagem, flertaria perigosamente, com o místico, exatamente, o que evita Lacan quando promove com esses quatro elementos, S1, S2, *a*, \$ – sua teoria dos discursos (VIEIRA, 2009, p. 337).

É preciso lembrarmos que, na teoria dos quatro discursos de Lacan, tal como apresentada no *Seminário 17*, o objeto *a* não é pensado como heterogeneidade mas, como aponta Vieira, ele é um dos elementos ao lado do S1, S2 e \$: significante mestre, saber do Outro e sujeito barrado, respectivamente. Nessa perspectiva, o objeto *a*, como uma das apresentações do real na estrutura, é uma invenção de um Lacan ainda marcado, profundamente, pela linguagem como estrutura. Não há, pois, como deixar de fora essas considerações em torno de um conceito que permitiu, a

Lacan, pensar o trajeto da pulsão em busca de satisfação, esta vinculada à estrutura de linguagem do inconsciente.

O próprio Freud já insinuava que a pulsão é gramatical. Em seu texto de 1925, *Die Verneinung, A Negativa* (como foi traduzido), Freud não deixa de surpreender ao traduzir, em termos de linguagem, o que ele chama de “moções pulsionais”. Essa problemática é abordada no contexto de uma discussão entre o símbolo da negativa (*Verneinung*) e do recalque (*Verdrangung*) implicada, nesse processo, a “função do julgamento intelectual” e sua “origem psicológica”. Essa função está às voltas com duas espécies de decisões: uma que acontece no tempo da atribuição e, outra, no da existência. O primeiro tempo, atribuir ou negar uma qualidade a uma coisa – se ela é boa ou má, útil ou prejudicial – é tempo em que o juízo está enlaçado à língua pulsional. Nas palavras de Freud:

Expresso na linguagem dos mais antigos impulsos instituais [moções pulsionais] – os orais – o julgamento é: “Gostaria de comer isso”, ou “gostaria de cuspi-lo fora”, ou, colocando de modo mais geral, “gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora”. Isso equivale a dizer: “Estará dentro de mim” ou “estará fora de mim”. Como demonstrei em outro lugar, o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar, idênticos (FREUD, 1976 [1925], p. 297).

Com isso, podemos dizer que Freud propõe a primeira partição de uma topologia subjetiva, “em mim”/ “fora de mim”, fundada no trabalho da pulsão. A introjeção da qual fala Freud é a marca do que se inscreve. O “dentro”, inscrito no simbólico, porta a propriedade do bom. Como resto dessa operação de inscrição, há a expulsão radical: o que é estranho ao eu é lançado para fora.

A outra decisão que diz respeito à existência real de uma coisa representada, é um interesse do “Eu-realidade” definitivo, que se desenvolve com base no “Eu-prazer inicial”, aquele que se guia pelas mais antigas moções pulsionais orais. Nesse tempo da existência, Freud localiza o teste da realidade, cujo objetivo “é não encontrar na percepção real o objeto que corresponda ao representado, mas reencontrar tal objeto, convencer-se de que ele está lá” (FREUD, 1976 [1925], p.298) . A função do teste de realidade visa, nesse sentido, a assegurar a existência de uma falta que funda o campo da representação. Pois, segundo Freud, “uma pré-condição para o estabelecimento do teste de realidade consiste em que objetos,

que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos” (FREUD, 1976 [1925], p.298).

O âmbito deste trabalho não comporta extrair as inúmeras consequências dos ensinamentos freudianos de sua *Die Verneinung*, texto extremamente conciso, mas de uma extraordinária riqueza. A referência a ele, nesta tese, visou a sinalizar que está no próprio Freud o germe da concepção de Lacan segundo a qual a pulsão é constituída no campo da linguagem. Como se tem visto, Lacan constrói o seu objeto *a* para transportar a estrutura de linguagem para algo que parece difícil de ser captado pela articulação: a pulsão acéfala e silenciosa, em termos freudianos, ou o gozo, em termos lacanianos.

Nessa perspectiva, podemos dizer, com Miller (2011), que, com o seu objeto *a* Lacan faz da pulsão uma cadeia significante, assinalando, então, a dupla consequência da cadeia significante: de um lado, ela tem um efeito de sentido e, de outro, um produto de gozo. Concluímos, então, que nesse momento do ensino de Lacan, o objeto *a* traz “a marca da subordinação do gozo à estrutura da linguagem” (MILER, 2011, p. 224). O seu grafo do desejo foi feito para ilustrar isso:

Grafo completo:

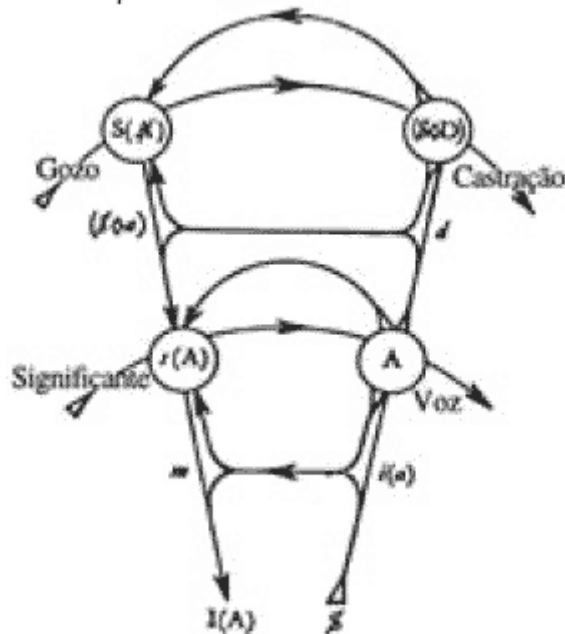


Figura 2: Grafo do desejo
Fonte: (LACAN, 1998a [1960], p. 831)

Na construção deste grafo, Lacan é influenciado não só por Saussure, mas também por Shannon, um teórico da comunicação dos anos pós-guerra. Sob a influência deste último, Lacan se utiliza de alguns termos: destinatário; mensagem;

leitura e pontuação. O grafo do desejo é elaborado ao longo de dois seminários: *As formações do Inconsciente* (1957-1958) e *O Desejo e sua Interpretação* (1958-1959). É no escrito de 1960, *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, que Lacan retoma suas elaborações sobre o grafo, onde interroga sobre a dialética do desejo a partir do inconsciente freudiano estruturado em termos de linguagem.

Do grafo, destaquemos o que se julga, nesta tese, acerca do que é relevante na discussão: ele se constitui em dois andares, sendo o primeiro, de baixo para cima, o nível onde Lacan localiza o “tesouro da língua” e, o segundo, onde ele situa a pulsão. É interessante notar que Lacan aborda a pulsão por meio do conceito da demanda, afirmando que “ela [a pulsão] é o que advém da demanda quando o sujeito aí desvanece” (LACAN, 1998 [1960] p. 831). Cunha o matema da pulsão, $\$ \diamond D$ (sujeito barrado punção D), esclarecendo que essa notação denuncia a estrutura diacrônica, isto é, o que acontece, ao nível da pulsão, tem a ver com a história das demandas do sujeito. Sua temporalidade é a da retroação, o que quer dizer que a significação se produz no “só depois”, com o último termo, como ensina Lacan (1998 [1960], p. 20).

Com esse grafo é importante destacarmos o que, nele, Lacan vem situar: “a pulsão como tesouro dos significantes”. Não se pode esquecer que a expressão “tesouro do significante” é usada por Lacan para referirmos ao Outro. Para Miller, “sob essa sigla bizarra”, Lacan tenta situar o equivalente desse Outro ao nível da pulsão; trata-se, pois, de uma “construção por homologia”. (MILLER, 2011, p. 151).

No texto de 64, *Do ‘Trieb’ de Freud*, Lacan afirma que “as pulsões são nossos mitos. [...], aquilo que produz o desejo, reproduzindo nele a relação do sujeito com o objeto perdido.” (LACAN, 1998 [1964], p. 867). O desejo só se sustenta pela relação desconhecida que o sujeito tem com o objeto que for causa de sua divisão; e isso é o que revela a estrutura da fantasia⁴. Lembremos que, para Freud, a fantasia é a realidade psíquica do sujeito, ao que Lacan retoma, assegurando que a fantasia é a tela, a janela, por onde o sujeito constitui sua relação com o mundo.

A cada vez que o sujeito se depara com a estranheza do seu desejo, há o alerta de que houve a incidência da pulsão. E, como afirma Lacan, “esse drama não é o acidente que se supõe. É da ordem da essência: porque o desejo vem do Outro, e o gozo está do lado da Coisa” (LACAN, 1998 [1964], p. 867). Então, se o desejo

⁴ A fantasia é definida como a estrutura que determina todas as relações possíveis do sujeito com o objeto, como explicita sua fórmula $\$ \diamond a$ (sujeito barrado punção de a).

sustentado pela fantasia vem do Outro, a ponto de o sujeito desejar o que o Outro deseja, escondendo-se da sua realidade pulsional, isso não acontece com o gozo, que vem da Coisa, esse resto irreduzível à colonização do Outro.

Concluimos, então, que Lacan com o seu objeto *a*, temática que tem a ver com a pulsão, tenta inscrever, em termos significantes, a relação do sujeito com o gozo. Considerado como o objeto-causa de desejo, causa da divisão do sujeito, o objeto *a* será, depois, tomado por Lacan, como condensador de gozo e, nesse aspecto, Lacan vem nomeá-lo com a expressão *mais de gozo* ou *mais-de-gozar*, em uma forte referência à *mais-valia* marxista. Miller forja a expressão “ambíguo linguístico-libidinal” para definir o objeto *a*. Nesse sentido, ele assinala que “o objeto *a* é um amboceptor entre desejo e gozo. Para mostrá-lo, nada melhor que essas duas definições⁵ trazidas por Lacan ao longo do tempo: ele o define tanto como *mais-gozar* quanto como causa do desejo” (MILLER, 2011, p. 195).

Pelo exposto, podemos dizer que, desde a construção do objeto *a*, Lacan tenta conectar o gozo à cadeia significativa, fazendo-o manejável. Mas é preciso acrescentarmos que o objeto *a* remete à abordagem do gozo pensado a partir do inconsciente tido como articulação de significantes. No tópico seguinte será abordado que *lalíngua* é uma noção que permite pensar o inconsciente a partir do gozo. Para tanto, outros conceitos se somarão, como o de *sinthoma* que, em alguma medida, não deixar de ter parentesco com o objeto *a*, mas com diferenças bem precisas.

3.3 O TRAUMATISMO DE *LALÍNGUA*

Lacan, em sua *Conferência em Genebra sobre o sintoma*, anuncia que é sempre com a ajuda de palavras que o homem pensa, de tal modo que é, precisamente, no encontro das palavras com o corpo que alguma coisa acontece. Lembra, ainda, que algo nesse sentido já havia sido percebido pelos antigos estoicos, que tinham uma concepção de filosofia diferente da nossa. Assim nos diz:

⁵ Quando Lacan lança o nó borromeu, tenta dar, ao objeto *a*, uma substância fora da articulação linguística saussuriana.

Naquela época, a filosofia era uma maneira de viver – uma maneira de viver em relação à qual se podia perceber, muito antes de Freud, que a linguagem, essa linguagem que não tem absolutamente, nenhuma existência teórica, intervém sempre sob a forma do que chamo, com um palavra, que desejei que estivesse o mais próximo da palavra *lalação* [*lalation*]– *alíngua* [*lalangue*]. (LACAN, 1998b [1975], p. 09)

Com o intuito de explicitar o que seria a intervenção da linguagem sob a forma de *lalíngua*, tal como praticada pelos estoicos, Lacan se reporta à época de Esopo⁶, quando os antigos já se tinham dado conta da importância capital de *lalíngua*, a qual restara demonstrada através das fábulas. Para ele, “não é por acaso que, na *alíngua*, qualquer que seja ela, na qual alguém recebeu uma primeira marca, uma palavra é ambígua”. Lembra que “não é, certamente, por acaso que, em francês, a palavra *ne* se pronuncia, de forma ambígua, como a palavra *noeud*” (nó), cuja pronuncia em francês é *nê*. Acrescenta, ainda, que “não é absolutamente por acaso que a palavra *pas*, que em francês, redobra a negação, contrariamente a muitas outras línguas, designa *um pas* [um passo]”. Interessar-se pelo *pas*⁷ não é por acaso. Para ele “isso não quer dizer que *alíngua* não constitui, de maneira nenhum, um patrimônio” (LACAN, 1998b [1975], p. 09-10).

Lacan reconhece, então, que *lalíngua* não se constitui do *ex-nihilo*, visto ser um patrimônio, como denunciam as fábulas e a ambiguidade de alguns termos que constituem a língua, cujo motor é a homofonia. O que Lacan vem acrescentar a essa perspectiva é que *lalíngua* se esboça no encontro entre as palavras e o corpo, e isso não tem nada a ver com a linguagem enquanto existência teórica, mas com o que é do inconsciente ou, melhor ainda, com a língua da qual é feita o inconsciente, cujos efeitos ressoam como sintoma. Como diz Lacan, ainda em Genebra:

É absolutamente certo que é pelo modo como *alíngua* foi falada e, também, entendida por fulano ou beltrano, em sua particularidade, que alguma coisa, em seguida, reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeço, em todo tipo de formas de dizer. É, se me permitem empregar, pela primeira vez, esse termo, nesse *motérialisme* que reside a tomada do inconsciente – quero dizer que o que faz com que cada um não tenha encontrado outros modos de se sustentar não é senão o que, há pouco, chamei de sintoma. (LACAN, 1998b [1975], p. 10).

⁶ Sabemos que as fábulas de Esopo, partindo da cultura popular, faziam parte da tradição oral dos gregos, sendo umas das mais conhecidas entre nós “A cigarra e a formiga” e “A raposa e as uvas”.

⁷ Muitas das frases afirmativas de Lacan são construídas a partir da partícula negativa. Recorde-se do famoso exemplo usado no Seminário 10, no qual se afirma que “a angústia *não é sem objeto*”.

Com o neologismo *motérialisme*, o qual condensa *mot* (palavra) e *matérialisme* (materialismo), Lacan recupera a hipótese do inconsciente e sua relação com a formação do sintoma. Freud já lembrava que os sintomas têm um sentido que está relacionado às primeiras experiências sexuais infantis. Assim, a realidade sexual que a criança a descobre em seu próprio corpo, tem, para Freud, “a mais estreita relação com o inconsciente”. Dando um passo a mais que Freud, Lacan recupera o que é à entrada da linguagem nessa condição chamada de “ser húmus, o ser humano”, destacando que “esse cancro que defini como sendo a linguagem, porque não sei de que outro modo chamá-lo, esse cancro que é a linguagem implica, desde o início, uma espécie de sensibilidade” (LACAN, 1998b [1975], p. 11).

Assim, Lacan quer assegurar que a linguagem seja um cancro inato; que impregna o sujeito desde suas primeiras experiências, mesmo antes da fala articulada. Senão, vejamos suas palavras:

Tenho observado muitas crianças pequenas, a começar pelas minhas. O fato de que uma criança diga *talvez*, *ainda não*, antes mesmo de ser capaz de construir verdadeiramente uma frase, prova que há algo nela, uma peneira que se atravessa, por onde **a água da linguagem chega a deixar algo na passagem, alguns detritos** com os quais ela vai brincar, com os quais, necessariamente, ela terá que lidar. É isso que deixa toda essa atividade não refletida – restos aos quais, mais tarde, porque ela é prematura, se agregarão os problemas do que a vai assustar. Graças a isso, ela vai fazer a coalescência, por assim dizer, dessa realidade sexual e da linguagem (LACAN, 1998b [1975], p. 11) [Grifos nossos]

Lacan se utiliza da metáfora da peneira, pela qual se atravessa e se recolhem os detritos deixados pelo “banho da linguagem” à qual todo sujeito humano está submetido. Daí surge à emissão de sons mais ou menos articulados pela criança que ainda não constrói uma frase; sons com os quais ela brinca, de modo a ter uma experiência de satisfação. É nesse universo de gozo da linguagem, digamos assim, que podemos dizer tratar-se de *lalíngua*.

Desde o nascimento, a criança mantém uma relação com *lalíngua*, que Lacan insiste em chamá-la de materna, tendo em vista que a criança a recebe da mãe. Com isso, Lacan esclarece que não é a gramática que ensina, como pode parecer para alguns linguistas, aqueles mais fechados nessa estrutura que se chama de gramatical. Pelo contrário, elabora-se a gramática a partir do que já funciona como

palavra⁸. É no próprio Freud, na experiência do *Fort-Da*, vivida por seu neto, que se pode localizar a questão acerca de como a linguagem chega cedo à criança.

Freud lembra que as diferentes teorias sobre as brincadeiras das crianças “deixam de trazer para o primeiro plano o motivo econômico, a consideração da produção de prazer envolvida”. Para lançar luz sobre esse fator esquecido, reporta-se à “brincadeira efetuada por um menininho de ano e meio de idade e inventada por ele próprio”. Assinala que a criança dizia “apenas algumas palavras compreensíveis e utilizava também uma série de sons que expressavam um significado inteligível para aqueles que a rodeavam” (FREUD, 1969b [1905], p. 25). Ao relatar essa experiência de observar seu neto brincando com os objetos, e por que não dizer, com as palavras, diz Freud:

Enquanto procedia assim, emitia um longo e arrastado “o-o-o-ó – acompanhado por expressão de interesse e satisfação. Sua mãe e o autor do presente relato concordaram em achar que isso não constituía uma simples interjeição, mas representava a palavra alemã “*fort*”. Acabei por compreender que se tratava de um jogo e que o único uso que o menino fazia de seus brinquedos, era brincar de “ir embora” com eles. Certo dia, fiz uma observação que confirmou meu ponto de vista. O menino tinha um carretel de madeira com o pedaço de cordão amarrado em volta dele. [...] O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua cortina encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo que o menino proferia seu expressivo “o-o-ó”. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava o seu reaparecimento com um alegre “*da*” (“ali”). Essa, então, era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno”. (FREUD, 1969b [1905], pp. 25-26) (Grifos nossos).

É surpreendente a clareza de Freud no que diz respeito ao que, na época, não era levado em consideração pelos estudiosos da infância. Os sons emitidos pela criança são os primeiros passos em um processo de simbolização primordial e isso não se dá sem passar pela satisfação da pulsão. O contrário também procede: a pulsão se utiliza da linguagem para fazer seu circuito de satisfação. Desde *A Negativa*, Freud anuncia que o processo de separação da criança com o mundo, o qual é revelado pela partição feita pela criança de um dentro (em mim) e fora (de mim), é expresso na linguagem das mais antigas “moções pulsionais”.

⁸Esta ideia é desenvolvida por Lacan na Conferência *O sintoma*, realizada em 1º/12/1975 na Columbia University, nos Estados Unidos. Conferência não publicada. Acesso através de uma Coletânea de textos – “Rumo ao âmago da cura psicanalítica”, Fascículo 2 – preparatórios para o VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, realizado em Salvador-BA, no ano de 1998.

Desde *O Seminário sobre A carta roubada*, Lacan já anunciava o alcance da experiência freudiana demonstrando o assujeitamento do humano à condição do simbólico:

[...] o jogo com que a criança se exercita em fazer desaparecer de sua vista, para nela reintroduzir e depois tornar a obliterar um objeto, aliás indiferente por sua natureza, mas que modula essa alternância com sílabas distintas [*fort-da*], essa brincadeira, diríamos, esse jogo manifesta em seus traços radicais a determinação que o animal humano recebe da ordem simbólica (LACAN, 1998a [1957], p. 51).

O que Freud antecipa é, de acordo com Lacan, “um vislumbre luminoso da entrada do indivíduo numa ordem cuja massa o sustenta e o acolhe sob a forma da linguagem” (LACAN, 1998 [1957], p. 51). Se retomarmos a *Conferência em Genebra sobre o sintoma*, texto da década de 70, segundo ensino de Lacan, portanto, época de *lalíngua*, assistiremos à atualidade do *ford-da* freudiano.

É todo o sistema que se apresenta como se fosse inato que a criança joga, a propósito de uma saída de sua mãe com que impressionou tanto Freud – isto em um de seus netos –, o enunciado *ford-da*. É daí que tudo se insere. É desde então, este *ford-da*, uma figura de retórica (LACAN, 1998b [1975], p. 11).

É graças a essas “figuras de retóricas”, que não vêm do que se aprende, mas do que é recebido, que a criança, mais tarde, terá condições de fazer a coalescência da realidade sexual e da linguagem, para usar uma expressão de Lacan exposta no referido texto. O pequeno Hans, outra criança do universo freudiano, com sua fobia a cavalos ensina ser imprescindível que, na sexualidade, algo seja domado pelas palavras, o que Freud, em seus textos que tratam do Complexo de Édipo, vem revelar com a expressão *Bedeutung des Phallus*, que é uma significação que chega à criança um pouco mais tarde, como resultado do Édipo.

O que Hans e os sintomas das crianças vêm demonstrar é o traumático da sexualidade⁹, uma vez que somos seres de linguagem, marcados, previamente, por *lalíngua*, e que não temos acesso a um saber sobre a sexualidade. Essa é, digamos assim, a condição geral para todo sujeito falante. Porém, como isso se apresenta na existência de cada um, é da ordem da contingência, isto é, de certo acaso, que podemos traduzir por algo do tipo: não estava escrito.

⁹ Lacan traduz essa questão com o aforismo “não há relação sexual”.

Sob essa perspectiva, podemos dizer que o modo como o sujeito recebe *lalíngua*, os detritos (aluviões) que ficam do banho da linguagem, é extraordinariamente contingente¹⁰, o que quer dizer não programado. O que resulta do encontro com um acontecimento imprevisto, é a marca de um gozo nada harmonioso, sendo muito mais da ordem de uma má surpresa. A isso podemos dar o nome de traumatismo da *lalíngua*.

Há, pois, uma desarmonia original que não pode ser reparada, o que, com Lacan, podemos falar de *troumatisme*. Com esse neologismo, Lacan condensa *trou* (furo) e *traumatisme* (traumatismo), querendo, com isso, realçar o estatuto de furo (trou) do trauma provocado pela linguagem. A topologia do toro¹¹, uma das figuras geométricas usadas por Lacan, serve para ilustrar o trauma como um buraco que está localizado no interior do simbólico. Nesse sentido, com Miller, podemos definir o traumatismo nos seguintes termos:

O núcleo do acontecimento traumático não é relacionável a um acidente, mas a possibilidade mesma do acidente que deixa traços de afetação, no sentido amplo que dei, a possibilidade mesma do acidente contingente que se produz necessariamente sempre, que abre a incidência da língua sobre o ser falante, e precisamente a incidência da língua sobre o corpo. Isso quer dizer que não é a sedução, não é a ameaça de castração, não é a perda do amor, não é a observação do coito parental, não é o Édipo que é o acontecimento fundamental, traçador de afetação, porém a relação com a língua. (MILLER, 2004, p. 53).

Vale a pena reiterar o que afirma Miller: o acontecimento fundamental traçador de afetação é a relação do sujeito com a língua. Nesse sentido, o autor nos adverte que é preciso fazer a diferença entre trauma como acontecimento que produz traços de afetação – este seria o sentido freudiano do trauma – e, aquele, o trazido por Lacan, de modo que o que está em cena é a incidência de *lalíngua* sobre o corpo, deixando restos que não podem ser reabsorvidos no simbólico. Em outro texto, Miller ainda lembra que:

A *alíngua* faz do ser que a habita e que a falará, um doente, um portador de um *handicap*, e tudo o que lhe é permitido fazer é fazer disso uma obra. Esse seria o exemplo de Joyce: do traumatismo e de suas consequências sofridas devido à *alíngua*, fazer uma obra. (MILLER, 2006a, p. 12),

¹⁰ Saussure ensinava sobre a contingência, mesmo não usando esse termo, ao abordar a arbitrariedade do signo, dizendo, com isso, que a relação que une os termos do signo não está, necessariamente, dada de antemão, mas surge como fruto de um laço, que é imotivado.

¹¹ O toro apresenta formato aproximado ao de uma câmera de ar.

Assim, podemos dizer que se o traumatismo de *lalíngua* nos faz um “doente” é, paradoxalmente, o que nos socorre, o que nos possibilita fazer, disso que nos afeta, outra coisa: uma obra ou, como dirá Lacan, um *sinthoma*, questão a ser retomada mais adiante. Quando um sujeito não é suficientemente traumatizado por *lalíngua*, isto é, quando não há uma peneira que atravessa (fura), se retomarmos a metáfora de Lacan, há a experiência de um corpo despedaçado, sitiado por um gozo desmedido, sem o anteparo do simbólico. A clínica com o autismo vem dizer dessa realidade.

O balbucio infantil, a chamada lalação, que seria os sinais de *lalíngua*, não está fortemente presente no autismo. Nessa direção, as palavras de Maleval são esclarecedoras: “o mais importante para compreender o autista é sublinhar que se trata de um sujeito que não se introduziu na linguagem passando pelo balbucio. Esse é ausente, pobre ou estranho”. Para esse autor, o balbucio da criança autista é comparável àquele de um bebê adormecido, sem inflexão intencional, sem afetação (MALEVAL, 2007, p. 82).

O balbucio infantil de *lalíngua*, diferentemente do choro e dos gritos de uma criança, não tem a função de comunicação. No balbucio, como afirma Maleval, operamos a alienação primeira da linguagem, através da qual o gozo do sujeito se ata à linguagem. Nesse sentido, ele recupera os estudos linguísticos e nos lembra que, desde os oito meses, o ritmo, a entonação e o tipo de fonação dos balbucios já testemunham uma tomada do sujeito em relação ao Outro da linguagem, sem esquecermos, no entanto, de que aí, no balbucio, há uma cifração de gozo, pois ele é constituído de significantes que não fazem apelo à nada. Lembra, o autor, que quando Lacan forja o termo *lalíngua* da derivação do termo *lalação*, quer, com isso, “designar uma materialidade significante desatada de toda significação e de toda intenção de comunicação” (MALEVAL, 2007, p. 83).

Julgamos ser pertinente trazer a observação feita por Philippe Hellebois:

Se Lacan não manteve a palavra que já existia, lalação, é que ele visava [sic] nomear um fenômeno que não se limita à infância, mesmo se é ali que se observa mais facilmente. De fato, essa lalíngua não é abolida pela educação ou pela aprendizagem das regras e dos usos da língua comum, mas é deslocada, subsistindo em outro lugar, aquele que Freud chama o inconsciente ou ainda a outra cena. “O inconsciente não é que o ser pense, [...], o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento, não queira saber nada “ observa Lacan no Seminário, Livro 20: mais, ainda. (Hellebois, 2009, p. 173)

Assim, podemos afirmar que *lalíngua* afeta o sujeito por toda a sua vida. O que nos faz perguntar sobre como o sujeito irá se constituir no seu laço social com o Outro. Caldas propõe que se considere a constituição de uma “língua pátria”. Nessa direção, podemos dizer que, na relação do sujeito com o Outro, quanto à linguagem, há a passagem de *lalíngua*, língua dita materna, que não serve à comunicação, para a língua pátria, aquela que engendra laço social. Nas palavras da autora:

Com a psicanálise lacaniana sabemos que a língua natural, dita materna, não é a mesma que produz laço social. Os significantes da *alíngua* materna criam no corpo os signos do gozo [...]. São significantes isolados, comparáveis a nomes próprios, que indicam sem produzir significação. Originários do gozo, podem ser chamados de pai do gozo e ao mesmo tempo, por darem um nome a este, de pai do nome. Nomes que, como no caso do nome próprio, são esvaziados de significação; frutos acidentais do desencontro traumático entre gozo e linguagem. Eles marcam o ponto onde a linguagem fracassa como dito, sustentando apenas o querer dizer e o gozar. O falante precisa encontrar formas de encadear esses fragmentos da *alíngua* materna com outros significantes, submetê-los aos padrões correntes, para poder compartilhar da língua comum. Ou seja, passar do S1, pai e nome do gozo, ao S2 que permita produzir alguma significação, o Nome-do-Pai.

Nesse sentido, podemos pensar que a língua que se maneja compartilhando da significação com outros é a língua pátria – para chamá-la de outra forma – e considerá-la, assim, como uma modalidade de Nome-do-Pai, uma amarração dos três registros que permite ao ser habitado pela linguagem fazer, com os signos do vazio do seu gozo, algum laço social (CALDAS, 2007, p. 82).

Essas considerações de Caldas corroboram com a nossa ideia de que o que acontece ao nível de *lalíngua*, nível do gozo, é que nada é harmonioso e nada produz laço social. O que move *lalíngua* não são o sentido e o diálogo, mas o monólogo do gozo. Nesse sentido, desde o primeiro capítulo, temos afirmado que *lalíngua* não cumpre a função da língua de fazer liame social, pois, sua função é outra: a de gozo.

Sob esse raciocínio, podemos dizer que, do encontro de *lalíngua* com o corpo, nascem marcas que afetam o corpo do sujeito falante, de modo a demarcar um modo de gozo específico para cada um. Como nos sugere a citação de Caldas, do desencontro traumático entre gozo e linguagem há a produção de significantes isolados que indicam os signos do gozo, mas sem produzirem significação. É necessário, pois, outro passo, a incidência do Nome-do-Pai, para que se ponha em marcha o laço associativo de dois significantes (S1 → S2), isto é, a instauração do inconsciente como possibilidade de o falante fazer com os signos do seu gozo, laço social.

Nesse sentido, podemos dizer que o inconsciente é um saber elucubrado sobre as marcas indeléveis, os resíduos deixados pelo encontro de *lalíngua* com o corpo. Pensar o inconsciente por esse ângulo é voltar-se para o modo singular com que o sujeito civiliza sua relação com o gozo. Assim, com o inconsciente ao nível de *lalíngua*, Lacan indica um campo não balizado pela articulação da linguagem.

Tentaremos entender melhor o que seria isso ao fixarmos a atenção no que está em questão na doutrina de Lacan quando ele introduz sua noção de *lalíngua*.

3.3.1 *Lalíngua* no Contexto da Teoria

Após percorrer uma perspectiva que aborda *lalíngua* a partir do que acontece pelo fato de que todos os seres são banhados pela linguagem, serão tecidas algumas considerações que pertencem às questões da própria doutrina da psicanálise lacaniana no tocante à *lalíngua*.

Sabemos que, a partir dos anos setenta, período em que *lalíngua* é criada, algumas noções e conceitos fundamentais passaram por uma reviravolta. Nessa perspectiva, destacamos a trilogia fala – língua – letra, presente no primeiro momento do ensino de Lacan, que sofre modificações, como demonstrará Jacques-Alain, em seu texto *O monólogo da apparola*. O autor fornece um aparato de orientações composto por seis termos distribuídos conforme segue:

a fala	a apparola
a língua ¹²	Lalíngua
a letra	Lituraterra

A partir dessa distribuição pinçada do movimento da obra de Lacan, Miller observa que a primeira série vertical se refere a termos-chave do ensino de Lacan que dão as coordenadas essenciais quando de seu retorno a Freud. Os outros três termos da segunda série vertical, tidos por Miller como “um tanto duvidosos”, são neologismos que trafegam na obra de Lacan a partir dos anos setenta e que indicam a nova feição que Lacan deu ao seu ensinamento. Miller os

¹² Percebe-se, pelo desenrolar do texto, que a palavra “língua” pode ser uma tradução para o termo linguagem, pois há passagens no texto de Miller que o evidenciam, como aquela que diz: “Lacan começou por formular que o inconsciente era estruturado como uma língua”. Mesmo admitindo que o termo língua poderá estar substituindo o de linguagem, preferimos não estabelecer nenhuma alteração, pois tanto língua quanto linguagem, são termos consonantes, advindos da influência da linguística estrutural.

toma como fio condutor que serve para reorientar os termos postos na direita. Nesse sentido, ele interroga: “o que é a língua, com respeito ao que se desenha como *lalangue*?” (MILLER, 1998b, p. 69).

No início do ensino de Lacan, como observa Miller, a língua é “um conjunto solidário de elementos diferenciados, diacríticos, relacionados uns aos outros, de tal sorte que a variação de um repercute sobre os outros e provoca variações concomitantes”. Nesse sentido, Miller recupera o modo pelo qual o inconsciente está estruturado: “nele discernimos elementos e estes elementos fazem um sistema. [...]. estes elementos discerníveis são aqueles mesmos da língua”. Miller estabelece, com isso, a hipótese de que “o inconsciente é estruturado como a língua de Saussure. Nele distinguimos significante e significado”. (MILLER, 1998, p. 69). Conforme explicita o autor:

Nós nos formamos, habituamos, acostumamos a este “objeto-língua” que, quando abordado como estrutura, implica uma suspensão, e mesmo uma “forclusão” metódica do fator temporal, do fator diacrônico. A perspectiva tomada do objeto-língua é essencialmente sincronia, que supõe, quando é feita referência à história, um corte sincrônico. Ocupamo-nos de um estado do que Saussure chamou *a língua*.

Essa perspectiva é também essencialmente “trans-individual” – sincrônica e trans-individual. Esta definição da língua implica que haja um Outro, que seja correlato a um outro conceito, o conceito de fala, que é essencialmente diacrônico e individual.

É saussuriano, mas, enquanto Lacan toma essencialmente a sua referência à língua da obra de Saussure, veste a sua referência à fala, a organiza mesmo, a ordena como fala de Hegel, radicalmente intersubjetiva e, portanto, dialógica, marcada pela escritura do diálogo [...]. (MILLER, 1998, p. 69).

Algumas dessas questões foram abordadas no capítulo anterior, entretanto, reiteramos o quanto é evidente, em Lacan, antes de sua *lalíngua*, esse retorno à língua saussuriana, tanto no que diz respeito à perspectiva sincrônica, quanto, e, sobretudo, à sua perspectiva diacrônica, na qual a fala está situada. A fala da primeira série vertical é marcada pela estrutura do diálogo. Mas, como será visto, há algo que se acrescenta quando se situa a fala do outro lado da série vertical proposta por Miller. Lacan se utiliza do neologismo *a apparola* para demarcar a mudança de estatuto da fala em seu ensino

O terceiro termo da série vertical, a letra, tal como abordada por Lacan em sua *Instância da letra*, vem introduzir, em relação à função da fala, a função da

escrita que, como se verá, introduz uma desvalorização da fala em detrimento do significante em sua estrutura localizada.

Com esse ternário – fala, língua e letra –, Lacan estabelece uma estrutura fechada, com seus elementos que ora se combinam, ora se substituem, e que não teriam a plasticidade de *lalíngua*. Interroguem-nos, pois: da língua à *lalíngua*, o que se desloca? Miller problematiza essa questão, assinalando que *lalíngua* não é uma estrutura. Assim nos diz:

Aliás, o nome que Lacan inventa, unindo o artigo no substantivo, foi criado para marcar que os elementos da língua que cremos discerníveis não são tanto assim. [...]. Não é que não tenha relação com a estrutura, mas daí a dizer que *lalíngua* é uma estrutura, recuamos. Em particular, porque não é um objeto recortado da sincronia. Ela comporta uma dimensão que é irreduzivelmente diacrônica, visto que **é essencialmente aluvionária**. É feitas de **aluviões que se acumulam de mal-entendido, de criações linguísticas** de cada um (MILLER, 1998b, p. 71) (Grifos nossos).

Assim, podemos dizer que a noção de *lalangue* guarda relação com o tecido da língua, mas para marcar que os elementos desta não são tão discerníveis conforme dito no primeiro capítulo. É a dimensão irreduzivelmente diacrônica que comporta *lalíngua* que a faz única e incomparável a qualquer outra, não sendo algo que é aprendido, mas recebido.

Podemos dizer, então, que a estrutura fechada do primeiro ternário, sofre com *lalíngua* um efeito de plasticidade, de modo a ser questionado, pois, o domínio das articulações, fundamental no conceito de estrutura. Nesse sentido, Miller propõe que se use, para o segundo ternário, outro conceito: o de aparelho, distinto de estrutura, como expressa nestas palavras:

O aparelho é uma reunião, mas uma reunião que pode ser mais heteróclita do que a estrutura e, sobretudo, que é poderosamente, finalizada. Uma estrutura se decifra, constrói-se, mas dentro, um pouco, do elemento contemplativo. É preciso juntar as coisas como a ação de estrutura, para que se ponha a funcionar. Ao passo que o aparelho é, de chofre, ramificado em uma finalidade, aqui em uma finalidade de gozo, que se sobrepõe à dita finalidade de conhecimento da realidade. Então, gostaria de ponderar que o conceito de estrutura pertence, propriamente, ao contexto definido do primeiro ternário, e talvez tenha o seu similar do outro lado, com o aparelho (MILLER, 1998b, p. 75).

Assim, Miller considera que o aparelho é um conceito mais adequado para abordar o segundo ternário (a aparola – *lalíngua* – lituraterra), montado com a finalidade de contemplar o que é do gozo. Nesse sentido, o autor dá especial ênfase

à notação de Lacan apresentada no *Seminário 20*, segundo o qual a “língua”¹³ passa a ser definida como “aparelho do gozo” que serve para abordar a realidade.

Nesta perspectiva, Miller acrescenta que “o fenômeno essencial do que Lacan chamou de *lalíngua* não é o sentido – é preciso dar-se conta disto – mas o gozo” (MILLER, 1998b, p. 72). Há, nesse deslocamento, uma mudança de perspectiva que faz tremer todo o edifício conceitual do ternário anterior (língua, fala e letra), pois o princípio norteador não é mais o “querer dizer”, e sim, o “querer gozar”. Como afirma Miller, “o segundo ternário traduz o novo status do primeiro, quando é a pulsão – tomando a invenção do conde Freud – e não a significação que é concebida como o princípio, o motor do ser falante” (MILLER, 1998b, p. 72)

Assim, na redefinição dos termos a partir dessa nova perspectiva, tem-se que a *apparola* toma o lugar do conceito de fala. Não se trata mais de diálogo, mas de monólogo. Recuperando Lacan no *Seminário 20*, no qual afirma que *lalíngua* serve a coisas inteiramente diversas da comunicação, Miller acrescenta:

Com o conceito de *apparola*, o conjunto da referência à comunicação desaba ou, ao menos, no nível em que se trata da *apparola*, não há diálogo, não há comunicação, há autismo. Não há o Outro com grande O. A *apparola* não tem por princípio o querer dizer ao Outro ou a partir do Outro (Miller, 1998b, p. 72)

Com o neologismo *apparola*, pronunciado por Lacan poucas vezes, tem-se a fala (*la parole*) dominada pela pulsão, que não assegura comunicação, mas gozo, o que responde, assim, como afirma Miller; “à fórmula que Lacan dá no *Seminário Mais, Ainda* – lá onde isto fala, isto goza”. Conclui Miller, “é verdadeiramente, o casamento do vaso de terra com o vaso de ferro. O vaso de terra do Outro é despedaçado pelo vaso de ferro do isto” (MILLER, 1998b, p. 73).

A conjunção da fala com o gozo não se reduz à questão de que há o “gozo da fala”, pois, a essa fórmula Lacan não lhe dá um valor próprio, sendo assim, necessário “dar uma volta radical a essa expressão, a saber, o gozo fala”. Assim, se no primeiro ternário é a verdade que fala através das formações do inconsciente, “no contexto de *lalíngua* e de *apparola*, é o gozo que fala” (MILLER, 1998b, p. 74).

Seguindo esse raciocínio, recuperamos a questão: “O que se impôs a Lacan recheiar seu discurso com esse neologismo, a partir do início de seu último ensino, o

¹³ Miller usa o termo língua, mas a tradução do *Seminário 20* indica o termo linguagem, o qual iremos usar mais adiante.

Seminário 20?” (MILLER, 2009, p. 123). Para que se alcance a dimensão dessa questão, Miller propõe que se escute *lalíngua* em relação a *Um-corpo*.

O *Um-corpo* é também um neologismo que guarda a marca de sua operação, já que nele há um hífen.^o Aqui, é o artigo indefinido e também o cardinal, que está associado ao substantivo.

Há *lalíngua* e há os *Um-corpo*, cuja relação repousa sobre *lalíngua*.

Sabemos que *lalíngua* não é a linguagem, é um ordenamento, uma sabedoria da língua. Quando fazemos surgir esse neologismo, evidenciamos, ao mesmo tempo, que a linguagem é uma abstração, ao passo que *lalíngua* visa – ela visa o que precisamente? – a fala tomada, eu diria, materialmente, ou seja, no caso, foneticamente. (MILLER, 2009, p.123-24).

Miller é enfático ao afirmar que “*lalíngua*, entendida foneticamente, é, por isso mesmo, sem o lastro da gramática”, lembrando que

[...] a gramática é a norma que permite dizer *isso se diz* ou *isso não se diz*. Mas nunca tomamos esse ponto de partida, a não ser a propósito daquilo que foi dito de fato, ou melhor, materialmente. Pois bem, *lalíngua* absorve o que se diz.

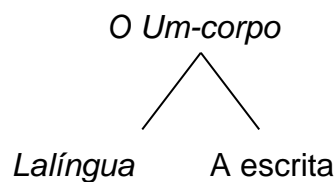
Nesse sentido, ela não tem, como o tem a gramática, um negativo. Ela joga com o léxico e também com a sintaxe. Ela se abre àquilo com que Lacan se encantou, **ela se abre a todos os equívocos**. (MILLER, 2009, p. 124) (Grifos nossos).

Abrindo um parêntese, evidenciamos com Miller, que “é justamente, porque o que salva a psicanálise, o que salvaria a psicanálise é a questão comum com *lalíngua*, que Lacan promove o equívoco como o procedimento interpretativo maior” (MILLER, 2009, p. 124). Lembremos que Lacan, em seu texto *Rumo a um significante novo* (1977), assinalava que “é necessário sustentar a questão de saber se a psicanálise não é um autismo a dois”, assegurando, por outro lado, que *lalíngua* é “a garantia de que a psicanálise não claudica irreduzivelmente nesse autismo a dois” (LACAN, 1998c, p. 9).

Voltemos às considerações do que é escutar *lalíngua* em relação a *Um-corpo*. Nessa perspectiva, Miller estabelece um ponto de vista que nos parece fecundo ao dizer que *lalíngua* “faz par, por oposição binária, com a escrita, termo do qual Lacan não fez neologismo, mas que utiliza de modo muito próprio em seu derradeiro ensino”. Assim,

[...] *lalíngua* está no oposto da escrita. E eu escreverei *lalíngua* em oposição à escrita colocando *Um-corpo* como termo ternário, a fim de tentar ordenar o léxico inédito de Lacan. (MILLER, 2009, p. 124)

Graficamente, vide o que propõe Miller:



A ordenação do léxico inédito de Lacan, tal como promove Miller, responde a uma orientação retirada no derradeiro ensino de Lacan, onde a noção de matéria é fundamental. Adverte que o que não está fundado na matéria é uma escroqueria, uma palavra, inclusive, já usada por Lacan para referir-se à própria psicanálise. O autor esclarece:

Quando Lacan traz a noção de matéria, ele o faz por uma razão muito precisa, ou seja, porque ela institui o mesmo. Ela fundaria, o que já é dizer muito, a identidade do mesmo. Isso é, talvez, dizer muito porque a identidade, o mesmo, se nota, e quando se nota, é tomado em um sistema de notas.

Reconhecemos a mesma palavra quando a tomamos materialmente através de todos os contextos nos quais aparece e, segundo cada um desses contextos, ela ganha nuances, difere.

Pode haver a mesma palavra nos diferentes contextos, mas ela se torna outra em função do sentido. Esta é a razão pela qual acho que Lacan considera a noção de matéria como fundamental, ou seja, porque ela funda o mesmo fora do sentido.

A noção da matéria funda o mesmo. E eu acrescentaria que a noção de sentido funda o Outro. [...]. O Um, no sentido do mesmo, é a matéria. (MILLER, 2009, p. 125)

Seguindo Miller, podemos dizer que, no derradeiro ensino de Lacan, o Outro é o sentido, ao passo em que o Um é a matéria que funda o mesmo fora do sentido. Tratar-se-ia do *Um* abordado sozinho, sem o Outro. Numa rápida digressão, consideremos o exemplo dado por Miller, o do *Google*, que ilustra bem o quanto a noção de matéria está presente na experiência cotidiana. O “Deus *Google*”, como ele o chama, memoriza a palavra em sua materialidade, mas não pode decifrá-la. Ele só tem relação com infindáveis significantes, estando mesmo, o significado com o sujeito. Nesse sentido, o *Google*, até o fim dos tempos, “será como um gigante cego ligado à matéria significante” (MILLER, 2009, p. 130).

Destaquemos a título de conclusão deste tópico, que *la língua* é um termo criado sob a pluma de um Lacan, digamos assim, materialista, o qual é empregado

em oposição a outro termo: a escrita, cuja dimensão essencial se encontra na noção de letra, a qual será abordada no item seguinte.

3.4 A NOÇÃO DE LETRA E SUA RELAÇÃO COM *LALÍNGUA*

Antes de estabelecer a relação que há entre letra e *lalíngua*, é importante retomar alguns aspectos do percurso que Lacan faz em torno do tema da letra. Veremos que a letra, no início do estudo de Lacan, tem um estatuto diferente daquele que irá se configurar na reta final desse ensino.

3.4.1 Os Dois Estatutos da Letra no Ensino de Lacan

A noção de letra no campo da psicanálise é introduzida por Lacan sob a influência da linguística, mais especificamente, na relação que Lacan estabelece entre a letra e a categoria do significante. Em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, Lacan está às voltas com o sentido que a letra deve ser tomada na estrutura de linguagem do inconsciente que a experiência analítica vem revelar. O termo “instância”, que vem do verbo latino *instare* (apressar, urgir), nos remete ao momento sistêmico do inconsciente, à insistência da cadeia significante que segue suas leis próprias, as quais são explicitadas ao longo do texto de Lacan pelo transporte que ele faz da linguística para o campo psicanalítico.

De início, é importante destacar que a *Instância da Letra* tem, visivelmente, o compromisso de retorno ao texto freudiano, destacando as várias viradas do leme que Freud teve que fazer para garantir a sobrevivência de sua descoberta e colocar os procedimentos de sua técnica em coerência com a lógica do inconsciente em sua estrutura de linguagem. Para Lacan, o papel constitutivo do significante que Freud de imediato fixou para o inconsciente antecipa, em muito, às formalizações da linguística (LACAN, 1998a [1957], p. 516).

Neste contexto da *Instância da Letra*, Lacan rende homenagens a Saussure e elege a linguística como a disciplina que está em uma posição-piloto no campo das ciências ditas humanas. Partindo do algoritmo saussuriano do signo linguístico, ele estabelece as funções da letra sob o domínio do significante. Em suas palavras:

“designamos por letra este **suporte material** que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (LACAN 1998a [1957], p. 498) (Grifos nossos).

Nesta direção, Lacan elege os fonemas, considerados por ele, uma “descoberta decisiva da linguística” (LACAN 1998a [1957], p. 504), como os elementos diferenciais últimos a quem os significantes se reduzem, fazendo, dessa constatação, uma das propriedades do significante, aliada àquela segundo a qual o significante é compreendido segundo as leis de uma ordem fechada. Ele pretende, pois, estabelecer uma equivalência entre a letra e o fonema, este último definido enquanto sistema de caracteres tipográficos, e elegendo, dessa forma, além do momento fônico, o gráfico. É pela estrutura fonemática e sua relação com a letra que Lacan introduz a ação do significante como distinta do significado. Definindo a letra como “a estrutura essencialmente localizada do significante” (LACAN 1998a [1957], p. 505), ele introduz a letra como a dimensão “literal” do significante, o que traz, como consequência, uma presença do significante destituído de qualquer valor semântico.

A noção de letra nesse primeiro momento do ensino de Lacan, tendo no *Seminário sobre A carta roubada* um dos seus representantes, mesmo que seja guiada pela dimensão significante, parece-nos que serve para relativizar o peso dado à significação própria ao movimento de deslizamento da cadeia significante, concebida como uma combinatória, com infinitas possibilidades de produção de sentido. A letra, destacada das cadeias da fala, apontaria para a insistência de certos significantes que demarcam o traço do desejo, com o destaque de que nesse contexto há, ainda, uma primazia da função da fala, conseqüentemente da ordem simbólica. Isso nos faz perguntar se, nesse momento do ensino de Lacan, a diferença entre letra e significante estaria claramente estabelecida.

Alguns autores, a exemplo do linguista Jean-Claude Milner em *A obra clara*, apresentam uma distinção radical entre letra e significante. Segundo Milner:

O significante é apenas relação: ele representa para e é aquilo através do que isso representa; a letra mantém, decerto, relações com as outras letras. Mas ela não consiste apenas em relações. Sendo apenas relação de diferença, o significante é sem positividade; mas a letra é positiva em sua ordem. [...] O significante não é idêntico a si mesmo, não tendo um si a que uma identidade possa ligá-lo; mas a letra, no discurso em que se situa, é idêntica a si mesma. O significante sendo integralmente definido por seu lugar sistêmico, é impossível deslocá-lo; mas é possível deslocar uma letra; [...] o significante não pode ser destruído: ele no máximo pode “faltar em seu lugar”; mas a letra, com suas qualidades e identidade pode ser

rasurada, apagada, abolida. Ninguém pode fechar a mão sobre um significante, já que ele é apenas por um outro significante; mas a letra é manipulável até mesmo empunhável. [...] Sendo deslocável e empunhável, a letra é transmissível; [...]; um significante não se transmite e nada transmite: ele representa, no ponto das cadeias onde se encontra, o sujeito para um outro significante (MILNER, 1996, p. 104-5).

Assim, segundo Milner, para dizer da letra, recorreremos ao vocábulo do encontro, da cunhagem, do contato; já a cadeia e a alteridade são vocábulos concernentes ao significante. Ressaltamos, porém, que essa perspectiva de estabelecer a distinção entre significante e letra é válida quando se toma a concepção do significante pensado em sua articulação na cadeia. O significante, em Lacan, pelo menos no âmbito do seu primeiro ensino, é definido por seu lugar sistêmico, posto que representa, assim, o campo das relações de diferença e oposição. Porém, Lacan faz uma mudança de perspectiva no tocante à sua definição de significante, relacionando-o ao *Um* sozinho.

Acompanhando o percurso de Lacan no tocante à função da letra, depreendemos que, a partir de um jogo homofônico – *letter* (carta/letra) –, a carta pode ser um suporte para a mensagem e, como tal, produz sentido, embora ela possa ser, também, um objeto cuja utilidade é de gozo. Recordemos que Lacan, em seu escrito de 1957, *O seminário sobre a ‘carta roubada’*, no qual retoma o conto¹⁴ de Edgar Allan Poe, ele se utiliza do equívoco Joyciano – *a letter* (carta/letra), *a litter* (dejeito) – para distinguir na carta/letra sua dimensão de mensagem e outra, a de objeto. Nesse sentido, destacamos as palavras de Mandil para quem:

O que se passa com uma carta (e aqui vale a pena resguardarmos a homofonia francesa, pois o que se afirma também é válido para a letra) quando buscada na dimensão de mensagem, ou seja, como elemento de um sistema significante, não é da mesma ordem quando essa carta é tomada como objeto, como pedaço de papel rabiscado, timbrado, selado ou virado pelo avesso.

No conto de Poe, é por *não corresponder* à descrição fornecida aos policiais, ou seja, por não se encaixar na cadeia prévia de sentido, que a carta roubada passa despercebida em sua dimensão de *litter*. Em outras

¹⁴ O conto *A carta roubada* de Edgar Allan Poe narra o recebimento de uma carta pela Rainha, que parece ser de conteúdo comprometedor, apesar de não se saber qual. O Ministro, na presença do Rei, que nada percebe, e da Rainha, apropria-se da carta, deixando outra, parecida, em seu lugar. A Rainha aciona o delegado da polícia parisiense para tentar reaver a carta, mas sem sucesso. São solicitados os serviços de um detetive particular M. Dupin. Artiloso, em uma visita que faz à casa do Ministro; Dupin troca a carta da Rainha por outra similar, repentinamente assim, a mesma estratégia usada pelo Ministro. Na carta que deixa para esse último, Dupin escreve um verso sobre vingança, retirado do poema *Atrée*, de Crébillon: “Um projeto funesto, se não é digno de Atreu, é digno de Tiestes”.

palavras, se a carta não *responde* aos policiais é porque esses não a convocam no lugar em que sua forma modificada seria capaz de atender. Essa dupla dimensão, função de transmissão de uma mensagem, a *letter*, mas com um destino que concerne à sua materialidade, a *litter*, é, para Lacan, algo inerente a uma carta (ou a uma letra), esta não podendo ser concebida sem a simultaneidade das duas vertentes. (MANDIL, 2003, p. 27-28)

Assim, se pensarmos a carta/letra como mensagem, estaremos nos remetendo às combinações, aos deslizamentos significantes, ao passo em que se for concebida a dimensão de objeto da carta/letra, o que se destaca é sua materialidade, de modo a ser “manuseável, passível de ser esquecida, rasgada, guardada, adulterada ou tratada como detrito” (MANDIL, 2003, p. 27- 28). Não se pode perder de vista que essas duas vertentes da carta acontecem simultaneamente.

Mesmo admitindo uma mudança de perspectiva no que diz respeito à relação entre letra e significante ao longo da obra de Lacan, pensamos que, desde o primeiro Lacan, a letra é, de alguma maneira, relacionada ao gozo particular de um sujeito. Nesse sentido, desde sua *Instância da Letra*, Lacan afirma que,

[...] mas, acaso já não sentimos há algum tempo que, por ter seguido os caminhos da letra para chegar à verdade freudiana, ardemos em seu fogo, que consome por toda parte? É fato que a letra mata, dizem, enquanto o espírito vivifica. Não discordamos disso (...), mas também indagamos como, sem a letra, o espírito viveria. (LACAN, 1998a, 512 -513)

Há, desse modo, um ardor provocado pelo fogo da letra, algo que é da dimensão de uma experiência de gozo. Nesse sentido, concordamos com Mandil para quem é “clara a convocação da letra/carta como modo de localização da dimensão de gozo que acompanha o sujeito que o significante busca representar” (MANDIL, 2003, p. 38).

Em *Lituraterra* (1971), um dos textos inaugurais do segundo momento da obra de Lacan, a função da letra é abordada em sua relação com os semblantes. Em uma exposição oral, que se encontra no *Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante*, Lacan retoma essa versão publicada de *Lituraterra*. Assistimos, tanto no texto escrito quanto oral, a um desordenamento do *automaton* significante que o texto de Poe nos convoca.

De acordo com Mandil, Lacan pôde retomar o conto de *A carta roubada* para construir uma primeira contraposição entre letra e significante. Nessa direção, Lacan

leva “em consideração que o conto de Poe se sustenta sem qualquer referência ao conteúdo da carta, o que não impede os efeitos que produz naqueles que, um a um, se vêem de posse dela”. Assim, para Mandil, todos estão diante de uma inversão de perspectiva: “se, em um primeiro momento, seria possível supor a letra incluída na dimensão significativa, denotando, por exemplo, sua materialidade, nesse segundo momento a distinção entre letra e significativa se torna explícita”. Há, pois, a emergência da letra para o primeiro plano, o que se torna possível na medida em que “se produz um apagamento da mensagem, na proporção em que se turvam os efeitos significantes da *lettre*, fazendo surgir, à margem do conteúdo que a letra transporta, uma materialidade desconectada de qualquer sentido”. (MANDIL, 2003, p. 47).

Laurent (2010) em *A carta roubada e o vôo sobre a letra*¹⁵ retoma o que está em questão em *Lituraterra*, e assevera que esse é um texto que reescreve, na década de 70, *A instância da letra*, mas em um contexto onde o privilegio não é dado à fala, mas à escrita. *Lituraterra* é um texto articulado em torno de uma reflexão sobre a história da escrita a partir da tradição ocidental, com sua escrita alfabética, e da oriental, com a escrita ideográfica. (LAURENT, E., 2010, p. 63).

De acordo com Saussure, no sistema ideográfico, “a palavra é representada por um signo único e estranho aos sons de que ela se compõe. Esse signo se relaciona com o conjunto da palavra, e por isso, indiretamente, com a ideia que exprime” (SAUSSURE, 2006, p. 36).

Saussure observa que, nesse sistema, a escrita é uma segunda língua, tendendo a substituir a palavra falada. “Na conversação, quando duas palavras faladas têm o mesmo som, ele [o chinês] recorre, amiúde à palavra escrita para explicar seu pensamento”. Porém, adverte-nos Saussure, essa “substituição pelo fato de poder ser absoluta, não tem as mesmas consequências deploráveis que na nossa escrita” (SAUSSURE, 2006, p. 36).

Os dois modos de escritas, destacados por Lacan, têm, no texto sobre o conto de Poe, *A carta roubada*, o representante de uma reflexão sobre a escrita ocidental, e no texto *Lituraterra*, o representante da escrita oriental. Nesse sentido,

¹⁵ A nota do tradutor deste texto, publicado na revista Correio 65, esclarece que a tradução do título original *La lettre volée et le vol sur la lettre*, perde a ambiguidade do título, onde Laurent brinca com o trocadilho havido na homofonia francesa entre “vôo” e “roubo”.

para cada modo de escrita, como observa Éric Laurent, Lacan faz corresponder um apólogo:

Para o primeiro, é “A carta roubada”; para o segundo, em “Lituraterra”, é, eu diria, uma história de água: do alto de seu avião, atravessando o deserto da Sibéria, Lacan vê cursos d’água. Pareceu-me que se tratava do mesmo apólogo e que, de todo modo, trata-se mesmo de apreender em que cada um designa, traz uma mensagem sobre a letra que indica o mesmo ponto (LAURENT E., 2010, p. 63).

Laurent intitula o apólogo de *Lituraterra* de “Vôo sobre a letra”, observando que esse apólogo, o sobrevôo da letra, foi escrito no solo. Reportando-se à homofonia francesa entre “vôo” e “roubo”, afirma que, “evidentemente, ‘A carta roubada’ tem algo a ver com o fato de que seja com base em uma história de roubo/vôo [vo] que se constrói o segundo apólogo” (LAURENT E., 2010, p. 67).

De acordo com Laurent, Lacan “põe os pingos nos is” quando postula, em primeiro lugar, que a letra não é uma impressão, e, em segundo lugar, que a letra não é um instrumento. Assim, para Laurent, “se não é um instrumento, se não é traço, nem impressão, que consequência extrair disso?” (LAURENT E., 2010, p. 68). Na trilha de Lacan em *Lituraterra*, adverte-nos que, como revelam os manuais da história da escrita, desde os gregos observa-se que aquilo que é passado para a escrita são “os hinos dos deuses, os cantos, os mitos que se contavam e as procissões dramáticas, ou seja, as tragédias”. Desse modo, a escrita seria “um meio de tornar isso possível, transformando todos esses textos em um instrumento útil”, a exemplo de Péricles que estabeleceu o texto de Homero e lhes deu a melhor versão possível. Porém, como afirma Laurent, “o que esses manuais evitam, na certa, é o efeito de gozo produzido” (LAURENT E., 2010, p. 69). Seria necessário, pois, acrescentar,

[...] o que foi, para Péricles, recolher os textos de Homero? O que isso inscreveu senão sua nostalgia de não ser um herói de Homero? Teria esse primeiro tirano sofrido um efeito de apassivação? (LAURENT E., 2010, p. 69).

Nesta direção, recuperemos o efeito de gozo produzido, isso que não foi possível de ser tocado nas reflexões sobre a história da escrita, mas o que Lacan enxerga na literatura, que “não passa de uma acomodação de restos”. (LACAN, 2009 [1971], p. 106). Dessa perspectiva, reler o conto de Poe, com *Lituraterra*, é

tomar a função da letra a partir do efeito que provoca e não por sua significação. Todo aquele que tem a carta em seu poder se situa em uma posição feminina. A carta teria, pois, como vem atestar Lacan, um efeito de feminização, o qual vem apontar o lugar enigmático do gozo, lugar esse que ultrapassa todas as significações. Nesse sentido, referindo-se ao conto, Lacan nos diz:

O relato, se assim posso dizer, é feito sem nenhum recurso ao conteúdo da carta. É isso que torna notável o efeito que ela exerce sobre os que se tornam alternadamente seus detentores, por mais que eles possam defender o poder que ela confere para aspirar a possuí-la. Esse efeito de ilusão só pode articular-se, e é assim que eu o articulo, como um efeito de feminização (LACAN, 2009 [1971], p. 107).

Sem nos preocuparmos em explicitar os pormenores do conto de Poe retomado por Lacan, destacamos que o efeito provocado pela carta tem a ver com a acolhida que esta dá ao gozo. Nesse sentido, de acordo com Laurent, pode-se dizer que “a escrita permite denotar esse lugar do gozo; o que ela inscreve é, portanto, o que fez Péricles ao recolher os hinos, o que fez Edgar Poe nomeando o gozo de sua época (o lugar do dândi reflete o gosto de sua época)” (LAURENT E., 2010, p. 71).

Como Mandil, interrogamos “como, no entanto, articular essas duas dimensões da *lettre*, como associar sua dimensão significativa, mensageira, àquela que se traduz em sua materialidade, independentemente do sentido veiculado?” (MANDIL, 2003, p. 48).

Seguindo esse autor, podemos dizer que Lacan, em *Lituraterra*, para definir qual seria a função da letra, se apoia em um tripé: a metáfora do litoral, a ideia de rasura, e a do escrito como sulco (*ravinement*). (MANDIL, 2003, p. 49).

A metáfora do “litoral”, ele a faz a partir de seu contato com a língua japonesa e daquilo que, propriamente, constitui essa língua, isto é, a escrita. O falante japonês usa uma língua trabalhada pela escrita, na qual o papel da letra é fundamental. A cada ato de fala a letra está presente, “pois o discurso a mobiliza como tal, encarnada por essas verdadeiras obras de caligrafia que são os ideogramas” (VIEIRA, 2003, p. 118).

Referindo-se ao sujeito japonês, Lacan diz que esse é um sujeito que não esconde nada, e isso tem a ver com a função da letra:

Singularmente, isso parece trazer como resultado que não há nada de recalcado a defender, já que o próprio recalcado consegue se alojar pela

referência à letra. Em outras palavras, o sujeito é dividido pela linguagem, mas um de seus registros pode satisfazer-se com a referência à escrita, e o outro, com o exercício da fala. (LACAN, 2009 [1971], p. 117).

Com isso, o que Lacan vem recolher, dessa cultura, é a condição de litoral da letra, possibilitada pelo modo como o japonês vive com sua língua materna essa condição muito especial de relação entre gozo e significante. Para Laurent, a língua japonesa “fixa um modo de litoral separando gozo e articulação significante” (Laurent E., 2010, p. 85).

As conclusões de Lacan sobre a letra são fruto de suas duas idas, sobretudo a segunda, ao Japão. Voltando de sua experiência com a escrita oriental, Lacan conclui que “entre o gozo e o saber, a letra constituiria o litoral” (LACAN, 2009 [1971], p. 107). O litoral é uma linha que separa dois domínios (terra e mar) que não têm, entre eles, nada em comum. Diferentemente da fronteira que simboliza que entre dois territórios há um denominador comum, no litoral não há nem mesmo uma relação recíproca, pois os dois elementos que o compõem não têm a mesma estrutura. Ancorando-se nessa metáfora, Lacan delimita a função da letra como sendo a de inscrever o litoral, borda que une o real e o sentido, o mar do saber e a terra do gozo, que são mutuamente, heterogêneos. “Entre o gozo e o saber, a letra constituiria o litoral” (LACAN, 2009 [1971], p. 110).

A letra como litoral é composta por rasuras; é uma terra de lituras¹⁶. Mas, “como entender um litoral, cuja ‘terra’ é antes de tudo, composta de rasura, ‘lituras’ (*Litura-terra*)?” (MANDIL, 2003, p. 50).

A ideia de rasura é a segunda escora do tripé proposto por Mandil para se entender o que Lacan traz sobre a letra em *Lituraterra*. Lembremos que, para Lacan, não se trata de qualquer rasura, mas de uma que é especial, pois, como ele sugere, “rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra. *Litura pura* é o literal. [...] Produzir essa rasura sozinha, definitiva, é essa a façanha da caligrafia”. (LACAN, 2009 [1971], p. 113)

Como prolongamento da noção de rasura, o terceiro pé do tripé, Mandil propõe que se pondere acerca da ideia do escrito como “sulco”, e que se busquem os elementos que originaram essa inscrição sobre a terra. Assim, para ele, a metáfora da rasura necessita de uma complementação que possa elucidar a

¹⁶ *Litura*, em sua etimologia latina, quer dizer tanto cobertura quanto rasura. O neologismo *Lituraterra* que é uma associação de *Litura* com *Littera*, e que aparece em oposição à literatura.

articulação desses dois registros distintos (simbólico e real) capturados na condição litoral da letra. É aí que se fez necessário, para Lacan, introduzir, em *Lituraterra*, a parábola do avião, extraída quando de seu retorno à França de sua segunda viagem ao Japão, momento em que estava sob impacto da caligrafia na configuração da subjetividade do japonês. (MANDIL, 2003, p. 51-2)

Neste trajeto, ao sobrevoar as planícies siberianas, Lacan observa que as nuvens que pairam nos céus e os riachos não se confundem. Apesar de esses últimos serem formados pela liquefação das nuvens produzindo sulcos sobre a planície, há uma descontinuidade entre eles. Como indica Mandil, através dessa parábola, alinham-se termos que Lacan distingue, mas ao mesmo tempo articula. De um lado, “as nuvens, metáfora do conjunto significante”, é “o campo da forma e do fenômeno”; e, de outro lado, “os riachos e cursos d’água, domínio da rasura, produzindo sulcos sobre a planície”. Assim, continuando o raciocínio de Mandil:

Essa dinâmica que vai das nuvens até sua precipitação, culminando na formação dos riachos que cortam a planície, parece adequada para articular dois registros distintos capturados na letra. De um lado, o simbólico, em suas diversas formações. Do outro, **o gozo que escoia e cava a terra**. Entre eles, uma continuidade, mas também um rompimento. Se há algo de barroco nesta construção lacaniana, é preciso notar que faz parte de seu esforço permanente de refletir sobre essa constante que a experiência analítica revela, qual seja, a dos embaraços do sujeito diante de suas mais variadas formas de gozar. (MANDIL, 2003, p. 52) (Grifos nossos).

Lacan, no *Seminário 20*, retoma a metáfora da “nuvem da linguagem” que faz escrita no solo:

Eu, não é um ser, é um suposto a quem fala. Quem fala só tem a ver com a solidão [...]. Essa solidão, ela, de ruptura de saber, não somente ela se pode escrever, mas ela é mesmo o que se escreve por excelência, pois ela é o que, de uma ruptura do ser, deixa traço. É o que eu num texto, certamente que não sem imperfeições, que chamei *Lituraterra*. *A nuvem da linguagem* – exprimi-se metaforicamente – *faz escrita*. Quem sabe se o fato de podermos ler esses riachos que eu olhava sobre a Sibéria, como traço metafórico da escrita, não está ligado – e notem que o *ligado* inclui o *lido* – a algo que vai além do efeito de chuva, o qual não há nenhuma chance que o animal o leia como tal? (LACAN, 1985b [1972-1973], p. 163).

Os sulcos são tomados, por Lacan, como metáfora dos traços deixados pela escrita. Para que esse efeito da “nuvem da linguagem” possa se dar, a condição é que haja o que Lacan chama de “ravinamento [enxurrada] das águas”, ou como se

queira, ruptura do semblante¹⁷, por onde jorra o gozo. Nas palavras de Lacan, “o que se evoca de gozo ao se romper um semblante, é isso que no real – aí está o ponto importante, no real – se apresenta como ravinamento das águas”. Ou noutros termos, “a escrita é no real, o ravinamento do significado” (LACAN, 2009 [1971], p. 114). Nessa perspectiva, Lacan vem assinalar que “nada é mais distinto do vazio cavado pela escrita do que o semblante na medida em que, para começar, ela é o primeiro godê [receptáculo] a estar sempre pronto a dar acolhida ao gozo” (LACAN, 2009 [1971], p. 118). Com isso, Lacan estabelece a relação entre gozo e ruptura de semblante, onde a letra deve ser pensada como resíduo, o lixo (“a litter”), que carrega os efeitos do gozo no real. Sobre isso, Mandil esclarece:

Encontramo-nos, dessa forma, em um momento preciso das elaborações de Lacan em que a conjunção entre simbólico e real se dá à medida que esse último é concebido como resíduo, dejetivo que o expelle de seus domínios, deixando sobre ele sua marca indelével. (MANDIL, 2003, p. 55)

Nesse sentido, podemos dizer que a letra leva em consideração o que não está articulado no saber, isto é, o gozo como aquilo que é marginal, residual e sem utilidade. Nas palavras de Lacan:

A borda no furo do saber, não é isso que ela [a letra] desenha? E como é que a psicanálise, se justamente o que a letra diz por sua boca “ao pé da letra” não lhe conveio desconhecer, como poderia a psicanálise negar que ele existe, esse furo, posto que, para preenchê-lo, ela recorre a invocar nele o gozo? (LACAN, 2003 [1971], p.18).

Lacan é extremamente preciso quando sugere que a letra desenha a borda do furo no saber, convocando, com essa topologia de furo, algo que é da ordem do gozo. Em seu *Seminário 18*, Lacan retoma a problemática do gozo sexual a partir de uma nova metáfora: a escrita¹⁸ como os ossos que dão sustentação à carne, que seria a linguagem. Assim, nos diz:

¹⁷ O termo *semblante* é destacado por Lacan em seu *Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante* (1971). É esclarecedor o exemplo, tomado por ele, nesse *Seminário*, acerca do meteoro, um fenômeno que ocorre na atmosfera terrestre, a exemplo do arco-íris e da aurora boreal, que são fenômenos definidos por serem qualificados a partir da aparência. Lacan evoca o trovão, o meteoro mais original, como metáfora do Nome-do-pai que, em seu último ensino, não passa de um *semblante*.

¹⁸ Lacan ora utiliza o vocábulo “escrita”, ora “escrito”, sem parecer diferenciá-los. Há, no entanto, uma tentativa de esclarecimento sobre o uso destes dois vocábulos ao nos dizer que, “[...] entramos no cerne do que pode-se dizer sobre o escrito ou sobre a escrita. Vocês talvez imaginem que é a mesma coisa. Fala-se da escrita [*écriture*] como se ela fosse independente do escrito [*écrit*]. É isso que às vezes deixa o discurso muito atrapalhado” (LACAN, 2009 [1971], p. 74).

A escrita, desde suas origens até suas mais recentes transformações técnicas, nunca passa de algo que se articula como ossos cuja carne seria a linguagem. É justamente nisso que ela demonstra que o gozo, o gozo sexual, não tem osso, coisa de que poderíamos duvidar, a julgar pelos costumes do órgão que, no macho falante, fornece sua figura cômica.

Mas a escrita em si, não a linguagem, provê de ossos todos os gozos que, por meio do discurso, mostram abrir-se ao ser falante. Ao lhes dar ossos, ela sublinha o que decerto era acessível, porém estava mascarado, ou seja que a relação sexual falta ao campo da verdade, posto que o discurso que a instaura provém apenas do semblante, por só abrir caminho para gozos que parodiam – essa é a palavra adequada – aquele que é efetivo, mas que lhe permanece alheio.

Assim é o Outro do gozo, para sempre proibido, inter-dito, aquele cuja habitação a linguagem só permite ao lhe fornecer – por que eu não haveria de empregar esta imagem? – escafandros. (LACAN, 2009 [1971], p.139).

Assim, em última instância, podemos dizer que a escrita dá ossos aos gozos que se abrem ao ser falante, gozos esses que parodiam aquele que lhe é alheio, do qual só há escafandros¹⁹, se usarmos a ilustração de Lacan nessa citação. No *Seminário 20*, Lacan anuncia que o escrito é efeito de discurso, e tudo que é escrito vem do fato de que será para sempre impossível escrever a relação sexual. Recorrendo à escrita joyceana, e a dos poetas chineses, Lacan tenta atingir aquilo que está para além da significação, isto é, o efeito de gozo.

A metáfora da teia de aranha, vinda de Spinoza e da qual Lacan se serve em seu *Seminário 20*, permite entender a importância da escrita para a psicanálise e sua prática:

Se me fosse permitido dar-lhe uma imagem, eu a tomaria facilmente daquilo que, na natureza, mais parece aproximar-se dessa redução às dimensões de superfície que a escrita exige, e que já se maravilha Spinoza – esse trabalho de texto que sai do ventre da aranha, sua teia. Função verdadeiramente milagrosa, ao se ver, da superfície mesma **surgindo de um ponto opaco desse ser estranho, desenhar-se o traço desses escritos**, os becos sem-saída, que mostram o real acedendo ao simbólico. (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 126) (Grifos nossos).

Assim, a teia como o texto que sai do ventre da aranha é uma imagem bastante interessante para explicitar o que é tecido no trabalho analítico a partir de um ponto opaco. Nessa direção, podemos dizer que a análise que tem, na palavra, seu meio de realização, é uma experiência de escrita, onde se verifica os destinos

¹⁹ Escafandro “é uma armadura de borracha e ferro usada por mergulhadores para trabalhos em altas profundidades da água. Essa estrutura se comunica com a superfície através de um duto que assegura a livre respiração e permite resistir à pressão da água. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Escafandro>> Acesso em: 10/10/2011.

dado ao que do gozo não pode se escrever; não pode estar na medida dada pelo falo. Sabemos que, no *Seminário 18*, Lacan elege o falo como semblante privilegiado para qualificar o que se passa entre os sexos. se “o falo é muito propriamente, o gozo sexual como coordenado com um semblante” (LACAN, [1971], 2009, p., p. 33), Lacan vem demonstrar por outro lado, que nem tudo é conjunção entre o gozo e o semblante. É nesse ponto de disjunção que a função da escrita adquire toda sua importância.

Referindo-se ao que, no gozo, não consente com a medida do falo, Vinciguerra no texto *O falo, resíduo que verifica*, afirma que “ele é o pecado, o *sin* que a gente reencontra no termo *sinthoma*” (VINCINGUERRA, 2010, p. 67). Nesse sentido, podemos dizer que o que é da perspectiva singular do gozo, ponto de chegada de uma experiência analítica, tem a ver com o *sinthoma*, noção formulada no último momento do ensino de Lacan. O *sinthoma*, condicionado por *lalíngua*, promove uma relação muito mais direta entre o significante e o gozo. A condição litoral da letra já se apresentava na obra de Lacan como o elemento precursor dessa junção. Há, desse modo, em Lacan, uma passagem à letra e seus efeitos de gozo que o leva à formulação do *sinthoma* como escrita de gozo.

Após esse percurso sobre a noção de letra no ensino de Lacan, interroguemos mais de perto sua relação com *lalíngua*.

3.4.2 A Letra como Suporte de *Lalíngua*

Lacan, em sua *Conferência em Genebra sobre o sintoma*, assinala que escrever não se parece em nada com o dizer. O título de sua obra, *Escritos*, vem destacar, precisamente, o que é da ordem da escrita e não da transmissão oral. Lembra que esse título escandalizou alguém de suas relações, uma charmosa moça japonesa, pois, “é provável que a ressonância da palavra *Escritos* não seja a mesma em japonês e em francês. Por *Escritos*, eu queria apenas assinalar que era, de algum modo, o resíduo de meu ensino” (LACAN, 1998b [1975], p. 6-7). Assim, para ele, cada escrito seu estaria destinado a conservar algo do redemoinho que sua palavra havia engendrado.

A importância que Lacan dá em seu *Seminário 18* àquilo que é do escrito é demonstrado na passagem que se refere a Saussure:

Convém dizer-lhe que, se o Sr. Saussure viu-se relativamente em condições de qualificar os significantes de arbitrários, foi unicamente em razão de que se tratava de figurações escritas. Como poderia ter feito sua pequena barra, da qual usei e abusei suficientemente, com o traço de baixo e os traços de cima, se não houvesse a escrita? (LACAN, 2009 [1971], p. 85).

A partir dessa citação na qual Lacan relembra a importância das figurações escritas de Saussure, recupera-se o que o linguista genebrino afirma sobre uma das razões que justificariam o prestígio que comumente é dado à escrita: “a imagem gráfica das palavras nos impressiona como um **objeto permanente e sólido**, mais adequado do que o som para constituir a unidade da língua através dos tempos” (SAUSSURE, 2006, p. 35) (Grifos nossos).

Saussure critica o lugar dado à escrita e nos lembra que, para os primeiros linguistas, desapegar-se da escrita era perder o chão. De acordo com suas palavras:

Quando se substitui a escrita pelo pensamento, aqueles que são privados dessa imagem sensível correm o risco de não perceber mais que uma massa informe com a qual não sabem o que fazer. É como se se tirassem os flutuadores de cortiça ao aprendiz de natação (SAUSSURE, 2006, p. 42).

Para Saussure, desapegar-se desses flutuadores de cortiça é o passo primordial para encontrar um meio de representar os sons articulados sem as ilusões propiciadas pela escrita. Ele afirma que é dada, à escrita, uma importância a que não tem direito, pois “acabamos por esquecer que aprendemos a falar antes de aprender a escrever, e inverte-se a relação natural” (SAUSSURE, 2006, p. 35).

Recuperemos a importância que a escrita pode ter, justamente, pela materialidade que comporta a letra. Nesse sentido, uma passagem de Lacan, em *A terceira*, nos parece bastante interessante para introduzir a função da letra, questão que lhe é cara:

Por numerosos que sejam os grãos de areia [...] sempre os podemos avaliar – pois bem, tudo isso só nos vem a partir de algo que não tem melhor suporte que a letra. Mas isso quer dizer também, porque não há letra sem *lalíngua*, é mesmo esse o problema, como é que *lalíngua* pode precipitar-se na letra? Nunca fizemos nada de muito sério sobre a escritura, e valeria a

pena, porque aí está verdadeiramente uma junção²⁰. (LACAN, 1993 [1974], p. 95).

Não há letra sem *lalíngua*; eis, pois, a questão: como *lalíngua* se precipita na letra? O que interessa a Lacan é saber como o inconsciente que pressupõe a estrutura de linguagem como necessária, comanda a função da letra. Para ele, criou-se muita confusão em torno do tema da linguagem, pois,

[...] de nenhuma maneira penso que a linguagem seja a panacéia universal: não é porque o inconsciente é estruturado como uma linguagem, quer dizer, que é o que há de melhor, que por isso o inconsciente não dependa estreitamente, de *lalíngua*, isto é, do que faz com que toda *lalíngua* seja uma língua morta, mesmo que ela esteja ainda em uso²¹. (LACAN, 1993 [1974], p. 106)

Lacan, nessa passagem de *A terceira*, vem insinuar que o inconsciente estruturado como uma linguagem depende, estritamente, de *lalíngua*, acrescentando que toda *lalíngua* é uma “língua morta”. Parece-nos que essa língua morta, se se segue em uso, é por precipitar-se na letra. É a letra, em sua materialidade, que transmite o gérmen imortal que sobrevive à morte do corpo. Lacan, em seu *Seminário Mais, Ainda*, nos diz que “a função que dou a letra é aquela que faz a letra análoga ao gérmen” (apud, MILLER, 2004, p. 17).

Vimos que *lalíngua* é uma noção que diz respeito ao som e ao fora-de-sentido que ele veicula, estando mais relacionada ao fonema. Mas é preciso acrescentar que o que a letra traz, além do momento fônico, é a representação gráfica. Assim, podemos dizer que é a letra quem cumpre a função de transcrever os sons de *lalíngua*. Pondo em funcionamento o uso material do significante, a letra assegura que ali, no corpo, algo se escreve. Podemos então dizer que, *lalíngua* se precipita na letra, porque esta é o receptáculo, digamos assim, que dá acolhimento ao gozo.

O inconsciente feito de *lalíngua*, é um saber, como afirma Vieira, que não se sabe como conteúdo; sabe-se de outro modo, como traço:

²⁰ “Por numerosos que sean los granos de arena [...] siempre los podremos calibrar – pues bien, todo esto nos viene tan solo a partir de algo que no tiene mejor soporte que la letra. Pero también significa, ya que no hay letra sin la lengua, y ése incluso es el problema. ¿cómo puede la lengua precipitarse em la letra? Nunca se há hecho nada muy serio sobre la escritura, y valdría la pena porque es verdaderamente, una juntura. .” (LACAN, 1993 [1974], p. 95).

²¹ De ninguna manera pienso yo que el lenguaje sea la panacea universal: que el inconsciente esté estructurado como um lenguaje, y que eso se alo mejor que tiene, no significa sin embargo que el inconsciente no dependa estrechamente, de la lengua, esto es, de aquello por lo qual toda la lengua es una lengua muerta, aunque siga estando em uso. (LACAN, 1993 [1974], p. 106)

É o rastro deixado pelos encontros com o Outro, signo com que o ferro do significante, em uma metáfora célebre de Lacan, marca o gado. Ele me distingue e define, mesmo que não explique nada. É saber porque é letra, que se presta à leitura, sem ser, porém, nenhuma sabedoria. Enquanto o saber-conhecimento é universal, forma que vem dar forma e continente ao gozo, o saber-traço é apenas trilho, por onde pode escoar sem ser tomado pelo sentido. Este a-mais de vida, escoando nas letras do corpo, fora do sentido é o que faz com que haja mais singularidade em uma cicatriz que em um rosto, mais história em uma narrativa que em um uma foto, no relato do sonho que em suas imagens, mais vida nos significantes que no significado (VIEIRA, 2010, p. 81)

Vale à pena retomar a metáfora de Lacan usada por Vieira na citação referida acima. Lacan, em *A direção do tratamento*, ao dizer que quando “o desejo se afirma como condição absoluta”, ele é “o rastro inscrito do transcurso e como que a marca de ferro do significante no ombro do sujeito que fala” (LACAN, 1998a [1958], p. 636). É, precisamente, esse “ferrão”, digamos assim, a letra escrita no corpo por onde o gozo vem agarrar-se. A letra de gozo como esse “a-mais de vida”, ou “a libra de carne²² paga pela vida” – se quisermos tomar de empréstimo outra metáfora de Lacan no referido texto – pode se prestar à leitura em muitos momentos da vida de um sujeito, inclusive na experiência analítica.

Remetemo-nos a Lacan, dessa vez em seu *Mais, ainda*, com toda a sua precisão quando vem estabelecer um diferencial entre o ser falante e outros que não o são. Ele diz que não é certo o fato de a abelha ler que, em seu vôo, ao transportar o pólen de uma flor para o pistilo de outra, está, desse modo, servindo à reprodução de determinados tipos de plantas. Não é igualmente certo que a andorinha leia que ao voar baixo esse é o augúrio da tempestade. Mas, no discurso analítico, se supõe que o sujeito do inconsciente sabe ler. “E não é outra coisa, essa história de inconsciente de vocês. Não só vocês supõem que ele sabe ler, como supõem que ele pode aprender a ler” (LACAN, 1985b [1972-1973], p. 163).

Vieira²³ assevera que a letra é uma marca assemântica que vem da ação do Outro, ao instituir o rumo de uma existência. Os “vislumbres de letra”, tal como nos fornece a experiência analítica, são, para esse autor, “aqueles momentos em que

²² A expressão “libra de carne” é retirada do texto *O Mercador de Veneza* de Shakespeare. Na história, trata-se de um pedaço de carne que tem que ser retirado das proximidades do coração como parte de um acerto de contas. Lacan usa a expressão em sua elaboração do conceito de objeto a, como o que restou de irreduzível da constituição do sujeito no campo do Outro.

²³ Texto da Biblioteca Online da Escola Brasileira de Psicanálise, disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Marcus_Andre_Vieira_O_real_da_paixao.pdf> Acesso em: 27/08/2010.

um analisante reconstitui o traçado do Outro em seu corpo”. A trágica contingência de uma letra pode ser vislumbrada através destes exemplos dados por Vieira:

Um pai que estudava a enciclopédia com a filha tendo percorrido tudo o que as letras A, B e C compreendiam; uma mãe que repetia incessantemente como sua filha era “bonequinha Rapunzel” enquanto lhe trançava os cabelos; uma mãe que controlava o aparecimento de cada nova pinta no corpo do filho, e a inscrevia em seu diário, um pai que exercitava seus conhecimentos da anatomia usando a filha como modelo, uma mãe que para alimentar sua filha prendia-lhe as mãos etc.

Com esses exemplos, Vieira nos mostra que, se para o pai ou a mãe essas impressões têm sentido, da perspectiva do filho não é o sentido que impera, mas o gozo que esses “ditos agidos” proporcionaram ao Outro. Nesse sentido, tais ditos inscrevem-se como letras de gozo que mapeiam o corpo do *falasser*.

Lacan irá estreitar os laços da letra com o gozo, o que sugere um afrouxamento da função do significante ao passo em que vinculada ao desejo e à falta constitutiva do sujeito. Dando uma nova definição ao seu significante, Lacan dá destaque ao gozo em sua relação com o furo. Se o desejo é do Outro, o gozo do Outro é uma referência vazia. O gozo se sustenta no Um, no corpo próprio. E, nesse sentido, a letra tem um papel primordial, pois seria o que permite apreender a circulação da substância gozante.

3.4.3 O Significante e seu Efeito de Gozo

O aparato da linguística permite, a Lacan, construir sua teoria do significante e tomar, como central, seus efeitos de significado, pondo em primeiro lugar a função da fala e o modo como essa função se inscreve no campo da linguagem. Lacan inclui a instância da letra, como aquilo que vem, nesse momento, aproximar-se mais de uma concepção que apontaria para certa materialidade do significante e seus efeitos de gozo.

Pretendemos, nesse tópico, problematizar, exatamente, a assertiva de que o significante não só tem efeitos de significado, mas também de gozo. Essa hipótese, central no *Seminário 20*, ocorre no contexto em que Lacan depara com os limites da estrutura da linguagem buscada antes em Saussure e na antropologia de Lévi-

Strauss. Como temos visto ao longo dessa investigação, é nesse contexto que a noção de *lalíngua* aparece em seu ensino.

É a partir dos anos 70 que Lacan vai privilegiar o efeito de gozo do significante, a ponto de questionar a palavra significante, visto que ela sempre se refere a uma perspectiva relacional. Nesse sentido, no *Seminário 20*, ele estabelece uma diferença entre duas questões: de um lado, nos deparamos com a questão “o que é o significante?”, questão que nos remete ao efeito de significado do significante, e, de outro, com a questão “o que é um significante?”. Lacan esclarece:

Um posto antes do termo e com uso de artigo indeterminado. Ele já supõe que o significante pode ser coletivizado, que se pode fazer coleção, falar dele como de algo que se totaliza. Ora, o linguista seguramente teria muita dificuldade, parece-me, em fundamentar essa coleção, em fundá-la sobre um *o*, porque não há predicado que o permita. (LACAN, 1985b, [1972-1973], p. 29). (Grifos nossos).

Como esse *Um* indeterminado pode funcionar em relação ao significante para coletivizá-lo, a essa questão, Lacan propõe uma reversão de perspectiva: em lugar de *Um* significante, é preciso interrogar o significante *Um* (LACAN, 1985b, [1972-1973], 31).

Assim, ao propor que o significante seja interrogado enquanto *Um*, parece-nos, com isso, que Lacan estabelece um novo estatuto para o significante. Até então não substancial, pois que sempre relacionado a outro, o significante passa a ser pensado, por Lacan, em uma dimensão substancial. Nesse sentido, ele introduz o que chama de substância gozante, que seria uma propriedade do corpo vivo. Assim nos diz:

Não é lá que se supõe propriamente, a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, senão apenas isto, que **um corpo, isso se goza**. Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significante. (LACAN, 1985b, [1972-1973], p. 35). (Grifos nossos).

Situando o significante no nível da substância gozante, Lacan concebe, desse modo, uma tese que será central em suas últimas formulações: “o significante é a causa do gozo”. Esta tese tem, como fundamento, a questão: “como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a causa material?” (LACAN, 1985b, [1972-1973], p. 36). Com isso, ele propõe um novo uso do significante, concebendo

que esse não tem somente efeito de significantização, mas tem efeito de afetar um corpo, vivificá-lo.

Tomar o significante nessa nova perspectiva faz Lacan “passar do conceito de língua ao de *lalíngua*, quer dizer, colocar que o significante como tal, não trabalha para a significação, mas para a satisfação” (MILLER, 2004, p. 33). Conforme anunciado desde o primeiro capítulo, com *lalíngua*, o que se apresenta é o aspecto substancial, o gozo, e não o relacional que é próprio à significação.

Quando o efeito corporal do significante é a referência, podemos dizer que o significante faz sua entrada no corpo, deixando uma marca que não faz parte daquilo que seria da estrutura de linguagem. Essa marca “vale como uma insígnia, solitária, absoluta, que identifica um corpo como objeto de gozo” (MILLER, 2011, p. 188). A fórmula freudiana de “Bate-se em uma criança” é ilustrativa dessa questão, pois como afirma Miller, “ali, na cena da flagelação, temos a relação mais direta, mais imediata entre o significante e o corpo, temos a matriz da incidência do Outro sobre o corpo: ele o marca como carne para gozar” (MILLER, 2011, p. 188).

Ao introduzir uma nova função do significante, a de causa de gozo, na qual está, em voga, um significante apenas e não uma cadeia de significantes, Lacan postula a tese de que o significante, nessas condições, recai no signo. Esse último é tomado por Lacan, como definido por Pierce, lógico americano: o signo é o que representa alguma coisa para alguém. O que quer dizer, então, esta tese enigmática de que o significante recai no signo?

Em seu *Seminário 20*, Lacan tenta esclarecer no que o signo se diferencia do significante:

O significante, eu disse, se caracteriza por representar um sujeito para outro significante. Do que é que se trata no signo? Desde sempre, a teoria cósmica do conhecimento, a concepção do mundo, vem brandir o exemplo famoso da fumaça que não há sem fogo. E por que não colocaria eu aquilo que me parece? A fumaça bem pode ser também o signo do fumante. E mesmo ela o é sempre, por essência. Não há fumaça senão como signo do fumante. Todos sabem que, se vocês vêem uma fumaça no momento em que abordam uma ilha deserta, vocês dizem logo para si mesmos que há todas as chances de que lá haja alguém que sabe fazer fogo. Até nova ordem será um homem. O signo não é portanto signo de alguma coisa, mas de um efeito que é aquilo que se supõe, enquanto tal, de um funcionamento do significante.

Este efeito é o que Freud nos ensina, e que é o ponto de partida do discurso analítico, isto é, o sujeito.

[...] Não conhecemos outro suporte pelo qual se introduza no mundo o Um, se não o significante enquanto tal, quer dizer, enquanto aquilo que

aprendemos a separar de seus efeitos de significado. (LACAN, 1985b, [1972-1973], p. 68-9).

Observamos, então, que não há como considerar o retorno que Lacan faz ao signo, sem levar em conta que o signo não é simplesmente sinal de alguma coisa, como a fumaça seria do fogo, mas a presença do significante no corpo, o que é separado de seus efeitos de significado. Assim, é na perspectiva do Um sozinho que Lacan passa a conceber seu significante. O significante como suporte do Um é “no antro da *lalíngua* que ele repousa”. De acordo com as palavras de Lacan:

É porque há o inconsciente, isto é *alíngua* no que é por coabitação com ela que se define um ser chamado falante, que o significante pode ser chamado a fazer sinal, a constituir signo. Entendam esse *signo* como lhes agradar, inclusive o *thing* do inglês, a coisa.
O significante é signo de um sujeito (LACAN, 1985b, [1972-1973], 195-6).

É na coabitação com *lalíngua* que se define um ser chamado falante, e é nesse nível que o significante é convocado a se constituir signo. O significante, como signo, *Um* encarnado na *lalíngua*, é o que vem introduzir a presença de um ser de gozo. Podemos dizer que se trata, nesse contexto, de uma conexão do sujeito e do corpo como lugar do gozo, pretensão que Lacan tenta assegurar com a criação de um novo neologismo, *falasser (parlêtre)*.

O termo *falasser* é cunhado por Lacan no âmbito da discussão sobre o que é a condição humana de “ser falante”, articulando-a com a questão que se coloca quando se deduz que não se é um corpo, mas que se tem um corpo. O que interessa a Lacan, com esse neologismo, é pensar o sujeito dividido, marcado pelo *falta-a-ser*, mais o corpo substancial, cuja essência é gozo.

Na experiência do *parlêtre*, a modalidade própria do gozo tem a ver com o choque da linguagem sobre o corpo. Anteriormente discorreu-se que esse encontro contingencial do sujeito com o gozo é da ordem do *troumatisme*, pois deixa traços que desorganizam o corpo. Nesse sentido, Lacan define os efeitos desse encontro de “acontecimento de corpo”, e o nomeia de *sinthoma*, algo que está para além do sintoma pensado na perspectiva freudiana. Nessa direção, tentaremos interrogar sobre a relação do *sinthoma* com *lalíngua*.

3.5 SINTHOMA E LALÍNGUA

“*Sinthoma* é uma maneira antiga de escrever o que posteriormente foi escrito *sintoma*. Essa maneira marca uma data, aquela da injeção do grego no que eu chamo de minha *lalíngua*, a saber, o francês”. (LACAN, 2007a [1975-1976], p. 11-2).

Com essa ortografia antiga, tomada de empréstimo do escritor francês Rabelais, segundo informação de Laurent (2010, p. 67), Lacan promove uma mudança de estatuto no que diz respeito à concepção de sintoma: do sintoma como formações do inconsciente que obedecem à dinâmica simbólica, ao sintoma como fundo libidinal dessas formações.

É sob essa perspectiva que o sintoma é concebido por Lacan como acontecimento de corpo. Assim, afirma Lacan:

[...] deixemos o sintoma no que ele é: um evento corporal, ligado a que: a gente o tem, a gente tem ares de, a gente areja a partir do a gente tem²⁴. Isso pode até ser cantado, e Joyce não se priva de fazê-lo. (LACAN, 2003 [1975], p. 565).

Nesta perspectiva, podemos dizer que o sintoma testemunha que houve um acontecimento que marcou o gozo de um sujeito, mas que é irreduzível ao efeito de sentido. Lacan, em *A Terceira* (1974), já vem nos mostrar que o *sinthoma*, rebelde ao inconsciente cadeia, é o que não se presta a nenhum efeito de sentido. Em suas palavras:

[...] o único sentido de meu S1 é o de atestar essa qualquer coisa, esse significante-letra que escrevo S1, significante que só se escreve porque se escreve sem nenhum efeito de sentido. Homólogo, em suma, ao que acabo de dizer-lhe do objeto *a*.²⁵ (LACAN, 1993 [1974], p. 83).

É sob essa perspectiva que Lacan constrói o *sinthoma* para dar conta da materialidade própria ao inconsciente. Nesta nova acepção, inconsciente é um

²⁴ De acordo com a nota do editor nº 9 (p. 565), esse refrão no original entoa uma lalação “*l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a*.”

²⁵ “[...] el único sentido de mi S1 es el de acotar esse qualquer coisa, esse significante-letra que escribo S1, significante que sólo se escribe porque se escribe sin ningún efecto de sentido. Homólogo, em suma, a lo que acabo de decirles del objeto *a*.”

exame significante que não faz cadeia com o outro; tratam-se de significantes soltos. Lacan desde o *Seminário 20* lembra que um S1, S1, “sôa em francês *essaim*, um exame significante, um enxame que zumbe” (LACAN, 1985 [1972-1973], p. 196).

Lacan eleva o S1 à dignidade de significante *Um*, que como visto, é o nível onde o significante é chamado a constituir signo. Ele recupera o signo para dizer daquilo que do sintoma não é reabsorvido, completamente, pela ordem significante; há algo que permanece no ciframento. O sintoma se torna função, no sentido matemático do termo, onde a função, diferentemente de um conceito, não tem essência. Só se pode conhecer, da função, sua realização em um campo de aplicação. Com isso, quando se toma o sintoma na perspectiva de uma função, pode-se dizer que em $f(x)$, o x designa o que, do inconsciente, se pode traduzir por uma letra (SCHEJTMAN, 2006, 149).

Lacan, em seu texto *Joyce, o sintoma*, guiado pelo escritor irlandês, diz que *sinthoma* “é puramente o que *lalíngua* condiciona” (LACAN, 2007b [1975], p. 163). Joyce, um *escritosser*²⁶, é, de acordo com Lacan, um desabonado do inconsciente. Posição que o permite testemunhar o que é da ordem de um gozo singular que exclui qualquer possibilidade de comunhão com o outro. Como Lacan nos diz: “o sintoma em Joyce é um sintoma que não lhes concerne em nada, é o sintoma na medida em que não há chance alguma de ele enganchar alguma coisa do inconsciente de vocês” (LACAN, 2007b [1975], p. 161).

De acordo com Lacan, nunca se havia feito literatura à maneira de Joyce, onde a letra é dejetivo, o que interroga por si só o que diz respeito à linguagem. Assim afirma que:

Eu disse que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. É estranho que se possa também chamar de **desabonado do inconsciente** alguém que joga estritamente com a linguagem, ainda que se sirva de uma língua entre outras e que é, não a sua – pois a sua é justamente uma língua apagada do mapa, a saber, o gaélico, da qual ele sabia alguns pedacinhos, o bastante para se orientar, mas não muito mais -, portanto não a sua, mas aquela dos invasores, opressores.

Joyce disse que, na Irlanda, havia um senhor e uma senhora, sendo o senhor o Império Britânico e a senhora a Santa Igreja católica apostólica romana, ambos sendo do mesmo gênero de flagelo. É isso que se constata no que faz de Joyce o sintoma, o sintoma puro do que concerne à relação com a linguagem, na medida em que ela é reduzida ao sintoma – a saber, ao que ela tem como efeito, quando não analisamos tal efeito –, eu diria mais: quando nos proibimos de jogar com quaisquer equívocos que

²⁶ *Escritosser (scriptuêtre)* é um neologismo proposto por Miller em contraposição ao termo *falasser* criando por Lacan (2011, p. 83).

abalariam o inconsciente de qualquer um. (LACAN, 2007 [1975], p. 162). (grifos do autor).

Desse modo, parece-nos que Lacan está introduzindo algo de novo ao buscar, em um desabonado do inconsciente, “o sintoma puro do que concerne à relação com a linguagem”; esta última é reduzida ao sintoma, isto é, ao que ela tem como efeito. É essa condição que permite a Joyce jogar, demasiadamente, com os equívocos da língua inglesa, criando neologismos que fundam, praticamente, outra língua.

Podemos dizer que Joyce é radicalmente singular e condicionado por *lalíngua*, isto que está aquém de qualquer articulação, e que faz soar o sino do gozo. Como afirma Lacan, Joyce “tem no final das contas, uma relação com *joy*, o gozo [*jouissance*], tal como ele é escrito na *lalíngua* que é a inglesa –, por ser essa gozação, por ser esse gozo a única coisa que, do seu texto, podemos pegar. Aí está o sintoma”. (LACAN, 2007 [1975], p. 163).

O que interessa a Lacan é a solução dada por Joyce ao *sinthoma*: “Joyce o eleva à potência da linguagem, sem torná-lo com isso analisável.” (LACAN, 2007 [1975], p. 163). Nesse sentido, tomemos de empréstimo as palavras de Alencar para quem:

Ao tomar o exemplo da obra de Joyce como paradigma, Lacan reconhece no seu trabalho de desmontagem da língua inglesa, um **ato de tomar as palavras ao nível de lalíngua**, de fazer da letra, enquanto lixo, parasito, um riorcorrente sonoro, ao deixar-se invadir por sua polifonia, seguir o fluxo indecível entre o fonema, a palavra e a frase, produzindo um escrito para não ler. Promove, desse modo, um curto-circuito no sentido usual das palavras, usando um tipo especial de equívoco, e, além dos efeitos que causou na literatura, serviu-se de sua arte como suplência à psicose.²⁷. (Grifos nossos).

Para Lacan, Joyce deixa “toda literatura com o flanco à mostra”, não lhe sendo mais possível ser a mesma depois de um *Finnegans Wake*, uma de suas obras. Joyce corta o alento do sonho e desperta Lacan, pois, Joyce “é aquele que privilegia ter chegado ao ponto extremo de **encarnar nele o sintoma**, através do qual ele escapa a toda morte possível” (LACAN, 2003 [1975], p. 566) (grifos nossos).

Nesta direção, Lacan define Joyce como o mestre da ironia do ininteligível, e a ele se compara: “Sou suficientemente mestre de *lalíngua*, da qual é chamada

²⁷ Disponível em <www.fundamentalpsychopathology.org/8_cong_anais/MR_32b.pdf>; Acesso em: 10/10/2011.

francesa, para ter eu mesmo chegado a isso, o que é fascinante, por atestar o gozo próprio do sintoma”. Este gozo, Lacan assim o esclarece: “Gozo opaco, por excluir o sentido” (LACAN, 2003 [1975], p. 566), acrescentando que:

Há muito se suspeitava disso. Ser joyciano é sabê-lo. Só há despertar por meio desse gozo, ou seja, desvalorizado pelo fato de que a análise que recorre ao sentido para resolvê-lo não tem outra chance de conseguir senão se fazendo tapear...pelo pai, como indiquei. O extraordinário é que Joyce o tenha conseguido, não sem Freud (embora não baste que o tenha lido), mas sem recorrer à experiência da análise (que talvez o tivesse engodado com um fim medíocre). (LACAN, 2003 [1975], p. 566).

Assim, Lacan deixa claro o devido alcance a ser dado a Joyce para se entender o que é o gozo próprio ao *sinthoma*. Lacan afirma que a análise recorre ao sentido para resolver esse gozo, gozo opaco que exclui o sentido. Mas, como observa Miller, o esforço de Lacan “é o de abrir uma prática pós-joyciana da psicanálise, aquela que não recorre ao sentido para resolver o enigma do gozo” (MILLER, 2011, p. 82).

A exclusão do sentido, tão caro a Lacan, inclusive refletido em seu estilo de saber ser joyciano, vem qualificar o gozo do sintoma, provocando um reviramento na sua abordagem do gozo. Nesse sentido, Lacan coloca, na berlinda, o sentido gozado. Lembremos que, três anos antes, em *Televisão*, Lacan estabelece uma conexão estreita entre o sentido e o gozo, através do jogo homofônico entre *jouissance* (gozo) e *jouis-sens*. Este último, numa tradução literal seria “gozo sentido”, ou ainda “ouço sentido”, se tomarmos a grafia *j’oui sens* (LACAN, 2003 [1972], p. 516). Quanto a isso, Miller nos diz:

A ambiguidade que Lacan nos faz ver e escutar entre gozo e sentido gozado, entre gozo e *joui sens* – em duas palavras –, sem dúvida, quando ele a introduziu, era como uma equivalência. Mas, uma vez colocada essa equivalência, ele a renega: o gozo é justamente o avesso do sentido gozado, o sentido gozado é o que serve para esquecer o ser do gozo (MILLER, 2011, p. 87).

A expressão “sentido gozado” tornou-se, dessa maneira, insuficiente para dar conta do modo de gozar singular, pois este não se reduz ao sentido. Com o *sinthoma*, Lacan vem nos dizer que nem tudo é decifrado. Há um núcleo de gozo que se alimenta da cifra e exclui qualquer acordo com o sentido.

Pelo exposto, podemos dizer que o *sinthoma* é condicionado por *lalíngua*, que é o que o faz estar irremediavelmente em desacordo com o sentido. O gozo que lhe é próprio pode ser chamado de opaco, precisamente, por excluir o sentido. Isso nos parece fundamental, se tomarmos nossa ideia inicial de que *lalíngua* não faz liame social.

Para chegarmos à formulação do *sinthoma* da forma que aqui estamos expondo, antes foi necessário percorrer um novo modo de conceber a função do significante. Vimos que, quando Lacan propõe que o significante seja interrogado enquanto *Um*, é para destacar os seus efeitos de gozo. São as ressonâncias dos significantes *Um* de *lalíngua* que, como enxame que zumbe, faz o corpo gozar.

Podemos dizer, ainda, que o *sinthoma* é a última invenção de Lacan para resolver uma questão que sempre lhe foi cara: a junção do que é da articulação significante, isto é, da linguagem, com isso que é do corpo vivo, o gozo. Anteriormente, foi eleita a letra como o conceito lacaniano que abarca a ambição de junção desses registros que são, em sua essência, radicalmente diferentes. A partir daí se pode conceber que a letra, elemento central da função do escrito, é uma noção vinculada ao *sinthoma*, pois é ela que faz ecoar o gozo que habita *lalíngua* antes que esta seja disciplinada pela linguagem. Nessa perspectiva, o *sinthoma* pode ser formulado como letra de gozo, uma invenção do *saber fazer ali* com aquilo que é incurável: o núcleo real que não se elimina do sintoma.

3.5.1 Incidências do Conceito de *Sinthoma*

A concepção de *sinthoma*, promovida na época do uso que Lacan faz dos ensinamentos que a escrita de Joyce lhe possibilita, tem incidências clínicas e práticas para a doutrina da psicanálise. Para Jacques-Allan Miller, o conceito de *sinthoma* é a chave do último ensino de Lacan. Mas, com uma ressalva: esse conceito não anula as outras leituras da clínica lacaniana clássica – que reformulam a clínica freudiana em termos linguísticos –, mas, antes, acrescenta-se a elas. Assim, “*sinthoma* é um termo que se acrescenta, supera clivagens e multiplicidades de conceitos precedentes, e adquire seu sentido a partir daquilo que supera” (MILLER, 2011, p. 70). A incidência deste termo vem apagar as fronteiras entre

sintoma e fantasia, neurose e psicose, visto que essas clivagens só seriam operatórias no nível da articulação significativa e, quando estamos no nível do *sinthoma*, estamos no *Um* sozinho, sem articulação.

A orientação dada pelo *sinthoma* nos coloca frente a uma questão irremediável: não estamos no nível do particular da clínica, estamos no singular em seu absoluto²⁸. Quando Lacan vem nos dizer que Joyce encarnou o *sinthoma*, isso é o mesmo que dizer que ele encarnou o singular; “ele fez vê algo que a clínica dissimulava”, isto é, “o modo de gozar absolutamente, singular e como tal irreduzível”, isso que “não pode ser reduzido mais além”. (MILLER, 2011, p. 85, 86).

Assim, podemos dizer que o conceito de *sinthoma*, inventado por Lacan para um desabonado do inconsciente, comporta, como nos orienta Miller, um ensinamento para aqueles que não o são e que, através da experiência analítica, torna-se um “assinante do inconsciente”. Em cada um há algo que é, absolutamente, do singular de *lalíngua*, que vem demarcar um modo de gozo irreduzível. Porém, essa singularidade está recoberta. Assim, na perspectiva do *sinthoma*,

[...] trata-se de reconduzir a trama do destino do sujeito da estrutura aos elementos primordiais, fora de articulação, quer dizer fora do sentido e, por ser absolutamente, separados, podemos dizê-los absolutos. Trata-se de reconduzir o sujeito aos elementos absolutos de sua existência contingente. (MILLER, 2011, p 82)

Podemos dizer que, com esse termo pivô de seu último ensino, o *sinthoma*, Lacan buscava outro modo de o analista operar diferentemente da interpretação entendida classicamente, pois, nessa nova perspectiva, como afirma Miller, “a interpretação é uma operação de desarticulação”, pois “visa [sic] desfazer a articulação do destino para mirar o fora-do-sentido”. (MILLER, 2011, p. 82). Ou, se quisermos ser mais preciso, a interpretação analítica visa à *lalíngua*, isto é, os equívocos que marcam o regime de gozo de um sujeito. Nesse sentido, é preciso seguir a recomendação de Miller: “É o incurável inscrito na porta de entrada: [...]. Olhe para o que não muda!” (MILLER, 2011, p. 87).

Assim podemos dizer que a orientação dada pelo *sinthoma* faz ressoar uma nova prática da psicanálise mais em consonância com o que é de *lalíngua*. Com

²⁸ Ideia trazida por Miller que se utiliza da lógica e da sua teoria do juízo, onde “a quantidade dos juízos distribui-se por três registros: o singular, o particular e o universal” (MILLER, 2011, p. 90). A clínica se faz no nível do particular; pois recorre à estrutura para acrescentar à classificação uma articulação entre fenômeno e causa.

Miller, destacamos alguns pontos que nos parecem fundamentais se seguirmos a orientação dada pelo *sinthoma*. Em primeiro lugar, quando pensamos em termos de *sinthoma*, não estamos ao nível da dedução do inconsciente a partir de um saber, nível “onde isso fala”. Em contraposição ao inconsciente, o singular do *sinthoma* é o que não fala a ninguém: “isso goza ali onde isso não fala”. Em segundo lugar, o *sinthoma* é um acontecimento de corpo substancial cuja consistência é de gozo. Em terceiro lugar, o ponto de vista do *sinthoma* consiste em pensar o inconsciente a partir do gozo. (MILLER, 2011, p. 97).

Miller é contundente ao afirmar que “o próprio inconsciente é uma defesa”, uma defesa “contra o gozo em seu *status* mais profundo, isto é, seu status fora de sentido” (MILLER, 2011, p. 94). Essa torção traz consequências para a prática da psicanálise, sobretudo para a interpretação, pois, como afirma Miller, do ponto de vista do *sinthoma*, a interpretação “não é apenas a decifração de um saber, é fazer ver, elucidar a natureza de defesa do inconsciente”. (MILLER, 2011, p. 97).

A seguir, será abordada, de forma mais detida, uma das incidências do ponto de vista do *sinthoma* que permite, conforme dito, pensar o inconsciente a partir do gozo. Vimos, anteriormente, que, com o seu objeto *a*, Lacan pensa o gozo a partir da cadeia significante do inconsciente. Agora, com o *sinthoma*, seria possível dar, ao inconsciente, uma nova formulação?

3.5.1.1 Inconsciente Real

Interessa-nos avançar, nesse tópico, sobre o novo estatuto do inconsciente quando é o gozo que está no comando. Tomaremos, como referência, a cisão de sentido proposta por Miller (2011) entre inconsciente real e inconsciente transferencial, o que não está formulado em Lacan, mas apenas indicado. Essa orientação que Miller deduz, do último escrito de Lacan, *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, que é um texto onde Lacan faz um retorno à teoria do passe, às questões sobre o final de análise. Tomando como referência o que Lacan solta nos últimos momentos, Miller²⁹ assinala que a “fórmula levitadora” de Lacan “o

²⁹ MILLER, Jacques-Alain. *Curso de Orientação Lacaniana. O Ser e o Um*. Departamento de Psicanálise/ Universidade de Paris, VIII. Aula de 26.01.2011. Nota: Acesso obtido através da

inconsciente é estruturado como uma linguagem”, só pode ser tomada no sentido lacaniano sob a condição de se apreender que o inconsciente é real.

Certamente que a formulação do inconsciente transferencial e a do inconsciente real, não estão desvinculadas, respectivamente, da concepção do sintoma como formação do inconsciente e do *sinthoma* tal como pensado a partir de Joyce. Assim, podemos dizer que a primeira acepção do sintoma está em consonância com a ideia de inconsciente transferencial. Nessa perspectiva, o sintoma comporta uma mensagem desconhecida para o sujeito que dele padece; vem do recaiado e, como tal, está repleto de desejo, de modo a promover revelações pela decifração. É, pois, um terreno fértil para a interpretação do analista. Quando se faz referência ao inconsciente real o que se apresenta é o ponto de vista do *sinthoma* e, por assim, dizer, ficamos diante do “desabonamento” do inconsciente, aquém da articulação significativa, nos recônditos de *lalíngua*, por assim dizer.

Sabemos que, desde Freud, o inconsciente tem o estatuto de uma hipótese que se atualiza na transferência, ou ainda mais, que se constrói na experiência de análise, e com o qual o analista tem a ver. O analista intérprete se aloja na lógica da cifração-decifração do inconsciente. Como afirma Miller, “esta é a maravilha com que Freud soube nos deslumbrar: a partir de uma palavra salva do naufrágio de um sonho tem-se uma fábula que se desdobra e deslumbra”. (MILLER, 2011, p. 119). Seguindo, assim, os rastros freudianos, Lacan concebe o inconsciente como um saber, uma articulação (S1 – S2) e, como tal, situado no registro do simbólico.

Porém, no final do ensino de Lacan, “a definição de inconsciente passa por uma virada: o inconsciente é real, quer dizer, o inconsciente não é simbólico, ou ainda, quando ele se torna simbólico, torna-se outro”. É a operação analítica que promove uma mudança de estatuto do inconsciente: “o inconsciente passar do real para o simbólico, da verdade para a mentira”. No final da experiência analítica, há a passagem do inconsciente transferencial, que cifra e não cessa de decifrar, ao indecifrável do inconsciente real. (MILLER, 2011, p. 120).

Nesta perspectiva, podemos dizer que o inconsciente real é aquele que não se deixa interpretar, é, antes, uma interrupção da cifração e da decifração, ruptura de conexão, S1 // S2, que Lacan expressou com o matema S(A), com o qual quer

dizer que não há Outro. Esse inconsciente, “delineado em filigrana”, foi vislumbrado por Miller no texto de Lacan *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, conforme já o dissemos, do qual destacamos a seguinte passagem:

Quando o esp de um laps – ou seja, visto que só escrevo em francês, o espaço de um lapso – já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só assim temos certeza de estar no inconsciente. O que se sabe consigo.

Mas basta prestar atenção para que se saia disso. Não há amizade que esse inconsciente suporte.

Restaria o fato de eu dizer uma verdade. Não é o caso: eu erro. Não há verdade que, ao passar pela atenção, não minta.

O que não impede que se corra atrás dela.

[...]

Notemos que a psicanálise, desde que ex-siste mudou. Inventada por um solitário, teorizador incontestável do inconsciente (que só é o que se crê – digo: **o inconsciente, seja, o real** – caso se acredite em mim), ela é agora praticada aos pares. Sejamos exatos, o solitário deu o exemplo. Não sem abuso quanto a seus discípulos (pois discípulos eles só eram pelo fato de ele não ter sabido o que fazia).

O que traduz a idéia que Freud fazia dela: peste, mas anódina ali aonde ele supunha levá-la; o público se vira.

Agora, ou seja, no crepúsculo, introduzo minha pitada de sal: feita de histoeria, o que equivale a dizer de histeria [...]. (LACAN, 2003 [1976], p. 567) (Grifos nossos).

Nesta citação, Lacan revela algo até então não formulado nesses termos: só há a certeza de se estar no inconsciente quando o espaço de um lapso não tem impacto de sentido ou de interpretação. Isso nos parece muito tênue, pois, como diz Lacan, “basta prestar atenção para que se saia disso”. Esse inconsciente, ainda dirá Lacan, é “o que se sabe consigo”. Tudo isso parece ser bem diferente do que dissemos anteriormente no tocante ao inconsciente herdado de Freud, esse que Miller vem nomear de inconsciente transferencial, visando a demarcar, com isso, que o inconsciente opera a conexão transferencial ligada ao par S1 – S2.

Miller observa que Lacan “aloja o inconsciente no Outro e, ao contrário, para fazer simetria, ele aloja o *sinthoma* no Um”. Com isso, Miller faz referência à oposição que há entre *sinthoma* e inconsciente, assinalando que é só “num segundo tempo pelo menos em um tempo lógico, que o inconsciente vem se atar a esse *sinthoma* pertencente ao Um” (MILLER, 2009 137). Com o seu *L'une-bèvue*, termo que faz assonância com *Unbewusst* de Freud, e que está expresso no título do *Seminário 24*, Lacan se desloca do Outro como “tesouro dos significantes” para o registro do Um, reduto de *lalíngua*. Assim, a orientação dada no derradeiro ensino de Lacan repousa na introdução do Um em sua anterioridade ao Outro.

Pelo exposto, podemos dizer que o derradeiro ensino de Lacan faz vacilar os semblantes da psicanálise, como aqueles de 1953, cujos meios são os da fala, em um campo, o da linguagem, concebido como aquilo que estrutura o inconsciente. Tudo que era louvado, enaltecido, bascula para o registro da verdade mentirosa, como vem frisar Miller (2009, p.123). Tratamos, agora, da construção de um saber que guarda proximidade com a estrutura da verdade enquanto ficção, tendo nesse sentido, o estatuto de elucubração. Se, como visto na abordagem da noção de *lalíngua*, “a linguagem é uma elucubração de saber sobre *lalíngua*”, nesse último momento, Lacan estende a questão e diz que o saber é uma elucubração. O saber é uma elucubração posta à prova para resolver a opacidade do gozo, que como visto anteriormente, é o que está fora do sentido. Essa questão será melhor apreciada no terceiro capítulo, o qual é dedicado a alguns fragmentos de testemunho de passe.

3.6 OUTRAS CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Um sinuoso percurso feito *Nas galáxias de lalíngua* que nos levou para além dos ensinamentos do mestre genebrino, e nos convocou a interrogar *lalíngua* a partir do que Lacan formaliza em seu derradeiro ensino. Tentamos, no primeiro capítulo, investigar o que seria a língua saussuriana a partir da noção lacaniana de *lalíngua*, concluindo que o que aí está implicado é o *não-todo* da língua. Se considerarmos o princípio da arbitrariedade, no qual repousa o sistema da língua, poderíamos dizer que, desde essa perspectiva, o que estamos chamando de imprevisibilidade da língua não é uma ordem, mas um caos feito de elementos que são dispersos e que insistem em não se escrever. O que nos parece surpreendente é a sensibilidade de Saussure não só no próprio CLG, mas, sobretudo, em sua pesquisa anagramática, na qual recolhe, na poesia latina, aquela que preza pela sonoridade, uma atividade que lhe instiga à pesquisa sobre esse obscuro objeto enigmático que se constitui a língua. Isso nos pareceu pertinente na medida em que tentamos buscar, no pai da linguística moderna, elementos da língua que não são discerníveis, e que, de alguma maneira foram cingidos por ele naquilo que era interpretado como excesso, perturbação, ilimitado do sistema.

Foi só nesse segundo capítulo que nos aproximamos de uma possível resposta à questão inaugural que nos instigou a realizar esta investigação: o que é a língua, levando-se em consideração ao que se delinea como *lalíngua*? Nesse sentido, formulamos a concepção de que há uma “língua de gozo” como consequência da condição na qual o humano é banhado pela linguagem. Esse processo tem *status* de trauma, pois afeta o corpo, o desorganiza, e deixa marcas que irão determinar uma modalidade própria de gozo, modalidade essa que é sempre contingente, pois não é da ordem da programação. Vimos que os significantes de *lalíngua* que ressoam no corpo têm *status* de significante-letra, cuja consistência é de gozo. Lacan o escreve como S1 para realçar que é um significante sozinho que se fixa sem nenhum efeito de sentido.

Várias foram as tentativas de Lacan para conectar e subordinar o gozo à cadeia significante. Nessa perspectiva, o objeto *a*, foi a grande invenção de Lacan, até o encontro com a obra de Joyce, que o fez encontrar uma solução mais direta entre significante e gozo, através de uma nova invenção, a do *sinthoma*; invenção essa que Lacan considera como sendo a sua resposta à elucubração freudiana do inconsciente. Sob o ponto de vista do *sinthoma*, o inconsciente é pensado a partir do gozo, sendo, pois, concebido como real, um inconsciente que não se deixa interpretar, pois há ruptura de conexão (S1 // S2).

Não nos parece absurdo considerar que há um resto do gozo primordial de *lalíngua* que não se resolve pelo Édipo, sendo impossível de ser negativizado. Podemos dizer que se trata de um incurável, frente ao qual só resta ao *parlêtre* fazer disso uma invenção, o *sinthoma*, que lhe permita *saber aí fazer* com a opacidade do gozo que exclui o sentido.

Nesta perspectiva, pareceu-nos preciosa para a nossa investigação a afirmação de Lacan de que o *sinthoma* é puramente, o que *lalíngua* condiciona. Assim, não é à toa que Lacan vê, no *sinthoma*, o singular em seu absoluto, pois, é ele quem faz, digamos assim, a conexão direta com o gozo de *lalíngua*, que é o gozo que podemos considerar em seus *status* mais profundo precisamente, por excluir o sentido. Porém, o que há de mais singular na existência de um sujeito está recoberto pela defesa que se constitui o próprio inconsciente. Um processo analítico vem tentar elucidar exatamente, a natureza dessa defesa, possibilitando, ao *parlêtre*, fazer uma nova aliança com o gozo de *lalíngua*. Nesse sentido, ousamos afirmar que a travessia de uma análise torna mais límpida, digamos assim, a relação do

sujeito com os equívocos da língua, possibilitando um acesso, antes barrado, às criações linguísticas conectadas ao gozo.

Resumidamente, podemos dizer que *lalíngua* é uma “língua” que porta o irreduzível do gozo. *Lalíngua* está aquém de qualquer articulação, o que nos permite afirmar que, em se tratando de *lalíngua*, não há liame com o Outro mas, antes, o monólogo do gozo. Nessa dimensão, podemos dizer que estamos no registro do *Um* sozinho, da pura letra que designa o que do inconsciente pode ser traduzido. A solução dada pelo *sinthoma* faz linha direta com *lalíngua*, sem desconsiderar que, se o gozo é do corpo, não quer dizer que não seja sustentado pela linguagem, como vem assinalar a questão do traumatismo. A expressão “acontecimento de corpo” para definir o *sinthoma* vem dizer exatamente, dessa conjunção entre significante (acontecimento) e gozo (corpo). Parece-nos ser possível concluir, ainda, que o *sinthoma* dá uma nova orientação ao gozo autista de *lalíngua*. Nesse sentido, podemos dizer que o *sinthoma* é uma invenção, um *saber fazer ali* com o incurável do gozo, sem prescindir do laço com o Outro social.

Tentaremos, no próximo capítulo, através de alguns flashes de testemunhos de passe, desenvolver a ideia de que o que ocorre no final de análise, uma nova aliança como o gozo que exclui o sentido, tem como efeito uma relação inédita do *parlêtre* com a língua, um uso da língua conectado à *lalíngua*. Lacan considerou Joyce “um puro artífice, um homem de *savoir-faire*” (LACAN, 2007 [1975-1976], p. 114). Consideremos aqueles que testemunham o final de análise como artífices do *saber haver-se aí* com a língua.

4 LALÍNGUA E EXPERIÊNCIA ANALÍTICA

Mínima moralia
já fiz de tudo com as palavras
agora eu quero fazer de nada
(Haroldo de Campos)

Após percorrer a noção de *lalíngua*, no contexto do último ensino de Lacan, pretendemos neste último capítulo, retomar esta noção no âmbito da prática analítica. Partimos do pressuposto de que há uma profunda afinidade entre *lalíngua* e a experiência analítica. Nossa tentativa de demonstrar, no capítulo anterior, a assertiva de que *lalíngua* é uma língua de gozo, será retomada através de alguns testemunhos de passe, os quais servirão para explicitar um desdobramento desta assertiva, qual seja: uma análise não pode prescindir daquilo que é da dimensão de *lalíngua*. Com isso, estamos também dizendo que a relação do sujeito com o gozo, tal como *lalíngua* vem explicitar, é a questão que comanda os destinos de uma análise. Nesse sentido, podemos dizer que um trabalho analítico, feito com e a partir da “língua de gozo” de um sujeito, possibilita uma passagem que vai dos impasses com o gozo inadequado a uma nova aliança com um gozo positivado. Tentaremos explicitar que, nesse processo de *saber fazer ali* com a satisfação, resultado de uma análise que chega ao seu término, há o advento de uma nova relação do sujeito com o uso que faz da língua.

São aqueles que consentiram em dizer sobre o que foi sua experiência analítica atravessada, de ponta a ponta, que nos ajudarão nesse desafio. Referimo-nos ao nosso desafio, mas também ao daqueles que testemunham sobre essa experiência, pois o fazem de um lugar que é único, e que porta, em si, algo do “intestemunhável”, como é próprio do ato de testemunhar acerca de uma experiência, qualquer que seja ela.

Nesse sentido, reportemo-nos, com Holck (2007), ao termo testemunho, tal como usado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben que, de acordo com Holck, permite buscar, na origem latina do vocábulo, duas acepções: a de *Testis*, que designa aquele que se coloca como terceiro entre duas partes em um litígio, e a de *Superstes*, que designa aquele que atravessou, de ponta a ponta, uma experiência, podendo, pois, testemunhá-la. Agamben, ao referir-se ao testemunho dos

sobreviventes dos campos de concentração nazistas, indica que o verdadeiro testemunho viria daqueles que não sobreviveram e que, como tal, comporta, em seu cerne, um “intestemunhável”. Nesse sentido, Holck estabelece um paralelo com o testemunho do passe, uma vez que este “tenta transmitir algo do impossível de uma experiência atravessada de ponta a ponta” (HOLCK, 2007, p. 32).

Recorreremos a sete testemunhos de passe, os quais denominamos de fragmentos de testemunhos, visto que usaremos o que deles nos servirá para ilustrar o que é decorrente da relação de *lalíngua* com a experiência analítica.

Da perspectiva da doutrina lacaniana, viu-se que mudanças de perspectivas advirão a partir dos dados imediatos da experiência analítica, os quais evidenciam um novo ordenador, a saber, a dimensão de gozo do sintoma, que envolve uma imensa resistência aos efeitos de significação do significante. Freud ficou siderado com as formações do inconsciente; Lacan se surpreendeu com o que adveio do encontro com a obra de James Joyce. Assistimos a um outro Lacan, talvez mais joyciano, no qual se faz uso do cristal da língua com a criação, em abundância, de neologismos. Um novo modo de dizer cada vez mais próximo ao balbucio infantil, sem compromisso com o fazer-se entender, mas com certo uso lúdico do significante, em que há uma conexão mais direta entre o significante e o gozo.

Deparamo-nos assim, com um Lacan analista, não comprometido com o saber universitário, mas com os efeitos do discurso analítico em sua radicalidade; voltando-se cada vez mais para a construção de uma teoria da prática, de modo que são fundamentais os testemunhos de passe nesse contexto. À moda do *Witz* (chiste) freudiano, seguem os momentos finais da obra lacaniana, como também suas reflexões sobre o final de análise.

Sob esta perspectiva, se é inconteste que Lacan segue os passos de Joyce, que consegue fazer do resíduo da língua algo irreduzível à comunicação, é, por outro lado, fundamental acrescentar que uma experiência analítica é uma aposta no inconsciente, tanto em seu aspecto transferencial quanto real. Certamente que Joyce, enquanto “desabonado”, indicou o ponto de chegada de uma experiência analítica. Mas, e seu ponto de partida?

Podemos dizer que uma experiência analítica se inicia pela instalação do Inconsciente transferencial, ou seja, pela aposta de que os significantes podem fazer laço, promovendo, assim, a dialética móvel do desejo. Afinal, como diz Miller no

texto *Ler o sintoma*¹, “o inconsciente não é a operação do Espírito Santo, é uma operação de linguagem, a que aplica a psicanálise”. Isso não quer dizer que uma análise não se choca com o real do sintoma, com o que, no sintoma, é fora de sentido. Chegar a esse ponto é bem a ambição de uma análise, porém, isso não deixa de ser uma experiência de e com a linguagem, ressaltemos.

Assim, para desatar o que é da dimensão de gozo é necessário que os significantes mestres do sujeito se apartem dos laços tecidos na trama da fantasia. Serão vistos, através dos fragmentos que, ao longo da análise, o sujeito constrói sua fantasia como uma fórmula, digamos assim, que lhe foi útil para resolver uma dialética sutil entre o que ele é para o Outro, e o que é da satisfação de um gozo vivido na clandestinidade. O saber sobre o gozo depositado na fantasia foi a aposta que Lacan fez, em um primeiro momento, para definir um final de análise. Como vem destacar Miller², “ele fez da fantasia, no singular, o campo de batalha no qual podia se decidir a saída da análise”, qualificando de fantasia fundamental. A “travessia da fantasia”, como Lacan irá postular, seria, pois, o ponto de chegada da experiência analítica, cujo efeito se dá sobre o desejo.

Só depois, no último momento, Lacan irá pensar o término da análise como identificação ao *sinthoma*, pois, como nos diz Miller, “é necessário se desprender das miragens da verdade que essa decifração lhes aporta e apontar mais além, à fixação do gozo, à opacidade do real”³.

Sob esta perspectiva, podemos afirmar que Lacan, em seu instante final, tenta conceber uma prática analítica em consonância com a orientação dada pelo *sinthoma*, o que quer dizer, com o que do gozo não se resolve pelo saber, mas pelo *saber fazer ali*. Os testemunhos, na prática contemporânea, vêm explicitar como o *sinthoma*, a invenção de cada um, vem fazer frente ao que é do incurável de *lalíngua*.

Ressaltemos, ainda, que o giro que Lacan propõe na teoria com a primazia do gozo nasce da experiência analítica, embora também seja coerente dizer que a

¹ Disponível em: <<http://ampblog2006.blogspot.com.br/2011/08/jacques-alain-miller-ler-um-sintoma.html>>. Acesso em 20.02.2012. Nota: Blog da Associação Mundial de Psicanálise.

² MILLER, Jacques-Alain. *Curso de Orientação Lacaniana. O ser e o Um*. Departamento de Psicanálise/ Universidade de Paris VIII. Aula de 30 de março de 2011. Nota: Acesso obtido através da equipe de tradução para o português dos Cursos de Jacques-Alain Miller, da Escola Brasileira de Psicanálise.

³ MILLER, Jacques-Alain. *Ler um sintoma*. Disponível em: <<http://ampblog2006.blogspot.com.br/2011/08/jacques-alain-miller-ler-um-sintoma.html>>. Acesso em 20.02.2012. Nota: Blog da Associação Mundial de Psicanálise.

clínica se reformula a partir dos avanços teóricos. Nesse sentido, podemos dizer que, se os testemunhos de passe nos ensinam, eles próprios são tecidos a partir da teoria em voga do que é um final de análise, como veremos.

Perguntemo-nos, antes de qualquer avanço rumo aos testemunhos, sobre o que é esse dispositivo inventado por Lacan, o passe, e o que ele se propõe a ensinar.

4.1 O PASSE NA ESCOLA DE LACAN

O passe, na Escola de Lacan, segue a lógica de um ensino que se refere às mudanças ocorridas no campo epistêmico, clínico e político dessa Escola, a qual está fundada, praticamente, sob os auspícios desse procedimento chamado passe. Ele vem, a cada época, provocar novos arranjos na configuração dessas vertentes. Um breve percurso, do surgimento à atualidade do dispositivo, será traçado.

4.1.1 O Surgimento do Passe e sua Atualidade

Lacan estabelece o dispositivo do passe no final dos anos 60, época em que estava às voltas com a criação de um novo modo de conceber a formação do analista, distanciando-se daquele fornecido pela *International Psychoanalytical Association* (IPA), instituição criada por Freud e da qual Lacan foi expulso em 1963. Propõe um novo tipo de associação em que o termo Escola aparece no lugar de “sociedade analítica”, único termo até então usado. Desde o *Ato de Fundação* de sua Escola em 1964, assegura que a Escola é uma experiência inaugural, o que quer dizer uma experiência de ruptura com o modelo vigente de formação da IPA calcado no formalismo.

O dispositivo do passe é lançado por Lacan em sua *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*, texto que se tornou referência quanto à formação do analista na Escola de Lacan.

O passe sempre foi assunto polêmico entre os psicanalistas; muitas dissidências no movimento lacaniano foram motivadas por esta questão. Trata-se de um procedimento institucional criado com o intuito de verificar o final de análise em termos lógicos, ou seja, de forma que possa ser demonstrado e transmitido para uma comunidade analítica. O que o passe se propõe a verificar é a passagem que se dá de psicanalisante para psicanalista, pois é esta passagem que vem a definir o analista, não a partir de sua prática de analista, mas de sua análise pessoal. Nessa direção, Lacan reconhece: “essa sombra espessa que encobre a junção de que me ocupo aqui, aquela em que o psicanalisante passa a psicanalista, é ela que nossa Escola pode empenhar-se em dissipar” (2003 [1967], p. 258).

Mesmo que não seja possível, no âmbito desta investigação, aprofundar todas as questões que estão envolvidas no passe, é preciso que se diga que, com esse procedimento, Lacan dá novos rumos à questão da formação do analista, instituindo, para isso, o princípio da autorização: “Antes de mais nada, um princípio: o psicanalista só se autoriza de si mesmo” (LACAN, 2003 [1967], p. 248).

Lacan não abre mão de assegurar que o “autorizar-se analista” pela via do passe, “não impede que a Escola garanta que um analista depende de sua formação” (LACAN, 2003 [1967], p. 248). Nessa direção, ele indica, que se autorizar analista não é universal, do “qualquer um”, mas do um a um que se autoriza pela análise, mas não sem a instituição de formação, a quem terá que dar provas, através do passe, de que ali, na experiência analítica, se produziu um analista. Há, pois, uma tensão entre autorização e garantia institucional que deve ser mantida na Escola fundada por Lacan.

Na proposição do passe, o passante (aquele que é submetido ao passe), quando aprovado, é nomeado “Analista da Escola” (AE), e passa a exercer, nessa condição de AE uma função que tem ressonâncias políticas e epistêmicas dentro da Escola. De acordo com a Orientação Lacaniana do Campo Freudiano, o AE, durante três anos, tempo de validade de seu título – pois não há AE que seja permanente –, testemunha, para a comunidade analítica, o saber que extraiu da experiência, tanto para a sua posição subjetiva quanto para o avanço da psicanálise, sobretudo no que diz respeito à teorização do final de análise. Há, no passe, uma dimensão clínica e política, as quais devem ser consideradas como o direito e o avesso que estão em permanente tensão e que traçam o rumo do institucional. Reconhece-se, hoje,

inclusive, o inestimável valor que os relatos de passe têm como norte para orientar as análises em curso.

O passe, como procedimento institucional, do período de seu ato inaugural em 67 aos tempos atuais, sofreu transformações no que diz respeito ao seu regulamento, o qual está em constante renovação, apesar de manter a célula original criada por Lacan. Como enuncia, de forma clara, o *site* da AMP sobre o passe hoje:

Um dispositivo cuidadosamente desenhado recolhe o testemunho do 'passante' através de dois 'passadores que o transmitem a um jurado, o Cartel do Passe, que o avalia. se o Cartel considera que há evidências suficientes de que se chegou ao final da análise dá, então, ao "passante" o título de AE – Analista da Escola. Este deverá testemunhar publicamente à comunidade e ensinar, a partir de sua experiência, durante os três anos seguintes.⁴

Quanto ao *modus operandi* do passe na atualidade, é pertinente recuperar as considerações de Holck, que se submetera ao dispositivo em 2007:

Uma vez que o analisante considera que sua análise está concluída, ele pode se dirigir ao secretariado⁵ do passe da Escola e formular sua demanda. Se o secretário julga que há algo a ser transmitido, o passante se dirige aos passadores, ou seja, àqueles para quem faz o relato de sua análise. Os passadores são analisantes que atravessaram um certo percurso em sua análise e começam a pensar no fim. Podem ser inteiramente desconhecidos do passante, a transferência não está dirigida a eles, mas à Escola.

Depois de realizado o relato de análise, os passadores transmitem ao cartel do passe o que escutaram do analisante. Cabe ao cartel verificar se o sujeito experimentou seus limites, lugar de onde seu dizer adquire sentido e gozo, e se houve passagem do analisável para o 'ensinável', isto é, se o passante conseguir transmitir um saber a partir do que teve lugar e já não está. (HOLCK, 2008, p. 104-5)

Na dobradiça do analisável e sua passagem para o ensinável, há, nos testemunhos, uma preocupação de transmitir o que pode caracterizar um final de

⁴ Disponível em : <http://www.wapol.org/pt/las_escuelas/Template.asp?Archivo=el_pase.html>
acesso em: 10/10/2011.

⁵ A Secretaria do passe, que tem duração de dois anos, é a quem o candidato dirige seu pedido para ingressar no procedimento. Essa secretaria é responsável pelo exame, organização, orientação ao candidato, comunicados, inclusive da decisão do Cartel do Passe no que concerne à nomeação.

análise. Verificamos que os ensinamentos dos testemunhos têm mudado a teoria do final de análise.

4.1.2 Passe e Final de Análise

Bernardino Horne, no texto, *A doutrina do passe*, nos diz que “o passe, entre as várias formas de contribuição e sentido que pode oferecer, poderia proporcionar a uma Escola elementos para se fazer a teoria da clínica” (2005, p. 44). Nesse sentido, propõe que o passe sirva, efetivamente, para que se trabalhe a teoria da clínica dos finais de análise.

A doutrina do passe vem responder à questão de como se podem conceber os destinos de uma análise. Para ele, a análise seria uma experiência que estaria sob o regime de ser terminável e interminável, ou seja, de tempos em tempos, seria preciso a ela retornar, pois há obstáculos que são intransponíveis. Sabemos que, para Freud, trata-se do “rochedo da castração”, o qual se apresenta de forma diferenciada para o homem e para a mulher. Lacan propõe ir mais além de Freud, ao conceber que uma análise pode, de fato, chegar ao seu término; talvez tenha sido o que o animou para inventar um dispositivo, o passe, que pudesse demonstrar esta possibilidade.

Durante o seu ensino, Lacan vai mudando sua concepção de final de análise a partir da própria teoria da clínica retirada dos depoimentos de passe. Jacques Alain-Miller (2010) observa que, na doutrina clássica do passe, o desejo do analista aparece como pivô de uma análise e de seu final. A solução de um x , do x do desejo indestrutível, como observa Miller, não é uma solução de gozo. É a solução do que no gozo faz sentido. Assim, o analisante, ao termo da análise, é aquele que sabe o que causa o seu desejo:

Ele sabe a falta na qual se enraíza seu desejo e sabe o mais-de-gozar que vem obturar essa falta. [...]. À medida que desaparece o sujeito que ignora seu desejo, emerge o sujeito sabedor. É esse saber que o passe tenta extrair do sujeito. Tenta obrigá-lo – com seu consentimento a partilhá-lo com uma comunidade reunida em uma Escola e também com o público. E Lacan indica que ele deseja sua publicação. (MILLER, 2010, p. 34).

Assim, seguindo Miller, tem-se que o sujeito do início da experiência é um saber suposto, ao passo em que o sujeito do final é um saber efetivo. E é isso que ele consente e deseja partilhar com a comunidade analítica. Vemos que, desde a sua *Proposição*, Lacan indica esta transmutação do saber no final da experiência: “o ser do desejo une ao ser do saber para renascer, no que eles se atam, numa tira feita da borda única em que se inscreve uma única falta” (LACAN, 2003 [1967], p. 260).

Miller propõe que o último escrito de Lacan, *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, seja considerado um retorno ao passe em uma perspectiva completamente diferente. O conceito de saber é posto em questão e ganha, assim, outro estatuto, o de elucubração. No lugar de um saber com formação consistente, Lacan passa a falar apenas de verdade, mas “trata-se da verdade com as cores da mentira” (MILLER, 2010, p. 35).

Em seu *Prefácio*, Lacan recupera a proposição de que o analista só se autoriza de si mesmo, reescrevendo-a – “o analista só se historisteriza⁶ [*hystorise*] por si mesmo” –, e insiste com a questão: “do que pode levar alguém, sobretudo depois de uma análise, a se historisterizar [*hystoriser*] de si mesmo” (LACAN, 2003 [1976], p. 568). Se ele retoma, quase uma década depois, uma proposição feita aos analistas em 67, o faz dando uma nova definição do passe e do testemunho:

Donde eu haver designado por passe essa verificação da historisterização da análise, abstendo-me de impor esse passe a todos, porque não há todos, porque não há todos no caso, mas esparsos disparatados. Deixo-o à disposição daqueles que se arriscam a **testemunhar da melhor maneira possível sobre a verdade mentirosa** (LACAN, 2003 [1976], p. 569) [grifos nossos]

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que o testemunho introduz uma “pitada de sal: feita de *histoeiria* [*hystoire*]” (LACAN, 2003, p.567). Assim, através de uma *histoeiria* que é contada, a verdade se faz mentirosa para estreitar sua distância do real. Pode-se, então, dizer que não é sem razão que Lacan usa o neologismo *histoeiria*, para qualificar a experiência analítica, e *histoeirização*, para dizer do que ocorre no passe.

Lacan estabelece, assim, uma aliança da verdade com a mentira, forjando a expressão “verdade mentirosa”, para dizer disso que é testemunhado no dispositivo

⁶ Histoeiria (*hystoire*) e seus derivados usados neste texto, são neologismos cunhados por Lacan, que condensam “história” (*histoire*) e “histeria” (*hystérie*).

do passe. O que o passe ensina, nesse sentido, é que a prática da psicanálise deve estar referida a um novo uso do significante que não tenha compromisso com o sentido, mas com um efeito de sentido que alcançaria o real, promovendo, pois, um efeito de furo.

Podemos dizer, então, que há uma distância prodigiosa entre a doutrina da *Proposição de 67* e esta do *Prefácio* de 1976, a qual é expressa de forma elucidativa por Miller:

O passante da doutrina clássica do passe é suposto dar testemunho de um saber, ao passo que aquele trazido por Lacan no final de seu ensino – no momento em que ele está preparando, elucubrando o conceito de *sinthoma*, isto é, o momento de se defrontar sem medição com o estatuto do gozo -, esse passante só pode dar testemunho de uma verdade mentirosa. (MILLER, 2010, p. 35).

Como assinala Miller, nessa citação, o passe trazido por Lacan, em seu momento final, refere-se à teorização do conceito de *sinthoma*, o qual traz, em seu cerne, o indizível do gozo, tendo o passante que recorrer ao universo da ficção, ou como já dizia Lacan, à *histoeiria*. Nesse sentido, Miller irá lembrar que não há como não recorrer a “semblantização da experiência”.

Quando a orientação é dada pelo *sinthoma*, que traduzimos como o mais singular de cada um há, nesse ponto, uma evocação: “‘nomear analista’, ‘designar como analista’ apenas sujeitos que não tenham predicado comum, isto é, sujeitos que nenhuma semelhança pode reunir” (MILLER, 2010, p. 41).

Por fim, anunciemos que os testemunhos têm dado provas de que é preciso reconfigurar a prática da psicanálise tendo como norte a recuperação do semblante, nos termos que propõe Miller: “articular uma dialética do sentido e do gozo na experiência analítica, e evidenciar em nossos trabalhos a borda de semblante que situa o núcleo de gozo” (MILLER, 2008, p. 15). Os testemunhos pretendem, pois, através do uso do semblante, transmitir como o sujeito se virou com o gozo próprio do sintoma, que é opaco por excluir o sentido e, como visto, tem a ver com *lalíngua*. Nas palavras de Jimenez:

Só o analista, a partir do lapso do *nonsense*, se permite ficcionalizar a sua própria história e, ao transmitir essa história aos outros, se histeriza. Ele percebe que todo recurso ao Outro da fala implica um *protopseudos*, uma maneira necessariamente ficcional de se falar da sedução da *lalíngua*. (JIMENEZ, 2010, p. 162).

Então, desde já, podemos dizer que os testemunhos de passe e seu modo singular de dizer da “*sedução da lalíngua*” são, para nós, terreno fértil para nele recolher o que é da *lalíngua* de cada um, após uma experiência analítica chegada ao seu término.

4.2 FRAGMENTOS DE TESTEMUNHOS DE PASSE

Antes dos fragmentos dos testemunhos, é importante dar uma palavra sobre a função dos testemunhos na tese. Ver-se-á que os fragmentos dos testemunhos aos quais recorreremos são importantes para nossa investigação na medida em que servem de ilustração para elucidar pontos de *lalíngua* trabalhados anteriormente, mas numa perspectiva teórica. A partir daí, surge uma questão disparadora: como *lalíngua* se apresenta na experiência analítica? Vimos que *lalíngua* é o registro que se consagra ao equívoco. Sendo a análise uma experiência que desencadeia o que é de *lalíngua*, em que medida os testemunhos podem elucidar o trabalho analítico para “alcançar” *lalíngua* a partir da equivocidade? Como podemos demonstrar esta questão nos testemunhos? Se considerarmos que *lalíngua* é o que se apresenta como resultado do encontro traumático do sujeito com o Outro da linguagem, podemos dizer que isso se dá para cada sujeito na sua mais absoluta singularidade. Interessa-nos, então, deixar que os passantes nos ensinem sobre a contingência do traumatismo de *lalíngua*. Como cada um inventa a partir das marcas de *lalíngua*, sua subjetividade? Ou, ainda, poderíamos interrogar: como cada um encontra sua solução sinthomática a partir de um trabalho analítico que leva em consideração o que acontece em termos de *lalíngua*?

Ressalte-se que não responderemos, diretamente, a cada uma das questões elencadas, porém, serão elas que nos moverão rumo às possibilidades de avançar na questão central de nossa investigação, que versa sobre a contribuição que a noção de *lalíngua* pode nos dar sobre o irrepresentável do real da língua. O que a psicanálise vem acrescentar à discussão que estabelecemos deste o primeiro capítulo, é que não se pode conceber esta questão sem considerar o que acontece na experiência analítica que, em última instância, é o cerne da produção de um ponto subjetivável em que língua e *lalíngua* fazem um só nó. O que aí faz sentido

nas histórias em que o sujeito está embaralhado não é o sentido sem si, mas o gozo.

Recorreremos às passagens de alguns testemunhos de AEs, através dos textos publicados pelas Escolas da *Associação Mundial de Psicanálise*, através de algumas de suas revistas especializadas. Foram usadas, eminentemente, às publicações editadas pela *Escola Brasileira de Psicanálise*, apesar de os testemunhos serem de AEs que não são necessariamente da EBP, mas também de outras Escolas. Cada AE, durante os três anos de exercício de sua função, escreve o primeiro testemunho com o qual irá se apresentar à comunidade analítica após o passe. Esse é um texto que traduz o que foi sua experiência analítica, com questões mais gerais. A partir daí, outros escritos são produzidos, geralmente com algo mais pontual, efeito das ressonâncias do primeiro testemunho.

Algumas observações: os fragmentos escolhidos não são, necessariamente, do primeiro escrito de cada AE; a ordem dos testemunhos não segue uma sequência cronológica, sendo, pois, escolhidos de forma aleatória quanto à temporalidade. Também não constituiu objeto de preocupações o todo de cada um deles, mas com fragmentos, aqueles que podem, de uma maneira ou de outra, ilustrar algum aspecto das questões que giram em torno de nossa problemática central: *lalíngua*. Assim, não nos preocuparemos em seguir um fio diacrônico da história de cada passante, o que pode levar a uma suposta desorganização no testemunho apresentado. E por fim, como dito anteriormente, em nossa proposta de usar os testemunhos, há algo deles que se perde no tocante à escrita de invenção do testemunho, pois há uma poética singular e intransferível, que não pode ser reproduzida no âmbito deste trabalho.

Cada fragmento escolhido traz uma particularidade que permite avançar com a noção de *lalíngua* sem, no entanto, postular uma definição que seja generalizável, mas aplicável à especificidade de cada caso. Só, em um segundo momento, ousaremos tecer comentários gerais considerando os testemunhos a partir de três eixos norteadores: O traumatismo de *lalíngua*; o trabalho analítico a partir dos equívocos de *lalíngua*; o *saber haver com lalíngua* a partir de uma análise que chega ao ser término.

4.2.1 Os Fragmentos Um a Um

Fragmento 1:

Hilário Cid Vivas, em seu testemunho de 2000 três anos após sua nomeação, em Toulouse, dá sua contribuição conclusiva como AE da *Escola Europeia de Psicanálise* (EEP), intitulando-a de *O trauma e sua ficção*. Não temos elementos do que foi seu primeiro testemunho em 1997, mas o que trazemos é a sua contribuição à nossa questão através do texto citado, o qual foi publicado em 2001, na *Curinga* (nº 15/16), Revista da Seção Minas da EBP.

O testemunho de Vivas (2001) expõe, com clareza, o que foi, na história deste sujeito, o traumatismo de *lalíngua*, que só pôde ser isolado em uma análise a partir de um episódio da infância. Ele o toma como núcleo do seu testemunho, e o eleva à categoria de trauma, isto é, um acontecimento que deixou um traço indelével na vida deste sujeito, e que toca naquilo o que é da vertente do gozo. Escutado muitas vezes por ele, era algo que fazia toda a família rir bastante a cada vez que era contado. Assim relata o sujeito:

A criança tinha treze ou quatorze meses. Ainda mamava no peito de sua mãe de vez em quando. O desmame da criança tinha se tornado um problema para toda a família. A situação era especialmente preocupante para a avó materna, que via sua única filha devorada por aquele animalzinho.

Teve-se a idéia de pintar o seio com um batom, mas a criança que segundo a história tinha um vocabulário muito avançado para sua idade, se manifestou com clareza ao ordenar: 'apaguem isso!'

Então alguém teve a idéia genial de colocar, sob o sutiã da mãe, um macaquinho de pelúcia. No momento em que o pequeno sugador se preparava para tomar sua porção do adorável seio materno, ele deu de cara com a pelúcia e tudo se passou como se no lugar do macaco houvesse uma mola, pois a criança surgiu no sentido contrário ao seio da mãe.

Mas o mais esquisito para a família é que a criança, a partir desse instante, nunca mais pediu para mamar no seio, nem exprimiu nenhuma queixa, nem mesmo fez referência ao incidente em questão. (VIVAS, 2001, p. 173)

Frente à montagem da cena a partir das ressonâncias do dizer do Outro, só restou, ao sujeito, construir, ao longo de sua vida, histórias, chamadas por ele de "ficções do trauma" que, de uma forma ou de outra, consciente, ou inconscientemente, giravam em torno do acontecimento. Tais ficções, por um lado, faziam parte da história consciente do sujeito, sem nenhum traço mnêmico, mas que provocavam um vago mal-estar. Por outro, existiam aquelas que diziam respeito ao

recalcado inconsciente, ao qual, para se lhes ter acesso, foi necessário todo um trabalho analítico, através do qual, diversos traços da história começaram a aflorar. São com os “cacos” da ficção do trauma que o sujeito constrói, em análise, seu fantasma fundamental que, como sabemos, tem a função de dar uma significação ao mistério do gozo de um sujeito.

Nesse sentido, a experiência analítica lhe possibilitou isolar o “riso do pai”, que, em sua construção “apareceu como o som, a melodia que modula a cena, diante de uma mãe que consente”. Advém, pois, o núcleo da cena ficcional: “a pequena criança aparece, então, como o objeto em questão”, como objeto de riso do pai. É em torno deste núcleo que o sujeito constrói a significação fantasmática para dar conta do mistério de seu gozo. “É ela o objeto do rir, coisa ainda mais espetacular quando nos lembramos do nome que seus pais lhe haviam dado...” (VIVAS, 2001, p. 174). Hilário, sujeito marcado pelo riso desde o nome é o objeto do rir; é hilário, digamos assim.

Do que ficou registrado como ficção do trauma, Vivas isola um elemento que se refere ao gozo em questão. Lembra que, sem dúvida, o gozo oral do pequeno sugador está em primeiro plano. Porém, interessa-lhe pensar que, na cena do trauma, há outro elemento que é tão importante quanto o gozo oral. Vivas se refere ao olhar do Outro que aparece na cena do trauma. Diz-nos: “O olhar vazio do macaco de pelúcia se desloca em direção ao olhar fulminante da avó [materna], que certamente estava atrás da mãe”. Assim, “entre um olhar vazio [do macaco] e um olhar odioso [da avó], o olhar que cai, o da mãe, com o objeto oral para sempre perdido” (VIVAS, 2001, 175). Nesta construção feita por Vivas, o olhar do Outro aparece como gozo do Outro, e é sob esta forma invertida de gozo do Outro que o sujeito recebe algo que é do seu gozo.

O episódio infantil que veicula o trauma deixa um resto escrito nesse sujeito, que, como letra, vem determinar um modo de gozo. Ao livrar-se do lastro do fantasma, o qual estava ligado ao riso e ao olhar do Outro, Vivas diz que foi possível chegar ao intolerável maior, que é o que é da dimensão da satisfação da pulsão. Como ele nos lembra, “só se chega aí porque está escrito com uma letra” (VIVAS, 2001, p. 176).

Vivas esclarece que a construção advinda da experiência analítica não é da ordem do delírio pois, ao contrário deste, em seu discurso há um referente. “A letra é o próprio referente”, nos diz. (VIVAS, 2001, p. 175).

Lembremos de Lacan, em *Lituraterra*, ao enunciar que a função da letra é de constituir litoral entre o gozo e o saber. Para cada sujeito, em sua mais absoluta contingência, há um modo singular de a letra se escrever em seu corpo. Seguindo o relato de Vivas:

No caso que vos conto, podemos mesmo escrever esta letra. É um V deitado, que representa o olhar e a boca aberta, ao mesmo tempo em que é a inicial do sobrenome materno, com sua significação de vida, de sexo feminino e de castração materna. Em suma, esta letra faz divisa entre o gozo e o sentido. É a letra que, por meio do sentido, permite ler o gozo.

Assim, se Vivas vem nos dizer que a letra como litoral é o que possibilita a leitura do gozo, vem sublinhar, nessa envergadura, o lugar do acontecimento traumático como encontro contingente que escreve a letra, em seu caso, um V, que carrega o gozo. Essa não é só a inicial do sobrenome materno, Vivas, mas também a presença da fixidez do gozo balizado pela pulsão escópica. Ele ajuda, assim, a compreender como a experiência analítica pode esclarecer o modo como cada um, em sua singularidade, responde à colisão de *lalíngua* sobre o corpo.

Nesse sentido, Vivas propõe que consideremos o trauma como o “imbróglio da linguagem e do gozo”, acrescentando que “a posição do analista é a posição que, de uma maneira bastante particular, leve em consideração esta problemática”. Para ele, o desejo do analista, traduzido por Lacan de diferentes maneiras como desejo de diferença absoluta, “tem sua raiz na posição subjetiva que se obtém depois do trauma” (VIVAS, 2001, p. 176). Certamente que a solução dada por cada um não é generalizável:

De minha parte, após a análise, cheguei à conclusão que minha **posição subjetiva depois do trauma era a raiz que me permitiu voltar a ler o que ali estava escrito**. É uma posição subjetiva na qual o real e sua ficção se harmonizam. É uma posição de tolo, em que o sujeito é tolo da ficção. Se nos lembrarmos de que, segundo Freud, tudo se decide para o falasser por volta dos cinco anos, então minha hipótese não é tão radical. É preciso prestar atenção. Não estou dizendo que, quando tinha um ano e meio, eu tinha desejo de analista. De maneira nenhuma. Digo que uma certa posição subjetiva, na qual eu consentia em ser o objeto de riso do Outro, é talvez a raiz de um outro consentimento. Mas, para o primeiro consentimento, havia um gozo masoquista. Para a segunda posição, é preciso que o analista esteja enxuto de gozo, como diz Lacan em *Televisão*. E é precisamente a demonstração de que **uma análise pode tocar o gozo** ou, ao menos, deslocá-lo (VIVAS, 2001, p. 176) [Grifos nossos]

Depreende-se, assim, do testemunho de Vivas, que a passagem do psicanalisante para o psicanalista conecta o sujeito com a diferença absoluta, cuja raiz está no modo como a *lalíngua* incidu no corpo do *falasser*; é a isso que, desde Freud, chamamos de trauma. Quando Vivas define o trauma como “efeito de colisão de *alíngua* sobre o corpo”, podemos dizer que, ali, no impacto da *lalíngua*, algo se escreve como letra que se presta à leitura. É a experiência analítica que torna possível a leitura dessa letra que carrega gozo, o qual confere, ao sujeito, a possibilidade de *savoir y faire* com o gozo. No caso de Vivas, há o deslocamento do gozo de uma posição masoquista, a de ser objeto do riso do Outro, para o consentimento em ocupar o lugar de analista, lugar enxuto de gozo.

Fragmento 2

Como segundo fragmento, escolhemos o testemunho de passe de Gustavo Stiglitz, psicanalista da *Escuela de la Orientación Lacaniana* (EOL), que exerce sua função de AE desde 2009, a qual se estenderá até 2012, quando completarão os três anos de exercício.

Em seu primeiro testemunho⁷, intitulado *Bom dia Escola Una*, Stiglitz toma sua experiência analítica como “a escrita de um arco”, cujo ponto de partida é “o fantasma de exclusão e um sintoma cuja envoltura formal era ‘estou sempre por fora’” (2010, p. 71). O arco alcançou seu ponto de chegada ao encontrar uma solução singular para o gozo da exclusão, o núcleo opaco do sintoma.

Quanto ao ponto de partida do seu arco, o fantasma da exclusão, Stiglitz localiza três causas que sobredeterminaram sua posição de estar sempre por fora: uma relacionada ao pai, a ideia de sempre desiludi-lo; outra, uma cena da primeira infância: durante um passeio com os pais, deixa que eles se distanciem, e, enquanto isso, os observa atentamente para ver se é olhado por eles, até ser tomado por uma excitação sexual que o faz correr ao reencontro dos pais; e ainda, outra causa, que diz respeito aos restos fonemáticos da infância que ficaram como registro das marcas do desejo melancolizado da mãe em luto, o que fica claro em suas palavras:

Os restos fonemáticos que na infância o sujeito articulou, com as **pedras fundamentais do muro de *lalíngua***, frente ao desejo melancolizado, mortificado da mãe em luto, que queria dormir: no-ni-no-nó-ma-má (‘nonino’: uma forma de se referir, com as crianças pequenas, ao dormir, ‘fazer nonino’, utilizada por minha mãe) (STIGLITZ, 2010, p. 71-2). (Grifos nossos)

⁷ O primeiro testemunho de Stiglitz foi apresentado no *VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, Semblantes e Sinthomas*, realizado em Paris, em abril de 2010.

Stiglitz afirma que o que ficou como resto desse encontro com a *lalíngua* materna, como fez revelar a experiência analítica, é a série fonemática “no-ni-no-nó”. Os fonemas desta série acabam por compor uma série simbólica que ordena um real. Segundo suas palavras, “na minha série, o ‘sí’ [‘sim’] não está, ficou do lado dos impossíveis. Está na série somente mesclado e suavizado com o ‘no’ [‘não’] no fonema ‘ni’”. O “ni” é o “nome de um desejo excessivamente prevenido, não decidido, frente o qual o sujeito retrocedia” (STIGLITZ, 2010, p. 72).

A exclusão, antes de se tornar traço singular, era fonte de padecimento. Frente ao gozo fantasmático de “ser o excluído do Outro”, o sujeito desenvolve a estratégia de “ser o palhaço do Outro na infância”, apesar de serem os palhaços, com suas bocas e risadas exageradas, que lhe aterrorizavam quando criança. Na adolescência, o uso do humor perdurou como sua “pitadinha de sal, ali onde o dever era o principal tempero” (STIGLITZ, 2010, p. 73). O humor, como estratégia para não ficar fora do Outro, surge no terreno da parceira amorosa. A escolha do parceiro segue o traço materno de ter um “olhar melancólico”, frente ao qual poderia produzir um sorriso. Da experiência analítica surge o neologismo “*ahumor*” como suplência à relação sexual que não há.

A figura do “palhaço” retorna como significante privilegiado na escolha de seu último analista, e isso não sem passar pelo equívoco linguístico. O traço transferencial é capturado ao ver a foto do autor, seu futuro analista, na orelha do livro, ao que lhe ocorre imediatamente: “Que *payaso!* Que *soyapa!*”. Esse jogo entre as sílabas, se é uma “forma comum de deformar as palavras na fala de Buenos Aires”, remete, também, ao palhaço como semblante importante de sua vida. Assim nos diz:

Fazer papel de palhaço foi, por um lado, o semblante do qual, na infância, me servi para construir um lugar no Outro. Com esses significantes – heterogêneo, *payaso*, *soyapa* – dirige-me a ele.

A entrada nessa análise foi claramente pela via da transferência negativa, e a primeira coisa que lhe disse foi que o achei um palhaço na foto do livro, um *soyapa*.

A interpretação – uma troca a mais de sílabas – caiu como uma guilhotina. Duas palavras e um programa de trabalho: ‘*ya paso*’, substituindo a tristeza por um afeto de entusiasmo e a transferência negativa por amor de transferência, reabrindo o inconsciente. (STIGLITZ, 2010, p. 78).

A interpretação do analista, ao guiar-se pelos equívocos sugeridos entre os termos *payaso*, *soyapa*, *ya paso*, o relança no trabalho com o seu inconsciente. O percurso analítico “fora a busca dessa trama feita de vacilação paterna, fonemas de *lalíngua* e fantasma de exclusão” (STIGLITZ, 2010, p. 79).

O testemunho de Stiglitz (2010) esclarece a importância de se considerar, em um trabalho analítico, a dimensão significante e a de gozo que toda trama subjetiva comporta. Nesses termos, podemos dizer que, em seu caso, enquanto as regras das letrinhas desprovidas de sentido, “no-ni-no-no”, apontam para o que é do regime do gozo do seu sintoma obsessivo, o fantasma de exclusão é o que vem restituir algo da dimensão do sentido.

Foi no período pós-analítico, durante o passe, que ele formula sua “equação pessoal” como aquilo que vem encontrar uma saída para o gozo opaco do sintoma, o gozo da exclusão, sem que isso signifique seu desaparecimento:

Reconheço dois tempos e pontos nesta solução:

- No privado da análise, a perda de gozo na substituição significante do ‘excluído’ pelo ‘heterogêneo’ situo-me no campo da diferença, para além da impotência que atribuía ao sintoma.

- No público, a colocação em ato dessa transformação, pela via do *witz*: sendo passador, em uma conversa com uma amiga analista repeti mais uma vez a velha ladainha: ‘Minha relação com a Escola sempre foi um pouco pela lateral [um pouco de costado, no original]. Um instante de silêncio no qual este ‘sempre foi’, no passado, se fez escutar, e ambos caímos em uma gargalhada estridente. Em meu caso, porque este gozo já não me pertencia e era ridículo convocá-lo.

Não se tratava mais de um convite para rir das próprias faltas, mas da própria neurose da qual se pode prescindir. De *payaso* a *soyapa* a *ya passo... y a otra cosa*.

A saída do destino demonstra que na repetição do mesmo apresenta-se a oportunidade de invenção do novo, a partir da contingência. (STIGLITZ, 2010, p. 80).

Com a análise e a conseqüente mudança da posição em relação ao gozo, o significante “excluído” se torna algo da dimensão do “heterogêneo”, revelando uma nova localização subjetiva na partilha do sexo. O trajeto vai da impotência do sintoma de exclusão à impossibilidade de dar conta da opacidade que lhe é própria.

Podemos acrescentar com Stiglitz, que há algumas arestas no campo do gozo que não se dissipam com o trabalho de análise. Stiglitz nos ajuda a avançar com esta questão em outro testemunho, intitulado *Tem gato na tuba: sobre o*

*fenômeno psicossomático*⁸. Neste, ele tenta demonstrar que há acontecimentos de corpo, “que são acontecimentos de *lalíngua* que deixam marcas de gozo e tornam o destino singular” (STIGLITZ, 2011, p. 107)

Como exemplo de acontecimento de corpo, Stiglitz se refere à irrupção de uma rinite, na segunda década de sua vida, lembrando, ainda, que, quando criança, foi um menino asmático. Constantemente com rinite, esta passou a fazer parte de sua vida e de seu circuito libidinal. Se a análise não o curou de uma rinite, que aparece de vez em quando, por outro lado, esta não é mais causa de mau-humor e desvitalização do laço com as pessoas.

A mudança subjetiva frente à rinite deu-se com a travessia analítica, mas não sem o uso dos equívocos recortados de sua *lalíngua*. Tentemos, pois, recuperar esta questão no testemunho de Stiglitz.

Stiglitz se reporta à viagem feita à casa dos pais, que moravam no exterior, em que acomete, neste momento, uma rinite alérgica com forte intensidade. A causa aparente eram os pelos dos gatos que viviam sob o cuidado de sua mãe. O gato, animal de estimação de sua infância, aparecia como o agente responsável pela rinite.

Stiglitz lembra que, em outra ocasião, em outro país e em outra língua, ele lembra com um gato negro passeando em cima dele, fazendo-o crer que não iria mais dormir, e só espirrar. Diz-nos que, nessa ocasião, “imediatamente apareceu o significante ‘*Shwartzze cutter*’ que em ídish⁹, a língua dos segredos familiares, significava: ‘Gato negro’, o apelido do meu pai. Um nome comum com valor de nome próprio”. Com esse achado dormiu a noite toda, sem espirro. (STIGLITZ, 2011, p. 107).

Assim, se a evocação do significante *Shwartzze Cutter* naquele momento fez cessar a rinite, ele vem revelar que esse fenômeno não era só produzido frente ao alérgico, mas também frente às separações de pessoas e lugares queridos. Com isso, conclui que, com a aparição do significante *Shwartzze cutter*, a rinite adquire estatuto de sintoma. Do fenômeno ao sintoma, uma passagem em que se vê como o gato – figura imaginária – conectava o S1 *shwartzze cutter*, significante paterno, com a parte do corpo afetada.

⁸ Testemunho apresentado no XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano – *O sintoma na clínica do delírio generalizado*, em São Paulo, novembro de 2010.

⁹ O ídish é a língua dos judeus da diáspora e, como diz Stiglitz, é uma língua que se fala cada vez menos. Os judeus a escrevem utilizando os caracteres hebraicos.

O trabalho analítico abriu uma perspectiva nova quando a interpretação do analista faz romper o laço entre *shwartzze cutter* e gato negro, ao perguntar-lhe porque dizia que uma expressão era igual à outra. Neste momento, diz-nos Stiglitz:

Recorremos a um dicionário alemão-castelhano da sua biblioteca e o resultado foi **Shwartzze: Negro, Cutter: Corte Katter: Gato**. De uma letra a outra, de uma escritura a outra, e um passe de sentido. **Gato negro transformou-se em corte negro**. Desaparecida a figura imaginária do felino, um vazio tomou seu lugar.

O importante é que entre 'gato' e 'corte' existe o espaço para que o efeito sujeito apareça no lugar do efeito psicossomático. Agora era possível interpretar e o trabalho do inconsciente não se fez esperar. **A rinite deixou o estatuto de hieróglifo** que estava ali para mostrar algo – uma falha –, mas não para ser lido. (STIGLITZ, 2011, p. 109-10). (Grifos nossos)

A partir da intervenção do analista, o gato negro se torna corte negro abrindo, assim, a possibilidade para uma nova escritura. Diferentemente do fenômeno psicossomático, um hieróglifo que não pode ser lido, esta nova escritura é para “ser lida, decifrada e reduzida”. Para tanto, era preciso ir além do sentido fixado, e alcançar o fora de sentido de que padecia seu nariz com seu gozo desregulado.

Nessa direção, o surgimento do S2 (Cutter/corte) “inaugurou uma cadeia significativa que inscreveu o percurso pulsional ligado ao olhar”. É o pai e a mulher que coabitam o circuito de sua pulsão escópica: olhar o pai rival e fazer-se olhar por ele, e olhar e fazer-se olhar pelas mulheres. Assim, “‘gato’ designa tanto o pai, como o olhar feminino ‘felino’” (STIGLITZ, 2011, p. 110).

Stiglitz lembra que é necessário incluir, no circuito da pulsão escópica, o olhar melancólico e mortificante da mãe que o fazia dormir. Assim, “*Shwartzze cutter* marca um limite da incorporação da estrutura da linguagem. Podemos ler aí o que o pai transmite e separa do gozo materno (*cutter*), mas também se ler que não todo o gozo foi evacuado do corpo (*Katter*)” (STIGLITZ, 2011, p. 111).

Assim, pode-se dizer que *Shwartzze cutter* é uma versão singular da falha estrutural, “a marca em *lalíngua* de um resto intratável” (STIGLITZ, 2011, p. 110). Recorde-se, ainda, que *Shwartzze cutter* é um significante que vem do iídish – a língua falada por seus pais quando não queriam que os filhos compreendessem o que estava em questão. Assim, “*Shwartzze cutter* também se conecta aos segredos de gozo do casal parental” (STIGLITZ, 2011, p. 111).

O gato negro, tornando-se “corte negro” a partir do equívoco significante, desaparece como animal, fazendo surgir, com a operação analítica, uma nova

escritura. Não se trata, apenas, do gozo desregulado da rinite no nariz, mas do gozo de *lalíngua* que resta intratável. Assim, o significante *Shwartzze Cutter* remete ao real do gozo pulsional vinculado ao olhar felino, enquanto algo eminentemente ligado ao enigma do feminino.

Os dois testemunhos de Stiglitz, usados por nós, tanto um quanto outro, revelam o quanto sua análise foi tecida pela *lalíngua* dos equívocos: desde o que ele chama dos fonemas de lalíngua (“no-ni-no-no”), a outros como *payaso*, *soyapa*, *ya paso*, o neologismo *ahumor*, e por fim, de forma magistral, o significante *Shwartzze cutter*, vindo da equivocidade translinguística.

Alvarenga, ao se referir ao testemunho de Stiglitz, conclui algo que nos parece bastante pertinente:

Reencontro, então, a razão pela qual tenho um gosto particular pelas línguas estrangeiras: é aí que os significantes são desprovidos de sentido e remetem ao gozo. Talvez seja essa uma das razões pelas quais o passe é amigo das línguas e da transmissão translinguística. O problema não é, portanto, falar a mesma língua que o Outro, mas como transmitir o gozo ao Outro.

Do nosso ponto de vista, podemos dizer que a equivocidade translinguística remete ao gozo na medida em que o inconsciente, feito de *lalíngua*, recorre ao som e não ao sentido para se anunciar. O testemunho de Stiglitz nos ensina o quanto *lalíngua* se abre para as múltiplas facetas do equívoco. São os significantes vindos dos equívocos linguísticos que se prestam à escritura do gozo.

Fragmento 3

O terceiro fragmento, por nós escolhido, refere-se ao testemunho de passe de Angelina Harari¹⁰, membro da *Escola Brasileira de Psicanálise*, que exerce sua função de AE desde 2009, indo até 2012. Seu testemunho¹¹ nos dá condições de melhor compreender como *lalíngua* está relacionada ao singular em seu absoluto. Desde as palavras iniciais de seu primeiro testemunho, intitulado *Parceiros no singular*, Harari nos anuncia uma definição precisa de *lalíngua*: língua própria.

¹⁰ Testemunho apresentado no VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, realizado em Paris, em abril de 2010

¹¹ Além do texto apresentado no VIII Congresso da AMP, consultamos também outro publicado na Opção Lacaniana, nº 60, set. 2011, intitulado *O passe, as línguas e lalíngua*.

Minha língua própria, a lalíngua, dificultou-me escolher a língua com a qual faria meu primeiro depoimento. Tive dois analistas da École de la Cause Freudienne, mais o dispositivo do passe. Também foi no ensino de Lacan, pela leitura da orientação lacaniana, que reencontrei a língua francesa de onde surge lalangue e com ela minha singularidade. Não à toa me dedico às edições brasileiras dos Escritos e do *Seminário* de Jacques Lacan. (HARARI, 2010, p. 45) [Grifos nossos]

A primeira frase da citação mencionada acima, e por nós grafada, adquire todo o seu alcance na medida em que o testemunho vai progredindo, pois notaremos que não é à toa que Harari diz que sua dificuldade em escolher com qual a língua irá transmitir o testemunho, tem a ver com sua língua própria, a *lalíngua*. Apesar de reconhecer que sua singularidade passa pelo francês, endereça seu testemunho em português, pois, como nos diz “é a língua portuguesa que drena a produção que se faz necessária para sustentar minha enunciação” (HARARI, 2010, p. 45).

Mulher de origem árabe-judaica, nascida no Egito, mas “falante” de várias línguas, sendo o francês a língua com a qual realiza sua última experiência analítica, de onde surge *lalíngua* e com ela sua singularidade. Certos elementos de sua história concernentes ao uso das línguas levaram-na a questionar a existência de uma língua materna única. Não é sem propósito que no texto *O passe, as línguas e lalíngua*, Harari interroga qual seria, em seu caso, esta língua. Assim nos diz:

Foi em francês que aprendi a falar: era a língua que adultos falavam para se endereçar a mim, mas esta não era a língua que circulava nas ruas. Os adultos falavam também a língua da rua. Entre eles, falavam árabe. Ora, a linha divisória de águas entre os adultos, de um lado, e as crianças, de outro, não era claramente passível de sobreposição às fronteiras lingüísticas, pois meus primos do lado materno, estes falavam sobretudo o árabe.

Eu era inclusive confrontada com uma proibição no assunto, sobre um significante mestre, um S1, que reinava na família e ao qual eu me identificava: minha avó paterna era uma mulher dominadora, muito ligada às raízes européias e que proibia seus netos de falar árabe.

Desse modo, o mito individual tomou lugar no fantasma fundamental. Esta identificação maior só se desvelará e cairá no curso da análise.

Foi, então, em francês que eu me exprimia com os adultos e as outras crianças, e isto até meus cinco anos, momento em que a família optou por um exílio voluntário. Com efeito, não fomos expulsos do Egito, à diferença da maioria dos judeus após a destituição da monarquia e a nacionalização do Canal de Suez.

[...]

Entretanto, o português também não era minha língua materna. Aprendi a ler e a escrever em português: a aprendizagem dessa língua se fez pela escrita, ao inverso, portanto, daquele uso da língua. A escrita em português sustenta minha enunciação, ela drena minha produção de AE. (HARARI, 2011, 52)

Assim, diante da questão acerca de qual seria sua língua materna, Harari conclui que a língua materna de um *infans* chama-se *lalíngua*. Em seu testemunho, recupera algumas assertivas da teoria que definem o que é *lalíngua*, lembrando que é uma língua anterior à ortografia, anterior à distinção das classes gramaticais, da frase articulada. Conforme retoma Harari, “*lalíngua* serve ao gozo” e coloca em questão a estrutura de linguagem. Dá como exemplo a exclamação *Reusement (lizmente)*, o qual é relatado por Michel Leiris em *La règle du jeu*.

Sua experiência no dispositivo do passe, que a levou a dar o testemunho de *lalíngua* traria, à tona, a relação entre a língua falada e a escrita, lembrando que *lalíngua* “é a fala apreendida pelo único recurso da audição, a língua quando ainda não sabemos ler ou escrever” (HARARI, 2011, 52). Aprendeu a ler e a escrever em outra língua, o português. Diz-nos que, desde pequena, sendo filha da diáspora¹², convive com as diferentes línguas utilizadas na sua família. Ressalta que “a passagem da língua oral para o que se lê e se escreve não se faz sempre por intermédio de diferentes línguas”, sendo “portanto, antes uma questão a abordar a partir de minha *lalíngua*” (HARARI, 2011, 52).

No final de sua análise, desvela-se, para ela, o traço de dureza, semblante que encarnava a partir de sua identificação à avó paterna, mulher dura e forte, de origem europeia, vivendo em países árabes e que porta o mesmo nome que o seu. Por outro lado, reconhecia-se “como mulher sefardita, tímida, afeita a se deixar levar pelo Outro, sempre pronta a responder à sua expectativa” (HARARI, 2010, p. 47). É a via régia do inconsciente, o sonho, que lhe permite compreender melhor os impasses de sua posição subjetiva:

Era noite, estava em meu quarto na casa de praia, quando vejo um morcego pendurado no teto. Este animal que vive à noite condensa o gozo clandestino do qual retirava um prazer e ao mesmo tempo me queixava. O gozo clandestino da Outra mulher que eu me tornava na relação com os homens, uma forma de não constituir casal, não me submeter às condições masculinas. Neste sentido, a submissão que existe no gozo clandestino trazia sofrimento, já que ia de encontro a esta identificação de mulher dura. (HARARI, 2010, p.47)

¹² O termo “diáspora” é usado com muita frequência para fazer referência à dispersão do povo hebreu no mundo antigo, a partir do exílio na Babilônia no século VI a.C. e, especialmente, depois da destruição de Jerusalém em 135 d.C. Disponível em: < <http://pt.wikipedia.org/wiki/Di%C3%A1spora> > acesso em: 10/10/2011.

De um lado, a identificação com a mulher dura e forte, de outro, a dimensão do desejo e do gozo, na qual se apresentava uma submissão ao gozo clandestino, deixando-se enganar pelos homens, na posição de objeto degradado frente aos parceiros masculinos. Uma interpretação do analista no que diz respeito ao funcionamento da vida amorosa – “você escolhe, não é a escolhida” – acentua sua posição histórica e desestrutura sua defesa do “se deixar levar” pelo Outro. Tratava-se antes, de alguém que ativamente escolhia essa posição.

Com a análise, no contexto da vida amorosa, há a resolução de uma fixação de gozo, abrindo uma via singular de se viver a feminilidade. Cai por terra o tudo ou nada: ou o casamento ou a causa celibatária. Há o afrouxamento da relação com o gozo, não sendo mais necessário manter o binário clandestino/oficial, ao qual estava presa. Nessa direção, nos diz: “renunciando a formar casal no sentido de ‘formar Um’, introduz-se outra maneira de formar casal, de fazer Um”.

Assim, com a mudança de posição em relação ao gozo, há o deslocamento sintomático de sua posição histórica, permitindo-a “fazer casal” de outra forma. À maneira do ‘casal’ analítico (analista – analisante), são parcerias que se fazem e se desfazem a cada vez. Para explicar essa solução recorre, nesse ponto do depoimento, à língua francesa por jogar melhor com a homofonia: ‘*faire couple, qui peut se faire et se défaire*’” (HARARI, 2010, p. 49).

A particularidade da solução *sinthomática*, a singularidade de “formar casal de forma diferente a cada vez”, admitindo a leveza e a contingência, é condicionada por sua *lalíngua*. Foi no decurso do dispositivo do passe que teve maior clareza sobre a sua singularidade e a relação disso com o que se apresentava em sua *lalíngua*. Nesse sentido, uma das passadoras a levou “a construir como maior precisão o fato de que eu moldava meus parceiros amorosos a partir da marca da língua, com relação ao meu passado, à minha cultura”. Deu-se conta o quanto fora “marcada pelas diferenças entre a língua de minha casa e a língua da rua”. Conclui, então, que, na unicidade de seu caso, “é na língua que se estabelecem as diferenças fundamentais, quando elas emergem, e elas coabitam em minha *lalíngua*” (HARARI, 2011, p. 54-55).

É, sob essa perspectiva, que Harari dá uma contribuição fundamental para nossa questão, isto é, quando ela estabelece a irreduzível relação entre *lalíngua* e singularidade, ou se quisermos, entre *lalíngua* e *sinthoma*. Nesse sentido, suas palavras são precisas:

[...] *lalíngua* entra em cena na formação do casal, por serem línguas distintas a cada vez, não qualquer língua, mas as línguas nas quais tenho destreza, mas também porque há em cada casal razões singulares (HARARI, 2010, p. 50).

Assim, podemos dizer que seu modo singular de “formar casal”, um a um, se dá por razões singulares que têm a ver com sua *lalíngua*, feita de várias línguas. São parceiros, não necessariamente sexuais, que a conecta as suas línguas; o árabe, o francês, o espanhol. Como nos diz:

Neste ‘formar casal de forma diferente’ a relação sexual pode ser colocada à distância, minimizada, postergada. O ‘você escolhe’ me leva a relações que contemplam meu passado, minha cultura: ‘falar de amor’ em minhas línguas, o árabe remete aos meus arquivos, o francês e o espanhol abrem a via que remete à minha família do exílio, forçosamente cosmopolita, estendida: Genebra, São Francisco, Nova York, Buenos Aires, Johannesburg, Melbourne (50).

Sua feminilidade é vivida a partir dos restos *sinthomáticos* não elimináveis: filha da diáspora pode, enfim, com a experiência analítica, viver o gozo das línguas no plural.

Este testemunho vem demonstrar como a incidência de diferentes línguas na constituição de *lalíngua*, é o que determina a singularidade desse sujeito. O trabalho analítico o coloca em conexão com *lalíngua*, dando a chave de sua solução *sinthomática*, na qual se estabelece uma nova aliança com o gozo.

Esse testemunho nos ensina, enfim, que o *sinthoma* é condicionado por *lalíngua*, e quanto a isso, não há outra saída senão *saber-fazer aí*, com o uso das línguas, no caso de Harari. Nesse sentido, remetemo-nos a J-A Miller (2011), quando assinala que o psicanalista se salva por ter tido êxito em fazer, de sua posição de dejetivo, o princípio de um novo discurso.

Fragmento 4

Este quarto fragmento diz respeito ao testemunho de Leonardo Gorostiza¹³, psicanalista da *Escuela de la Orientación Lacaniana* (EOL). As considerações que se seguem são, sobretudo, baseadas em seu primeiro testemunho, intitulado de *A solidez de um vazio*.

¹³ Testemunho proferido durante o VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, realizado em Paris, em abril de 2010.

Desde já, podemos dizer que esse testemunho ensina como um desejo pode ser habitado com os vestígios de um gozo impossível de negativar, ao promover, com isso, o advento de uma nova satisfação não mais situada no imaginário, mas na identificação com o *sinthoma*. Isso não foi possível sem passar pela produção de um neologismo – “a calçadeira¹⁴ sem medida” – com o qual o passante se apresentou aos passadores. Esse novo significante produzido a partir de um sonho indica uma nova aliança com o vivo do gozo.

Gorostiza tenta demonstrar como se deu sua mutação subjetiva ocorrida em uma análise que durou quatorze anos. Chega, à primeira análise, com a demanda de formação, pois queria ser psicanalista. Rapidamente, a demanda se desfez, deixando aparecer seu impasse subjetivo: ser o falo investido pelos envoltórios maternos. Esse mito individual o levou a escolher a carreira de medicina, pois tinha o desejo de curar os outros. Ser médico encobria a posição de ser o único capaz de curar. Essa posição se revelou durante a análise como “um nome do gozo enigmático de minha mãe como mulher: curar a loucura do Outro materno” (GOROSTIZA, 2010, p. 129).

Foi só em uma segunda análise que pôde nomear, com precisão, o lugar de falo materno ocupado por ele. Isso se deu com a produção do significante particular do sintoma, o significante “calçador” em espanhol, e “calçadeira” em português. Outro significante mestre “sem medida” surge no decurso de sua experiência analítica. Seu testemunho esclarece como o S1 isolado “sem medida”, repercute sobre o S1 “calçadeira” produzindo, assim, no final da análise, um novo estilo de significante-mestre, “calçadeira-sem- medida”.

Tentando entender como se processou essa transmutação, começamos pelo significante mestre “sem medida”, que é uma nomeação vinda do lado materno. Gorostiza se reporta às palavras de sua infância, vindas da mãe:

“Você não tem medida”; ou então, “Você é sem medida”. Era assim que minha mãe nomeava meus excessos, que iam desde a gulodice até ficar absorvido e isolado nos jogos infantis, não respondendo aos seus insistentes chamados. [...]. “Farras” com doces, causadoras de períodos de obesidade, e ‘barrigadas’ (baciadas) de filmes no cinema, onde abundavam os *westerns*, terminavam inexoravelmente em cefaléias e vômitos intermináveis. (GOROSTIZA, 2010, p. 127).

¹⁴ O neologismo em espanhol é “calçador”, gênero masculino, mas em português é do gênero feminino.

A voracidade de um gozo “sem medida”, atualizada na transferência, definia sua relação com o Outro, a qual era marcada por uma ameaça sempre latente traduzida na fórmula “o nojo do Outro”, segundo ele mesmo expressa. Por meio do equívoco homofônico, o “nojo do Outro” se revela na rede de associações como um “estar no olho do Outro”. Nesta passagem, destacamos a homofonia que existe no espanhol entre *enojo* (nojo/raiva) e *em ojo*, que quer dizer literalmente “no olho”. Assim, o olho é o que vem “calçar” a fenda do Outro. A partir do trabalho analítico com a equivocidade, o “nojo do Outro” se revela como um estar “no olho do Outro”. (GOROSTIZA, 2010, p. 129).

Quanto ao outro significante mestre “calçadeira”, Gorostiza relata que esta é uma nomeação com raízes em seu mito familiar. Seu avô materno, francês, era proprietário de uma sapataria, negócio seguido pelo irmão de sua mãe que, ao fundar sua sapataria, dá-lhe o nome de seu avô. Cenas infantis vividas na sapataria do tio, em meio às calçadeiras, fazem desse significante algo que lhe é familiar.

“Calçadeira” foi o S1 que durante sua análise permitiu a leitura do inconsciente. Mas foi preciso a interpretação do analista para que esse significante pudesse ser reconduzido ao que é da posição de gozo deste sujeito. Sobre esta passagem da análise, nos diz:

Bastou que em uma sessão eu dissesse que depois de ter demorado dando voltas havia chegado – uma vez mais – no horário exatamente combinado, mas “justinho como uma calçadeira”, para que o analista afirmasse: “Sim, você se dirige ao Outro, se apresenta diante do Outro com calçadeira”. (GOROSTIZA, 2010, p. 129).

Assim, Gorostiza nos faz ver que a interpretação do analista – “Você se dirige ao Outro, se apresenta diante do Outro com calçadeira” – revela algo mais: “não se tratava de ‘ter a calçadeira’ apresentar-se com ela diante do Outro, mas também de ‘ter sido a própria calçadeira’”. Toda a sua história pareceu ajustar-se a essa nomeação. Esta lhe serviu “para indicar com precisão o lugar do falo materno: desde o nascimento havia ‘calçado justo’ – mais um tempo e não nascia – para mitigar a falta e a infinita dor causada pela separação muito precoce de meus pais” (GOROSTIZA, 2010, p. 129).

Gorostiza observa que o sintoma cardinal que o levou a análise – o qual era formulado nos seguintes termos: “fiquei pensando porque disse que ‘fiquei

pensando” – encontrou na calçadeira seu ponto de apoio. Sobre esta justa medida nos diz:

O sintoma consistia em não cessar de ‘calçar’ os pensamentos – um pensamento com outro – um não cessar de articulá-los, isto é, não cessar de estabelecer sempre entre eles uma medida comum, tentando eliminar qualquer descontinuidade que pudesse fazer emergir, diante da detenção das associações, a ameaça do ‘nojo do Outro’ (GOROSTIZA, 2010, p. 130).

O final da experiência analítica revela que não há medida comum, que S1 e S2 não fazem cópula, não “calçam”. Verifica-se, pois, que o significante “sem medida” repercutiu no S1 “calçadeira”. Nesse sentido, para o passante, “já não se trata mais de ‘calçadeira’ *tout court*, mas de outro nome que tem algo de holófrase e algo de oximoro: ‘calçadeira-sem-medida’ (tudo junto)” (GOROSTIZA, 2010, 130).

Assim, como todo oximoro que harmoniza dois conceitos que parecem opostos, “calçadeira-sem-medida” – tudo junto, como faz questão de destacar Gorostiza – vem dizer que, “se calçadeira é uma medida que limita o tamanho do sapato, algo dela se subtrai, fazendo surgir o sem medida, um traço que vem do real, demarcando um modo de gozo” (GOROSTIZA, 2010, p. 132). Nesse sentido, Gorostiza define sua “calçadeira-sem-medida” nos seguintes termos:

Um objeto, pronto para usar, e depois ser deixado de lado, uma vez cumprida sua função. Como um psicanalista, um objeto paradoxal que, se por um lado torna possível que as coisas “calcem” e se ajustem entre elas, por outro, por sua cara “sem medida”, pode tornar presente o incomensurável. Diante dos passadores, insisti no modo como se deve entender esse ‘sem medida’ que afeta o significante “calçadeira”. (GOROSTIZA, 2010, p. 132).

Com isso, Gorostiza mostra que esse significante novo, “calçadeira-sem-medida”, não deve ser entendido como um excesso presente na necessidade do sintoma, mas deve ser tomado “como o que não está sob o regime da medida, nem por acordar com ela, nem por excedê-la, mas como aquilo que é ‘o que é’, fora de toda medição possível” (GOROSTIZA, 2010, p. 132). Assim, o “sem-medida” vem afetar o significante “calçadeira” para invertê-lo em efeitos de criação.

Sob esta perspectiva, destaquemos uma nuance do testemunho de Gorostiza que nos parece essencial: a invenção de um significante novo, “calçadeira-sem-medida”, advém com a experiência do gozo opaco próprio ao sintoma, pois é este

que vem definir um final de análise. Suas palavras dão o contorno disso que estamos querendo ressaltar:

Uma vez isolado esse S1 [calçadeira], durante vários anos de minha análise me perguntei por que não ter concluído ali. A resposta, vez por outra, girava em torno do problema do falo: esse S1 ainda estava muito ligado ao falo, à vara do *chaussoir* [calçador], à norma da castração, isto é, ao ϕ . Portanto, era necessário algo mais, **a experiência de um gozo impossível de negatizar**, pois o que calça, seja a calçadeira ou o calçado, é a castração como o que calça o gozo, faz ele entrar na vara, na media, quer dizer negativa-o. Enquanto esse algo mais de um gozo impossível de negatizar é o que conecta com o incomensurável da feminilidade. (GOROSTIZA, 2010, p. 131) (Grifos nossos).

“Calçadeira-sem-medida” é o significante-mestre de um gozo singularíssimo, e também diz de uma nova aliança com o gozo. É um significante que tem estatuto de neologismo, pois, como assevera Gorostiza, “calçadeira-sem-medida’ é uma nova forma, produzida na análise que já não estava no Outro, e, portanto, é singular”. Trata-se de uma criação que já não é poema, pois não é mais da ordem da articulação entre significantes. Gorostiza dirá: “trata-se agora de um sujeito ‘poeta’, por haver produzido um significante novo que, com o real, não tem nenhuma espécie de sentido” (GOROSTIZA, 2010, p. 131).

Com o testemunho de Gorostiza, podemos afirmar, então, que o passe vem demonstrar como cada um, na sua mais radical singularidade, fala sua língua fundamental, utilizando-se do equívoco significante para encontrar palavras da ordem do intransferível, em contraposição àquelas do uso comum. São neologismos, oximoros em alguns casos que trazem, em sua essência, o modo como o *fallasser* se aventurou em uma língua para traduzir a opacidade do gozo, que é algo da ordem do intraduzível. No caso de Gorostiza, a invenção do “calçadeira-sem-medida” tem a função de indicar o gozo singularíssimo fora do sentido, onde se situa o resto incurável, que como vimos Lacan o chamou de *sinthoma*.

Fragmento 5

Este quinto fragmento se refere ao testemunho de passe de Ana Lucia Lutterbach Holck, psicanalista da EBP, que se submeteu ao dispositivo em 2007. As considerações que se seguem foram baseadas em alguns testemunhos da passante

realizados durante o exercício da função de AE¹⁵, que compreendeu o período de 2007-2010.

Holck (2007) fala de uma análise que durou vários anos, e que teve, como um dos seus efeitos, o esquecimento, só podendo contar com os vestígios que restaram dessa experiência. Um testemunho “feito de restos”, como Holck o define, já revela a necessária construção criativa de um texto, o que não deixa de indicar sua solução *sinthomática* de se introduzir na dimensão da escrita.

Holck organiza seu testemunho a partir de três tempos: biografia; biografagem e biografema. A cada uma dessas escritas associa um nome de mulher retirado da literatura e da qual Lacan se serve: Justine¹⁶, Antígona¹⁷ e Lol¹⁸. Essas escritas correspondem aos diferentes tempos de sua análise.

O primeiro tempo, “biografia ou vida descrita”, é o da proliferação do sentido, da narrativa verossímil dos acontecimentos da vida e de sua posição de objeto de gozo de um Outro cheio de vontade e saber. De sua biografia, destacam-se as figuras de seu romance familiar:

Neste roteiro, o pai era o herói, um ideal construído a partir da fala materna, [...]. De um mundo onde só os homens se sentavam à mesa, o pai passou à cabeceira de uma mesa só de meninas onde era servido, entre encantado e constrangido, pelo universo feminino. A mãe, até perder o único filho que não teve, fazia existir a relação [...]. (HOLCK, 2008b, p. 107)

Nesta fase, destaca-se, ainda, uma lembrança infantil:

Aos 10 anos, sentada horas a fio, sem uma palavra, deixava-se cair sem rede em um abismo ilimitado e sem sentido ao lado da cama da mãe dilacerada pela perda no parto de seu quinto filho. O que seria seu único menino. Identificada ao bebê morto, a menina caía abismada num desejo de desaparecer. (HOLCK, 2008b, p. 107)

¹⁵ Recorremos ao texto *Relato* de 2007, primeiro testemunho publicado na Opção Lacaniana n. 50; ao texto de 2008, intitulado *Mulheres e objetos – o tecido de uma análise*, apresentado por ocasião do VI Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, e que foi publicado na Opção Lacaniana n. 52. E ainda, consultamos o seu livro publicado em 2008: Patu: *A mulher abismada*.

¹⁶ Justine é um nome retirado de um clássico das histórias eróticas escrito pelo Marquês de Sade, intitulado “Justine ou Os Infortúnios da Virtude” (*Justine ou les Malheurs de la vertu*).

¹⁷ Antígona, personagem da mitologia trágica grega, é retratada pelo dramaturgo grego Sófocles em sua obra *Antígona*. Heroína que, contra todas as leis da cidade, luta até a morte para enterrar seu irmão Polinice, cujo enterro foi proibido por Creonte, seu tio e herdeiro do trono de Tebas.

¹⁸ Lol V. Stein, cifra do nome de Lola Valérie Stein, é a protagonista do romance da escritora Marguerite Duras, “O arrebatamento de Lol V. Stein”, de 1964.

Ainda nessa primeira volta da análise, surge o significante “bela”, o qual irá “dar contorno ao sem limite do feminino, uma espécie de pele, um continente para o que não continha. Bela diante do olhar materno que a vestia, essa identificação tornou-se o eixo da vida amorosa” (HOLCK, 2008b, p. 109)

O segundo tempo – “biografagem: vida de escrita” – é o da história como ficção, em que há a identificação com a heroína trágica Antígona. Nesta etapa, o analista vem ocupar o lugar de operador lógico, possibilitando em uma interpretação memorável feita a partir de um sonho, a escrita da fantasia. O sonho é sem narrativa: “é uma cena: um cachorro defecando um patê é olhado por um jovem” (HOLCK, 2007, p. 36). A interpretação do analista, que enuncia “esse patê é você”, seguida de corte da sessão, produz um efeito inesperado de sentido, com variação do sujeito gramatical:

Fazem patê, “Você é patê”, “Eu sou patê”, que ao se desdobrar em “faço-me para ser tida”, desencadeia a série que me mostrava objeto, fazer-se “patê”(para ser vista), fazer-se “pá cumê”(para ser comida), fazer-se “pra tudo”, e finalmente “fazer-se *pastout*”. Da série de sentidos **surge um significante novo, ‘*pastout*’**, um significante da falta no Outro S(A). De objeto de gozo a inconsistência do Outro, me encontro *nãotoda*. (HOLCK, 2008a, p. 89) (Grifos nossos)

Em nota de rodapé, Holck esclarece que “patê”, em português, é o mesmo da palavra *paté* em francês, e que, no sonho, esse termo é também uma condensação da expressão ‘para ter’. Assim, fazer-se para ter, “patê”, é o nome de gozo encontrado na posição subjetiva de fazer-se objeto do gozo do Outro.

Orientando-nos pelas indicações dadas por Holck, podemos dizer que mais uma vez estamos diante de um testemunho que revela o lugar preponderante que a equivocidade tem na experiência analítica para atingir o que é da dimensão do gozo. Nessa direção, destacamos que é a homofonia que promove a série associativa, articulando os termos entre si: “patê = para ter = para ver = pratudo = para tudo, ou seja, um objeto para ter, para ver, para tudo. *Pas tout*, em francês, é ‘não todo’” (HOLCK 2008a, p. 91).

Observamos, pois, que é a equivocidade que promove passagens – da bela a bela merda, do “patê” ao patu (*pastout*) – que revelam a inconsistência do Outro, S(A), apontando, assim, para um novo modo de relação do sujeito com sua condição de mulher.

O terceiro tempo da análise, “biografema: escrita vida”, é o da escrita que se aproxima da poética, sendo definido pela passante como o tempo de “um certo apagamento do significante como mensagem e a emergência da palavra em sua materialidade de letra” (HOLCK, 2007, p. 33).

Nesta última etapa da análise, Holck se inspira em Lol, personagem de Duras, em *O Arrebatamento de Lol V. Stain*, para referir-se a uma mulher que cai, arrebatada, ao ser desinvestida pelo amante. “Solta do todo e de tudo, Lol é uma mulher realizando-se só” (HOLCK, 2008a, p. 90).

Em “biografema”, vida e grafia se enlaçam de um novo modo: “a vida toma lugar de um adjetivo e deixa de ser substantiva como nos dois primeiros momentos” (HOLCK, 2007, p. 37-38). Aqui se revela o *não-todo* da mulher, que ressoa no corpo, promovendo, assim, uma “topologia corporal moebiana”. Nesta topologia, como vem nos ensinar Lacan, não se distingue o direito e o avesso, o dentro e o fora; um é continuidade do outro. Esta topologia é demonstrada através de um sonho ocorrido durante o processo do dispositivo do passe. Eis o sonho de Holck:

Atravesso meu corpo de um buraco a outro, mexendo-me entre as entranhas, carne, sangue, bÍlis, excremento. Sou e estou no corpo. Esse corpo em pedaços é servido em uma bandeja. Sou despertada por um prazer indescritível, pura satisfação (HOLCK, 2008a, p. 90).

Holck demonstra, com esse sonho, no qual não há história, o que é a presença de um corpo de mulher que “pára de fazer fita e vira fita, sem direito nem avesso”, e que traz uma experiência de satisfação designada de um modo inédito. Em suas palavras:

Esta satisfação é encontrada a cada vez que escrevo um lugar no mundo, que faço de algo externo um objeto que desliza para algum lugar dentro e volta. Não virei escritora, meu ofício é a psicanálise, uma outra modalidade de tratar o real. O que introduz o psicanalista na dimensão da escrita é a leitura do que se escuta e a descoberta do que se escreve ali a cada vez. (HOLCK, 2008a, p. 52)

O *saber fazer aí (savoir y faire)* com a escrita, se não a fez uma escritora de ofício, testemunha sua experiência singular de ultrapassar a barreira fálica da posição subjetiva de fazer-se objeto do gozo do Outro, um patê, tendo acesso a uma posição feminina mais sintonizada com a lógica do *não-todo*.

Seu testemunho nos ensina que a experiência analítica se guia pelo equívoco, promovendo, desta forma, um novo modo de relação do sujeito com a língua. Surgem neologismos que tentam captar o que é resto *sinthomático*, gozo opaco que fica após uma experiência analítica atravessada de ponta a ponta. Nesse sentido, como fruto dessa experiência surge “Patu: A mulher abismada”, livro escrito por Holck em 2008, e que se refere a um novo modo de enlace entre escrita e vida. No prefácio deste livro, Ram Mandil define, com precisão, o que vem a ser *Patu*:

É deste trajeto [a experiência analítica] que a autora forja um nome, *Patu*, capaz de nomear a satisfação que estava em jogo nessa navegação, um nome associado a um novo lugar de enunciação produzido a partir do que se deposita desta experiência. (MANDIL, 2008, p. 10)

A análise é uma experiência que trata o impossível pela via da contingência, ou seja, frente ao que não se escreve, não há outra coisa senão o encontro. Holck explicita como isso se deu em sua experiência: “Do ‘patê’ ao *pastout* que revela o real da estrutura feminina, de *lalangue* à língua da psicanálise, conclui-se que só há relação contingente” (HOLCK, 2007, p. 36-37). Nesse sentido, Holck ensina que, na “falta de um porto seguro”, é preciso inventar ancoragens, pois, inspirando-se nos versos de Pessoa, ela nos convoca a admitir que “viver é impreciso, mas *navegar é preciso*, até o fim” (HOLCK, 2008b, p. 116). Inventa, para isso, um modo possível de navegar com a vida, servindo-se de “Patu” (*pastout*) em sua navegação.

Fragmento 6

Tomou-se, nesse sexto fragmento, o testemunho de Dominique Laurent¹⁹, psicanalista francesa vinculada à *École de la Cause Freudienne* (ECF). Em seu testemunho, intitulado de *Desidentificação de uma mulher*, anuncia que o engajamento no procedimento do passe é um tempo de logificação do tratamento e, como tal, “é o tempo da demonstração, não sem riscos, de um saber sobre o gozo aparelhado dos significantes mais íntimos” (LAURENT D., 2000, p. 38).

A análise de Dominique Laurent se desenvolveu em duas etapas. A primeira, feita com uma analista mulher, durou 14 anos, sendo interrompida ante o impasse de uma interpretação da analista. A segunda, com outro analista, durou quatro anos

¹⁹ Este testemunho foi apresentado em julho de 2000, em Buenos Aires, por ocasião de um Encontro sobre “A Sessão Analítica”.

e foi considerada uma análise fulgurante, em que se pôde revelar a posição de gozo do sujeito.

A entrada na análise foi motivada pela tentativa de salvar seu casamento. A escolha do parceiro amoroso se deu por aquilo que os unia: a medicina. Assevera ela: “A convocação do significante médico abre a caixa de pandora de sua história e a leva a interrogar todos os seus engajamentos” (LAURENT D., 2000, p. 39). A dedicação ao pai, herói de guerra mutilado, foi a via régia de acesso para engajá-la no “abismo dos cuidados”. Seria a médica dos “mais necessitados da face da terra”.

Para esse sujeito, “salvar” é um significante captado a partir do amor ao pai, e funciona como o que vem recobrir o circuito da pulsão. Nesse sentido, relata uma cena vivida entre ela e o pai:

No momento em que ela se asfixiava com um acesso de tosse que a faz engolir a língua, seu pai a salva ao introduzir seu próprio dedo para possibilitar melhor ventilação. **Ela o morde.** O gesto paterno que salva é irremediavelmente fixado por ela. Como ela entrara em análise para salvar seu casamento, ela foi progressivamente se dando conta do modo como salvar organizava sua vida, quer fosse nas suas escolhas amorosas ou profissionais (LAURENT D., 2000, p. 39) (Grifos nossos)

Tornou-se a esperança fálica dos pais, pois seu irmão mais velho, doente, se via destituído desse lugar. Mas, seu triunfo fálico se dava sobre o fundo de uma dor insuportável, fazendo dela “um ser andrógino em sua postura”, anoréxica, portando um corpo que não convinha. Sua tristeza e preocupação, constantes, eram subvertidas por uma atividade incessante.

Evidencia-se, no decorrer da análise, “o inquietante modo de gozar da mãe”, que tinha, em seu horizonte, certo enamoramento com a morte. Afirma que:

Ela é regularmente depressiva desde a mais tenra infância da analisante. Ela não cessa de declarar, em voz alta, suas ideais suicidas, idéias evocando-a morta, ou morta dentro em breve, eventualmente associando sua filha a este quadro. [...]. É preciso que ela salve a mãe desta aspiração. (LAURENT D., 2000, p. 40)

A compaixão e a dedicação à mãe depressiva se articulam com uma posição de gozo fundada sobre a pulsão de morte. Esboça-se, na análise, a fantasia canibalesca de “fazer-se comer pelo Outro”.

Um sonho produzido, logo após a interrupção da primeira análise, a relança em uma segunda análise. Esse sonho põe em cena a ex-analista, a mãe desta e a analisante. Segundo ela:

A analista aterrorizada com a sua mãe hesita em apresentá-la à sua analisante. Esta, não tendo nada a temer dela, gostaria muito de conhecê-la. Ela descobre uma figura de papelão reciclado, figura obscena e ridícula, toda vestida de negro. (LAURENT D., 2000, p. 40).

Ao despertar, a analisante identifica esta figura do sonho a uma personagem de ópera mozartiano, do século XVIII francês, época do poder absolutista de um reinado, chamando-a de *Reine de la nuit*. É com esse significante deixado em suspenso que ela se lança em uma segunda análise; desta vez com um homem.

Em sua segunda análise, o significante *Reine de la nuit*, vem demarcar o nome de gozo das mulheres de sua história, sua mãe e a avó paterna desta. Nesse sentido, lembra-se de que, quando criança, a mãe compartilhava, com ela, um jogo favorito: “vestir as roupas de luto sempre usadas por sua avó [a da mãe] paterna”, figura que fascinou a infância de sua mãe. Esta avó, que proibia o filho e a mulher de fechar porta do quarto durante a noite, reinava sobre a relação sexual do casal. Assim, assevera Dominique: “A *Reine de la nuit* portava os ouropéis da morte, os quais jamais abandonara durante sua vida” (LAURENT D., 2000, p. 40-41).

É a interpretação equívoca do analista que promove um deslocamento para além do gozo fálico: de *Reine de la nuit* para *Reine de la mort*. Surge, como consequência desse ato interpretativo, todo o desenrolar de uma gramática pulsional, o qual põe, à prova, o significante salvar da lembrança da cena de infância com o pai, citada anteriormente. Em uma nova leitura, o gesto paterno que salva é lido de acordo com o que é da dimensão da pulsão e do seu trajeto. Assim, a voz reflexiva da pulsão transforma o ato de salvar em “fazer-se mordida pelo Outro”. O “eu mordo” (*je mords*) se transforma, pelo equívoco significante, em “eu morto” (*je mort*). Assim, *Reine de la nuit* e *je mords (t)* são, para este sujeito, as duas faces da medalha do seu modo singular de gozo.

Com o trabalho feito a partir da equivocidade significante, é aberta a via de emergência do significante mestre que regia a vida desse sujeito. Nessa direção, novos elementos da trama simbólica são lançados em sua análise. Como vem nos falar, “a história de sua família a fizera zigzaguear de um país a outro”, tendo

como única terra de escolha o século XVIII francês, que é o século das luzes. Ao falar do seu gosto na adolescência, pelos seus passeios solitários nos jardins do *Château de Versailles*, o analista diz, “negligentemente”, que “Versailles é a cidade do *Roi soleil*” (LAURENT D., 2000, p. 41). Versailles é, também, o lugar onde o pai é condecorado como herói de guerra com a “Legião de Honra”. Isso ocorreu em uma época (a de sua infância) em que o pai parecia, verdadeiramente, grande. O Rei Sol, como insígnia do pai, inscreve-se por oposição significativa à Rainha da noite.

Dominique Laurent vem nos mostrar, em seu testemunho, que o trabalho de redução, feito em torno das abundantes significações, a levou aos significantes singulares de sua história: *Roi soleil – Reine de la nuit*. Ela interroga sobre os estatutos desses significantes: se o primeiro seria relativo ao simbólico e o segundo ao real? E ainda, se a oposição significativa seria da ordem da articulação significativa ($S_1 - S_2$), através da qual o sujeito vem representar-se. Parece-nos que Dominique aposta em outra via, que não a da articulação $S_1 - S_2$, quando interroga: “não podemos dizer de preferência que Rei Sol – Rainha da Noite é um só e mesmo bloco significativo escrito metaforicamente?” (LAURENT D., 2000, p. 41).

Para isolá-los, Dominique reconhece que foi necessário promover a separação progressiva do que é relativo a cada um deles revelando, assim, “o jogo de ficções no qual se inscreve a relação ao Outro”. Atravessada a ficção, o que se revela é a verdadeira natureza dos semblantes ou, como ela afirma: “a ficção revela seu ser de ficção”. (LAURENT D., 2000, p. 41).

Neste sentido, a formulação “Rei Sol – Rainha da Noite” seria escritura da separação entre o gozo e o Outro. Nesta operação, nem todo gozo é significantizado, deixando, pois, um resto. Assim, podemos dizer que há algo do real do gozo que não se decifra e que permanece como indecifrável. O que se mantém no ciframento é, como assevera Dominique, um nome de sintoma. Em suas palavras:

Este sintoma, contraído ao extremo, separado da cadeia significativa, é aquilo com que o sujeito cifra o indecifrável profundo de $S(\mathcal{A})$. **Ele aparelha o gozo da palavra anterior à linguagem** do sujeito com um Outro que não é mais o Outro consistente do fantasma, aquele que é imaginado depositário do gozo. Este Outro inédito seria aquele da inconsistência. (LAURENT, 2001, p. 22) (Grifos nossos)

O testemunho de Dominique permite compreender como a experiência analítica pode promover uma solução sintomática mais sintonizada com o que do gozo a articulação significativa não consegue dar conta. Temos visto, ao longo dessa investigação que, com o termo *sinthoma*, Lacan formula o que é do gozo opaco, o qual é anterior à linguagem, e que o nomeamos de gozo de *lalíngua*. Nessa perspectiva, há uma ressalva a ser feita: a saída dada para a opacidade do gozo, ou o seu ciframento, como prefere Dominique, é algo completamente diferente do regime do gozo vivido clandestinamente no fantasma. No caso de Dominique, observamos que, a partir de todo um trabalho analítico feito com os equívocos da língua, ela consegue dar um novo destino aos significantes mais íntimos de sua história; significantes não mais encadeados para produzir sentido, mas como invenção do nome do *sinthoma*. *Roi soleil – Reine de la* é cifra do “indecifrável profundo” do significante da falta do Outro, S(A).

Fragmento 7

Este último fragmento diz respeito ao testemunho de Bernard Seynhaeve²⁰, psicanalista da *École de la Cause Freudienne* (ECF). Utilizaremos o testemunho intitulado *Escrita de uma borda*. Recorreremos, ainda, a alguns outros textos escritos durante o exercício de sua função de AE de 2008 a 2011.

Seynhaeve procura a análise aos 35 anos de idade. Seu percurso analítico se deu através de três análises: durante nove anos se analisa com um analista membro da *École de la Cause Freudienne* (ECF), mais sete anos com um outro analista, e por fim, uma terceira análise com outro analista membro da ECF, com quem terminará seu percurso analítico.

Terceiro filho de uma prole de dez, era o favorito do pai que, devido a uma tuberculose, teve que se distanciar do filho. O pai repetirá, de tempos em tempos, até a morte: “Eu só pude te beijar depois que você completou um ano” (SEYNHAEVE, 2008, p. 107). Trata-se de um sujeito que, desde criança, se preparou para ser padre, como uma forma de resolver a culpa frente aos pecados de jogos sexuais infantis que se davam em torno do objeto olhar, bem como um modo de agradar aos pais, fazendo-se de “o padrezinho da mamãe”. Lembra que, quando tinha oito anos, sua mãe confeccionou-lhe uma batina que foi talhada com o vestido

²⁰ Testemunho apresentado no VI Congresso da AMP, em abril de 2008, na cidade de Buenos Aires.

da avó encontrado no sótão. Até o início da adolescência tinha, como brincadeira favorita, celebrar a missa.

Na adolescência passou por um período de profunda depressão, tendo resultados escolares desastrosos. Quando a mãe, após três anos de fracasso escolar, resolve inscrevê-lo em seminário para crianças pouco dotadas, toma sua primeira grande decisão que mudará o seu destino: “não quero ser padre”. Torna-se um estudante brilhante, mas continua atormentado com as fantasias sexuais que se davam em torno do gozo de ver. Defende-se com a criação de alguns sintomas:

À tarde, para se livrar dos maus pensamentos e poder dormir, deve rezar um Pai Nosso (PATER) e uma ave Maria (AVE) de uma só vez, sem se enganar, sem hesitar, caso contrário deverá começar. Quando abandona esta prática, outro sintoma aparece e, desta vez, inclui seu corpo. Ao sair do colégio, quando entra em casa, põe a correr sobre a beira da calçada. É necessário que controle sua velocidade de tal modo que lhe seja possível saltar de uma moldura a outra sem colocar o pé sobre a junção entre elas. (SEYNHAEVE, 2008, p. 107).

Estes sintomas obsessivos cessam, gradativamente, ao encontrar a mulher com a qual irá construir sua vida, nascendo, dessa união, seus três filhos. O sintoma de andar na borda da calçada reaparecerá de forma atenuada, só no pensamento, em determinado momento da análise. Mas, uma questão perdurava: “por que, então, se ele é homem, que se inscreve claramente do lado dos homens, que gosta de mulheres, elas o interessam, por que, então, desde que é pequeno lamenta não ter sido uma menina?” Frente aos impasses dessa questão, tinha pesadelos, que só cessaram com uma interpretação do seu segundo analista: “Coloque isso em sua cabeça: você jamais será uma menina” (SEYNHAEVE, 2008, p. 108).

Como consequência dessa interpretação, surge uma lembrança da adolescência, que era fazer o público rir com uma brincadeira chamada em francês de *verlan*, a qual consiste em inverter as sílabas das palavras. Recitava a fábula do corvo e da raposa ao inverso: “O vocor e a posarra” (“O corvo e a raposa”). “Tremés vocor doraleiempo em mau revoar, varaguse um jóquei no cobí” (“Mestre corvo, empoleirado em uma árvore, segurava um queijo no bico”). (SEYNHAEVE, 2008, p. 108).

É destacável o interesse de Seynhaeve pela inversão das palavras, subvertendo completamente o léxico da língua. Mas o que é revelador nesse gosto pela inversão, é quando perceber que o seu nome é a inversão de Norbert, antigo

amor de sua mãe que se tornou padre e morreu na guerra. A mãe se casou com o irmão do padre-amado, e dá ao filho primogênito o nome de Norbert, deixando para ele, o segundo filho, o seu inverso, Bernor.

É, em sua terceira análise, que essa descoberta adquire importância merecida. Ao procurar o terceiro analista, alerta que as interpretações que produziram efeito sobre ele foram recebidas como bofetadas, avisando, com isso, que “não bata muito forte”. Confessa-lhe: “tenho medo de você, tenho medo que bata em mim”. Frente às suas demandas, o analista, sempre silencioso, apenas esboçava um “hum”.

Como “analisante disciplinado” tentava deslumbrar seu analista repisando tantas e tantas vezes o material de suas fantasias de adolescente, achando com isso que não havia esgotado sua “medula substantífica”²¹. Em uma dessas ocasiões de entrega ao sem limite do blábláblá das fantasias, é surpreendido com a interpretação do seu analista, que lhe diz: “Você gosta demais de seus fantasmas”. (SEYNHAEVE, 2008, p. 109).

A interpretação do analista, aos poucos, adquire importância fundamental, pois se dá conta de que o analista havia tocado a raiz de um gozo ignorado por ele: o que há de substância gozante em sua tagarelice; goza do sentido, da falação. Como consequência da interpretação, por dois anos, mergulha na angústia, experimenta a vanidade do sentido, onde nada mais pôde ser dito. Profunda solidão. Entre ele e o analista só restava a presença de dois corpos. Como nos diz, “no extremo desse deserto produziu-se um clarão, em efeito de apreensão (*saisissement*) que expulsa o sujeito da épura da fantasia” (SEYNHAEVE, 2009b, p. 24).

Só depois, a interpretação do analista se torna um clarão, que o faz concluir que esses dois anos de travessia no deserto, na realidade, tratavam-se da travessia de seu fantasma. Conclui que o medo dos golpes do analista estava remetido ao amor do pai. A interpretação do analista, “você ama demais seus fantasmas”, estaria relacionado à frase “por favor não bata tão forte”. Diz-nos Seynhaeve:

A interpretação projetava o sujeito além do fantasma, ‘viola-se uma mulher’. Não era, portanto, o lugar do violador que o sujeito cobiçava. Esse lugar conscientemente cobiçado apenas velava outro lugar: o da mulher violada

²¹ Na nota de rodapé n. 4, o tradutor esclarece que em francês, a expressão do escritor Rabelais, *substantifique moelle*, designa o que há de mais proveitoso e rico em uma substância.

que o sujeito queria ocupar – gozar como uma mulher – e que o retorno do recalcado, o medo dos golpes, não cessava de indicar. Mas, então, de quem o analisante desejava os golpes, senão do pai, de quem era o preferido, e que jamais cessou de repetir que lhe fora preciso esperar que tivesse um ano para poder beijá-lo. (SEYNHAEVE, 2008, p. 110).

Assim, há a inversão gramatical que perturba o lugar dos autores e reenvia o sujeito ao plano da enunciação: o medo dos golpes do analista transformou-se em desejo de golpe, desejo este que velava a posição fantasmática de gozar como uma mulher violada. Com essa descoberta, cai por terra a angústia, e precipita-se o final da análise, marcado por dois sonhos. Reportemo-nos ao segundo sonho, que comporta dois quadros, um sonho dentro de outro. O primeiro quadro se passa no consultório do analista, em que o analisante, após sair de um sono profundo, diz ao seu analista: “acabou, terminou”. O segundo quadro, que se passa em uma sala de espera, é descrito por Seynhaeve da seguinte forma:

Um rebuliço no corredor. Não era como de costume. Algo importante acontece. O analisante não entende. Ele quer entender e vai se informar. Descobre que é o dia do luto. O analista perdeu alguém que lhe era próximo. Vão fazer a autópsia do corpo. O que explica o rebuliço. Havia ali uma mesa de autópsia e de instrumentos. A caixa craniana está aberta. Alguém retira do crânio uma massa gelatinosa e a coloca sem nenhum cuidado sobre uma cadeira. O analisante se aproxima e percebe um bloco de patê de cabeça. Os funcionários da funerária levam o corpo (SEYNHAEVE 2008, p. 111).

Em um trabalho feito a partir dos significantes de sua história, o passante reconhece que o “patê de cabeça” tem a ver com o Pai nosso (PATER), pois, “bastava que retirasse o ar (ER) para que não restasse mais do que um patê (PAT), um bloco de gelatina sem nenhum interesse. [...]. O sujeito se reduziu a seu corpo, o pai a uma massa gelatinosa” (SEYNHAEVE, 2008, p. 111).

A interpretação que o passante dá ao sonho demonstra, com vigor do trabalho, que se tece em uma experiência analítica a partir de uma língua que é única para cada sujeito. Seynhaeve ensina que *lalíngua* vem como cascata na composição dos seus sintomas, a exemplo da reza simultânea do Pai nosso e Ave Maria – PATER e AVE, se tomarmos sua grafia em francês. Ou, ainda, na brincadeira de *verlan*, na qual cria uma língua completamente nova, que esconde o que há de inversão em seu nome próprio.

Com a análise, um trabalho com *lalíngua* é realizado, dando, assim, um novo destino à satisfação da pulsão. Na reta final de sua análise, mostra o triunfo do

saber-fazer com a língua, a partir de um bom uso que faz da homofonia em francês: o Pai nosso (PATER), se transforma em um patê (PAT). Isso não é, para esse sujeito, meramente um jogo de palavras, mas refere-se uma travessia retratada pelo sonho final decisivo, em que “o analisante vê surgir do inconsciente esse real, seu ser reduzido a seu envelope carnal esvaziado de conteúdo: um resto imundo” (SEYNHAEVE, 2009a, p. 183). Para além do pai, o que resta do seu ser é o imundo, o patê de cabeça que, lido de outra forma, é elevado à dignidade de objeto precioso²², *Witz* surgido do inconsciente.

4.2.2 Breves Comentários Gerais

Com esses sete fragmentos, tentamos elucidar de que forma alguns aspectos de *lalíngua*, expostos a partir de uma perspectiva eminentemente teórica no capítulo anterior, poderiam ser revisitados à luz da experiência analítica. Nesse sentido, julgamos ser importante retomar alguns pontos conclusivos, mesmo sabendo que muitos outros aspectos serão deixados de fora. De certa forma, em cada testemunho anunciamos o que cada um deles nos ensina sobre as afinidades entre o que é da dimensão da *lalíngua* e o que se produz em um processo analítico que chega ao seu término. Elegemos três pontos que nos parecem fundamentais, quais sejam: o traumatismo de *lalíngua*; o trabalho analítico a partir dos equívocos de *lalíngua*; o *saber haver com lalíngua*.

Primeiro ponto: o traumatismo de *lalíngua*.

O falante é um ser “adoecido” pela linguagem; é bem essa a sua condição. *Lalíngua* se apresenta como núcleo traumático do “banho da linguagem”, para retomarmos uma expressão por nós já utilizada. O que a experiência analítica vem revelar, como fundamental, é que a forma pela qual o encontro traumático se apresenta para cada um é da dimensão da contingência, daquilo que não está escrito. São os acontecimentos de *lalíngua*, com *status* de trauma, que deixam marcas de gozo e tornam cada destino singular. Todos os fragmentos, de uma forma

²² Esta ideia é trabalhada por Seynhaeve em seu testemunho proferido em Paris, em março de 2009, e que está publicado na *Lutusa* n. 14: “O ato do reconhecimento do final consiste em não se distrair na hora H e agarrar o real que surge do inconsciente, elevá-lo à dignidade do objeto precioso” (SEYNHAEVE, 2009, p. 179).

ou de outra, apontam como o sujeito, na experiência analítica, constrói sua ficção que permite ler o que foram os efeitos de colisão de *lalíngua* no corpo.

Nessa perspectiva, poderíamos citar a cena infantil trazida por Vivas (fragmento 1), em que se destaca o riso do pai como a melodia que modulava a cena traumática, e que demarca sua posição fantasmática de ser “o objeto de riso do Outro”.

Poderíamos também nos referir às contribuições de Stiglitz (fragmento 2) quando ele assinala “os fonemas de língua”, “no-ni-no-nó”, como aquilo que ficou registrado como marca do desejo melancólico da mãe em luto. Através do trabalho analítico, Stiglitz reconhece, aí, um dos fundamentos de seu gozo fantasmático de “estar sempre por fora”, de “ser o excluído do Outro”.

Ou, ainda, os efeitos para Harari (fragmento 3), filha da diáspora, de ter que se arranjar com várias línguas: uma que era a língua de casa (o francês); outra que era a língua da rua (o árabe); e ainda tinha aquela com a qual aprendeu a ler e escrever (o português).

Poderíamos citar, também, o caso de Seynhaeve, no qual percebemos os efeitos de ter que se haver, por um lado, com o desejo materno de querer torná-lo o “padrezinho da mamãe”; e, de outro, com o lugar de filho predileto de um pai que não podia dele se aproximar devido à contração de uma tuberculose.

Enfim, os fragmentos mostram que uma análise é uma experiência que faz realçar essa extraordinária contingência resultante do imbróglio da linguagem e do gozo. Certamente que isso não se dá sem certa *histoeiria*, como já indicava Lacan.

Segundo ponto: o trabalho analítico, a partir dos equívocos de *lalíngua*.

A experiência analítica é orientada pela *lalíngua* de cada um; *lalíngua* que se abre para as múltiplas facetas dos equívocos – quer sejam homofônicos, gramaticais²³, ou lógicos –, se citarmos os tipos de equívocos trazidos por Lacan em *O aturdido*. Os fragmentos mostram que são os significantes vindos dos equívocos da língua que se prestam à escritura do gozo.

Tomemos o caso de Stiglitz (fragmento 2), no qual destacamos a escansão: “payaso, soyapa, *ya paso*”. Ou, ainda, o significante *Shwartzze cutter*, “Gato negro” em iídish que, na equivocidade translínguística, aquela que se dá entre a língua

²³ Em *O Artudido*, Lacan fornece a fórmula para se pensar o equívoco gramatical: “Não sou eu que te faço dizê-lo”. Há, aí, o equívoco entre “você o disse” e “tenho tão pouca ou nenhuma responsabilidade por isso que não lhe mandei dizer” (LACAN, 2003 [1972], p. 494).

alemã e o castelhano, transforma-se em “corte negro”. É importante lembrarmos que não se trata da equivocidade em si, mas como o trabalho analítico que se utiliza desta via pode inscrever o percurso pulsional de um sujeito. No caso de Stiglitz, o que se revelou foi o circuito da pulsão escópica: olhar e fazer-se olhar pelo pai, pela mulher.

Tomemos, ainda, o equívoco homofônico no testemunho de Gorostiza (fragmento 4), entre *enojo* (nojo no sentido de enfurecer-se) e a configuração silábica *em ojo* que, literalmente, quer dizer: no olho. Esse equívoco permite explicitar a relação entre a posição subjetiva marcada pela ameaça sempre latente da cólera do Outro, o “nojo do Outro”, com o que se encontraria “no olho do Outro”. O trabalho possibilitado pelo equívoco vem indicar como o gozo da voracidade sem medida encontra uma articulação com sua posição de ser “o olho que calça” a fenda do Outro.

O caso de Holck (fragmento 5) ilustra como o uso do equívoco homofônico pode ser uma via fértil para alcançar o que é da dimensão do gozo. A partir do sonho, o significante “patê”, através de uma série associativa – “patê = para ter = para ver = pratudo = para tudo – possibilita o surgimento de um significante novo “*pastouf*”, vindo do francês que, pela homofonia, transforma-se em “patu”.

Não se poderia esquecer, ainda, os equívocos homofônicos trazidos por Dominique Laurent (fragmento 6), que fazem com que *Reine de la nuit* se transforme em *Reine de la mort*, ou ainda, eu mordo (*jê mords*) em “eu morto” (*jê mort*). Ambos os equívocos reenviam o sujeito para o que é da dimensão do gozo.

E, ainda, no caso de Seynhæve (fragmento 7) encontramos uma riqueza extraordinária do uso que faz da língua, inclusive as retificações que se dão a partir da inversão gramatical. Nesse sentido destacamos a construção “viola-se uma mulher”, que conduz o sujeito não ao lugar do violador, mas à identificação com o gozo da mulher violada. Ou ainda, neste fragmento, podemos nos reportar ao “patê de cabeça”, significante produzido no final da análise que vem revelar a transformação do “Pater” (Pai Nosso) em patê, com a retirada do “er”.

Enfim, não é à toa que Lacan promove o equívoco como o procedimento interpretativo maior, pois é ele que, por suspender uma significação previamente dada, surpreende o sujeito, baixa as armas da defesa, deixando que apareça o que é da fixação do gozo. Certamente que Freud ensinava algo desta ordem, quando traz em seu texto *O Fetichismo*, o caso de um paciente que fazia de um pequeno

detalhe, certo brilho no nariz, um atributo indispensável na sua satisfação sexual. Esta descoberta só foi possível a partir da equívocidade translinguística havida entre a língua alemã e a inglesa. A análise mostrou que o brilho no nariz em alemão *Ganz auf der Nase* seria, na realidade, um “*olhar para o nariz*” (*glance at the nose*), “de acordo com a língua esquecida da infância do sujeito” (LACAN, 1998a [1957], p. 527).

Não podemos esquecer que, desde o retorno de Lacan aos textos canônicos de Freud, no que diz respeito ao tecido do qual é feito o inconsciente, a questão da equívocidade se faz presente. O que estamos acrescentando, a partir dos testemunhos, é a ideia de que, entre outros meios, é com o puro jogo do equívoco significante que uma análise pode incidir sobre o gozo, não para erradicá-lo, mas para interpelá-lo, transformá-lo, tratá-lo mesmo, para que ele não seja mais obstáculo na vida de um sujeito.

Terceiro ponto: o *saber haver com lalíngua*.

Neste ponto condensaremos algumas conclusões que estão interligadas. Não há desaparecimento do núcleo opaco de gozo do sintoma, mas um *saber fazer com* o sintoma²⁴. Frente ao que escapa, ao que não pode ser domesticável, é preciso *saber servir-se de*. Observamos, ainda, que há o uso de uma língua própria para dizer disso que está fora do sentido. Isto é, há a invenção de S1 isolados para dizer das marcas em *lalíngua* de um resto de gozo intratável. Destaquemos que o *saber fazer com* o sintoma, fruto da experiência analítica, é algo bem diferente daquilo que é o *saber-fazer do* sintoma, que tem a ver com o modo pelo qual o sujeito se constituiu.

No caso de Stiglitz (fragmento 2), na perspectiva do *saber fazer do* sintoma, vemos que, diante do fantasma da exclusão, recorre-se ao humor para não “ficar de fora”, passando a constituir-se como o palhaço do Outro. O significante norteador de gozo, “excluído”, transforma-se em “heterogêneo”. O S1 *Shwartz cutter*, destituído da significação, remete ao gozo pulsional vinculado ao enigma do olhar felino feminino, marca do gozo intratável.

No caso de Harari (fragmento 3), vimos como ela moldava seus parceiros a partir da marca das várias línguas em sua vida. O *saber fazer com* esse sintoma

²⁴ Miller (2000) em *A teoria do parceiro* assinala que a expressão *savoir y faire* é mais adequada que *savoir-faire*, pois conserva o que há de imprevisível. Não estaríamos, assim, ao nível da técnica, mas do uso.

conduz a uma solução em que as línguas distintas entram em cena no seu modo singular de fazer casal. São parceiros que lhe conectam às suas línguas. Há o consentimento de uma nova relação com o gozo condicionado por *lalíngua*: viver as línguas no plural, o que não está desvinculado da solução singular, dada a sua feminilidade.

No caso de Gorostiza (fragmento 3), vemos que a posição de se apresentar diante do Outro com “calçadeira” e ser a própria “calçadeira”, estaria mais remetido ao *saber fazer* do sintoma, mas o *saber fazer ali* com o sintoma, surge no final de análise com a produção de um significante novo: “calçadeira-sem-medida”. Esse neologismo revela que algo da calçadeira – objeto com o qual se mede o tamanho do sapato – subtrai-se com o significante “sem medida”, significante este que demarca o gozo que vem do real. Assim, “calçadeira-sem-medida”, neologismo cunhado de uma língua própria, é o significante que vem dizer da experiência de um gozo impossível de negativar, frente ao qual só é possível *saber fazer aí*.

Holck (fragmento 5) demonstra o *saber fazer do* sintoma histérico ao fazer-se objeto do Outro, “fazer-se patê”, mostrando, com isso, que o que está em causa no desejo da histérica é o falo como semblante. A travessia fálica, possibilitada pela análise, permite-lhe sair da posição de *toda* mulher – bela, merda, para tudo, patê –, dando acesso a *uma* mulher *não toda* fálica, “patu” (*pastout*). O *saber fazer aí*, com sua condição feminina, revela-se, pois, com a invenção do significante “Patu”, que se escreve na vida, que se escreve como título de livro, que se escreve como nome de uma nova satisfação.

Dominique Laurent (fragmento 6) mostra como o *saber-fazer do* sintoma – salvar o Outro, tanto o pai, herói mutilado, quanto a mãe, mulher deprimida, quanto a todos os necessitados – encobre uma posição de gozo fundada sobre a pulsão de morte. O saber sobre o gozo se revela com a transformação do S1 *Reine de la nuit* em *Reine de la mort*. É o surgimento do S1 *Roi soleil* que vem aparelhar, cifrar, o que do gozo é indecifrável.

Com os fragmentos, nos parece ser possível afirmar que *lalíngua* e sua abertura, a todos os equívocos, é o que faz da experiência analítica uma prática que se utiliza da palavra, mas que não claudica no ativismo terapêutico de fazer do sintoma um sentido a decifrar indefinidamente. Muito mais do que interrogar sobre “o que isso significa”, é preciso perguntar “a que isso satisfaz”. São as ressonâncias

das palavras que não têm apenas finalidade de comunicação, mas sobretudo de gozo, que orientam a cura consonante com o incurável de *lalíngua*.

Nesse contexto, acrescentemos que o que sobra de um gozo que não se deixa significar, o resto sinthomático, é precisamente com o que o *parlêtre* terá que se haver no final da análise. É nessa direção que podemos dizer que, se tomarmos a afinidade entre *lalíngua* e a experiência analítica, há um ponto de chegada que se chama *sinthoma*, entendido como o modo de gozar absolutamente singular. Sob essa orientação, Miller²⁵ propõe pensar a prática da interpretação analítica como o saber ler um sintoma, o que quer dizer passar da escuta do sentido à leitura do fora do sentido. Para esse autor, é a disciplina de leitura que aponta para a materialidade da escritura que produz o acontecimento de gozo que determina a formação dos sintomas.

Os testemunhos estão em consonância com essa mudança de perspectiva proposta pela orientação dada pelo *sinthoma*, a qual porta em seu cerne o que é da dimensão da escrita. Nesse sentido, interrogamos o que parece ser um desafio para o AE: Como fazer passar nisso que é intestemunhável, algo de uma enunciação singular?

Ao falar do ato de dizer do AE daquilo que não se diz, Berenguer lembra que “onde menos se pretende testemunhar, testemunha-se. [...] O falho é parte do assunto” (BERENGUER, 2009, p. 67). Uma das acepções do termo “testemunho”, trazida por Berenguer, chama a atenção:

[...] essencialmente, trata-se do testemunho como o de uma produção, um discurso, geralmente escrito, com o qual alguém tenta dar conta de **algo de uma experiência naquilo que tem de ‘inédito’**, vinculado à “descoberta” que exige um novo conceito (Freud). Em outro caso, o de Schreber, o novo adquire a forma do insólito, inclusive do escândalo e inscreve-se em uma denúncia (como no caso do testemunho de Schreber). (BERENGUER, 2009, p. 69) (Grifos nossos).

Berenguer sugere, com isso, que o testemunho se dá a partir de um lugar que é único: Schreber, de forma imperativa, testemunha o extraordinário de suas produções delirantes; Freud, suas descobertas clínicas; Lacan, seu estilo

²⁵ Texto *Ler um sintoma*, publicado no blog da Associação Mundial de Psicanálise. Disponível em: <<http://ampblog2006.blogspot.com.br/2011/08/jacques-alain-miller-ler-um-sintoma.html>>. Acesso em 20.02.2012

inquebrantável; Joyce, a criação de uma nova língua. E o Analista de Escola (AE), o que testemunha em seu testemunho?

Seguindo Berenguer, pode-se dizer que, nos ensinamentos dos AEs, o testemunho busca o “limite do discurso” e se distancia de um saber já estabelecido. Mas, como se consegue transmitir algo de uma experiência naquilo que tem de inédito? É nesse ponto que “a escrita chega a ser invocada como testemunho eletivo de algo que se situa nos confins do saber e do real. Onde o discurso não ‘diz’, testemunha” (BERENGUER, 2009, p. 70). Quanto a isso, Berenguer recupera, em nota de rodapé, as palavras de Lacan no *Seminário 21, Les nos dupes errent*, aula de 21/5/74, a saber:

Tento enunciar, assim como alhures me apoio na escritura, mas porque é na escritura que se concentra aquilo que tento interrogar acerca do inconsciente, quando digo que o inconsciente é algo no real. [...] essa dimensão do saber toca as bordas do real [...]. Tentei fazer a articulação desses discursos, mas a articulação escrita: apenas desse modo algo pode dar testemunho do real. (LACAN apud BERENGUER, 2009, p. 74, nota de rodapé nº 9).

É, pois, a escritura que pode testemunhar o que é do inconsciente real, este que “não tem nenhum impacto de sentido”, como nos diz Lacan em seu último escrito. Como vimos, o que não tem nenhum impacto de sentido é o gozo próprio do *sinthoma*, aquele que não se deixa ser resolvido pela solução dada pela significação fálica. Os testemunhos de passe tentam circunscrever esse gozo opaco ao sentido pela invenção de um saber que toca as bordas do real. É isso que um testemunho deve testemunhar: como o sujeito se arranjou com a opacidade fundamental de seu gozo, ali onde isso não faz sentido.

Ao recorrer a alguns testemunhos de AEs, observamos que a solução dada por cada AE, na sua transmissão do que restou de gozo, sempre passa por um modo singular de *saber fazer ali* com a língua. O encontro com *lalíngua*, sempre da ordem do traumatismo, deixa marcas no corpo, e demarca um modo de gozo inadequado que vai atravessar toda a existência de um sujeito. Estabelecer uma nova aliança com o gozo, como revelam os testemunhos, é fazer um bom uso da língua, assim nos parece. Será, então, que é possível que a língua esteja a serviço do gozo, sem, no entanto, esmagar o sujeito, mas antes, permiti-lo ter acesso a um novo modo de viver?

A possibilidade de fazer outro uso da língua pela via da experiência analítica, nos chama à atenção na medida em que sabemos que há outras práticas sintomáticas que também se utilizam da língua não para fins de comunicação, mas de satisfação. Antes, evocamos os poetas, poder-se-íam, também, lembrar-nos de outros, como os adolescentes, os quais inventam outra língua, “a língua do corpo pulsional” – tomando de empréstimo uma expressão de Lacadèe (2006) –, que é uma língua recheada de neologismos, e com a qual ele apresenta seu ser. Recuperemos as palavras de Lacadèe:

[...] assim como Rimbaud, [...], ele [o adolescente] proclama um uso livre do significante, ou seja, a liberdade do significante sem nenhuma ligação a um significado, aquele que lhe serve mais para gozar da *alíngua* do que para comunicar. “Eu insulto, chicoteio a língua em frenesi” (LACADÈE, 2006, p. 44).

Assim, alguns sujeitos, entre esses alguns adolescentes, ensinam que o “uso livre do significante”, o dispensa de sua função de representar o sujeito para outro significante. Nesta perspectiva, o sujeito não se faz representar, mas apresenta-se com o corpo; pois falta a incidência da função de articulação da linguagem que, como sabemos, é a função suportada pelo pai. Há, pois, a incidência de uma parte não representada da língua, que denuncia sua dimensão real, vinculada à função de gozo, função esta que é anterior àquela da articulação promovida pela ação da linguagem. Não há efeitos de sentidos engendrados pela linguagem, mas efeitos de gozo que afetam o corpo. O significante não trabalha para a significação, mas para a satisfação.

Curioso pensar que a travessia de uma análise também promova a invenção de uma outra língua, uma língua conectada ao corpo pulsional. Porém, tal conexão não faz com que a língua perca sua função de liame social. Apenas algo aí se acrescenta: o advento de um novo modo de reconectar-se à língua, ao Outro social. Assim, a língua não é rebaixada à função de gozo, mas elevada à dignidade de um novo uso que não deixa de fora o gozo. Há, nesta passagem, uma mudança no estatuto do gozo: de um gozo clandestino à ascensão de um gozo permitido, usado a serviço da criação da vida.

Aqueles que consentem com o ato de testemunhar extraem daí uma escrita de invenção figurada em uma língua tensionada pela poética singular. Nesse sentido, merecem destaque as palavras de Laure Naveau, ao dizer de sua

experiência de ensino como AE (Analista da Escola), o que o faz partindo de um belíssimo haikai: “Na ponta dos ramos Flores de magnólia”.

Nesse haikai, um dos mais curtos da poesia japonesa, vibra, no leitor, todo o processo da seiva percorrendo a árvore durante o inverno até o desabrochar dos botões de flores de magnólia no começo da primavera. Quão agradável seria poder dizer, em tão poucas palavras, o que foi o percurso de um ensino de AE mais além do passe! Um pequeno escrito que caísse justo da fala, como uma flor eclode de seu ramo... Mais além do passe, flor da psicanálise. (NAVEAU, 2010, p. 141).

Podemos dizer que as palavras-escritas no final de uma experiência analítica, tal como vêm revelar-se nos testemunhos, subvertem o uso comum e corrente que fazemos da língua. Ao guiar-se pelo equívoco, tecido sonoro que se descortina no ato de testemunhar, a experiência analítica faz ressoar o cristal da língua. Como nos indica Lacan em Radiofonia:

Que o tratamento só pode passar numa língua particular (chamada de positiva), mesmo ao brincar de traduzi-la, disso dá garantia o fato de que “não há metalinguagem”, segundo minha formulação. O efeito de linguagem só se produz pelo **cristal linguístico** (LACAN, 2003 [1970], p. 409) (Grifos nossos).

Lacan afirma, então que, se o tratamento se passa em uma língua particular, *lalíngua*, isso não é metalinguagem. Há um outro efeito de linguagem que é a escrita. Assim, a palavra cava sua passagem na experiência de análise mediante o escrito, isso que tem relação com o *sinthoma* como invenção, traço que vem do real.

Essa perspectiva faz ecoar as palavras de Lacan:

[...] o sintoma é real. É mesmo a única coisa verdadeiramente real, quer dizer, que conserva um sentido no real. É bem por essa razão que a psicanálise pode, se existe a chance, intervir simbolicamente para dissolvê-lo no real. (LACAN, 1998c [1977], p. 6).

Eis, pois, a aposta de Lacan. Sob essa perspectiva, podemos dizer que o que se tece nos testemunhos é uma nova relação do sujeito com a língua, o que é revelado pelo surgimento de neologismos. Ressaltemos que cada testemunho é único, mesmo que todos falem uma língua que pareça comum por compartilharem de uma mesma orientação política e epistêmica. No testemunho, como diz Caldas, “o sujeito se deixa guiar pela escrita matemática de seu incurável. Em vez de tentar

apagar essa cicatriz, [..], se serve dela, [...] para fazer passar o gozo” (CALDAS, 2010, p. 40).

Podemos, então, dizer que aquele que testemunha o faz com a marca de um estilo intransferível que estampa o modo como ele passa a viver o encontro com o real como impossível de dizer. Como visto nos fragmentos, são as filigranas buscadas nos fios que cada um tece com a língua que possibilitam ressoar o que é a experiência de um gozo vivido não mais com excessos, mas com serena satisfação, como vez atestar Caldas (2010).

Pelo exposto, podemos dizer que, se concebermos uma aproximação entre *lalíngua* e uma experiência analítica que chegou ao término – o que quer dizer para além dos efeitos do trauma – há um uso inovador, imprevisto, inusitado, das possibilidades do código da língua. Os testemunhos ajudam a concluir que a solução dada ao gozo fora do sentido é correlato ao novo uso da língua, algo mais conectado à *lalíngua* como língua que carrega gozo. Assim, eles recuperam uma língua que serve a coisas inteiramente diferentes da comunicação, como vêm revelar os neologismos de final de análise, os quais se originam do registro que se consagra aos equívocos. Rumo a um significante novo que escapa ao código, rumo à letra que ecoa o gozo que habita *lalíngua*, é a ambição almejada por Lacan quando ousa criar o dispositivo do passe; é a ambição do *parlêtre* ao consentir com o ato de testemunhar.

5 MOMENTO DE CONCLUIR

O poeta¹ já se adiantou ao dizer que “a hora do encontro é também de despedida [...]. É a vida”. No final deste percurso é exatamente a palavra “encontro” que comporta a dimensão do que foi, para nós, essa longa viagem por terras alheias, em se tratando da linguística, e por outras bem menos desconhecidas, aquelas da psicanálise.

Lacan ao se pronunciar sobre o fim do seu ensino adverte que se empregou a palavra “fim”, não foi para fazer drama, pois “não se trata do dia em que isso fará vupt, não, fim é *thelos*, para que é feito” (LACAN, (2006 [1967], p. 53). É como feito que nos despedimos, tecendo algumas considerações conclusivas de nossa investigação sobre o irrepresentável da língua, o qual foi nomeado de o *não-todo* da língua no primeiro capítulo, ou de língua de gozo no segundo capítulo. Foi a noção lacaniana de *lalíngua*, o fio de Ariadne que nos ajudou a percorrer um enorme labirinto, sem nele nos perdermos. Buscamos em Saussure, mas, sobretudo em Lacan, alguns elementos que nos ajudaram a compor um mosaico cujo desenho se esboçou conforme alguns pontos de amarração que se puderam estabelecer para uma concepção de língua a partir da noção de *lalíngua*.

Longe de retirar as diferenças conceituais e de campo de investigação entre Lacan e Saussure, não deixaram de ser intrigantes alguns aspectos que atravessaram as inquietações de Saussure em torno do que escapava ao *todo* da língua, e as construções finais de Lacan quando esse introduz a noção de *lalíngua*. A tese tentou recuperar, em Saussure, aquilo que é da dimensão do inusitado da língua a partir de alguns fenômenos enigmáticos que atestam um impossível de dizer. É necessário demarcar que a concepção de língua com respeito ao que se desenha como *lalíngua*, é algo bem diferente daquilo que concebe a linguística propriamente dita, o que nos faz concluir que *lalíngua* é irreduzível à linguística. Assertiva que, levada ao extremo, permitiu não nos preocuparmos com o diálogo epistêmico entre distintas ciências, a psicanálise e a linguística. Com isso, foi possível centrar o nosso interesse pela concepção de língua em Saussure, sendo essa pensada, e até subvertida, pela nossa leitura a partir da noção de *lalíngua*.

¹ Versos da música *Encontros e despedidas*, de Milton Nascimento e F.Brant (Sony Records, CD).

Nessa direção, em Saussure, a busca foi pelos índices do impossível da língua para demarcar o que da língua não se deixa escrever-se na vertente do *todo*, seguindo, pois, a lógica do *não-todo*. O genebrino antecipa que a língua não pode ser abordada através de uma via única. Uma releitura de suas dicotomias mostrou que a tese de que a língua é um sistema e, como tal, tem uma ordem própria, deixa brechas para concluirmos ser a língua não um “todo em si”, pois há algo que não cessa de aí não se escrever.

Dentre os índices do impossível da língua, encontrados em Saussure, destacamos que não há como isolar a língua da fala, sendo esta última que, na reflexão saussuriana, coloca a língua em excesso na medida em que é nela, na fala, que se acha o germe de todas as modificações. Assim, vimos que os acontecimentos de fala, os quais fazem parte da perspectiva diacrônica têm, para Saussure, um caráter acidental e particular. São esses que, com sua dinâmica, surpreendem a previsibilidade do sistema. Mesmo não abrindo mão da ideia de que a língua é um tesouro resultante de uma coletividade, Saussure, quando estabeleceu a particularidade do que denomina de relações associativas, diferenciando-as das sintagmáticas, destacou que tais relações fazem parte de um certo tesouro interior, tesouro esse que constitui a língua de cada indivíduo e que é o reduto de criações linguísticas que escapam ao código. Nesses termos, dizemos que a fala surge na dimensão de *não todo* da língua, lacuna por onde Lacan toma a língua em sua vertente deagalma, tesouro onde o sujeito enlaça seu desejo.

Outra possibilidade que se apresentou a partir das reflexões de Saussure, para se pensar em uma concepção de língua a partir do real, mostrou-se em sua formulação de que o sistema da língua tem, como base, o princípio irracional da arbitrariedade, o que o fez pensar que a condição essencial desse sistema repousava no caos. É esse princípio que permite que pensemos, inclusive, na organização do sistema como um trabalho de relativização feito no “irracional” dele mesmo. Para o genebrino, haveria uma complicação suprema caso houvesse uma aplicação sem restrições desse princípio. Mesmo admitindo que seja necessário introduzir um princípio de ordem e de regularidade, não há como desconsiderar, em sua reflexão, a “natureza” caótica da língua. Vimos que é a arbitrariedade absoluta que permite, por exemplo, pensar no caráter ilimitado das modificações fonéticas, no qual Saussure constatou que há ruptura de vínculo com o significado; permite também pensar nas invenções languageiras das crianças pequenas que ainda não

têm o domínio da gramática. Vimos, ainda nesse sentido, que há línguas, como o chinês, em que o imotivado do signo atinge seu ponto máximo; a materialidade propiciada pela escrita exerce aí um papel fundamental.

A pesquisa anagramática despontou-se como uma prática do “linguista decifrador” que nos serviu para ilustrar que a língua é um tesouro afetado pelo real que lhe escapa e faz excesso. Vimos que Saussure, através de um processo de bricolagem realizado a partir das combinações fônicas, chega à existência de outro texto para além (ou aquém) do verso manifesto do poema. Deduzimos que esses encontros de sons e seu aspecto criptográfico emanam dos recônditos de *lalíngua*. Muito mais do que o aspecto relacional dos termos que compõem o sistema, nos anagramas o que se destaca é a materialidade das letras.

Vimos o destaque que Saussure dá ao domínio das articulações, o qual está em consonância com a sua máxima segundo a qual a língua é uma forma e não uma substância. Lacan, por sua vez, em um primeiro momento de seu ensino, buscou a articulação entre termos, sendo o sujeito o efeito desse processo; só em um segundo momento, época de sua linguisteria, se voltou para aquilo que não é mais da vertente da articulação, mas do *Um* sozinho. Com *lalíngua*, tentamos pensar o avesso da assertiva de que a língua é uma forma postulando-se, com isso, o aspecto substancial da língua.

Sob essa perspectiva, pudemos dizer que *lalíngua* coloca, em questão, a concepção de linguagem como estrutura. Isso não quer dizer que a concepção de Lacan, inspirada na linguística, de que a linguagem é condição do inconsciente não permaneça atual. Assim, para manter-se viva a hipótese do inconsciente, é preciso apostar no suporte dado pela linguagem. Uma experiência analítica nunca deixar de ser uma operação de e com a linguagem, mesmo que sua ambição seja a de apontar mais além, à opacidade do real. O que se acrescenta, com o Lacan dos anos setenta, é a noção de *lalíngua* como aquilo que condiciona essa linguagem que estrutura o inconsciente. Nesse sentido, podemos falar em uma anterioridade lógica de *lalíngua* em relação à linguagem sendo, esta última, a que se tenta saber quanto à função de *lalíngua*. A linguagem, como também o inconsciente, é feita de *lalíngua*; é uma elucubração de saber sobre *lalíngua*.

Vimos que houve, na obra de Lacan um corte epistemológico a partir da entrada em cena do gozo em uma posição de comando. A dimensão de gozo, como

motor do ser falante, é aquilo que foge a qualquer possibilidade de representação, a qualquer articulação significativa, a qualquer produção de sentido.

O gozo foi a questão que serviu como farol na construção da hipótese que orientou a tese. Partindo do pressuposto de que há uma indissociabilidade entre *lalíngua* e gozo, formulamos a assertiva de que *lalíngua* é uma língua feita de gozo, ou seja, presta-se à satisfação da pulsão que, desde Freud, sabemos que essa é uma zona na qual se impera o silêncio, o indizível, o não simbolizável. Vimos o esforço de Lacan para domar o pulsional a partir da linguagem. O objeto *a* foi sua primeira grande invenção para alcançar esse propósito; por último, o *sinthoma*.

Na sequência, formulamos que a incidência de *lalíngua* sobre o corpo é da ordem do traumatismo, algo que afeta um corpo e determina o modo de gozo, o qual é vivido por cada um na sua mais absoluta contingência. Nessa direção, podemos concluir que, na concepção de língua vista a partir do gozo, terá que se levar em conta que *lalíngua* é o reduto do trauma, mas também das invenções; os poetas são exemplares nesse último aspecto. O *saber se haver* com o resto, o resíduo da língua, se presentifica na prática do poeta e do escritor. Não só a poesia, mas a análise é um dispositivo que desencadeia o que é da dimensão de *lalíngua*. Nesse sentido, podemos dizer que ambas são marcadas pelo que Lacan chama de “significante novo”, isto é, aquele que não tem nenhuma espécie de sentido.

Vimos que é no som, mais precisamente na homofonia, que Lacan situou o motor de *lalíngua*. *Lalíngua* é o registro que se consagra à equivocidade; ao mal-entendido, ao absurdo do descompasso que há entre significante e significado; ao fora do discurso, não cumprindo a função de liame social da língua. Tudo o que da língua vem do excesso, da exuberância, da redundância, dos trocadilhos fônicos, do paradoxo semântico, enfim, produções de domínio de *lalíngua*, servem para alojar o gozo da língua. Com isso, podemos dizer que *lalíngua* vem atestar que não é possível conceber uma língua sem uma instância tensionada pelos equívocos.

Vimos que Lacan recupera o termo signo, articulando-o ao *sinthoma*, para sustentar a hipótese de que, em se tratando do funcionamento de *lalíngua*, o significante se torna signo. Sob essa perspectiva, o significante, antes referido à significação, passa a ser pensado ao nível da substância gozante, o que quer dizer no registro do *Um* sozinho.

O *sinthoma*, termo-chave que aparece nos instantes finais da obra de Lacan criado a partir de seu encontro com a obra de Joyce, apresentou-se como uma

solução para se entender que novos destinos haveriam de se dar ao gozo impossível de negativizar. Joyce, que não recorreu à experiência analítica para resolver a opacidade do gozo teve, ao seu favor, uma escrita que, por jogar demasiadamente com os equívocos, revela-se como puro gozo, sendo essa a única coisa que se pode alcançar de um texto feito para não ser compreendido. Nessa direção, vimos que Lacan, conduzido por Joyce, reorienta a prática analítica a partir do *sinthoma*, o que quer dizer em consonância com o que é do gozo de *lalíngua*, gozo fora-do-sentido, absolutamente singular e como tal irreduzível.

Nessa direção, podemos dizer que o *sinthoma* promove uma relação muito mais direta entre o significante e o gozo uma vez que ele é o que *lalíngua* condiciona. Assim, pareceu-nos viável concluir que ao gozo que habita *lalíngua* é dada uma resolução que não passa pelo saber, mas pelo *saber fazer ali* do *sinthoma*. Esse último, em sua mais profunda intimidade com *lalíngua*, é uma invenção sintonizada com o núcleo real do gozo.

Concluimos que a concepção de língua, vista a partir do gozo, toma novos desdobramentos com a experiência analítica, pois esta última se constitui em um espaço fértil de produção de um ponto subjetivável em que língua e *lalíngua* fazem um só nó. Com a análise, o sujeito será conectado com o modo como *lalíngua* incidiu no seu corpo e traçou os destinos do seu gozo.

Como vimos, a experiência analítica tem sua razão de existir na medida em que há um verme contido no próprio fruto do gozo, sendo, a função de uma análise, tratar o germe letal do gozo. Nesse sentido, não há como prescindir, na direção de uma análise, daquilo que é da dimensão de uma língua de gozo; muito pelo contrário, uma análise é um trabalho que desencadeia o que é do registro de *lalíngua*, isto é, aquilo que se abre às múltiplas facetas do equívoco, as quais se prestam à escritura do gozo. Desse modo, torna-se visível o porquê de ser tão importante não abrir mão da equivocidade no trabalho analítico, pois é por essa via, entre outras, que uma análise pode incidir sobre o gozo.

A análise, então, possibilita, ao sujeito, fazer da “língua do trauma” algo bem distante de um destino mortífero dado ao gozo. Assim, concluimos que a questão que comanda os caminhos de uma análise é a relação do sujeito com o gozo, cujo desdobramento é o de promover uma travessia que começa com os impasses do sujeito com o gozo e termina com a satisfação de uma nova ordem. Nessa direção, vimos, através dos testemunhos de passe, que uma experiência analítica,

atravessada de ponta a ponta, passa do traumatismo de *lalíngua* ao *savoir y faire* com o gozo fora de sentido.

Como consequências dos ensinamentos dos testemunhos de passe, concluímos que, em uma experiência analítica levada a cabo, na qual se verifica uma nova aliança com o vivo do gozo, há um uso inédito que o sujeito faz da língua. O *saber haver-se aí* com a opacidade do gozo traz, como efeito, o *saber servir-se* do cristal da língua, o que quer dizer aproveitar-se dos recônditos dos equívocos, cujos efeitos são de vivificação. Frente ao incurável da condição humana, traduzido em nossa tese como o irrepresentável da língua, resta ao sujeito fazer uso das invenções que se abrem a partir do manancial da própria língua, antes obstruído pela defesa. Significantes com *status* de neologismos surgem para demarcar o gozo que vem do real. O sujeito “aprende” a falar sua língua de gozo sem sofrer os efeitos devastadores do traumatismo. Há conexão com o gozo ao mesmo tempo em que há recuperação da função da língua de fazer liame com o Outro. O próprio ato de testemunhar vem revelar esse último aspecto.

Nesse contexto, talvez seja possível concluir que é precisamente por causa desse novo uso da língua, que os testemunhos de passe são escritos e que se dão a partir de uma enunciação singular que consegue transmitir pelas bordas do sentido, o que é do núcleo real do gozo, isso que exclui o sentido e que porta o intestemunhável.

Como ponto final desse percurso, que pretendeu discutir uma concepção de língua a partir da noção lacaniana de *lalíngua*, temos que o ponto de fechamento é aquele de abertura para novas possibilidades de pesquisa. Nesse sentido, abre-se uma via para se pensar em uma estreita relação entre o feminino e a língua. Se tomarmos o ponto de vista de que o gozo feminino passa a ser a referência do regime do gozo que segue a lógica do *não-todo*, aquela que tem afinidades com o infinito, podemos dizer que *lalíngua* é o que faz com que a língua seja, para ela mesma, uma outra. Nesse sentido, concluímos que *lalíngua* traz a *outrocidade* radical em matéria de língua.

Essa discussão se amplia na medida em que consideramos que o século XXI é aquele que viu nascer uma nova ordem simbólica regida pelos avanços da ciência, a qual, cada vez mais, produz objetos que levam à satisfação imediata da pulsão em uma vertente desagregadora, sem o anteparo que antes era dado pela função simbólica do pai. Vive-se hoje a lógica do *não-todo* ou, se quisermos, a feminização

do mundo. Os efeitos dessa feminização podem estar conectados com o que é da vertente da pulsão de morte, como tem revelado o resultado devastador de algumas configurações sintomáticas do século XXI – como a toxicomania generalizada, as novas práticas corporais, o aumento da depressão, o fracasso escolar – que denunciam a ascensão do gozo ao zênite social, como já nos apontava Lacan em *Radiofonia*. Por outro lado, a afinidade com a lógica do não-todo nesse novo século, pode levar à construção de espaços fecundos que considerem que estamos vivendo uma época em que o Édipo não se mantém mais em cartaz, pois “se perde cada vez mais o sentido da tragédia” (LACAN, 1998 [1960], p. 827), sem fazer disso a recomposição do pai edípico, que seria uma nostalgia que levaria ao pior.

Assim, sem prescindir dos semblantes da civilização, parece ser possível apostar na solução que cada um pode dar ao gozo impossível de negativizar. Isso pode ser feito a partir de um trabalho que leve em consideração o irreduzível de *lalíngua*, um caminho que nos parece ser bem diferente da ordem de ferro instalada pela sociedade de consumo que apregoa a tirania do gozo e a conseqüente recusa do inconsciente. Lembremos que Lacan, desde os anos cinquenta, anunciava que a entrada da ciência no mundo foi suficientemente palpitante para que soubéssemos que, nessa fronteira, algo ali se mexeu. Para ele, “talvez seja aí que a psicanálise se destaque, por representar o advento de um novo sismo” (LACAN, 1998 [1960], p. 811).

Nesse sentido, podemos dizer que a psicanálise, como um dos parceiros da civilização, para ser uma prática que esteja à altura para responder aos limites do simbólico não pode prescindir da lógica própria do feminino. Deve, ao contrário, se servir de uma de suas facetas, a saber, sua afinidade com o amor ou, como Freud já anunciava, com a força de Eros, para fazer, desse, um conector que faz existir o inconsciente como saber. A partir daí torna-se viável o advento de um novo amor, aquele que, por estar fora dos limites da lei, pode conduzir à diferença absoluta. Esse amor sem limite permite, à *lalíngua*, condescender à língua compartilhada com o Outro. Feminino, *(la)língua* e amor, essa é, porém, uma nova prosa...

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Maria Lídia Oliveira de Arraes. **A escrita de Joyce e a suplência na psicose**. Disponível em <www.fundamentalpsychopathology.org/8_cong_anais/MR_32b.pdf> Acesso em 20.10.2011.

ALVARENGA, Elisa. **Falar a Língua do Outro?** Correio: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo, n.º 68, abr. 2011.

ARRIVÉ, Michel. **Linguagem e Psicanálise: linguística e inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1999.

_____. **Em busca de Ferdinand de Saussure**. São Paulo: Parábola Editorial. 2010.

ATTIÉ, Joseph. **Eu não sou um poeta, mas um poema**. Latusa. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 15, 2010.

BARROS, Manoel. **Poesia completa**. São Paulo: Leya, 2010.

BARRETO, Francisco Paes. **O Homem e a Mulher, a Lógica e a Psicanálise**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 56/57, jul. 2009.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica. Gênesis, 11:1-9

BOUQUET, S. **Introdução à leitura de Saussure**. São Paulo: Cultrix, 2004.

BERENGUER, Enric. **Testemunho: ensino irônico**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 54, maio. 2009.

BRODSKY, Graciela. **O homem, a Mulher e a Lógica**. Latusa. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 13, 2008.

CARVALHO, Frederico Zeymer Feu de. **Letra, Lingüística e Linguística**. Disponível em <<http://www.ebp.org.br/>>

CALDAS, Heloisa. **Testemunho, Semblante e Transmissão**. Latusa. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 15, 2010.

_____. **Notas preliminares sobre escrita e estilo em Guimarães Rosa**. In: COSTA, Ana; RINALD, Doris (Orgs). Escrita e psicanálise. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2007b.

_____. **A voz da poesia**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 41, dez. 2004.

CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem & Outras Metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectivas, 2006.

_____. **O Segundo Arco-íris Branco**. São Paulo: Iluminuras, 2010.

_____. **Escritos sobre Jade**; Poesia Clássica Chinesa Reimaginada por Haroldo de Campos. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

FREUD, S. **Sobre a Psicoterapia** (1905 [1904]). In: FREUD, S. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Direção de Tradução Jayme Salomão. 2. ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1972, v. 7, (1901-1905).

_____. **Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente** (1905). In: _____. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Direção de Tradução Jayme Salomão. 2. ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. 8, (1905).

_____. **A Significação Antitética DAS Palavras Primitivas (1910)**. In: FREUD, S. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Direção de Tradução Jayme Salomão. 2. ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1970, v. 11, (1910).

_____. **Teoria Geral das Neuroses (1917 [1916-1917]): conferência 18: fixação em traumas – o inconsciente**. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: conferências introdutórias sobre psicanálise. Direção de Tradução Jayme Salomão. 2. ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 16, (1916-1917).

_____. **Além do Princípio de prazer (1920)**. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: conferências introdutórias sobre psicanálise. Direção de Tradução Jayme Salomão. 2. ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976a, v.18, (1920-1922).

_____. **A Negativa (1925)**. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: conferências introdutórias sobre psicanálise. Direção de Tradução Jayme Salomão. 2. ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976b, v. 19, (1923-1925).

_____. **O Linguista e a Linguística no CLG**. Disponível em <<http://seer.uniritter.edu.br/index.php/nonada/article/viewFile/83/72> Acesso em 25.10.2011>

GOROSTIZA, Leonardo. **A Solidez de um Vazio**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 58, out. 2010.

JIMENEZ, Stella. **Prefácio à edição inglesa do Seminário 11, de Jacques Lacan. Latusa**. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 15, 2010.

HARARI, Angelina. **Parceiros no Singular**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 58, out. 2010.

_____. **O Passe, as Línguas e *Lalíngua***. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 60, out. 2011.

HELLEBOIS, Philippe. **Lalíngua**. In: **Scilicet: Semblantes e sinthoma**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2009.

HOLCK, Ana Lucia Lutterbach. **Relato**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 50, dez. 2007.

_____. **Mulheres e Objetos – o tecido em uma análise**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 52, set. 2008a.

_____. **Patu: A Mulher Abismada**. Rio de Janeiro: Subversos, 2008b.

HORNE, Bernardino. **A Doutrina do Passe**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 44, nov. 2005.

IANINI, Gilson. A estrutura e seus efeitos: o simbólico de Lévi-Strauss à Lacan, via Kouré. **Curinga**. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas, n.º 32, jun. 2011.

LACADÉE, Philippe. **O Uso do Nome-do-Pai: a ferramenta do pai e a prática analítica**. **Curinga**. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas, n.º 23, nov. 2006.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985a.

_____. **O seminário, livro 20: mais, ainda** (1972-1973). 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b.

_____. **O seminário, livro 3: as psicoses** (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. **O seminário sobre “A carta roubada” (1957)**. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. **A Instância da Letra No Inconsciente ou a Razão desde Freud (1957)**. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. **A Direção do Tratamento e os Princípios de seu Poder (1958)**. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. **Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano (1960)**. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. **Do ‘Trieb’ de Freud e do desejo do psicanalista (1964)**. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. **Conferência em Genebra sobre o Sintoma (1975)**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 23, dez. 1998b.

_____. **Rumo a um significante novo (1977)**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 22, ago. 1998c.

_____. **Abertura da Seção Clínica**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 30, abr. 2001.

_____. **Ato de Fundação (1964)**. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Proposição de 9 de Outubro de 1967 sobre o Psicanalista da Escola (1967)**. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Radiofonia (1970)**. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Lituraterra (1971)**. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **Televisão (1972)**. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Nota italiana (1973)**. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos (1973)**. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. Joyce, **O Sintoma (1975)**. In: _____. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Talvez em Vincennes... (1975)**. In: _____. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Prefácio à Edição Inglesa do Seminário 11 (1976)**. In: _____. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Lugar, Origem e Fim do meu Ensino**. In: _____. **Meu ensino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **Saber, Ignorância, Verdade e Gozo. Estou falando com as paredes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l' une-bévue s 'aile a mourre (1976-77)**. Tradução de Jairo Gerbase. Salvador: Campo psicanalítico. Disponível em: < <http://www.campopsicanalitico.com.br/Biblioteca.aspx?pc=Lacan>>. Acesso em 20.11.2011.

_____. **O Seminário, livro 25: O momento de concluir (1977-78)**. Tradução de Jairo Gerbase. Salvador: Campo psicanalítico. Disponível em: <<http://www.campopsicanalitico.com.br/Biblioteca.aspx?pc=Lacan&p=2>>. Acesso em 20.11.2011

_____. **O seminário, livro 23: O sintoma (1975-1976)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007a.

_____. Joyce, **O Sintoma (1975)**. In: _____. **O seminário, livro 23: O sintoma (1975-1976)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007b.

LAIA, Sérgio. **A Contingência e o Âmago da Cura Psicanalítica**. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Sergio_Laia_A_contingencia_e_o_a_mago_da_cura_psicanalitica.pdf> Acesso em: 20 de out. 2011.

LAURENT, Dominique. **Desidentificação de Uma Mulher**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 29, dez. 2000.

_____. **Adendo ao texto “Desidentificação de uma mulher”**. Publicado em Opção Lacaniana n.º 29. . Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 30, abr. 2001.

LAURENT, Éric. **A carta roubada e o voo da letra**. Correio: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo, n.º 65, abr. 2010.

_____. **O Passe entre as Línguas ou “Dire Babel”**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 60, set. 2011.

LEFORT, Rosine e Robert. **O Autismo, Especificidade**. In: **O sintoma-charlatão: Textos reunidos pela Fundação campo Freudiano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LOPES, Edward. **Interpretação da Obra de Ferdinand de Saussure**. In: **A identidade e a diferença**. São Paulo: EDUSP, 1997.

LOPES, Marcos; BEIVIDAS, Waldir. **A Linguagem Onírica: Freud e Lacan entre os hieróglifos**. In: BEIVIDAS, Waldir (org.). **Psicanálise, pesquisa e universidade**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

MALEVAL, Jean – Claude. **“Sobretudo verbosos” os autistas. Latusa**. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 12, 2007.

MANDIL, Ram. **Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **Prefácio**. In: HOLCK, Ana Lucia Lutterbach. **Patu: A mulher abismada**. Rio de Janeiro: Subversos, 2008.

MILLER, Jacques-Alain. **O Piropo: Psicanálise e linguagem**. In: _____. **Percurso de Lacan: uma introdução**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. **A Lógica da Cura Psicanalítica.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 09, março. 1994.

_____. **Matemas I.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. (Campo Freudiano no Brasil).

_____. **A Conversação.** In: **Os casos raros, inclassificáveis da clínica psicanalítica:** a conversão de Arcachon.º Org. Jaques-Alain Miller. Tradução Luis de Souza Dantas Forbes: São Paulo: Produtores Associações Comunicação Visual, 1998a.

_____. **O Monólogo DA APPAROLA.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 23, dez. 1998b.

_____. **Resposta ao “Che Vuoi?” sobre a Formação do Analista em 2001.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 31, set. 2001.

_____. **A Teoria do Parceiro.** In: Escola Brasileira de Psicanálise (orgs.). **Os circuitos do desejo na vida e na análise.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. **Política lacaniana: Seminario dictado por Jacques-Alain Miller.** 2ª ed. Buenos Aires, Argentina: Coleccion Diva, 2002.

_____. **O Real é sem Lei.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 34, out. 2002.

_____. **O Último Ensino de Lacan.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 35, jan.º 2003.

_____. **Biologia Lacaniana.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 41, dez. 2004.

_____. **Peças Avulsas.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 45, maio. 2006a.

_____. **Los Signos del Goce:** Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. 1º ed. 2ª reimp. Buenos Aires: Paidós, 2006b.

_____. **Os Objetos a Na Experiência Analítica.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 46, out. 2006c.

_____. **A Estrutura Cômica.** Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 50, dez. 2007.

_____. **Tout le mond est fou,** Curso, inédito, de 2007/2008 realizado no âmbito do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris, VIII.

_____. **Coisas de Fineza em Psicanálise;** Curso, inédito, de 2008/2009 realizado no âmbito do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris, VIII.

_____. **Semblante e Sinthomas**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 52, set. 2008.

_____. **Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O Sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **O Passe do Falasser**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 58, out. 2010.

_____. **Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre desejo e gozo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MILNER, Jean-Claude. **O Amor da Língua**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

_____. **A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. **Linguística e Psicanálise**. Estudos Lacanianos. Revista do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte: Sciptum, vol. II, n.º 4, jul.- dez. 2009.

NAVEAU, Laure. **Mais Além do Passe, A Transferência. Latusa**. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 15, 2010.

NORMAND, Claudine. **Saussure**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

POLITO, Ronald (org). **Mario Quintana**. O livro de haicais. São Paulo: Globo, 2009.
SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Charles Bally e Albert Sechehave (Orgs.). São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **Escritos de Linguística Geral**. São Paulo, Cultrix, 2004 (organizados e editados por Simon Bouquet e Rudolf Engler).

_____. **Escritos de Linguística Geral**. Simon Bouquet e Rudolf Engler (Orgs). São Paulo: Cultrix, 2002.

SCHEJTMAN, Fabián. **La trama del sintoma e o inconsciente**. 2ª ed., Buenos Aires: Del bucle, 2006.

SEYNHAEVE, Bernard. **Escrita de uma borda**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 52, set. 2008.

_____. **Depoimento de Passe. Latusa**. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 14, nov. 2009a.

_____. **“Guerreiro aplicado” e Destituição Subjetiva**. Correio: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo, n.º 64, nov. 2009b.

STAROBINSKI, Jean. **As Palavras sob as Palavras: os anagramas de Ferdinand Saussure**. Trad. Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974.

STIGLITZ, Gustavo. **Bom Dia, Escola Una**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 58, out. 2010.

_____, Gustavo. **Tem Gato na Tuba: sobre o fenômeno psicossomático**. Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo, n.º 60, set. 2011.

VIEIRA, Marcus André. **Sobre o Japão de Lacan**. Latusa. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, n.º 8, out. 2003.

_____. **Signo e Significante**. In: **Scilicet**: semblante e sintoma. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2009.

_____. **O Real da Paixão**. In: **Biblioteca Online** da EBP. Disponível em <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Marcus_Andre_Vieira_O_real_da_paixao.pdf>

_____. **A Letra e o Elã**. Latusa. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, Rio de Janeiro, n.º 15, 2010.

VIVAS, Hilário Cid. **O Trauma e sua Ficção**. **Curinga**: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, Belo Horizonte, n.º 15/16, abr. 2001.

VINCINGUERRA, Rose-Paule. **O Falo, Resíduo que Verifica**. **Correio**: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo, n.º 67, dez. 2010.
<http://www.biblioonline.com.br/acf/gn/11>