

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

LUIZ PAULO LEITÃO MARTINS

AMOR À VERDADE: o pensamento de Freud e a modernidade

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

LUIZ PAULO LEITÃO MARTINS

AMOR À VERDADE: o pensamento de Freud e a modernidade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Joel Birman

RIO DE JANEIRO

2014

LUIZ PAULO LEITÃO MARTINS

AMOR À VERDADE: o pensamento de Freud e a modernidade

Orientador: Joel Birman

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Professor Doutor Joel Birman

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

Doutora Leila Maria Bruck Ripoll

Professor Doutor Paulo Roberto Gibaldi Vaz

Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFRJ)

Professora Doutora Simone Perelson

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

Para Sara, porque *com* você nasce um mundo a partir de *dois* e não de *um*.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação foi escrita sob *encontros*: acontecimentos do pensamento que me permearam, me mobilizaram, me atravessaram, acontecimentos que se materializaram em textos, se rematerializaram quando reescritos, se tornaram seções, capítulos, passagens isoladas, dispersas, fragmentos que, enfim, adquiriram a forma final de um texto, um texto de pensamentos. Se digo que acontecimentos me atravessaram, certamente essa forma que defino como *me* é incorreta, um vício de linguagem; é que esses acontecimentos só se tornaram texto porque se pôde abrir mão da gramática de dizer *eu*, da gramática de representação que essa identidade produz, para, ao invés disso, dizer *muitos*: dois, três, quatro, quantos der. E por isso é preciso agradecer, é preciso identificar *presenças* significativas, presenças de pensamento que não só visitaram esta escrita, mas que se inscreveram nela e por meio dela, presenças que aconteceram, no sentido forte do termo, e que ao acontecer permitiram mundos novos, mundos possíveis e ainda outros por vir. As palavras que se seguem querem reencontrar esses fantasmas, querem anunciar, ou melhor, denunciar essas presenças de pensamento que marcaram uma escrita, a reflexão que nela foi possível. As palavras que se seguem não devem significar o que aconteceu, porque assim seriam sempre precárias e limitadas; devem, ao contrário, em conjunto com o registro que se formou, identificar marcas e presenças, cujas atuações certamente estarão mais presente não nestas palavras, mas naquelas do próprio texto impresso.

Antes de mais nada, quero agradecer ao professor *Joel Birman*, professor que me recebeu como orientando e que acolheu esta pesquisa quando era ainda um projeto, ou melhor, para usar os termos próprios da pós-graduação, quando era ainda um anteprojeto. Quero agradecer porque ele viu ali, naquela intensidade indefinida e precária, uma possibilidade de pensamento, uma possibilidade de inscrição da linguagem que fosse acontecimento. Sua participação foi ativa nessa transformação: nas conversas formais e informais, nas reuniões de supervisão e de orientação, nas aulas em pequenos e grandes grupos, enfim, em todos esses *encontros* de pensamento que contribuíram significativamente para a produção do texto, para as reflexões aqui desenvolvidas, de modo que sua presença ultrapassa em muito as notas de rodapé, ganhando corpo e lugar no espaço mesmo da escrita. Obrigado, Joel, por essa experiência de pensamento que representa a sua presença aqui, experiência que certamente vou levar comigo. Em seguida, agradeço aos professores da qualificação, aos professores que leram este texto quando ele era um projeto de pesquisa, mais ou menos na metade de seu percurso, e que trouxeram contribuições valiosas para o seu desenvolvimento e sua elaboração posteriores. Certamente, o formato final difere em muito daquele do projeto; diversas propostas foram

reformuladas, questões foram aprofundadas e outras deixadas de lado. Esses professores foram a *Simone Perelson*, que apontou pontos fortes do texto, fortes e a serem aprofundados, indicou também alguns problemas de argumentação, valorou sequências importantes de raciocínio, enfim, deu algumas sugestões de pesquisa e de direcionamento, e o *Carlos Augusto Peixoto Jr.*, que, de maneira certa, levantou questões para as questões, problemas para os problemas, criticou alguns usos e desusos de autores e, também, indicou toda uma bibliografia que não é a sua, nem de seu gosto, o que demonstra o esforço de sua tentativa de contribuição, o qual merece ser lembrado e aqui assinalado. Agradeço também aos professores da defesa da dissertação, *Simone Perelson* e *Paulo Vaz*, professores escolhidos a partir de pesquisas em comum, de simultaneidades de pensamento e de enunciado e que se dispuseram a ler o trabalho final, o resultado da pesquisa e desta escrita do pensamento, a tecer observações e apontamentos e a construir raciocínios e reflexões, que certamente promovem outros encontros, presenças de acontecimento. Além deles, é preciso mencionar o nome da psicanalista e amiga *Leila Ripoll*, que quando convidada prontamente aceitou participar da banca, e que de uma maneira bastante rica e produtiva apontou aproximações do texto com a literatura, indicando aspectos importantes a serem pensados e desenvolvidos em pesquisas posteriores. Agradeço a todos esses professores que participaram diretamente desta produção e da conclusão desta etapa significativa do mestrado.

Também gostaria de agradecer aos professores que constituem o *Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica*, programa da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi ali que fui recebido como estudante de mestrado, onde pude assistir algumas aulas, cursar algumas disciplinas e participar de eventos e congressos. Agradeço às oportunidades que tive: aos professores que direta ou indiretamente contribuíram para esta elaboração, com suas marcas de pensamento e as referências que indicaram. Cito três que contribuíram mais diretamente: *Marta Rezende*, *Fernanda Costa-Moura* e *Ana Beatriz Freire*. Foi lá, mas não só lá, pois também participei de grupos e disciplinas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que conheci alguns amigos e colegas, com quem partilhei não só a qualidade de ser estudante, mas os pensamentos e afetos. Citar todos seria impossível, foram muitos os encontros, prolongados ou não, diversos significativos e que contribuíram para a escrita, mas também para o meu período de moradia no Rio e de realização do mestrado. *Caio Padovan*, o mais antigo deles, que conheci ainda na graduação em Curitiba, que me recebeu prontamente por ocasião das provas de seleção (ele e sua namorada, *Manuelle*), que me apresentou a cidade e o programa e que com sua presença promoveu diversos encontros de ressonância e de dissonância, mas sempre positivos e que estimo bastante; *Luciano Dias*, que conheci no Rio, cuja atuação se

deu sempre pelas beiradas, sem deixar de com isso atingir o centro das questões e dos problemas; *Diogo Bendelak*, que conheci no programa e com quem partilhei temas e conversas com intensidades próximas e convergentes; *Guilherme Prado*, companheiro de visitas e intercâmbios em outros terrenos de pensamento, em especial, na filosofia; e *Outros*, que não citei explicitamente, mas que sabem da importância que tiveram e da marca que deixaram, e ainda deixam, com suas presenças. Obrigado.

Por fim, quero agradecer a algumas pessoas ainda mais próximas, a algumas pessoas de cujas presenças desfruto no dia a dia, outras não com tanta frequência, mas que acompanharam, quer no começo quer na atualidade, o desenvolvimento e a conclusão desta etapa. A primeira delas e para quem dedico um agradecimento todo especial é a minha esposa, *Sara*. Foi ela quem topou vir comigo para o Rio, com poucas certezas e muitas dúvidas, que permanecem, e ingressar nesta nova experiência da vida e do pensamento. Com algumas pessoas tive encontros, isto é, encontros em que alguma coisa aconteceu, em que a eternidade tocou o tempo de maneira profunda e avassaladora, mas com outras a partir dos encontros e para além deles experimentei duração, nascimentos de mundo. Foi assim com a *Sara*, acontecimento de afeto e de pensamento, cuja presença produziu e continua produzindo novas formações, formações fantasmáticas do pensamento a que a linguagem pode apenas tocar e percorrer, mas nunca alcançar. Agradeço pelo amor e pelo afeto, porque viver com você é uma cena de dois, experiência singular que guardo com carinho e com paixão. Quero agradecer também aos meus pais, *Luiz Fernandes* e *Heline*, que mesmo na distância estão perto. Agradeço porque estiveram presentes ainda antes do mestrado: acompanharam meu período de crescimento e de formação, incentivaram-me sempre nos livros e nos estudos e em fazer aquilo que queria; mas também porque permanecem presentes em encontros e conversas, em palavras e ações, estimulando-me e encorajando-me sempre nas novas etapas e desafios. Vocês trazem palavras de carinho e de afeto que fazem toda a diferença. Meu agradecimento sincero.

O resultado desses encontros está aqui, não foi possível nomear todos, mas esta dissertação é produção de *muitos*. Fantasmas do pensamento materializados em acontecimentos de escrita. Obviamente, qualquer erro ou equívoco, qualquer devaneio nesta redação é de minha responsabilidade apenas.

Como um pensamento pode esquivar-se diante de outra coisa que não ele mesmo? O que quer dizer de um modo geral não mais poder pensar um pensamento e inaugurar um pensamento novo? O descontínuo – o fato de que em alguns anos por vezes uma cultura cessa de pensar como até então tinha feito e se coloca a pensar outra coisa e de outra maneira – abre, sem dúvida, a uma erosão do fora, a este espaço que está, para o pensamento, do outro lado, mas onde, no entanto, ele não cessou de pensar desde a origem.

(Michel Foucault, *As palavras e as coisas*)

E, finalmente, não devemos esquecer que o relacionamento analítico se baseia no amor à verdade – isto é, no reconhecimento da realidade – e que isso exclui qualquer tipo de impostura ou engano.

(Sigmund Freud, *Análises com fim e sem fim*)

RESUMO

MARTINS, Luiz Paulo Leitão. **Amor à verdade**: o pensamento de Freud e a modernidade. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Esta pesquisa investiga a verdade em psicanálise: aborda a episteme do pensamento em que o discurso de Freud se insere e a incidência desse discurso como acontecimento na arqueologia. Nossa tese é de que o discurso de Freud acontece a partir do ato de criar conceitos, ato do pensamento, e que no caso da psicanálise criar conceitos coincide com criar o inconsciente. Para pensar a criação do conceito de inconsciente como um acontecimento do pensamento, é preciso pensar a arqueologia de formação desse mesmo pensamento, é preciso pensar a arqueologia da modernidade, o solo a partir do qual ela se tornou possível, o *a priori* histórico que foi condição de possibilidade para o seu aparecimento. Primeiro capítulo: Arqueologia e formação da modernidade. Levanta-se esse solo para a superfície, retomando a configuração arqueológica do Renascimento, a descontinuidade entre este e a idade clássica, e, por fim, a descontinuidade entre a idade clássica e a idade moderna do pensamento. O objetivo central de traçar essa linha genealógica de formação da modernidade é restituir os arquivos que constituem o horizonte possível dos acontecimentos do presente. Segundo capítulo: Inconsciente e pensamento em psicanálise. Trata-se de investigar as etapas de formação do conceito de inconsciente em Freud e as consequências de sua afirmação para o pensamento psicanalítico em particular e para o pensamento moderno em geral. Vê-se como o acontecimento do inconsciente remete às diferentes etapas de formação do pensamento moderno, e como a sua configuração final promove uma articulação estreita entre linguagem e finitude. De um pensamento do inconsciente passamos a um inconsciente do pensamento, inconsciente a partir do qual vivemos, agimos e pensamos discursivamente na modernidade. Ora, a afirmação desse inconsciente surge como dificuldade, ela atinge diretamente o narcisismo das subjetividades modernas, de modo que é preciso avançar da dificuldade da afirmação à afirmação da dificuldade, afirmação que positiva o acontecimento do conceito como diferença. É só assim que a verdade da psicanálise encontra a verdade da história, a verdade de nossa arqueologia, a verdade do presente; é só assim, por uma relação de amor à verdade, que a análise do presente se converte numa crítica de nós mesmos, uma crítica da possibilidade de novos acontecimentos. Acontecimentos do pensamento que constituem um pensamento por vir.

Palavras-chave: Inconsciente; Verdade; Acontecimento; Pensamento; Modernidade.

ABSTRACT

MARTINS, Luiz Paulo Leitão. **Amor à verdade**: o pensamento de Freud e a modernidade. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This research investigates the truth in psychoanalysis: it discusses the episteme of thought in which the discourse of Freud is inserted and the incidence of this discourse as an event in archaeology. Our thesis is that Freud's speech emerges from the act of creating concepts, an act of thought, and that in the case of psychoanalysis creating concepts coincides with creating the unconscious. In order to reflect upon the creation of the concept of the unconscious as an event of thought, one must reflect upon the archaeology of formation of this same thought, upon the archaeology of modernity, the grounds from which it became possible, the historical *a priori* that was the condition of possibility for its emergence. First chapter: Archaeology and formation of modernity. We establish these grounds, resuming the archaeological configuration of the Renaissance, the discontinuity between it and the classical age, and, last but not least, the discontinuity between the classical age and the modern age of thought. The main purpose of tracing this genealogical line of formation of modernity is to restore the archives that constitute the possible horizon of the events of the present. Second chapter: The unconscious and thought in psychoanalysis. Our aim is to investigate the steps of formation of the concept of the unconscious in Freud and the consequences of his affirmation to psychoanalytic thinking in particular and to modern thought in general. We analyze how the event of the unconscious refers to the different stages of formation of modern thought, and how its final configuration promotes a close articulation between language and finitude. From a thought of the unconscious we come to an unconscious of thought, an unconscious from which we live, act and think discursively in modernity. However, the affirmation of this unconscious emerges as a difficulty, it affects directly the narcissism of modern subjectivities, so much so that it is necessary to pass from the difficulty of affirmation to the affirmation of difficulty, an affirmation that considers the event of the concept as a difference. Only then the truth of psychoanalysis finds the truth of history, the truth of our archaeology, the truth of the present; only then, through a love of truth, the analysis of the present becomes a critique of ourselves, a critique of the possibility of new events. Events of thought that constitute a thought to become.

Keywords: Unconscious; Truth; Event; Thought; Modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: ARQUEOLOGIA E FORMAÇÃO DA MODERNIDADE	21
1.1 A semelhança do Renascimento: as palavras são como as coisas	24
1.1.1 A trama do mundo e as figuras da semelhança	25
1.1.2 Assinaturas e escrita das coisas: da possibilidade de um saber	30
1.1.3 O ser da linguagem e a literatura moderna	33
1.1.4 Circulação dos loucos e constituição da experiência trágica e crítica da loucura	35
1.2 Idade clássica e representação: a formação de um discurso	37
1.2.1 Dom Quixote: da semelhança perdida à identidade achada	38
1.2.2 A ordem do pensamento: entre máthesis e taxinomia	41
1.2.3 Significar, conhecer e representar: a palavra no pensamento	44
1.2.4 Estudos da linguagem e teoria do nome: a formação de uma gramática geral	49
1.2.5 Semelhança, imaginação e loucura: o lugar (ausente) do outro na idade clássica	54
1.2.6 As meninas: quadro da representação e representação em quadro	59
1.3 O nascimento da modernidade: homem, história e finitude	62
1.3.1 Marquês de Sade: ponto de chegada e linha de fuga	64
1.3.2 Novas empiricidades e novos saberes: trabalho, vida e linguagem	67
1.3.3 A finitude da vida, o impensado do pensamento e o aparecimento do homem	74
1.3.4 Ciências e contraciências do homem	79
1.3.5 A ilusão de um pensamento e o futuro de uma ilusão: do homem ao super-homem	85
CAPÍTULO 2: INCONSCIENTE E PENSAMENTO EM PSICANÁLISE	88
2.1 O inconsciente de Freud: da criação de um conceito	91
2.1.1 Trauma e representação na histeria: a sedução de uma neurótica	96
2.1.2 O fantasma de Édipo: as formações do inconsciente entre signos e imagens	103
2.1.3 O afeto do inconsciente e a teoria das pulsões: a finitude numa psicanálise ao avesso	111
2.1.4 Fazer justiça a Freud: fantasma, acontecimento e pensamento	117

2.2 Uma dificuldade da psicanálise: o inconsciente e seus destinos	121
2.2.1 Duas formas de negar em psicanálise: expulsar e dizer não	124
2.2.2 A verdade do real e uma ontologia do negativo em psicanálise	134
2.2.3 Inconsciente e verdade: dificuldade de afirmação ou afirmação da dificuldade?	149
2.3 Freud e a modernidade: identidade e diferença no pensamento	151
2.3.1 O mesmo e o outro: imagem do pensamento e pensamento sem imagem	152
2.3.2 Um pensamento do inconsciente e um inconsciente do pensamento	158
2.3.3 Elogio ao amor: o amor à verdade de Freud e a verdade do amor	166
2.3.4 Análise do presente, ontologia de nós mesmos e um pensamento por vir	173
CONSIDERAÇÕES FINAIS	178
REFERÊNCIAS	181

INTRODUÇÃO

Freud *criou* um mundo novo, deu-lhe um nome, um conceito. Com o *inconsciente*, ele inventou, fabricou, produziu na *modernidade* uma experiência específica do pensamento: o eu não é uma identidade, não é guiado por uma consciência transparente a si nem pode ser apreendido por uma representação. Distingue-se do mundo do eu outro *mundo possível*. Lá as coisas se movem por deslocamento contínuo, condensando-se em imagens e figuras inquietantes. Lá também não há negação; conteúdo e afeto funcionam em pura afirmatividade. O *eu* reconhece esse mundo por seus *sinais*, eles lhe são estranhos, sombrios e distantes, mas também, ao mesmo tempo, familiares e inquietantes. Ele os nega, opõe-se a eles, mas, no entanto, vê-se condenado por seus *sintomas* e por suas repetições. É preciso que recolha por um *mesmo* a sua mais distante alteridade, de modo que assim ele possa *ser* a sua *verdade*¹. Essa criação, com efeito, remete a outras, a relação entre *eu* e *outro* não é primeira em Freud, mas trata-se neste de um recorte, de um mapeamento, de uma configuração de elementos e componentes específicos. Ela remete ao conceito de *inconsciente*, que, por sua vez, não é passivo nesse procedimento. Ora, seu *objeto* não consiste num tipo de depósito ou de receptáculo que relativamente ao sujeito criativo tem seu conteúdo preenchido como que de fora, pelo exterior. Freud não o encontrou, não o refletiu nem o comunicou. Não fez nada disso porque um *conceito* não é dado espontaneamente no mundo, não corresponde a uma forma transcendental que conduzida ao conhecimento revela um universal, tampouco é capaz de por meio de uma conversação democrática produzir consenso. Ele introduz-se por si, por sua verdadeira *intensão*², e isso de modo absoluto, mas também relativo. É absoluto porque se define como *acontecimento puro*, sem referência aos estados de coisa e de palavra, mas de *consistência* ou ressonância *interna* entre a multiplicidade de seus componentes e suas ordenadas intensivas. É relativo porque se encarna em coordenadas espaço-temporais, se estabelece por uma *consistência externa* em relação a outros conceitos e detém efeitos de verdade no sistema de signos de um discurso e no pensamento de que participa. Está em correlação direta com o ato de criação, sendo o criador uma categoria viva que em potência é ele mesmo o conceito. É que, quando Freud cria o inconsciente, ele o faz no mesmo movimento em que o conceito se produz como objeto. A partir de sua criação, a mais subjetiva, produz-se o *acontecimento*, o mais objetivo. É o conceito quem ensina (*pedagogia do conceito*), seguindo-se disso a criatividade no pensamento.

¹ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966a, p. 338.

² DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 27.

Psicanálise é uma forma de se referir a essa *realidade*, de em relação a ela formar conteúdos, deslocar problemáticas, atualizar enunciados, de, enfim, pensá-la como se pensa uma *verdade*. Para pensar, no entanto, não é certo que a psicanálise o faça sem referência a algum *lugar* de enunciação. Como discurso, é preciso que obedeça a certas *regras de formação*, a certa *ordem* dos discursos que contenha o conjunto dos enunciados possíveis. Sua unidade constituir-se-ia por uma especificidade no que se refere à formação de conceitos, de objetos e de enunciados e às escolhas estratégicas que realizaria relativamente a esse espaço comum de identidade, dado por um período de longa duração, por uma *episteme* do pensamento³. Para pensar a psicanálise, seu pensamento e sua relação com o acontecimento, é preciso fazer uma *genealogia* de seu discurso, uma *arqueologia* de seus monumentos, uma *cartografia* de seus conceitos. Há, por fim, uma intervenção. É que a criação de Freud se desdobra por todo um campo também *empírico*: espaço e tempo. De fato, a psicanálise *acontece* num dispositivo, a *clínica*. É ali que o inconsciente quebra o sintoma de um mundo idêntico e convoca o eu a reconhecer um mundo outro. Condições referenciais que conduzem os conceitos às coordenadas de *extensão*. Conceitos, acontecimentos, múltiplos mundos imersos numa clínica capaz de dar *sentido* ao sem sentido e de tirar o sentido ao com sentido. Intensidades, variações e devires na e da *subjetividade*. Isso Freud também realizou, deu-lhe um lugar na experiência e no pensamento da modernidade. *Amor à verdade*, certa vez disse Freud, referindo-se à prática analítica. Contra qualquer tipo de impostura ou má-fé, na psicanálise era preciso ter *coragem*, era preciso reconhecer a univocidade do inconsciente e a afirmatividade de seu mundo, era preciso reconhecê-lo como um *acontecimento* presente no espaço do pensamento. O que, onde e como Freud fez tudo isso? O que criou? Que conceito? Sob que plano pôde fazê-lo? E, ademais, a que gramática submeteu seus enunciados? Que intervenção realizou?

Essas questões não devem ser vistas como demasiado amplas e genéricas, de modo a serem abandonadas antes de qualquer começo ou apreensão séria da *problemática* que inauguram. É preciso não fugir nem se esquivar diante de um problema fundamental para a teoria psicanalítica, uma vez que toca a dimensão mesma de sua constituição e de seu desenvolvimento. De que perguntas se tratam? A que soluções se endereçam? Em que consiste *problematizar* a psicanálise? Ora, a teoria psicanalítica pode não funcionar, mas quando ou se *funciona* seus conceitos servem para a prática clínica, e esta, por sua vez, contribui com novos

³ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 13-4; Idem, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969a, p. 13-20.

elementos e atualizações, de forma a produzir modificações teóricas importantes⁴; na análise, o mundo do eu se comunica com o mundo do inconsciente, o sintoma é confrontado por seu real, a subjetividade se transforma e se produz. Tudo isso acontece e funciona no *discurso freudiano*, mas, no entanto, não significa que não estejam pressupostos desde o início certa *perspectiva* no conceito, certa *escolha* no enunciado, certo *viés* na intervenção⁵. Um ponto de partida esquecido, renegado ou pouco delimitado, a que se recorre e a que se faz referência sem o dizer nem o saber, muito embora seja justamente por meio dele que se tornam possíveis as elaborações discursivas. Perguntamo-nos pelo *lugar* onde se constituem as relações entre sistema de formação e unidade discursiva, entre plano de imanência e criação de conceito, entre acontecimento e verdade em psicanálise. Ora, que lugar é esse? A partir de que solo a psicanálise surge? O que determina a formação de seu discurso? Sob que linhas de fuga pode se deslocar? Como se dá a produção de seus conceitos? Que destino dar para o acontecimento em seu pensamento? Como entender a relação da psicanálise com a verdade? É com estas perguntas que queremos responder àquelas. Trata-se de uma forma de *encaminhar* a primeira série de questões por uma segunda, que já demarca caminhos mais específicos e estratégias mais delimitadas.

O que *é pensar*? Sobre o que *se pode* pensar? Sobre o que *não se pode* pensar? Como pode o pensamento pensar uma *coisa* jamais pensada e deixar de pensar outra desde então sempre pensada? Como pode o pensamento pensar um *acontecimento*? É sobre essas questões que Michel Foucault elabora o programa de sua intervenção a propósito da *arqueologia*. Com uma estratégia que se desenvolve por pensar o próprio pensamento, ele funda um modo específico de prática filosófica, colocando para si mesmo a questão de uma história, de um *dever* do pensamento ou de como se pode *pensar de outra maneira*⁶. Pensar o pensamento, sua ordem, seu espaço de *identidade*, a distribuição que opera entre as palavras e as coisas, e não só isso: seu limiar, sua *descontinuidade*, aquilo que como *diferença* lhe surge como impossibilidade, o encontro com *isso*, com o ponto a partir do qual outras ordens são possíveis, são alguns dos problemas que se colocam para Foucault, de modo que se trata de *problematizar* a categoria de pensamento, dando um passo atrás em relação à maneira com que se pensa, se

⁴ FREUD, Sigmund, “Dois verbetes de enciclopédia”, 1923, In: *E. S. B.*, Rio de Janeiro, Imago, v. 18, 1996, p. 253.

⁵ FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 100-1; Ver FREUD, Sigmund, “Os instintos e seus destinos”, 1915a, In: *Obras completas*, São Paulo, Companhia das Letras, v. 12, 2010, p. 52-3.

⁶ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 53-75.

fala e se age cotidianamente nas formas de discurso, com o objetivo de questionar o sentido, as condições e os efeitos de um pensamento na *atualidade* de que participa, ou, para dizer de outro modo, corresponde a pensar o pensamento como sendo um problema histórico, mas que é presente, e isso na medida em que é constituído por uma composição de acontecimentos arqueológicos que respondem na atualidade do saber a um *a priori* histórico de formação daquilo que torna possíveis representações, enunciados e discursos no tempo presente⁷. Assim, a investigação dita *arqueológica* do filósofo francês consiste numa *interrogação* a propósito do *presente*⁸ que examina as condições de possibilidade do aparecimento do pensamento moderno – ou melhor, sob que *a priori* histórico ele pôde se dar – e, ao mesmo tempo, analisa os indicativos de *descontinuidade* que prenunciam o seu desaparecimento para o surgimento de outra configuração discursiva possível. O *primeiro ponto* importante a se destacar tendo em vista o nosso objetivo aqui é que, para se investigar um pensamento, é preciso traçar na arqueologia as linhas de força que compõem a sua *episteme*. Isso não significa, entretanto, que se deva supor por trás das palavras uma instância de comando, algo da ordem de uma vontade da consciência, ou, em correlação a isso, a ideia de um conhecimento progressivo das coisas, conhecimento que se aperfeiçoa com o desenrolar dos fatos e das teorias; trata-se, ao contrário, de um espaço de *regularidade*, sem sujeito e sem finalidade, que no interior de um período comporta uma *gramática* dos enunciados possíveis⁹. Um espaço que manifesta o que é e o que não é possível de se pensar, sendo essa *possibilidade* a expressão exata de uma *continuidade*, e essa *impossibilidade*, de uma *descontinuidade* no campo discursivo. Os *acontecimentos arqueológicos* são o que determinam ambos os casos: definem a descontinuidade imediata entre um modo de pensar e outro e, ao mesmo tempo, a especificidade do pensamento em questão. Ademais, para se pensar a constituição de uma *unidade discursiva*, ou seja, de um campo específico no saber, deve-se incluí-la no interior de um sistema geral de formação – esse o *segundo ponto*. De fato, a *episteme* de um discurso traz consigo o modo com que se *distribuem* as palavras e as coisas no pensamento, isto é, a *ordem das coisas* correspondente a um período da história. É a partir dela, dessa *episteme*, que uma disciplina pode *formar objetos*, *enunciados*, *conceitos* e operar *escolhas estratégicas*, surgindo como uma modalidade específica de discursividade¹⁰. As *regras de formação*, nesse sentido, correspondem às condições de possibilidade a que estão submetidos os recortes de um discurso, às condições de sua

⁷ FOUCAULT, Michel, “Polémique, politique et problématisations”, 1984a, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, v. 4, 1994, p. 597-8; Idem, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 1984b, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 612.

⁸ Idem, “Qu’est-ce que les Lumières”, 1984c, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 680-1.

⁹ Idem, *L’archéologie du savoir*, op. cit., p. 40, 52, 65-7, 82-4, 98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31-93.

existência, manutenção, modificação e desaparecimento e às condições a partir das quais se definem as disposições dos enunciados, seus modos de operatividade e de funcionamento e as intervenções estruturalmente possíveis a ele. Ora, se a possibilidade de surgimento, a configuração atual e as transformações de um discurso *dependem* diretamente do sistema a partir do qual ele emerge, ou seja, do sistema que define suas regras de formação, o *terceiro ponto* é que entre os discursos se perceberá um vínculo mais ou menos estreito entre os enunciados de alguns deles e a disposição geral da episteme a que eles pertencem. Nesse aspecto Foucault nos dá um exemplo bastante significativo: quando retoma as modificações da *teoria do nome* nos estudos de linguagem na virada da idade clássica para a modernidade, ele faz notar a relativa demora da transição do *nome* para a categoria *flexão*, uma vez que se afirma sua relação profunda com o registro epistêmico da *representação*. Apenas com a modificação efetiva no nível da arqueologia, tendo sido desfeitas as relações de atribuição e de designação da linguagem, tornar-se-ia possível, assim, de fato e de direito, o aparecimento das disciplinas de filologia e de fonética na modernidade¹¹. Logo, é preciso examinar o *modo* com que a descontinuidade do plano arqueológico toca a interioridade das unidades discursivas e os diferentes níveis de seu sistema de formação, inclusive porque é possível que num mesmo espaço de saber se mantenham positivities de uma e de outra época, constituindo, assim, uma rica *polissemia* de enunciados coexistentes, sendo ela mesma *condição de possibilidade* para a *criação* do novo no espaço discursivo. Trata-se de pensar a incidência do *acontecimento arqueológico* na esfera individual do discurso, já que tal acontecimento é capaz de promover um verdadeiro abalo na estrutura atual e até então estável dos conceitos, dos objetos e das modalidades de enunciação, na medida em que está em relação direta com as possibilidades de criação e de produção de disposições inéditas do pensamento.

Portanto, para se delimitar as possibilidades de um pensamento (e estes são os três pontos levantados), é preciso (1) pensá-lo no interior de uma episteme, (2) entrever a unidade discursiva como que constituída a partir de um sistema geral de formação e (3) avaliar as diferentes formas de vinculação entre o campo específico de saber e a ordem discursiva de um período. São algumas consequências entre outras que surgem do enunciado foucaultiano e que nos interessam, alinhando-se precisamente ao nosso objetivo de pesquisa. Para dizê-lo num sentido amplo: queremos relacionar *psicanálise* e *modernidade*, investigando sob que solo arqueológico o arquivo freudiano se constituiu, de que modo o seu pensamento (com seus conceitos, objetos e intervenções específicos) se configurou no interior dessa episteme e como

¹¹ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 245-6.

ele se produziu discursivamente frente aos acontecimentos, criando conceitos e enunciados. Trata-se de remeter as perguntas imputadas a Foucault à própria psicanálise enquanto unidade discursiva. Se o que *perturba* Foucault é o pensamento – o que significa pensar? e o que é pensar hoje? –, sendo exatamente por isso que ele propõe uma história do pensamento que consiste na problematização de seu estado presente¹², aqui queremos nos perguntar: o que é pensar em *psicanálise*? Sobre quais acontecimentos do presente a *psicanálise* pode pensar? Que espaço há para a constituição do novo em *psicanálise*?

Esta pesquisa pretende, por um lado, *construir uma modernidade*, isto é, criar uma narrativa a propósito do nascimento do pensamento moderno, partindo dos acontecimentos que formam o solo arqueológico de nossa história¹³. Ora, uma vez que se entende que essa configuração é resultante de uma série de transformações no espaço do saber, torna-se preciso retomar a história dos monumentos discursivos a partir dos quais se produziram as condições e as possibilidades de pensar, de falar e de agir discursivamente na atualidade. As descontinuidades entre uma e outra episteme devem assinalar para além de uma ruptura o encaminhamento mesmo de um pensamento historicamente engendrado e que se torna manifesto nas formas ocidentais de discurso. Também entendemos, é preciso dizer, que os acontecimentos da arqueologia determinam a continuidade característica de uma ordem e de um período no espaço do saber: a distribuição das palavras e das coisas no discurso e a regularidade dos enunciados no sistema de formação são testemunhas de que existe um pensamento e de que ele é o mesmo independentemente da forma ou da unidade discursiva através da qual ele se expressa¹⁴. É a essa identidade, ainda que alocada num espaço caracterizado não de outra maneira senão por uma dispersão, que se visa uma arqueologia, como sendo uma investigação que toma o saber enquanto tal por objeto. Assim, propor uma construção da modernidade é fazer uma arqueologia do presente que leve em conta os *acontecimentos* de formação da história ocidental, indicativos que são da *continuidade* entre os enunciados de um período e das *descontinuidades* determinantes entre um e outro modo de pensar, e, também, é avaliar o contorno específico que esses acontecimentos traçam, a configuração que formam no pensamento que é o nosso do presente. O primeiro capítulo dessa dissertação quer elaborar essa arqueologia, arqueologia que como tal funda-se sob outra, desenvolvida por Foucault aproximadamen-

¹² DELEUZE, Gilles, *Foucault*, op. cit., p. 124.

¹³ FOUCAULT, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 1971, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 2, p. 136, 140, 148.

¹⁴ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, op. cit., p. 13-4.

te entre os anos de 1961 e 1969 de sua obra. Apesar de reconhecermos as limitações dessa releitura – que ao pretender construir reconstrói –, e de entrevermos algumas contribuições significativas caso nossa investigação avançasse no sentido de realizar estudos a partir de arquivos outros ou daqueles mais recentes aos quais Foucault não tivera acesso, não foi possível fazê-lo, sobretudo em razão do tempo disponível para a pesquisa, de modo que deixaremos esta possibilidade em aberto para outras oportunidades. A despeito disso, consideramos que nossa investigação se inscreve de direito na esteira do pensamento de Foucault, tanto no sentido de empreender uma *crítica da modernidade* quanto na expectativa de pensar os obstáculos que se opõem a um pensamento futuro, e que, além disso, as categorias da semelhança, da representação e da história usadas pelo filósofo francês para caracterizar a arqueologia são bastante oportunas para nossa reflexão, de modo que propor uma construção da modernidade a partir de sua arqueologia nos permitirá, na medida em que avançamos para o segundo eixo de nossa investigação, avaliar a inserção e as possibilidades de ação do discurso em questão na psicanálise.

Construir uma psicanálise – o outro lado de nossa pesquisa. Trata-se de pensar o *pensamento* psicanalítico à luz da modernidade: abordar a ordem de que participa, a especificidade de seu domínio nesse sistema de formação, as escolhas de alguns e não de outros enunciados e as possibilidades de novos desdobramentos e devires. Sabe-se que um pensamento é formado a partir de uma episteme histórica, em que as regras de formação definem os jogos de possibilidade da linguagem e as disposições dos enunciados no espaço discursivo. Dessa maneira, é preciso avaliar partindo da arqueologia da modernidade a *especificidade* da unidade discursiva em psicanálise, e isso relativamente à formação de conceitos, à constelação de objetos criados, aos recortes de pontos singulares e agrupamentos realizados e à frequência com que os enunciados surgem e se distribuem na camada manifesta do discurso. E, mais ainda, é preciso pensar a incidência do *acontecimento* em seu discurso, acontecimento como sendo aquilo que prevê a introdução de um elemento específico, imprevisível e inédito no sistema de enunciados, e que produz efetivamente efeitos de *verdades* nos múltiplos locais do pensamento¹⁵. Dizemos que na psicanálise esse acontecimento é o *inconsciente*, e que o surgimento da figura de Freud enquanto autor está diretamente ligado à *criação* desse conceito. Formado por variedades intensivas com histórias independentes, um conceito é definido pela possibilidade de através de um *ato de pensamento* fazer convergir sob um mesmo ponto a heterogeneidade de seus componentes, de modo que todos eles possam coexistir numa *totalidade*

¹⁵ BADIOU, Alain, *Logiques des mondes: l'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006, p. 406-8; DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 212-4.

fragmentária, de contornos irregulares e de pontos moventes¹⁶. Quando dizemos que Freud criou o conceito de inconsciente, dizemos também que a partir de um acontecimento muito particular ele pôde construir um pensamento, qual seja, a psicanálise. A incidência do inconsciente na psicanálise é o que torna possível o aparecimento daquilo que Freud chama de *verdade*¹⁷, de modo que a própria possibilidade de existir psicanálise, de existir um discurso que não recua diante da realidade do inconsciente, está diretamente ligada àquilo que consiste em sua formação, ou seja, está ligada ao estabelecimento de uma relação entre o pensamento e o acontecimento. Assim, torna-se necessário avaliar, uma vez que a psicanálise surge como uma espécie de dispositivo de aparecimento da verdade do acontecimento, as transformações decorrentes de sua presença, e isso a cada vez de sua *aparição* no que concerne ao plano do pensamento. O segundo capítulo buscará recompor essa história, buscará construir uma psicanálise a partir da obra de Freud, da criação que propõe sob o termo de inconsciente, uma psicanálise que seja, ao mesmo tempo, pensamento do inconsciente e expressão da verdade na modernidade.

Duas construções: uma arqueologia da modernidade e uma genealogia do pensamento em psicanálise. Trata-se de pensar a modernidade e pensar a psicanálise à luz, por um lado, da pesquisa empreendida por Foucault no início de sua obra e, por outro, da produção de Freud no que concerne à criação do conceito de inconsciente. Pensamento e acontecimento, acontecimento no pensamento: queremos saber como a psicanálise pode articular conceito e verdade em seu discurso, e como a partir disso podemos desenvolver um modelo de pensamento que é crítico e articular as arestas que permitem a sua transgressão.

¹⁶ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 21-37.

¹⁷ FREUD, Sigmund, "Análise terminável e interminável", 1937, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 23, p. 265.

CAPÍTULO 1

ARQUEOLOGIA E FORMAÇÃO DA MODERNIDADE

Em todas as épocas, a maneira pela qual as pessoas refletem, escrevem, julgam, falam (até mesmo na rua, nas conversas e nos textos mais cotidianos) e inclusive a maneira pela qual as pessoas experimentam as coisas, pela qual sua sensibilidade reage, toda a sua conduta é comandada por uma estrutura teórica, por um *sistema*, que muda com as eras e as sociedades – mas que está presente em todas as eras e em todas as sociedades.

(Michel Foucault, *Entrevista à Madeleine Chapsal*)

As palavras e as coisas começa com uma referência a Borges, a um de seus textos em que aparece descrita uma classificação dos seres obtida numa enciclopédia chinesa qualquer. A enumeração que se segue é conhecida, causa ao mesmo tempo riso e desconforto, humor e inquietação: os animais podem se dividir em pertencentes ao imperador, embalsamados, domesticados, leitões, sereias, fabulosos, cães em liberdade, incluídos na presente classificação, que se agitam como loucos, inumeráveis, desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, *et cetera*, que acabam de quebrar a bilha e que de longe parecem moscas¹⁸. Numa primeira aproximação, aquilo que julgamos causar estranheza parece ser justamente a distribuição fantasiosa a que os seres estão submetidos; a seriedade que comporta o *significante enciclopédia* nos parece incompatível com a liberdade de uma descrição, na qual o autor, dando asas à imaginação, compõe todo um jogo mágico de relações que não sem razão é determinado pelo espaço exótico de um mundo que é para nós aquele da China, como sendo o espaço de um outro pensamento. Outro lugar e outro tempo, circunscritos por uma imensa muralha; é ali que figuras complexas, caminhos delirantes, passagens e comunicações secretas podem existir e formar um quadro que distribui as palavras e as coisas por relações internas e autorreferentes completamente estranhas para um pensamento do Ocidente. Com efeito, se pensávamos antes serem os elementos aqueles que impediam a nossa apreensão ou nossa compreensão de tal classificação, trata-se na realidade do *lugar comum* que eles ocupam. Ou seja, é na medida em que os diferentes aspectos estão dispostos em uma mesma série, comportando um mesmo espaço de vizinhança e isso de maneira simultânea, que não podemos

¹⁸ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 7.

mais pensá-los. É que as relações que inauguram estão tão distantes daquelas prescritas pelo nosso sistema de pensamento que manifestam um saber *limítrofe* no interior do qual nos achamos sem coordenadas nem referências algumas. Não podemos pensar a enciclopédia chinesa, e é de uma *impossibilidade* que se trata, porque nosso modo de pensar é outro, porque a transgressão que marca a diferença entre o Ocidente e o Oriente corresponde exatamente a uma *descontinuidade* na ordem do pensamento, naquilo que torna as coisas visíveis a um povo e que faz da linguagem um modo específico de discurso. Vemos, falamos e pensamos de outro modo, por outras referências, e fazemos tudo isso a partir de outro saber. As relações que estabelecemos entre uma palavra e outra, entre uma palavra e uma coisa e entre uma coisa e outra não comportam a ordem das relações de um outro pensamento. Múltiplos mundos, múltiplos pensamentos e múltiplas formas de existência discursiva – é disso que Foucault fala e a partir disso que sua *arqueologia* tem nascimento, seja com a *História da loucura*¹⁹, seja com *As palavras e as coisas*.

Pensar um pensamento, pensar aquilo que um pensamento vem a ser no decorrer dos anos, dos períodos e das organizações discursivas da cultura ocidental – é este o programa anunciado por Michel Foucault. Quis ele pensar a nossa experiência de saber, a experiência da ordem em que estamos imersos e que revela o modo de ser fundamental das palavras e das coisas em nosso pensamento. Ora, tal experiência deve ser compreendida não a partir de uma história das ideias ou das ciências, história que percorre as diferentes modificações das opiniões, os desvios dos interesses de uma cultura, a redistribuição dos juízos e das teorias ou mesmo o surgimento de novas formas discursivas nos campos científico e filosófico. É que todo o nível em que essas possibilidades estão situadas remete não mais que à *superfície* de um pensamento, espaço discursivo já constituído, cuja formação já se deu, depois de uma série de escolhas e decisões no espaço do saber. Seria preciso fazer um outro tipo de história, uma história que fosse *arqueologia*: investigar o solo arqueológico de todo discurso, as condições a partir das quais surgem as ideias e as opiniões, a regularidade e os pontos de simultaneidade dos documentos e a ordem de distribuição das palavras e das coisas no pensamento²⁰. Para pensar um pensamento, suas condições, suas possibilidades e seus limites, seria preciso pensar os *acontecimentos* radicais ou transcendentais que determinam numa dada época o modo de ser e de saber do pensamento²¹. A *a priori* histórico de todo discurso, o acontecimento constitui-se, assim, como sendo aquilo que forma e que produz através de sua *verdade solitá-*

¹⁹ Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1961a/1972.

²⁰ Idem, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 9-13.

²¹ DELEUZE, Gilles, "L'homme: une existence douteuse", 1966, In: *L'île déserte et autres textes, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 129.

ria a novidade de um pensamento, sua configuração numa cultura e seu espaço de dispersão no campo do discurso. É sua verdade que a arqueologia deve buscar e investigar, tentando extrair seu sentido e sua significação para a história, de modo que percorrerá seja o sistema geral de formação, definido como as regras, ou melhor, a *gramática de formação* dos modos discursivos de um período, seja a disposição manifesta da ordem, que é expressa sob a forma das empiricidades que surgem ao saber, dos conceitos e objetos disponíveis à enunciação, dos monumentos e figuras deixados pelos homens, dos documentos e protocolos escritos e, finalmente, da história revelada nos discursos, atravessada que é por esse subsolo do pensamento, da opinião e do saber. Pensar um pensamento é pensar, então, aquilo que o forma constitutivamente, é pensar aquilo a partir do qual ele é possível: o acontecimento. E, ademais, como se não bastasse, os acontecimentos também demarcam uma outra função relativamente ao pensamento. São capazes de provocar num período de longa duração uma abertura profunda na camada das continuidades de um discurso, para fazer daí surgirem novas relações de ordem e de saber no pensamento. É que aquilo que distingue um pensamento de outro é justamente a determinação específica dada por seus acontecimentos componentes. Um acontecimento ou o conjunto de vários acontecimentos define o estatuto de determinado pensamento e, ao mesmo tempo, o limite que ele detém em sua articulação com outro²². Se avaliarmos uma *história dos acontecimentos* temos então uma série de intervenções na tradição de um pensamento que demarcam o fim de um período e o início de outro, o momento em que o pensamento atinge uma abertura que lhe era estranha, passando a se constituir de outra maneira. Deixa-se de pensar certas coisas e de um certo modo para se pensar outras coisas e de outros modos: acontecimento arqueológico no pensamento. Visar ao acontecimento no estudo do pensamento é, portanto, visar àquilo que define em um período o modo de ser das palavras e das coisas, o modo de ser da ordem que as distribuindo no pensamento oferece-as ao saber, onde os interesses, os juízos, as opiniões e os conhecimentos enraízam as suas positivities, e, igualmente, é visar às descontinuidades entre um e outro modo de pensar, ou seja, é visar ao campo que prescreve as possibilidades e as impossibilidades de um pensamento e que anuncia para além das duas a (im)possibilidade do novo, o acontecimento como *impossível*.

Assim, para pensar uma construção que seja aquela do pensamento moderno, da história de nosso saber na cultura ocidental, Foucault propõe uma investigação que testemunha dois grandes acontecimentos no decorrer dos séculos após a Idade Média: o primeiro ocorre em meados do século XVII e caracteriza a descontinuidade entre o Renascimento e a idade

²² FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 15-7.

clássica, e o segundo, no início do século XIX, demarca o limiar da idade clássica e o início da modernidade. Cada período tem dois séculos de duração e separa-se do outro por dois acontecimentos, por duas descontinuidades indicativas de que, não obstante façamos parte de uma mesma linha arqueológica, não pensamos hoje como se pensava no Renascimento, muito menos da mesma forma com que se pensava na idade clássica. A ordem a partir da qual falamos, dizemos e enxergamos o mundo é outra, ainda que sejamos habitados por *fantasmas* de nosso passado e que um discurso de nosso período possa de quando em quando retomar de uma ou de outra maneira um paradigma de outro pensamento. Se faz isso obstaculizando ou se o faz favorecendo a descontinuidade entre o nosso pensamento e um outro talvez por vir é questão de se avaliar na investigação da arqueologia. Queremos retomar os estudos de Foucault, estudos que nos apresentam elementos cuja importância é fundamental para nossa investigação. Pensar a modernidade, construir uma história que seja a sua, para daí pensar a psicanálise, é pensar que categorias determinam a formação de ambas, é pensar a que pensamento a psicanálise pode advir e que tipo de relação o seu discurso pode estabelecer com a verdade da arqueologia.

Este capítulo será composto por três seções. Em cada uma delas buscar-se-á levantar os principais elementos de caracterização das epistemes correspondentes aos períodos do Renascimento, da idade clássica e da modernidade. Nossos objetivos serão (1) delimitar as categorias fundamentais de determinação da arqueologia em cada um dos períodos, (2) investigar a maneira pela qual o sistema de formação funda os diferentes modos de ser da linguagem e das empiricidades, e (3) avaliar como, na modernidade, se retoma uma ou outra disposição de ordens anteriores e de que maneira isso prescreve certa orientação do pensamento no sentido de constituir tanto as linhas de força quanto as linhas de fuga e de intervenção dos acontecimentos do presente.

1.1 A semelhança do Renascimento: as palavras são como as coisas

O primeiro dos períodos pensados por Foucault na arqueologia é o Renascimento. É a partir dele que o filósofo irá desenvolver toda uma história das *continuidades* e das *descontinuidades* do pensamento na tradição ocidental, sendo ela mesma, a história, capaz de descrever o solo de formação que passada a idade clássica marcará definitivamente a experiência moderna do pensamento. Pensamos por *estruturas*, estruturas que nos antecedem, e que como

tais são formadas e forjadas por toda uma disposição da ordem, a qual prescreve o modo de ser das palavras e das coisas e o modo com que elas se distribuem em nosso pensamento. É essa estrutura que, a partir do século XVI, começa a se modificar, a se alterar por descontinuidades profundas, de modo que a partir daí os acontecimentos da história demarcarão um caminho específico para o pensamento, uma trajetória invisível e impensada que só depois na modernidade, na atualidade de nosso sistema, por uma espécie de *torção do pensamento* sobre si ou de uma crítica de nós mesmos, tornar-se-ia possível resgatar. Pretendemos nessa investigação retomar a história dessa arqueologia, examinando as identidades que marcam as descontinuidades entre os períodos desse percurso, o lugar da diferença em cada episteme do pensamento e os acontecimentos que incidindo na experiência do pensamento formam a experiência histórica da modernidade. Nosso objetivo consiste em avaliar o momento atual de nosso saber e a configuração que ele prescreve para o pensamento presente.

1.1.1 A trama do mundo e as figuras da semelhança

No Renascimento, todo o pensamento é estruturado pelo registro da *semelhança*. O mundo, sua visibilidade, sua expressão a mais vulgar e corriqueira, a forma com que nele se fala, se vê e se pensa, tudo isso é marcado por uma repetição incontornável do *mesmo*. *Mesmo* que se dissipa nas palavras e nas coisas. No espaço do mundo, enxergam-se as coisas umas em relação às outras, o mundo todo redobrado por uma duplicação essencial: a realidade reversa e espelhada do céu e das estrelas é refletida no mar, na terra, nos rostos e nos corpos, todos os seres reencontram o seu *duplo*, quer pertençam a uma ou outra extremidade do universo. Ademais, a linguagem é semelhante às coisas: ela pode criar, influenciar os seres, suas naturezas, o percurso dos rios, a trajetória dos mares e das estações, pode enfim dizer de suas verdades – essência do mundo e ordenação natural dos seres. É desse modo que ambas, palavras e coisas, são envoltas por uma espécie de *superfície única* que entrelaça sobre si o visível e o enunciável, o que se vê e o de que se fala. Nesse pensamento, não se trata de palavras de um lado e de coisas de outro, divisão tão comum a que estamos acostumados, mas sim de palavras e de coisas juntas, do mesmo lado, ou melhor, para dizer de outra maneira, das duas como sendo os dois lados de uma mesma moeda. *As palavras são como as coisas*, e não só isso: as duas ocupam o mesmo lugar no espaço e o mesmo momento no tempo. São semelhantes umas em relação às outras porque estão imersas no modo de ser da *semelhança*, sendo este o terceiro termo que permite o pensamento passar de um lado para outro sem impedimen-

to²³. Forma original do pensamento, a semelhança deve guiar a organização semântica do mundo, a trama em que as palavras vêm se cruzar, se refletir e se multiplicar nas e através das coisas. É dessa disposição que testemunha o pensamento do século XVI, que aguardará até o século seguinte para se transformar e ganhar outra estrutura na arqueologia.

Ora, toda essa trama rica e sem fim é articulada por *quatro figuras* principais da semelhança, figuras que promovem a combinação e a imbricação da semelhança entre a linguagem dos signos e a escrita das coisas²⁴. A primeira delas é a conveniência (*convenientia*). Por ela entende-se a *vizinhança* com que as coisas se aproximam, se tocam, se misturam e se comunicam. É a semelhança ligada ao *espaço*, ao espaço das extremidades e dos contornos específicos entre as coisas: uma coisa é pensada em relação à outra primeiramente a partir do lugar que elas ocupam e da posição que participam no espaço do mundo. Identificado esse espaço, formas de semelhança surgem, o que a princípio pode ser diferente torna-se semelhante por sua localização. Essa semelhança irá, com efeito, determinar o conteúdo e as propriedades individuais das coisas, haja vista que como *signo* de uma conveniência primeira perpetuará os efeitos da proximidade entre as coisas, imputando ao pensamento maneiras de ver e de dizer a partir da ligação entre elas. Ora, se entre as coisas a semelhança é disposta conforme o lugar de vizinhança, em cada ponto de contato será possível estabelecer um *elo* que constitui o encadeamento natural entre o elemento precedente e o seguinte. De modo que a semelhança, ao percorrer todo o espaço do mundo, torna-se capaz de ligar os pontos extremos (Deus e a matéria), sendo precisamente por esse motivo que a vontade divina pode alcançar os recônditos mais profundos e escondidos do mundo. Da palavra divina os seres se ordenam e se dispõem por meio de uma *corda única* e suficiente, imensa e contínua, tornando convenientes e semelhantes os mais distantes deles. É por isso que um autor daquela época como Giambattista della Porta pôde dizer:

Com respeito à vegetação, a planta é conveniente com a besta bruta, e, quanto ao sentimento, o animal brutal com o homem, que se conforma ao resto dos astros por sua inteligência; essa ligação procede tão propriamente que parece uma corda estendida desde a primeira causa até as coisas baixas e ínfimas, por uma ligação recíproca e contínua; de sorte que a virtude superior expandindo seus raios virá ao ponto de que tocando uma extremidade tremerá e fará mover o resto.²⁵

A segunda figura da semelhança é a emulação (*aemulatio*). Trata-se da distribuição da semelhança que mantém a conveniência das coisas, malgrado a distância entre elas. Tudo se

²³ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 43-5.

²⁴ Ibid., p. 32-40.

²⁵ PORTA, Giambattista, “Magie naturelle”, 1650, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 34. Aqui e no restante do texto em tradução livre.

passa como se a conexão entre os elos da cadeia de vizinhança fosse rompida, e ainda assim os elementos reproduzisse em locais distintos e distantes, por reflexo ou por espelhamento, as *marcas* da semelhança. Vencida a dimensão do lugar, as coisas podem assemelhar-se sem encadeamento nem proximidade, mesmo estando uma delas numa ponta e a outra na outra. Assim, uma figura reflete a outra e o inverso de modo recíproco, reproduzindo as duas a *identidade* comum e compartilhada que definitivamente as atravessa. Há ainda outra possibilidade de se pensar a emulação, e isso não por duas formas que se refletem à distância, mas por uma mesma única e figura que, tendo sido dividida, carrega duas formas separadas e distribuídas à distância. Tratar-se-ia de uma *dobra* inicial e permanente no *nascimento das coisas*, de modo que os dois lados de uma mesma coisa permaneceriam para sempre ligados ainda que dispersos no espaço do mundo. A imagem trazida por Paracelso para representar esse *desdobramento* é a de *dois gêmeos* que nascem semelhantes e mesmo que se separem permanecem um e outro refletidos em suas propriedades e qualidades²⁶. Com efeito, as duas formas podem se tornar *rivais* por uma relação conflituosa entre as posições de *modelo* e de *cópia*, de maneira a uma querer ocupar o lugar de determinação da outra. Por uma luta constante e infinita, uma envolverá a outra, sendo esta por aquela envolvida e duplicada. Seja por duas formas que à distância se assemelham ou por uma mesma forma que duplicada em seu nascimento se torna rival consigo mesma, isto é, com sua imagem refletida e redobrada por duas, na semelhança por emulação as coisas não mais distribuem por uma única corda o encadeamento do mundo, mas sim por *círculos concêntricos*, referidas que são a um mesmo centro que não é outro senão o *mesmo*. O que está em jogo não é mais o *lugar* de disposição das coisas, mas a *identidade* que reproduz nelas a relação entre modelo e cópia.

A terceira figura da semelhança é antiga, remete à ciência dos gregos e ao pensamento medieval. No século XVI, entretanto, é retomada com um uso todo outro e inclusive com outra função. Em contraste com os *trabalhos* da conveniência e da emulação, centrados sobretudo no critério da presença ou da ausência de determinada qualidade nas coisas, a *analogia* age a partir da categoria de *relação*. Ora, isso significa que enquanto a conveniência afirma a semelhança no lugar dos elementos e a emulação fala de sua presença ainda entre os elementos distantes, ao percebê-los dobrados e refletidos no espaço, a analogia define-se menos por essa visibilidade de qualidade na superfície das coisas e mais pelas relações comuns que elas detêm umas com outras. Uma coisa pode ser semelhante à outra não exclusivamente porque é dotada de uma característica em particular, mas porque pode referir-se a essa outra pela mes-

²⁶ PARACELSO, “Liber paramirum”, 1531, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 35.

ma *operatividade* de relação, o que faz uma terceira e uma quarta coisa semelhantes às duas primeiras, ou seja:

A relação, por exemplo, entre os astros e o céu onde eles cintilam reencontra-se tão bem entre a erva e a terra, os viventes e o globo onde eles habitam, os minerais, os diamantes e as rochas onde eles são enterrados, os órgãos dos sentidos e o rosto que eles animam, as manchas da pele e o corpo que elas marcam secretamente.²⁷

A está para B, *assim como* C está para D. Isso permite que a analogia produza uma *reversibilidade* e uma *polivalência* infinitas, seja na esfera do sentido das relações, seja na esfera da direção que elas detêm no objetivo de pensar a determinação da semelhança *entre* uma coisa e outra. As relações podem ser múltiplas, sendo a identidade entre elas a mesma quase que independentemente das coisas. Todas as figuras do mundo podem se aproximar pelas relações de que participam, de modo que a analogia se constitui como *campo universal de aplicação da semelhança*. Mas para isso é preciso que um ponto seja mantido por sua qualidade de coisa, um ponto a partir do qual todas as relações se constituem e se desdobram em múltiplas e infinitas variações; ora, esse ponto é o *homem*. Vale dizer: não o homem moderno tal qual o conhecemos, o homem como objeto de saber, mas sim o homem como uma figura de origem, como aquele que representa a divindade na criação. É por meio dele que os céus podem refletir a terra, que os animais da terra apontam para aqueles do mar, que as plantas se dispõem como os animais só que de cabeça para baixo, enfim, trata-se do mesmo *ponto de firmamento* que comporta na distância de todos os lugares a possibilidade de fundar uma relação efetiva de semelhança entre todas as coisas. Em medida e em proporção exatas com elas, é a *metade* que faz completar o grande *atlas universal*²⁸. Na base das relações entre as coisas, o homem faz com que a semelhança seja transmitida e a analogia imponha ao mundo modos de semelhança de uma coisa com outra por *relação*, sejam elas iguais ou distintas entre si.

Há ainda uma quarta figura nesse mundo da semelhança, nesse mundo que faz com que as coisas se cruzem com as palavras e no final reencontrem a si mesmas nas últimas: trata-se da *simpatia*. Foucault a percebe como que recolhendo as outras: a vizinhança, a emulação e a analogia, em um campo único. Nela tanto a semelhança de natureza quanto a de relação podem coexistir. Mas ela não faz só isso: igualmente, *promove*, no sentido forte do termo, a própria semelhança nas coisas. No fundo, não necessita de espaço, de encadeamento nem de círculos ou duplicações, mas atua nas profundezas, deslocando, substituindo e transformando a qualidade das coisas. Como que por um movimento interior e invisível, a *simpatia* conduz

²⁷ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 37.

os elementos do mundo na direção de um *mesmo*, com o perigoso poder de misturar uns aos outros, fazendo desaparecer as suas individualidades. As formas da semelhança não são suficientes para ela, seu objetivo é a própria *semelhança*, tornar uma coisa exatamente igual à outra, o mundo todo reduzido a *um*. Entretanto, para que, como elementos de metal suspensos, as coisas não sejam todas atraídas para um único ímã²⁹, para que elas, mesmo confundidas em suas qualidades, se mantenham em sua diversidade, é preciso uma compensação, uma atuação contrária e equivalente que impeça a plena absorção delas numa *identidade*. Antipatia, o outro lado da simpatia. E o que isso significa? Significa que uma coisa não se dá muito bem com outra, que ainda que sejam semelhantes operam como rivais, contrárias que são. É por isso que os diferentes tipos de plantas – a oliveira, a videira, a couve e o pepino – se odeiam; subsistindo uma as outras devem murchar e morrer. Na luta pela sobrevivência, as coisas são tanto atraídas quanto dispersas, aproximam-se uma das outras, mas distanciam-se, permanecendo o que são. Elas existem, articulam-se, misturam-se, reencontrando-se indefinidamente no *espaço* do mundo, mas também crescem, separam-se, matam e morrem: simpatia e antipatia. Elas se reúnem não sem referência à identidade, mas não se resumem a ela, o *tempo* faz com que se dispersem, se diferenciem. A antipatia explica como as coisas podem preservar as suas características singulares, como elas se distanciam e se autonomizam mesmo que se aproximem e se inter cruzem. De modo que uma descrição da época pôde ver antipatia entre as *qualidades* fundamentais da matéria:

Ainda que em si mesmos os quatro corpos (água, ar, fogo, terra) sejam simples e tenham suas qualidades distintas, o Criador ordenou que de elementos misturados seriam compostos os corpos elementares, haja vista suas notáveis conveniências e discordâncias, conhecidas que são por suas qualidades. O elemento do fogo é quente e seco; ele tem, portanto, antipatia com aqueles da água, que é fria e úmida. O ar quente é úmido, a terra fria é seca, trata-se da antipatia. Para combiná-los, o ar foi colocado entre o fogo e a água, e a água, entre a terra e o ar.³⁰

Assim, atuando em par, a simpatia e a antipatia promovem na relação do semelhante com o semelhante a justa distribuição das coisas conforme a identidade de um mundo que só se oferece ao pensamento pela semelhança. As quatro figuras da semelhança – conveniência, emulação, analogia e simpatia – mostram-nos como que por um fundo comum as coisas se aproximam, se identificam e se inter cruzam infinita e indefinidamente no mundo do Renascimento. Com efeito, elas são convenientes por vizinhança, ecoam à distância por emulação,

²⁹ PORTA, Giambattista, “Magie naturelle”, 1650, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 39.

³⁰ GOULART, Simon, “Annotations au grand miroir du monde de Duchesne”, 1593, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 40.

articulam-se em relações por analogia e aproximam-se entre si por simpatia, sem, no entanto, tornarem-se *uma só*, graças à antipatia. Contudo, essas formas não dizem *onde*, de fato, a semelhança está, não nos dizem nada sobre como ela pode ser *identificada* e pensada, ou sobre a *marca* por meio da qual é possível *reconhecê-la* nas e através das coisas. Se, por um lado, vê-se semelhança por toda a parte, e isso sob as mais variadas formas, por outro, no entanto, ela mesma permanece invisível, mantendo-se a dúvida: será que o que percebo como semelhante é realmente semelhante? Será que aquilo que suponho estar presente de maneira submersa nas coisas está efetivamente ali? Que critério pode ser utilizado para *definir* a semelhança nas relações de conveniência, emulação, analogia e simpatia entre as coisas? Que estrutura atua como *condição de possibilidade* para que se fale de um mundo duplicado e refletido consigo mesmo e, ademais, para que se construa e se desenvolva um *saber* a partir da categoria de *semelhança*? É preciso supor uma outra *rede* que para além dos *modos* da semelhança revele onde ela de fato está e estabelece a sua trama, é preciso supor um outro *registro* que torne a semelhança visível e permita identificar a sua *presença* no espaço do mundo.

1.1.2 Assinaturas e escrita das coisas: da possibilidade de um saber

Ora, os brasões, as cifras, os caracteres e grafismos ocultos, toda essa *mística* de que a *linguagem* do Renascimento participa é bastante ilustrativa da distribuição da *semelhança* também no nível das palavras. Para citarmos um exemplo, a *gramática* de Ramus dividia-se em etimologia e sintaxe³¹. Na primeira, importava não o *significado* dos signos, mas a articulação entre os seus elementos internos, que eram pensados a partir dos mais simples até os mais complexos (das letras, passando pelas sílabas até as palavras inteiras). Por uma combinação dos caracteres, chegar-se-ia, por fim, às palavras, que consistiriam no conjunto total das qualidades atribuídas a cada parte. Na segunda, avaliava-se a relação entre as palavras, sua conjugação no interior das sentenças, a comunhão que mantinham na construção e na elaboração das frases, isto é, toda essa articulação da linguagem com ela mesma que toma as palavras como semelhantes; não tinha ainda a dimensão do *sentido*, haja vista a ausência da categoria de *representação*, que só incidiria nos estudos da linguagem a partir do século XVII, com a gramática geral. Assim, vê-se como a linguagem do Renascimento é constituída não por signos independentes entre si nem por um tipo de depósito de ideias por meio do qual as coisas podem ser representadas; ela é composta por palavras que se articulam em relações de semelhança, formando textos e proposições, e que, em relação às coisas, funcionam como se fos-

³¹ RAMUS, Petrus, “Grammaire”, Paris, 1572, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 50.

sem o *mesmo* que elas, de modo que tudo se passa como se existissem duas séries paralelas, a série da *semelhança das palavras* e a série da *semelhança das coisas*, operando juntas no lugar comum de um mundo *mágico* da semelhança que aceita tanto palavra quanto coisa em seu espaço repetido, porque idêntico. Todavia, para que a semelhança de uma ou de outra série seja afirmada, e nesse ponto voltamos às perguntas formuladas anteriormente, é preciso que algum registro permita o vínculo entre as duas e, além disso, aponte para uma estrutura de visibilidade por meio da qual seja possível vê-las e reconhecê-las como semelhantes. Daí o papel fundamental de todo um *sistema de assinaturas*³², capaz de definir nas coisas as *marcas* da linguagem e de fazer aparecer ao pensamento a *semelhança* das coisas enquanto tal. Conforme Foucault, a categoria de assinatura atinge tanto o registro das palavras quanto o das coisas, de modo que se pode definir no primeiro a função de *signo* e no segundo as *propriedades* singulares de cada coisa. Ora, como signo, as palavras são capazes de indicar o *conteúdo* total das coisas, conjugando numa mesma estrutura a visibilidade do mundo e as formas de enunciação da linguagem. Por meio das assinaturas a semelhança surge diante dos olhos como aquilo que fundamenta o mundo e como aquilo que pode efetivamente indicar a natureza comum das palavras e das coisas, isto é, semelhança, de modo que o resultado disso é que as palavras podem ser semelhantes às coisas.

Dizer que o mundo é assinado é dizer que ele é composto por signos, é dizer que as palavras se distribuem nas coisas pela semelhança, e, além disso, é dizer que qualquer experiência de conhecimento deve passar necessariamente pela *leitura* minuciosa desses caracteres formais. Ora, no que concerne ao *saber* da idade Renascentista, essa disposição da semelhança tem uma *primeira consequência* importante. Ou seja, é pela formação dessa *superfície única* da *assinatura* que o saber pode se constituir. Se no mundo se encontram as quatro figuras da semelhança, e isso porque estão marcadas nas palavras e nas coisas pela assinatura, doravante pode-se *nomear* a conveniência a partir do lugar a que as coisas pertencem, pode-se *indicar* precisamente que qualidade está presente em cada uma por emulação, independentemente de seus lugares, podem-se *traçar* relações de parentesco entre elas por analogia, através de um jogo de *metáforas*, e pode-se *determinar* que movimentos regem a transformação de suas qualidades, fazendo na simpatia convergirem todas a um único e mesmo ponto e, paradoxalmente, na antipatia, divergirem-se, distanciarem-se uma das outras, afirmando, assim, a singularidade dos seres e das criaturas do mundo. Dessa maneira, o saber se constitui como sendo essa possibilidade de *leitura* de um texto já escrito e determinado na superfície das coi-

³² CROLLIUS, Oswald, “Traité des signatures”, 1624, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 41.

sas e indicado pela forma visível dos signos e legível das cifras, de modo que Foucault mostrará com bastante precisão o lugar privilegiado da *escrita* nessa época³³. É que é pela escrita que se tem a possibilidade de expressar de uma maneira material esse entrelaçamento assinado de que signo e coisa participam. Não por acaso alguns *acontecimentos* da história são correlatos ao florescimento da escrita e ao ressurgimento de práticas de interpretação no Ocidente, quais sejam, o desenvolvimento da imprensa, a chegada à Europa de manuscritos e de textos do Oriente e o surgimento de uma literatura cristã que tem como base a exegese e a interpretação de textos de tradição eclesiástica. No fundo, é o *texto* que permite a articulação definitiva das palavras e das coisas com a semelhança, de modo que a referência de ordenação da linguagem deve se dar não mais pela *sonoridade* da tradição oral, mas sim pela *materialidade* da escrita. Assim, pela semelhança assinada pode-se estabelecer o espaço da semelhança, o conhecimento dela nas palavras e nas coisas, e, por fim, verter ao infinito a repetição da semelhança segundo uma estrutura silenciosa mas visível da linguagem *escrita*.

A segunda consequência importante para o saber é que a possibilidade de pensá-lo e de avaliá-lo só se dá num *segundo tempo*, só depois da expressão dada por um *texto primeiro* capaz de ordenar desde o início a distribuição da semelhança. Trata-se da inclusão da categoria de *tempo*, que demarca justamente a distância entre a língua original, dada no nível da assinalação entre as palavras e as coisas, e os modos de conhecimento. Segundo a *história das línguas*, conforme Foucault, haveria uma forma específica de palavra distribuída aos homens pelo próprio Deus, em que os signos podiam designar de uma maneira clara e transparente a natureza das coisas. Mas, depois de Babel, essa forma teria se perdido, de modo que toda formação de linguagem posterior a isso seria marcada pela memória da antiga *aliança* entre Deus e os homens e também pelo *castigo* imputado a estes, haja vista sua desobediência e seu progressivo afastamento em relação à divindade. São mitos de origem e de pecado original que trariam como consequência o fato de todas as línguas da Renascença remeterem a esse texto primeiro, *perdido* enquanto tal, com exceção do *hebraico*, que evocaria mais de perto essa lembrança, já que o sistema de formação de suas palavras ainda estaria marcado por este *conhecimento* silencioso capaz de refletir na língua a propriedade das coisas. A possibilidade de saber no Renascimento deve estar necessariamente ligada a essa história das línguas, de modo que se trata de dar linguagem à *linguagem*, dar nome ao *nome*, isto é, trata-se da prática infinita do *comentário* sobre um texto primeiro, já dado no nível da linguagem e do nome. Ora, que quer dizer comentar senão exercer a linguagem ao infinito, por um tipo de *lançar de*

³³ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 53.

dados, em que o termo a que se visa, que é propriamente o primeiro, está sempre no horizonte e avança a cada vez que se aplica em alcançá-lo? Como objetivo de todo discurso, o *texto* do mundo é responsável por dar à *interpretação* uma tarefa infinita, sempre renovada e jamais concluída, constituindo, assim, todo um modo de exercício da linguagem no Renascimento. Superfície única da escrita e texto primeiro, por essas duas vias a *semelhança* articula para o saber as figuras da similitude, e isso a partir da assinalação do sistema de signos na visibilidade das coisas e da prática perpétua de comentário, visando alcançar pela palavra a *palavra* de origem. Assim, se os *modos* da *semelhança* são ilimitados, se as palavras podem pulular ao infinito pela interpretação e se as coisas podem distribuir-se com uma riqueza sem fim, é preciso, no entanto, ajustar tal acúmulo de elementos à monotonia do *mesmo*, da *semelhança* propriamente dita. O mundo da *semelhança*, apesar de infinito, já que permite um número ilimitado de combinações da *semelhança*, é fechado sobre si, duplicado, refletido e redobrado que é por um mesmo *texto*, de modo que aquilo que se dá num microcosmo deve ser refletido num macrocosmo do universal. Atravessando de ponta a ponta o espaço das palavras e das coisas, o texto prescreve exatamente o que o saber deve dizer e como se devem formar os conhecimentos do mundo. A identidade da *semelhança* impõe essa limitação e essa necessidade de que a linguagem do Renascimento não pode sair nem recusar.

1.1.3 O ser da linguagem e a literatura moderna

No século XVI, antes da idade clássica e do modo com que esta define a nossa época, o sistema de linguagem é *ternário*: é formado por signo, coisa e *semelhança*. O primeiro corresponde ao domínio das marcas, o segundo ao conteúdo por elas marcado e o terceiro ao registro que liga no pensamento as palavras e as coisas³⁴. Essa disposição permite que a linguagem opere de início e imediatamente sobre as coisas de uma maneira simples e direta, e isso através da forma *escrita*. É por ela que a *semelhança* surge ao saber, ao conjugar as palavras e as coisas na superfície comum e visível das assinaturas. Assim sendo, a *semelhança* é capaz de determinar tanto a *forma* com que a linguagem é disposta quanto o *conteúdo* manifesto por ela na superfície das coisas. Em relação a este ser da linguagem, desenvolvem-se no Renascimento dois modos discursivos distintos: um que se dispõe acima dele, sob a forma do comentário, e outro localizado abaixo dele, sob a forma do texto primeiro. O primeiro consiste numa produção posterior que retoma os signos da escrita num outro contexto e com outros objetivos, enquanto o segundo diz respeito a uma linguagem original, constituída no momento

³⁴ Ibid., p. 57-8.

de ligação inaugural entre as palavras e as coisas a que agora as marcas visíveis fazem referência sem, no entanto, reduzirem-se a uma mesma estrutura. Nesse sentido, a maneira mais cotidiana do uso da linguagem na idade do Renascimento, aquela que manifesta o ser da linguagem, é atravessada por estas duas disposições: a disposição do comentário e aquela do texto. Por um movimento ininterrupto de sobreposições, a linguagem desloca-se pelas formas da escrita, do comentário e do texto, e isso a partir de sua composição ternária: a partir do signo, da coisa e da semelhança. Essa configuração, contudo, será profundamente alterada com os *acontecimentos* que marcam o início da idade clássica. A descontinuidade arqueológica do século XVII fará com que a linguagem seja pensada não mais segundo uma forma ternária, mas sim binária: não se terá mais signo, coisa e semelhança, mas representante e representação. A categoria da semelhança também cairá em desuso, de modo que, se o problema do Renascimento, no qual não havia separação entre as palavras e as coisas, pode ser definido pela questão do *reconhecimento* da semelhança na assinatura, com a idade clássica o problema é outro. É que as palavras vão se distanciar das coisas, abrindo nesse espaço vazio a questão do *tipo de ligação* possível entre elas. Problema que a idade clássica tentará responder pela *análise da representação*, e a modernidade, a partir de outras referências, pela *análise do sentido e da significação*. Em ambos os casos, trata-se do mesmo problema, de modo que a linguagem perderá o seu estatuto de coisa, adquirindo uma posição que assume, num primeiro momento, a forma da representação, e, num segundo momento, a forma da significação. Nada mais em nossa cultura fará lembrar do ser da linguagem da Renascença, com exceção da *literatura*, e essa é uma das teses de Michel Foucault em *As palavras e as coisas*³⁵. Ora, para o autor, ainda que de maneira alusiva e não propriamente direta, a *literatura* é um discurso constituído na modernidade que retoma no século XIX a existência concreta da linguagem da semelhança. Na realidade, se a imersão da linguagem na estrutura binária representa a sua vinculação a um modo de ser de *discurso* que se desdobra, por um lado, na análise de suas estruturas linguísticas (do significante), e por outro, na análise do que ela quer dizer (do significado), a literatura – que testemunha o desprendimento radical das palavras em relação a sua necessidade de vinculação com as coisas, permitindo-lhe um ser fragmentado e multiplicado sobre si – funcionará como uma espécie de *contradiscorso*. Ou seja, não é por uma teoria da representação nem por uma teoria da significação que a linguagem deve ser pensada, encontrando-se o seu *ser* alhures. Seja com Hölderlin, com Mallarmé ou com Artaud, a literatura testemunhará na modernidade um ser da linguagem que retoma a experiência do Renascimen-

³⁵ Ibid., p. 58-9.

to, um sistema de signos que a partir de então se move numa *dispersão infinita* pelo comentário, sem, no entanto, a referência da palavra primeira, fundamento e limite de toda a linguagem do século XVI. Doravante, a linguagem pode crescer sem começo nem fim, aparecendo pura e simplesmente por seu *ser* múltiplo e infinito. Daí a importância de entrever no Renascimento o *fantasma* de um acontecimento que marcará definitivamente a experiência moderna do pensamento quando o assunto é literatura, a saber, a experiência do fantasma de uma linguagem como ser bruto, de uma linguagem que é coisa, matéria pulsante.

1.1.4 Circulação dos loucos e constituição da experiência trágica e crítica da loucura

Há ainda um último aspecto a ser considerado, um aspecto bastante importante no que concerne à identidade do período da Renascença, à contribuição histórica que essa episteme traz para a arqueologia do pensamento. É que nesse espaço social, no espaço desse sistema de pensamento, uma personagem antiga do imaginário ocidental, presente desde a Idade Média, é retomada de uma maneira inteiramente nova e surpreendente; é que a personagem do louco, seja pelo registro da *escrita*, nos textos e nas práticas de comentário, seja pelo registro das *imagens*, nas ilustrações e nas pinturas, aparece na frequência dos *arquivos*³⁶, mas não sem modificar, não sem atuar positivamente e promover certa ruptura e especificidade na distribuição das palavras e das coisas; é que nesse período, o louco circula pelas cidades: é escorraçado de uma parte a outra, embarca e desembarca nos portos, passeia pelas estradas, enfim, tem uma existência errante, porém presente, demarcando com isso a configuração mesma de todo um cenário social do pensamento do *outro*. Sua figura incide nas tradições da literatura e da dramaturgia – sob as figuras do louco, do simplório e do bobo, tem o papel daquele que detém a verdade e que carrega consigo o estado de espírito que a todos pertence –, nas artes plásticas e visuais, sobretudo nas ilustrações das navegações – daí as figuras da barca e das águas, como é o caso da *Nau dos insensatos*, de Bosch, e as figuras de animalidade e de besta, como sendo representações do inferno e da morte prementes à vida –, e, por fim, na filosofia e na literatura erudita – onde ocupa os lugares da verdade e do mistério, aparecendo como aquilo a que se necessita decifrar e compreender, tal qual um texto obscuro e de difícil acesso, como é o caso daquele das *sagradas escrituras* ou dos textos eclesiásticos da religião cristã. Ora, toda essa circulação da loucura, toda essa disposição de uma alteridade que é presente, de uma alteridade que se revela nos textos e nas imagens, no cotidiano das cidades e das ruas do Renascimento, tudo isso é testemunha de um tempo em que as palavras são semelhantes às coi-

³⁶ Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 18-24.

sas, de um tempo em que um texto primeiro prescreve as variações da semelhança e é capaz de comportar a série de todas as relações do *mesmo*, e isso nas suas mais longínquas distâncias. Nesse espaço e nesse tempo, o ser da loucura, mesmo sendo *outro*, não pode ser excluído: ele é *trágico*, faz valer na vida o rito de *passagem*, presentifica no mundo dos homens o *já-está-aí* da morte, remete, com efeito, aos mitos de catástrofe e de destruição do fim dos tempos e do apocalipse e, além disso, fala da dimensão sagrada da *redenção* – o louco que deixa as cidades é o mesmo que desembarca nelas, é aquele que representa a grande aventura do homem como um ritual de purificação, de modo que por seu gesto de envio e de chegada, por seu período de exílio, com que deixa as cidades, é a sacralização de si e dos outros. O que surge como aparente exclusão é, na realidade, reintegração espiritual e salvação para os enviados e para aqueles que os enviam. É no interior desse pensamento que se constitui uma *experiência trágica da loucura*³⁷, uma experiência de consciência que vincula a *alteridade* do louco às expressões maiores e mais produtivas do Renascimento: ela está ligada às tradições mais criativas da literatura, das artes plásticas e da filosofia do século XV e XVI. O *outro* é incluído no *mesmo* do pensamento, uma vez que no Renascimento o critério de distinção entre identidade e diferença não está formado, nem delimitado, de forma que ambos são incluídos no *mesmo* da semelhança, na distribuição que dispõe as palavras e as coisas segundo a mesma ordem, segundo a mesma maneira de pensar, de agir e de falar discursivamente.

Ora, ao lado dessa experiência, constituindo-se em paralelo em meados do século XVI e no início do século XVII, não sendo muito bem definida e, na realidade, de difícil distinção relativamente a essa experiência trágica da loucura, a essa experiência cósmica de relação da consciência com a presença do *outro* na semelhança do mundo, começa a se formar uma outra tradição da loucura, a saber, uma *tradição crítica da loucura*³⁸; tradição que, abrindo mão de toda a dimensão trágica do *outro*, de toda a *diferença* que se impõe ao pensamento, define a loucura a partir de uma relação estreita com a razão e com a verdade. É que o ser da loucura é confrontado doravante com o universo de uma linguagem que é *discurso*, de uma linguagem que é regulada intrínseca e gramaticalmente por uma racionalidade; é que a loucura deixa de ser pensada por si, independente em sua autonomia de verdade, deixa de falar a sua linguagem sem representação nem significação, passando a ser pensada somente em relação a uma *identidade*, a qual a reduz a ser apenas *momentos* de ilusão e de dissimulação ou de vaidade e de extravagância no espaço progressivo de um pensamento crítico. Toda a tragicidade da loucura é dissipada, porque domada: a relação vital entre loucura e morte, entre existência e catástrofe

³⁷ Ibid., p. 24-37.

³⁸ Ibid., p. 40-7.

de que fala o dilaceramento absoluto do *outro*, é incluída numa relação fria e reconciliada com a *verdade*, relação que encontra no final de sua jornada a economia de uma felicidade da vida e de um ordenamento da existência. A loucura não é mais aquela que se entrega aos seus próprios caminhos, aquela que abandonada persegue a si mesma no vazio presente de sua própria linguagem, mas é, no entanto, *loucura pensada*, loucura ausente a que no pensamento se visita sempre com um passo atrás, com uma certa isenção de riscos e, portanto, de impactos, loucura que não é mais alteridade, mas *desatino*. A *loucura da razão* e a *razão da loucura* constituem uma e outra o início de uma experiência crítica do pensamento que se consolidará no século XVII, com o advento da idade clássica e com a conseqüente distinção e a mútua exclusão dos campos da razão e da desrazão. Pouco se verá a partir daí da tradição trágica da loucura; esta estará presente somente nos movimentos menores do pensamento, movimentos sombrios e minoritários que, mesmo num tempo e num espaço que excluem o outro da diferença, que tomam a loucura como desatino ou como discurso delirante, que a tomam, por fim, como ausência e não presença de obra, fazem falar da tragédia do ser, do dilaceramento da existência e da presença sempre constante da morte na vida³⁹. Cervantes e Shakespeare, representantes dessa virada de século, virada a que corresponde o início de um outro sistema de pensamento, são precursores desses movimentos. Vão mostrar uma loucura que, para além de suas incursões na dita literatura maior – figurada ali pela identificação romanesca, pela vã presunção, pelo justo castigo e pela paixão desesperada⁴⁰ –, é atravessada por aquilo que a eternaliza: a presença triunfante da morte na experiência do pensamento que, longe de trazer a paz e a harmonia de uma desrazão reconciliada com a razão, traz a verdade do *outro* pura e simplesmente, como sendo uma verdade trágica. Sem apaziguamento nem calmaria, a loucura ressurgue para falar da diferença ou para fazer a diferença falar. Movimentos breves e transitórios que, passando longe da grande massa produtiva dos séculos seguintes, reencontrará na modernidade outros despertamentos, outras simultaneidades; será incluída em jogos novos de linguagem, os quais a *literatura* para além da forma do discurso visará resgatar.

1.2 Idade clássica e representação: a formação de um discurso

Uma descontinuidade profunda separa a idade clássica do Renascimento, descontinuidade que atinge não só o nível dos saberes, ou seja, a aparência dos discursos naquilo que eles

³⁹ As referências de Foucault são: na literatura, Hölderlin, Nerval e Roussel; na dramaturgia, Artaud e Strindberg; na pintura, Goya e Van Gogh; e na filosofia, Nietzsche. Ver BIRMAN, Joel, “Descartes, Freud e a experiência da loucura”, In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2010a; FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 338, 531-57;.

⁴⁰ Ibid., p. 50-2.

têm de manifesto, mas o *subsolo* de suas formações, aquele a partir do qual os conhecimentos e as opiniões são possíveis. É que todo o jogo de discursos, composto por regularidades e por pontos de simultaneidade dos temas, dos debates, das posições convergentes e divergentes, nada mais é que efeito de superfície de uma região mais profunda, cuja *rede* define a partir de que esse jogo é possível. Tal rede atua como condição de possibilidade, permitindo a coexistência de opiniões contrárias sem a necessidade de adequação ou de identidade, na medida em que todas elas podem responder a um mesmo *problema*, mais fundamental, definido que é pelo *sistema de pensamento* de uma episteme. Ora, se é possível observar em meados do século XVII tal descontinuidade relativamente a poucos anos antes, mais precisamente ao final do século XVI, e se com os adventos de uma ciência da ordem e da representação e de uma classificação em quadro de identidades e diferenças rompe-se com um espaço mágico em que palavras eram semelhantes e se encontravam com as coisas, e isso por um encerramento originário delas em um texto primeiro, é no nível da *arqueologia* que essa experiência de limite ou de alteridade entre um e outro modo de saber deve ser investigada. Como a busca por examinar e definir a episteme de uma época não pode se dar senão a partir de seus *monumentos*, vê-se o papel fundamental de intuir quais deles refletem com maior ou menor proeza os elementos principais da descontinuidade em questão. Assim, para entrever a que *acontecimento* essa ruptura se articula, é preciso examiná-la a partir dos monumentos da história, daquilo que surgindo ao discurso de uma época aponta para um corte radical e profundo em todo o sistema do pensamento.

1.2.1 Dom Quixote: da semelhança perdida à identidade achada

Não por acaso Foucault toma como exemplar *Dom Quixote*, de Cervantes, e isso na medida em que essa obra contém o *distanciamento* exato entre as palavras e as coisas que o pensamento clássico testemunha⁴¹. Mas o que está em jogo nesse texto? Trata-se de uma narrativa apresentada como um tipo de paródia dos conhecidos romances de cavalaria, sobretudo aqueles da primeira metade do século XVI, compostos que são por histórias de cavaleiros que se aventuram por terras distantes e desconhecidas, entrando em castelos, enfrentando gigantes e porventura dragões, desfazendo feitiços e artimanhas preparados por magos e encantadores, com o objetivo de, por fim, salvar damas e donzelas em perigo. A questão é que em Dom Quixote temos em cena um pobre fidalgo que de tanto ler tais epopeias *enlouqueceu*, querendo repetir em sua história a narrativa nelas contida e fazer de sua vida uma grande aventura

⁴¹ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 60-4.

literária. Ora, toda essa busca empreendida pelo personagem, doravante cavaleiro dom Quixote de La Mancha, que mais adiante recrutará Sancho Pança, seu escudeiro, é realizada não sem humor ou ironia numa realidade que já é desde o início diferente daquela dos livros. Dom Quixote é um velho caduco que se pretende cavaleiro e que em suas incursões acaba incorrendo em enganos, infortúnios e desgraças, causados na maioria das vezes por ele mesmo; Sancho é um lavrador, bufão e egoísta, personagem típico das comédias espanholas, que, apesar de mais realista que dom Quixote, acaba por afundá-lo ainda mais em sua ilusão, aproveitando-se dele em sua loucura. São, evidentemente, inadequados; afinal, os cavaleiros e escudeiros eram jovens nobres, e não velhos, bobos e desastrados, tais quais os personagens em questão. Uma armadura antiga e enferrujada do bisavô de dom Quixote e uma viseira de papelão tornam-se sua armadura reluzente; estalagens viram castelos; lavradores e barbeiros são tidos como escudeiros e cavaleiros; moinhos de vento transformam-se em gigantes; comerciantes, rebanhos e criminosos representam exércitos de inimigos, adversários ou mesmo escravos a serem libertos; e entre as lavradoras é escolhida uma para ser a dama Dulcineia del Toboso. Assim, toda a história do primeiro tomo do livro é construída: em busca da *semelhança* entre as histórias de cavalaria e a realidade, dom Quixote quer demonstrar a verdade dessas histórias, quer demonstrar que elas efetivamente constituem a *linguagem do mundo*. Com efeito, se, por um lado, essas histórias indicam façanhas de cavaleiros que honrosamente ficaram para a memória, nesta obra temos o inverso: a tentativa de transformar signo em realidade, palavra em coisa. As narrativas de cavalaria constituem para dom Quixote uma *lei prévia*, o conteúdo a partir do qual ele mesmo se torna possível. Ora, se o personagem em questão deve cumprir as palavras de um livro é preciso que a sua realidade já não seja mais a mesma daquela do livro, já não contenha a mesma narrativa, sendo exatamente por essa via que Foucault com muita precisão indicará: “se ele quer ser-lhes semelhantes é porque deve prová-los, é porque os signos (legíveis) já não são semelhantes a seres (visíveis)”⁴². A história de dom Quixote é por princípio *dessemelhante* àquelas de cavalaria, de modo que estas nada mais dizem de seu mundo senão de sua *ficção*, de uma realidade vaga que já não existe, nem pode mais existir. Através dessa distância, o personagem caminha, fazendo-o em busca da semelhança perdida, sempre frustrada e nunca encontrada.

Algo acontece entre o primeiro e o segundo tomo do livro. Algum deslocamento, talvez. O fato é que dom Quixote se torna conhecido e celebrado em glória pelos seus contemporâneos. Com as suas aventuras lidas, ele e seu escudeiro desfrutam de fama e de importância,

⁴² Ibid., p. 64.

ainda que ambos desconheçam o conteúdo efetivo transmitido por essa narrativa. Tornam-se heróis na vida de uma história fictícia que de agora em diante determina justamente seu futuro. Se, no primeiro tomo, ao buscar na realidade as palavras dos romances de cavalaria, o personagem principal perde-se na semelhança, no segundo, ele deve ser fiel a esse *texto* de que se tornara expressão: deve protegê-lo dos desvios, dos equívocos e das sequências apócrifas – como é o caso da versão de Avellaneda para a segunda parte da história, publicada pouco antes daquela de Cervantes, haja vista dom Quixote a caminho de Zaragoza mudar de planos e ir justamente a Barcelona denunciar a falsidade dessa edição. É que a primeira narrativa, agora, contém a sua *verdade*, a verdade de um signo que, errante no mundo, é tomado por uma realidade que não mais necessita da referência das coisas para se fazer valer, uma realidade que é da relação pura e simples entre representação e representação. Por uma espécie de dobra, a linguagem elabora para si mesma a sua própria espessura, torna-se seu próprio objeto, de modo que da ficção frustrada da semelhança emerge uma razão dura de identidades e diferenças. Dom Quixote deve buscar e achar nela a sua verdade, qual seja, sua *identidade*. Não mais se encontrando com as coisas, as palavras serão inseridas em sua forma representativa, de modo que Foucault poderá dizer: “livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação”⁴³.

Com efeito, na idade clássica acabam os antigos jogos entre signos, coisas e semelhanças. Como vimos, no Renascimento, os signos pertenciam à mesma ordem das coisas, não havendo diferenciação nem mesmo prioridade entre um termo e outro. Ambos estavam dispostos por um *texto primeiro*, que os organizava segundo a *semelhança* em relações de conveniência, emulação, analogia e simpatia. Com o classicismo, todo este paradigma irá cair, de modo que as palavras não mais serão *como* as coisas, mantendo com estas uma relação de *representação*. O que isso quer dizer? Quer dizer que a linguagem romperá com o seu antigo modo de ser, deslocando-se para o modo *discursivo*, a saber, aquele em que pode *nomear* as coisas e reparti-las em relações de *identidade* e *diferença*⁴⁴. No caso do livro de Cervantes, percebemos desde o início o impasse entre a semelhança e o novo mundo. Dom Quixote representa o *louco*, aquele que confunde as palavras e as coisas, aquele que toma as coisas pelo que não são e as palavras pelo que deixaram de ser – a forma mais evidente do *quiproquo*⁴⁵. Ele não pode *saber* das coisas porque ali onde são uma ou outra coisa, identidade ou diferença, ele vê o *mesmo*. Enxerga semelhança em tudo, reduzindo as palavras e as coisas a uma só

⁴³ Ibid., p. 31.

⁴⁴ Ibid., p. 32-40, 60-4.

⁴⁵ Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 51-2.

e mesma realidade. Num segundo momento, torna-se o texto que escrevera: não mais coisa, só palavra, não mais semelhança, mas identidade, identidade de representação. O mundo não importa mais, importa fazer cumprir a *verdade* dos signos: a *palavra* entre as palavras. Por um vínculo estreito entre verdade e representação, esta definirá para dom Quixote a *ordem* das coisas e seus devidos modos de *ser*. Tida como ilusão ou loucura, a semelhança será deslocada do lugar que detém a forma e o conteúdo do conhecimento para o lugar da imaginação; o que passará a valer é a representação enquanto categoria central do *pensamento*. O mundo todo será aquele da representação, de modo que será a partir dela que o *universal* se tornará possível.

1.2.2 A ordem do pensamento: entre *máthêsis* e taxinomia

Logo no início das *Meditações metafísicas* Descartes assinala algumas experiências das quais é preciso duvidar. Ora, na tentativa de elaborar um projeto de filosofia que tome como ponto de partida uma *certeza indubitável*, não é de fato conveniente confiar na percepção, na imaginação nem nas situações dos sonhos⁴⁶. A semelhança percebida seja entre as palavras seja entre as coisas pode ser fruto de pensamentos apressados, movimentos espontâneos da imaginação e repetições dissimuladas da natureza. Alertando para isso, Descartes escreve: “É um hábito frequente quando se descobrem algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma quanto à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para somente uma das duas”⁴⁷. Com efeito, é preciso deixar as ilusões da imaginação e confiar tão somente no *pensamento*, na atividade de pensar. Com o século XVII, a categoria da semelhança torna-se por excelência erro, equívoco. Se um século antes era preciso reconhecê-la entre os signos e as marcas das coisas e decifrá-la, como se faz em relação a um texto primeiro, por toda uma *linguagem* de exegeses, comentários e interpretações, doravante valerão apenas as representações no pensamento. No que concerne à semelhança, sendo ainda possível percebê-la, trata-se de evitá-la, ou de bem localizá-la para bloquear seus efeitos e sua atuação. Como se a própria semelhança oferecesse algum tipo de perigo, devendo o espírito atento identificá-la pela razão e tratá-la como se fosse *ídolo* do pensamento. Bacon é testemunha de tal procedimento, uma vez que é justamente nele que encontramos o termo *ídolo* em referência à semelhança. Por um jogo que articula as formas da similitude às diferentes crenças, ele distingue alguns tipos de ídolos, e isso conforme os objetos a que a semelhança afeta: os ídolos da caverna e os do teatro promovem a cren-

⁴⁶ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1641/2004, p. 25-35.

⁴⁷ Idem, “Oeuvres philosophiques”, 1963, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 69.

ça na semelhança entre as coisas e as teorias, os ídolos da tribo veem harmonia em toda a natureza, sendo aquela distribuída segundo formas bem definidas, e os ídolos do fórum, por fim, creditam às mais variadas coisas o mesmo nome, tornando o espírito incapaz de discerni-las. Enganado e equivocado,

O espírito humano é naturalmente levado a supor nas coisas mais ordem e semelhança do que as que nelas se encontram; e, enquanto a natureza é cheia de exceções e diferenças, o espírito vê por tudo harmonia, acordo e similitude. Daí esta ficção que todos os corpos celestes descrevem, ao moverem-se em círculos perfeitos.⁴⁸

Dessa forma, tudo se passa como se num primeiro momento fosse preciso, diante de tal inquietação causada pela presença ainda em vigor da semelhança nos processos de formação do conhecimento, sanar a ingenuidade ou mesmo o caráter de senso comum do pensamento a fim de bem conduzi-lo segundo os processos racionais. Feito isso, poder-se-ia edificar um conhecimento sólido e bem firmado do mundo, de modo que o espírito não mais seria enganado pelas quimeras da semelhança, fundado que seria pelas puras e irrefutáveis *ideias*. A crítica cartesiana, no entanto, já é outra. Não se trata mais desse tipo de inquietação do pensamento sobre si, como se por um leve descuido ele pudesse cedo ou tarde tropeçar, caindo nos enganos de uma semelhança sempre à vista, porque possível. A esta altura o pensamento opera relativamente às coisas de modo supremo: por *intuição* localiza nelas os elementos de natureza simples (figura, extensão, movimento etc.), para depois, por meio de uma *dedução* do tipo – se todo A é B e se todo B é C, logo todo A é C –, propor uma articulação racional entre elas⁴⁹. Qualquer semelhança será excluída, e isso na medida em que se faz valer um método preciso que não é outro senão o da *comparação*. Comparação que neste caso não confunde, pois não mistura as diferenças como sendo semelhantes; ao contrário: separa, limita e ordena, identifica nas coisas seus elementos e estabelece relações de razão entre elas. Centrarse-á em dois procedimentos: comparação de medida e de ordem. O primeiro se constitui por análise – considera-se o todo, divide-se ele em partes até se chegar às unidades mais simples. Uma coisa será comparada com outra quando em ambas for encontrada a menor unidade comum e for possível estabelecer relações aritméticas entre as duas. Ou seja, trata-se de analisar totalidades, reduzi-las a uma só unidade e pensar relações de igualdade e de desigualdade entre elas. Já no segundo caso, interessam dois ou mais elementos, desde que em número limitado. Se não se pode conhecer a natureza das coisas, deve-se passar pura e simplesmente de um

⁴⁸ BACON, Francis, “Novum organum”, 1847, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 65-6.

⁴⁹ DESCARTES, “René, Regulae”, 1701, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 66-7.

termo a outro, identificado o mais simples e o mais complexo, de modo que eles sejam ordenados por diferenças crescentes. Assim, conforme Foucault, comparar duas coisas:

Não consistirá mais, pois, em aproximar as coisas entre elas, em partir em coleta de tudo o que possa detectar nelas como que um parentesco, uma atração ou uma natureza secretamente partilhada, mas, ao contrário, em discernir: quer dizer, em estabelecer as identidades, depois a necessidade de passagem a todos os degraus que delas se afastam.⁵⁰

De uma determinação definida entre as coisas passa-se a uma determinação do pensamento, que alinha cada termo segundo uma ordem necessária e universal. Comparar, assim, torna-se estabelecer a identidade comum entre os termos e a série que os distribui nas diferenças, e isso por um ato racional que seja dedutivo, haja vista que se faz menos a partir das coisas que do pensamento. Ora, se os valores da aritmética são também estabelecidos segundo séries e encadeamentos numéricos, tal *método* pode ser resumido apenas à *ordenação dos elementos*, que partindo do mais simples e mais próximo da medida chega ao último, o mais complexo, por sua organização sintética. Nesse sentido, o importante efetivamente está não em identificar a natureza da medida, podendo ser ela mesma não mensurável nem qualificável, mas nas possibilidades de enumeração completa da série e de determinação em cada ponto da passagem necessária entre certo elemento e o seguinte. O que passa a valer não é nem o sucesso ou o fracasso da análise, nem a possibilidade ou a impossibilidade de conhecimento da natureza do ser, mas, sim, a relação pensada entre os seres sob as formas da medida e da ordem, podendo inclusive reduzir toda a análise apenas à ordem. Assim, a *máthêsis* como uma ciência universal da medida e da ordem ou da ordem que pode ser calculável promove no coração do pensamento clássico a possibilidade de ordenação das coisas em *quadro*, a possibilidade de uma *taxinomia*. Para tanto, ou seja, para distribuir as coisas conforme a sua proximidade ou o seu afastamento, para distribuí-las segundo a sua vizinhança, segundo a distância que percorrem uma e outra, e isso por uma rede que é sistema simultâneo e que manifesta as relações de ordem e de sequência, é preciso afetá-las por um *signo*, afetá-las por uma representação que as represente ao pensamento. Assim, fundamental para o sistema clássico na formação dessa *ciência geral da ordem*, disposta que é entre uma *máthêsis* e uma taxinomia, é a categoria da *representação*, capaz de dispor as coisas em um *quadro* simbólico de identidades e diferenças e de apresentá-las disponíveis para todas as operações do pensamento.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 69.

1.2.3 Significar, conhecer e representar: a palavra no pensamento

Mas o que é um *signo* na idade clássica? O que significa definir as coisas por um signo que as representa? De fato, com o século XVII, as palavras deixam de ser *signos do mundo*, e signos aqui com o sentido preciso daquilo que é *assinatura* nas coisas, daquilo que é *texto* e como tal mistura-se às coisas com a *materialidade* da escrita. Ora, as palavras deixam de ser *marcas* depositadas tanto sobre as coisas quanto sobre as folhas de livros e manuscritos antigos para entrar numa positividade que lhes é própria, e isso por meio de um espaço que define relativamente a elas uma abertura específica e um novo modo de ser. Se não são mais semelhantes às coisas, a questão que se coloca, e é a partir dela que a Lógica de Port-Royal apresenta três variáveis novas para essa investigação a propósito dos signos, é a de sua *ligação* com aquilo que elas significam. É preciso pensar a *origem*, o *tipo* e a *certeza* dessa ligação entre palavra e coisa, ou seja, é preciso pensar se o signo é natural ou de convenção, se o signo participa ou está separado daquilo que ele designa e se é certo ou provável que signifique aquilo que propõe significar⁵¹. Em todos esses casos, em se tratando de pensar o signo a partir dessas variáveis, o registro principal de análise e de investigação é o da própria palavra: uma vez *representada*, a coisa deixa de atuar diretamente na determinação de seu conteúdo, passando a própria *palavra*, como sendo sua representante, na relação com as outras e consigo mesma, a significá-la no pensamento. Representar, doravante, não indica tanto o ser da coisa, mas o da palavra, porquanto esta forma uma linguagem própria, um *discurso*, no interior no pensamento.

No primeiro caso, em que se examina a *origem* da ligação entre o signo e a coisa, desloca-se de um modo bastante radical o entendimento que até então se tinha do fato de o signo ser dado naturalmente ou de ele ser resultado e produto da intervenção do homem. No Renascimento, todo signo constituído por convenção deveria buscar reproduzir com mais ou menos fidelidade, com mais ou menos sucesso, o signo do *texto* primeiro correlativo às coisas, conforme a instituição divina. A escrita do mundo valia-se primeiramente de uma linguagem anterior aos homens, a *assinatura*, de modo que o trabalho de comentário e prática interpretativa tinha como objetivo retomar a possibilidade de a linguagem dos homens finalmente alcançar a linguagem das coisas, restituindo a ambas uma semelhança comum. Com a idade clássica, essa perspectiva se inverte. Quer dizer: a linguagem natural deixa de ser a marca fundante do mundo para ser somente um signo confuso e sintético das coisas; estas são dadas na percepção como uma imagem, um som ou uma ideia por uma disposição dispersa. Assim compostas por

⁵¹ “Logique de Port-Royal”, 1662, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 72-3.

diferentes elementos, são figuras complexas e como tais de difícil manejo ao pensamento. Para nada servem, não podendo o homem se assenhorar delas e produzir conhecimento. Com o ato de convenção, ainda que arbitrário, procede-se por uma *análise* do *signo da coisa* a partir da qual é possível pensá-lo de maneira *refinada*, chegando a seus elementos individuais e particulares e retirando deles toda a confusão das qualidades mistas e impuras da impressão. Esse procedimento, que não é outro senão o da *máthêsis*, permite nomear a coisa em sua natureza simples e por esse *nome* realizar um conjunto de operações e agrupamentos novos no pensamento. Pode-se a partir dessa estrutura de símbolos e dessas operações lógicas e combinatórias desenvolver toda uma linguagem nova que se bem feita e entendida se constitui como condição de possibilidade do *conhecimento*. Essa configuração do signo entre uma análise e uma combinatória vai traçar no classicismo a linha divisória entre o ser do homem e o ser do animal, ou se se quiser, entre a natureza do homem e a natureza em geral, de modo que a pergunta pela origem da ligação entre signo e significado valorizará as dimensões arbitrária e convencional da linguagem, como estando nestas a possibilidade mesma da formação de uma língua que seja o *mesmo* que o pensamento, e por essa razão capaz de *conhecer*.

A segunda variável se pergunta pelo *pertencimento* do signo ao que ele significa, isto é, se ele deve ou não ser inserido na coisa por ele designada. É que no Renascimento as palavras eram *como* as coisas, não apenas existiam ao lado delas no espaço comum da semelhança, mas pertenciam a elas, imediata e intrinsecamente. A conveniência, a emulação, a analogia, a simpatia e a assinatura aproximavam, inter cruzavam e reuniam tudo, palavras e coisas, numa única e mesma realidade. Na idade clássica, é preciso que a palavra seja menos coisa e mais palavra; isto é, para que assuma seu ser de *representante*, a linguagem deve demandar ambas as disposições, a saber, que o signo participe de seu significado – daí Condillac escrever sobre a necessidade de que o som seja ouvido por uma criança ao mesmo tempo em que a coisa é percebida⁵² –, e que seja também dele distinguido, de modo que possa sozinho depois significá-lo. É claro que, como dirá Foucault, “o significante só tem por conteúdo total, por função total e por determinação total aquilo que ele representa: ele lhe é inteiramente ordenado e transparente”⁵³, de modo que o signo não pode indicar outra coisa senão a própria coisa mediante a qual pôde se formar e se constituir; mas, por outro lado: “esse conteúdo só é indicado numa representação que se dá como tal, e o significado se aloja sem resíduo nem opaci-

⁵² CONDILLAC, Étienne, “Essai sur l’origine des connaissances humaines”, 1798, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 75.

⁵³ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 78-9.

dade no interior da representação do signo”⁵⁴, o que significa que a coisa não pode se dar ao pensamento senão pela representatividade do signo, isto é, pela capacidade que o signo tem de representar a coisa, tendo apenas como base a *ideia* de coisa que carrega consigo na representação. Assim, se a relação imediata entre palavra e coisa, que diz da determinação desta sobre aquela, num primeiro momento é absolutamente necessária e fundamental, é somente por um distanciamento radical entre ambas, isto é, quando a palavra deixa de fato de pertencer exclusivamente à coisa, passando sozinha a representá-la no pensamento, que o *signo* propriamente dito se torna possível. Doravante, ele pode representar a coisa, independentemente da apresentação simultânea dela na percepção. Assim, as palavras destacam-se das coisas, liberadas que estão para operar indefinidamente no pensamento, como se pudessem estender, multiplicar o mundo por essa superfície nova e infinita de símbolos, possível somente com o surgimento da representação como modo de ser da linguagem.

Terceira e última variável, a *certeza* da ligação trata dos graus de probabilidade e de certeza entre a determinação do signo e o conteúdo da coisa e, ademais, da eficácia simbólica na relação entre o conhecimento e os domínios empíricos do saber clássico. Ora, sabemos que, certo ou provável, a referência fundamental para a constituição do signo é o conhecimento. De modo que, enquanto na Renascença os signos depositados sobre as coisas não precisavam ser vistos para existir, haja vista que sem que ninguém os visse nem os conhecesse faziam valer sozinhos sua semelhança através das coisas, na idade clássica para que existam é preciso que sejam vistos e conhecidos, é preciso que sejam fundados por um *ato de conhecimento*. Isso significa que o conhecimento, nesse caso, é condição de possibilidade do signo, e que só há signo pela substituição da coisa por sua ideia e pela conexão que essa ideia pode ter com as outras no pensamento. Assim, o que está em jogo na pergunta pela variável da certeza é não a valoração do signo no sentido de saber se ele pode ou não representar a coisa significada, mas sim a assunção radical dos novos modos de ser coisa e de ser signo, na medida em que aquela só pode *ser* se for signo, e este, por sua vez, só o é se estiver inserido nos processos e nos modos de conhecimento. Tendo isso em mente, a *probabilidade* surge como consequência: consequência de uma distinção já abordada aqui, definida segundo a variável de origem da ligação. Para retomar: dois são os modos de ser dos signos: o modo natural, que implica uma linguagem ainda pouco precisa, uma linguagem constituída de maneira imediata no encontro perceptivo com a coisa, e o modo instituído coletivamente, e isso por um procedimento analítico e lógico do pensamento. Em ambos os casos, trata-se de uma *mesma* forma de

⁵⁴ Idem.

conhecer que constitui os signos no mundo, encerrando-os em seu espaço próprio de existência. Com isso, eles ficam abertos à probabilidade, e aí está a diferença entre os modos de ser da linguagem: é que do primeiro para o segundo encontra-se nessa distância o percurso entre a mais fraca probabilidade e a mais forte certeza; de modo que é por uma sucessão entre os graus de probabilidade que a certeza se constitui, e isso porque o signo já existe, haja vista a intervenção direta e decisiva do conhecimento. Nesse sentido, conforme Foucault:

Saber é falar como se deve e como o prescreve o andar correto do espírito; falar é saber como se pode e sob o modelo imposto por aqueles com quem se partilha o nascimento. As ciências são as línguas benfeitas, na medida mesma em que as línguas são ciências incultas⁵⁵.

Ora, o método da *máthêsis* é igualmente importante neste caso, pois serve para isolar o signo da coisa, ou seja, para dar a ele a especificidade que o diferencia da impressão global da percepção, e também para reportar esse mesmo signo às novas sensações, desempenhando aí o papel de ordenamento. É essa articulação do signo com o ser do pensamento, como forma de *reflexão*, e, ao mesmo tempo, com as novas impressões da realidade, como forma de *juízo*, que tornará possível uma *teoria do conhecimento*, seja em Condillac, em Destutt de Tracy ou em Gerand. Certo ou provável, nesse espaço próprio do conhecimento, o signo torna-se expressão de uma *ciência geral da ordem*, constituindo-se como *língua de cálculo*. Sua eficácia é definida não por sua relação com as coisas, mas por sua relação simbólica e fundamental com o pensamento, a partir de um método científico, fundado que é na medida e na ordem.

Com efeito, vemos nesses três casos sob que formas o *signo* é pensado na idade clássica. Natural ou arbitrário, com participação ou não naquilo que ele significa, certo ou provável, enfim, todas essas possibilidades remetem a um novo modo de ser da linguagem, inaugural no pensamento do século XVII e que persiste até hoje. Se até o século XVI a linguagem era ternária, existindo no Renascimento o signo, a coisa assinalada e o que permitia a assinatura (a semelhança entre os dois), com o século XVII, ela torna-se binária, repartida entre significante e significado. Assim, o *signo* consistirá naquilo que introduz a linguagem nessa estrutura dual e equivalente em que a *ideia de uma coisa* remete à *ideia de outra*, ou, conforme a Lógica de Port-Royal: “O signo encerra duas ideias, uma da coisa que representa, outra da coisa representada; e sua natureza consiste em excitar a primeira pela segunda”⁵⁶. Ora, vê-se que a *ideia* é o elemento comum a ambos os termos da proposição, de modo que toda a linguagem pode funcionar apenas a partir dela, no espaço das palavras. Falar é referir uma palavra a ou-

⁵⁵ Ibid., p. 101.

⁵⁶ “Logique de Port-Royal”, 1662, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 78.

tra, e apenas isso, sem qualquer referência à coisa, já que a palavra não lhe é semelhante. Mas a condição para essa teoria dual dos signos ainda não foi enunciada. Quer dizer: já falamos dela, citamo-la, referenciamo-la, mas ainda não tocamos no que diz respeito à especificidade da teoria dos signos, e isso no sentido de sua *significação*, ou de sua capacidade de *significar* na representação. Isoladamente e no pensamento, o signo não é signo, isto é, ele não existe se for somente significante ou somente significado. É preciso que seu ser simples seja remetido a outro também simples, e mais: é preciso que, sob essa condição, ele manifeste a *relação* mesma que o liga a esse outro também signo. Um signo só é signo quando um significante *significa* um significado e por essa significação expressa a possibilidade mesma de um termo *representar* o outro. Port-Royal dirá: “Quando só se olha um objeto como que representando um outro, a ideia que se tem dele é uma ideia de signo, e esse primeiro objeto se chama signo”⁵⁷. A quarta propriedade, que é, por assim dizer, condição de possibilidade da teoria dos signos, consiste na própria *representação*, isto é, no modo de ser da linguagem como representação, ou melhor, na representatividade da representação. Ora, representar é indicar a relação de significação entre um signo e outro, e, ao mesmo tempo, *aparecer* sob essa indicação. É por isso que o exemplo mais característico da relação entre signo e representação em Port-Royal é o *desenho*: podendo ser mapa ou quadro. É que o desenho, ao mesmo tempo em que representa um conteúdo, que no caso se trata de um conjunto de signos, é também a *materialização* mesma dessa representação. Quer dizer: nele, o conteúdo só aparece representado por essa representação que é o desenho. Assim, nesse *espaço de quadro*, a representação constitui-se como dobra de si mesma, torna-se instrumento e objeto da própria representação, uma vez que, permitindo-se representar pelo signo, aparece como *representação duplicada*⁵⁸. Representação a que o signo está ligado, sem a qual ele não pode ligar uma coisa a outra, nem aparecer como forma positiva de significação: essa é a condição para que ele seja signo e como tal possa se repartir em significante e significado. Assim, é pela representatividade da representação que o signo surge como modo de ser da linguagem clássica, porquanto a representação o representa, sendo essa mesma representação manifesta pelo ato de representar.

Com isso, voltamos para a pergunta do início da subseção: o que é um signo na idade clássica? Pergunta esta que investiga, no que concerne à palavra, os problemas de origem, de tipo e de probabilidade na relação estabelecida na linguagem entre significante e significado. Na medida em que na teoria dual do signo o significante está ligado ao significado, levanta-se a questão do modo dessa ligação, de como ela se dá, dos caminhos que ela percorre e de como

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 77-81.

esse trajeto define uma certa concepção de signo e de linguagem na idade clássica. Ora, a categoria fundamental na qual se relacionam a arbitrariedade da origem, a distinção entre signo e coisa e a abertura da probabilidade à certeza é, com efeito, a de *conhecimento*. É por um ato de conhecimento que se funda na linguagem o modo de ser próprio do signo dos séculos XVII e XVIII. Entretanto, além disso, essa relação entre signo e conhecimento não seria sequer possível não fosse uma *teoria geral da representação* que permitisse a representação do significado no significante e a representação do signo no pensamento. Assim, é pela representação que o signo surge ao pensamento em sua forma dual e presentifica por essa dualidade a significação como forma de conhecimento. É essa disposição do pensamento, ou se se quiser, do sistema geral do pensamento, seja pelo projeto de uma ciência geral da medida e da ordem, seja por uma ordenação dos elementos em quadros de identidades e diferenças, seja pelas teorias dos signos e de representação, que permite o surgimento de um espaço empírico novo na idade clássica, onde, numa *gramática geral* de estudo dos signos, surge o *nome* como representação da língua; numa *história natural*, a *característica* dos seres torna-se central; e numa *análise das riquezas*, em que o que está em questão é a categoria de *necessidade*, desenvolvem-se as trocas e a circulação dos bens pela *moeda*. Nova disposição da ordem que remete a novas empiricidades e saberes no espaço do pensamento, novidades por acontecer.

1.2.4 Estudos da linguagem e teoria do nome: a formação de uma gramática geral

O que apresentamos até então sobre a idade clássica define por uma perspectiva aquilo que Foucault denomina de, entre outros termos, *espaço de saber* de um período, que no caso é restrito aos 150 ou 200 anos que se sucedem ao início do século XVII. Mas o fato é que desde esse espaço de saber uma série de experiências culturais, científicas, filosóficas e literárias se tornou possível, de modo que Foucault, de uma maneira bastante ousada, uma vez que rompe com uma certa leitura contemporânea a ele que privilegiava o discurso filosófico, seleciona três campos empíricos específicos para a caracterização desse pensamento: a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas, e, como se não bastasse, elege entre os três os *estudos da linguagem* como sendo o mais significativo para a episteme clássica⁵⁹. Não seria possível aqui examinarmos teoricamente cada um desses campos abordados por Foucault, levando em conta tanto a dimensão do espaço que tal empreitada demandaria no texto quanto o possível desvio de objetivo diante de nosso escopo principal, de modo que optamos por tratar brevemente alguma coisa da *gramática geral*, alguma coisa dos estudos desse modo de ser da

⁵⁹ Ibid., p. 216, 245-7.

linguagem e de sua relação com o pensamento geral do classicismo. Não nos interessa apresentar as particularidades com as quais a análise da língua se debruçou ou as especificidades dos diferentes rumos de seus estudos na investigação gramatical, mas sim mostrar a maneira própria de a linguagem ser *discurso* e de como ela pretende através de um quadrilátero de critérios representar a representação. Enfim, queremos pensar que tipo de existência tem a linguagem quando ela está imersa no sistema de signos da teoria da representação e como ela apresenta, assim, uma dinâmica muito particular de funcionamento que se articula com uma *teoria do nome* no pensamento clássico.

Ora, o que é a *linguagem* na idade clássica? E mais: o que podem e como devem ser os *estudos da linguagem* também nesse período? Vimos que a linguagem dos séculos XVII e XVIII é organizada segundo uma teoria dual do signo, composta por significante e significado, e que enquanto tal ela admite uma origem natural e de convenção, uma participação e um distanciamento em relação a seu significado, uma probabilidade e uma certeza na ligação a seu conteúdo e, finalmente, uma representatividade dada pela categoria de representação. Com efeito, tudo isso nos indicava o deslocamento de uma operatividade da linguagem entre as coisas para aquela entre as palavras, de modo que significar, conhecer e representar eram correlatos de uma mesma experiência no pensamento. A despeito de entrevermos com isso a força da relação entre os termos linguagem e pensamento na idade clássica, uma vez que um se funda no outro e vice-versa, permanece ainda obscura a forma com que essa relação propriamente se dá. Desavisados, poderíamos supor que, se o pensamento é primeiro em relação à linguagem, tratar-se-ia de formular nesta uma expressão segunda que tal qual o *comentário* no Renascimento teria a tarefa de retomar o primeiro termo para lhe produzir um duplo, uma variante; porém, não é isso que acontece na idade clássica. É que, nesse caso, a linguagem não opera em relação ao pensamento como lhe sendo exterior ou mesmo posterior, mas como sendo justamente o *mesmo* que ele. Através dela, o pensamento pode desenvolver uma forma de elaboração de si e sobre si, uma vez que a referência central para ambos é a *representação*⁶⁰. Ora, a representação consiste na apresentação formal e total do pensamento inteiro, de modo que um autor como Condillac irá dizer que, se o pensamento pudesse se enunciar verbalmente por meio de uma representação, ele o faria pronunciando todas as suas ideias ao mesmo tempo; daí a necessidade de existir uma linguagem capaz de percorrer suas ideias uma a uma e a cada vez, a fim de que, assim, possa enunciá-lo por uma sequência cadenciada de signos⁶¹. Nesse sentido, tanto faz se a *linguagem* é individual ou coletiva, natural ou arbitrária, certa ou

⁶⁰ Ibid., p. 92.

⁶¹ CONDILLAC, Étienne, “Grammaire”, 1775, apud FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 96.

provável, ou mesmo participante ou não da ligação, o importante é que ela representa o pensamento, e isso sob uma forma verbal e segundo uma ordem necessariamente sucessiva, de modo que por meio dela a totalidade do pensamento pode ser pensada e distribuída por uma linearidade que organiza cada componente em uma representação de quadro. Nessa precisa definição, a linguagem é *análise do pensamento*⁶², podendo ordenar simbolicamente aquilo que se dá de maneira imediata e total na representação, e aí está o que é próprio da linguagem e o que a distingue do pensamento: é uma sequência de signos e opõe-se ao pensamento como o sucessivo ao contemporâneo. Seu objeto deve ser esta simultaneidade do pensamento, e seu objetivo, a ordenação dessa representação por uma sequência artificial de signos. Assim, vemos como a linguagem relaciona-se e distingue-se do pensamento, e também, já que este é intrinsecamente articulado pela representação, como que para pensar o pensamento ela deve operar a partir dessa estrutura que é interior a ele e que lhe pode representar, visto que é em relação a ele sua própria representação. Trata-se de uma correlação interdependente que responde no nível das opiniões a uma condição precisa e necessária do pensamento clássico, qual seja, de a linguagem ser pensamento e de o pensamento ser linguagem, e isso porque os dois são representação.

Mas isso só é possível, conforme dissemos, porque a linguagem é também representação. Ou melhor: na realidade, porque todo o ser da linguagem na idade clássica encontra-se nela elidido, a palavra, quase invisível, cessa de constituir problema, cessa de querer dizer além daquilo que diz, passando a funcionar apenas como *discurso*. E aqui é preciso ser bastante claro com o que isso significa: no século XVI, a linguagem comportava três funções: escrita, texto e *comentário*, de modo que a primeira, ao supor a primazia do texto, buscava reencontrá-lo, e isso incessantemente, pela prática do comentário; com o século XVII, a linguagem é introduzida pela representação em outra função, numa função de *crítica*. Ou seja, deixa-se de supor uma linguagem preexistente ao discurso, passando-se a pensá-la como se fosse o próprio discurso, com o objetivo de ver através dela todo o funcionamento possível da língua. O que passa a interessar é não o *motivo* enigmático das palavras, aquele escondido atrás dos signos, revelado apenas de quando em quando por um ato de magia ou de erudição, mas sim a discursividade própria da representação, o modo como os signos funcionam no discurso e, funcionando, representam a representação. Assim a linguagem assume a sua existência, importando doravante examinar que representações ela designa, a que elementos se dirige, como analisa e compõe o encadeamento dos signos, que jogo de substituições lhe per-

⁶² FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 97.

mite manifestar seu papel de representação, enfim, todo esse conjunto de mecanismos internos que faz dela um objeto e lhe pergunta como ela pode analisar, recompor, significar e até mesmo desdobrar e multiplicar no pensamento a representação. O *comentário* dá lugar à *crítica*, mas, no entanto, essa relação não é simples nem unilateral. Se essa linguagem como discurso é sustentada pela forma da representação, a crítica dá-se em termos de verdade e de universalidade. Daí sua ambiguidade: por um lado, interroga a linguagem em sua função, no jogo autônomo dos signos que inaugura, mas, por outro, quer saber da verdade daquilo que diz, quer saber do modo de presença daquilo que nela é representado. Assim, a crítica se exerce na idade clássica ao mesmo tempo como análise de função e análise de verdade. Essa interdependência será mantida até a modernidade, de modo que, com a fragilidade posterior da crítica, a ênfase do discurso será deslocada da representação para a *significação*, da análise da função para a *análise da verdade*, haja vista que a pergunta sobre o que a linguagem quer dizer retornará de uma maneira renovada, já que será atravessada por uma historicidade e por uma subjetividade no seio de sua questão.

É, portanto, sob esse estatuto da linguagem como discurso, e isso como forma primeira de todo processo reflexivo e de toda articulação crítica do pensamento, que surge uma *gramática geral* como ciência da linguagem; ela é “o estudo da ordem verbal em sua relação com a simultaneidade que ela tem por tarefa representar”⁶³. Todo o seu desenvolvimento nada mais é que desdobramento da definição de que na idade clássica *a linguagem analisa*, enquanto se acreditava até então que *a linguagem falava*. Ora, se a linguagem analisa o pensamento, torna-se fundamental saber como o faz, como pode pensar a representação de maneira linear e sequencial e como pode dispô-la em uma estrutura de signos que é discursiva. O significante *gramática* quer dizer do funcionamento das palavras umas em relação às outras e, portanto, do conjunto de signos produzido por esse funcionamento, e, além disso, quer dizer também da relação entre os vários conjuntos de signos, já que a linguagem é igualmente representação duplicada, representação de representação. No primeiro caso, a gramática assume duas direções de pesquisa; a primeira (teoria da atribuição ou da proposição) examina o termo que vincula as palavras entre si e transforma a linguagem em proposição. Trata-se de uma teoria do *verbo* que entrevê a possibilidade de coexistência entre sujeito e atributo por um liame verbal na proposição, e que afirma o que é por ela significado como modo de ser da representação no pensamento. A segunda (teoria da articulação) estuda as várias funções das palavras no interior da forma proposicional e o modo com que tais funções determinam a representação. Do

⁶³ Idem.

singular obtém-se uma generalidade, da substância, uma qualidade, de modo que por um *nome comum* tal teoria articula a singularidade dos significantes na universalidade das representações. Ora, essas duas direções fazem surgir de maneira conjunta a língua da representação e o ser do pensamento. No segundo caso, aquele que pensa como uma representação pode representar outra, encontram-se mais duas possibilidades de pesquisa; na primeira (teoria da designação), analisa-se o modo com que as palavras se referem primitivamente a seus significados. De modo que, enquanto na teoria da articulação pretendia-se pensar a nomeação na relação entre palavra e coisa segundo a forma da proposição, nesta quer-se pensá-la segundo a forma indicativa da substituição. Em outros termos, coloca-se em questão não a generalidade de uma abstração, mas a singularidade de uma função primeira e particular dos signos, seja pela teoria da linguagem de ação, com os gestos e gritos primitivos, seja pela teoria das raízes, com as palavras rudimentares e a formação dos signos. A segunda possibilidade (teoria da derivação) trata do espaço retórico das palavras, isto é, da liberdade que tem o signo de se modificar tanto em sua forma quanto em seu sentido, representando por meio de uma dobra da palavra sobre ela o progresso e as transformações da escrita e da representação. Assim, vê-se como essas quatro teorias gramaticais pensam e promovem a função representativa da linguagem no pensamento. Elas se constituem como que formando os segmentos de um quadrilátero gráfico⁶⁴, composto por diferentes formas de apoio, oposição, relações lineares e diagonais entre seus vértices. Ora, essas relações indicam, com efeito, menos a autonomia com que cada um desses campos atua e mais a interdependência entre eles: no espaço geral do saber um depende do outro e ambos servem de sustentação também para um terceiro e para um quarto campo. De fato, o que Foucault quer mostrar, e essa é a questão mais interessante, é que no âmago dessas relações, no ponto central de cruzamento das duas diagonais possíveis de se obter com a ligação dos vértices do quadrilátero, há um *nome*, um nome que no pensamento clássico diz, por um lado, da relação que as teorias de atribuição e de designação podem desenvolver no que concerne ao que marca a abertura e o ponto inicial de enredamento da linguagem com a representação. Nesse ponto, revela-se como a gramática geral se torna possível, que modo de ser da linguagem é por ela suposto para que ela mesma possa existir; revela-se uma relação fundamental entre as palavras e aquilo que elas representam e, além disso, uma relação entre o que as palavras dizem e o modo de ser da linguagem como representação. E, por outro lado, o nome também diz da relação entre as teorias de articulação e de derivação: ao supor a origem da ligação entre palavra e representação por uma designação

⁶⁴ Ver esquema em *Ibid.*, p. 225.

primeira e também a possibilidade de uma representação verbal representar uma representação do pensamento, ele passa desse estágio inicial da relação da palavra com a coisa para a relação da palavra com a palavra. De modo que isso aponta para o fato de que as palavras não cessam de variar, de se modificar, já que se trata do progresso infinito da língua em seu poder de especificação e em seu funcionamento de composição e de decomposição. Assim, a disposição da linguagem na atualidade pode corresponder exatamente ao ponto de articulação e de derivação a que se chegou na *história da língua e da representação*, uma história interna à palavra e que se modifica de acordo com a relação da linguagem com o pensamento. No primeiro caso, o que está em jogo no nome é o fato de a palavra representar a representação; no segundo, é o fato de ela ser pensada como elemento da representação. Delimitado dessa maneira, localizado assim no centro do quadrilátero, a função do nome é ser representação de representação (nomenclatura) e representação em quadro de representação (taxinomia). Nomear é representar uma coisa, alinhá-la por um *quadro geral* de classificação e dar uma *representação* a essa representação de coisa no pensamento. E é precisamente nesse sentido que a gramática é *geral*, ou seja, no sentido em que permite fazer surgir na estrutura própria da língua uma representação que representa outra e que define por uma gramática o sistema de distribuição da representação num espaço de quadro das identidades e das diferenças. Assim, a gramática assume um caráter *universal*: por meio de um *sistema* de signos ela pode atribuir a cada representação um signo de significação certa e unívoca, e por meio de uma *ideologia* torna-se capaz de elaborar uma análise geral de todas as formas de representação – desde aquela das impressões percebidas até as formas mais abstratas e complexas das ideias e das faculdades intelectuais. A *generalidade* assim assumida implica necessariamente o elemento *universal* da representação, de modo que, podendo representar todas as representações e recolher por uma representação a totalidade do mundo, ou, inversamente, o mundo como totalidade da representação, a gramática torna-se, de direito, *enciclopédia*⁶⁵. Como biblioteca do universo, a linguagem é capaz de entrever o funcionamento pleno e total da representação, assim como os modos de ser e de articulação do pensamento interiormente e consigo mesmo.

1.2.5 Semelhança, imaginação e loucura: o lugar (ausente) do outro na idade clássica

Resta ainda definir uma última função do *sistema geral da ordem*, uma última função que não só tem um conteúdo positivo específico, mas afirma a possibilidade mesma de uma *máthêsis* e de uma taxinomia no conjunto dessa episteme em que o pensamento clássico acon-

⁶⁵ Ibid., p. 99-100.

tece. Se por uma *máthêsis* analisam-se as coisas em seus elementos de natureza simples, e isso por meio da *medida*, fundando através dela um *cálculo algébrico*, e se por uma taxinomia se representam as coisas de natureza complexa segundo todo um sistema de signos e uma *ordem* de sequências empíricas⁶⁶, deve haver uma terceira função que permite o surgimento desse quadro de identidades e diferenças como um domínio próprio e particular do *saber* na idade clássica. É preciso que um outro registro seja suposto e atue como condição de possibilidade para que os *seres* da história natural, as *necessidades* dos homens nas análises das riquezas e os *signos* proposicionais da gramática geral possam *representar* as coisas, para que o ser seja dado sem ruptura ou impedimento à representação e, ainda, para que possa existir um sistema de pensamento que articule a representabilidade geral do ser e a sua manifestação no interior de uma representação. Com efeito, se a meta desse sistema é a formação de uma enciclopédia universal, deve-se apostar na *universalidade* dessa mesma enciclopédia, ou seja, na perspectiva de que as coisas distribuídas pela representação em suas palavras devam ser elas mesmas partes de um universal do pensamento e, assim, configurem-se por uma disposição específica da medida e da ordem conforme princípios gerais da razão. Ora, a hipótese dessa universalidade deve apontar para um *continuum* entre as coisas, ou melhor, para uma não descontinuidade que assinale um fundamento comum a que elas pertencem. É que sem tal continuidade submersa e escondida sob as coisas, sem haver entre elas o menor grau de semelhança, não existiria sequer a possibilidade de estabelecer uma *máthêsis* nem de dispô-las segundo um mesmo quadro de identidades e diferenças. Se tudo fosse absolutamente *outro*, as impressões da natureza seriam dadas a partir de diferenças puras, e o pensamento, longe de universal, seria aquele da singularidade ou da particularidade. De modo que seria impossível operar sobre as coisas qualquer método de comparação, fundamental para a existência dos atos de significação, de representação e de conhecimento. É nesse ponto que a *semelhança* retorna à idade clássica⁶⁷, mas agora não como saber, não como que contendo a verdade interior e submersa das coisas – tal qual operava na assinatura da Renascença –, mas sim como que constituindo um *fundo* de continuidade, um fundo ainda indiferenciado, movediço e instável, a partir do qual todo conhecimento se torna possível. Não é no interior do saber que a semelhança acontece, assim como ela não se constitui como parte do objetivo e do método da linguagem no classicismo; a semelhança percorre, sim, o exterior da linguagem, formando, portanto, um espaço ou uma borda do saber, com se fosse um tipo de rumor do *mesmo* que é condição para que as coisas sejam pensadas em termos de medida e de ordenamento e definidas em identi-

⁶⁶ Ver esquema em *Ibid.*, p. 87.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 135-6, 218-9.

dades e diferenças. Desse modo, antes de manifestar um conteúdo positivo e no interior da prática humana de linguagem, a semelhança constitui-se como o espaço de sua possibilidade e de sua aplicabilidade, constitui-se como um domínio perceptivo fundamental que permite as passagens do signo natural ao signo arbitrário, da palavra ao discurso e da linguagem à representação.

Correlata à semelhança é a imaginação. Com efeito, se a possibilidade de fabricar imagens existe como sendo uma faculdade do intelecto humano, é porque ela se apoia inteiramente na semelhança entre as coisas, na verdade que essa semelhança produz. É porque há uma *continuidade* entre as coisas que duas impressões surgem ao pensamento como que referidas a coisas parecidas, ou como que referidas *quase* à mesma coisa, de modo que a imaginação se constitui menos por um pensamento que distingue as coisas em identidades e diferenças e mais como sendo aquilo que atravessado por essa continuidade confunde, mistura e intercruza as coisas no pensamento. Inversamente, se não existisse no pensamento uma faculdade que tomando uma impressão do presente e retomando uma outra do passado embaralhasse-as entre si, a própria semelhança entre as coisas não poderia existir, uma vez que esta não seria pensada nem concebida num sistema da representação. Daí a imbricação necessária e fundamental entre a semelhança e a imaginação, que, como vimos, está na base da possibilidade de conhecimento. É pela imaginação como modo de presença da semelhança no pensamento que se supõe uma *medida comum* entre uma coisa e outra e que se torna possível o estabelecimento de diferenças crescentes entre elas: pode-se passar da mais simples até a mais complexa delas por uma máthesis e por uma taxinomia. Assim, a semelhança surge como esse tipo de murmúrio insistente nas coisas, murmúrio escondido e exterior à linguagem, e, igualmente, a imaginação surge como uma forma sempre preliminar e inicial a todo conhecimento da representação. Duas direções de pesquisa se abrem a partir disso: uma *analítica da natureza*, que verá nas coisas, antes dos procedimentos de análise, de decomposição em identidades e diferenças e de repartição em quadros e ordenação em signos, uma *mistura*, um intercruzamento de essências, uma ordem de semelhança que ainda que confusa e incerta é bastante visível e está presente nas impressões de vagas similitudes e enganos da imaginação no pensamento; e outra, uma *analítica da imaginação*, que reverte essa série de representações com lacunas, desordens e ilusões em um quadro simultâneo e virtual de elementos semelhantes, tornando, assim, a comparação, a nomeação e a representação possíveis ao pensamento reflexivo. Caminhos e soluções opostas, mas que respondem à mesma condição epistêmica e que apontam, no fundo, para o mesmo problema da idade clássica, qual seja, o problema da *gêne-*

*se do conhecimento*⁶⁸. É que o conhecimento, para existir, e o projeto geral da ordem, para ser possível, e isso seja na teoria dos signos e da representação, seja na ordenação enciclopédica das coisas por um quadro e por uma classificação delas em identidades e diferenças, necessitam da atuação já dada, de uma condição já configurada da semelhança e de sua representante, a imaginação. Ora, se a semelhança é excluída do saber nos séculos XVII e XVIII é para ocupar em relação a ele o domínio daquilo que o discurso dissipa, mas sem o qual ele não pode falar⁶⁹. É assim que as funções da *máthêsis*, da *taxinomia* e da *gênese*, ainda que indiquem domínios distintos que se desdobram em pesquisas e estudos de diferentes tipos, constituem-se como uma rede sólida de distribuição de todo o saber clássico. Destarte, torna-se possível todo o jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias de um período, de inscrições e de debates singulares, mas que respondem no nível da superfície às condições de possibilidade do pensamento.

Há ainda um terceiro elemento dessa série formada pela semelhança e pela imaginação, que mesmo não participando diretamente da *gênese* é incluído no modelo de formação que positiva a ambas, semelhança e imaginação, no espaço da arqueologia. Trata-se da posição e do lugar que a experiência da *loucura* ocupa na episteme clássica do pensamento. Já vimos que o dom Quixote de Cervantes foi tido como louco justamente porque confundia as palavras com as coisas: misturava palavra e coisa numa mesma e única narrativa e retomava a semelhança dos textos numa realidade que já não era mais a mesma da ficção. Sua loucura existia porque ele lia demais, envolvia-se demasiado com narrativas literárias, romances fantasiosos, que bem ou mal afirmavam na vida os delírios e as ilusões das paixões e da imaginação. Já não sabia distinguir a identidade da diferença: a palavra da coisa e a coisa da palavra. De modo que, se seu discurso cai numa semelhança *desmedida* e *desordenada*, para fazer oposição à medida e à ordem do pensamento clássico, se não faz distinção entre as palavras, entre as coisas e entre as palavras e as coisas, se sua marca principal é envolver tudo, as identidades e as diferenças, por um *mesmo*, ou melhor, por um *homossemantismo* da linguagem e das coisas, torna-se loucura⁷⁰. Ora, se a linguagem da idade clássica deve ser inscrita no modo de ser da representação e se o pensamento só pode existir, no sentido forte do termo, se definido por uma dúvida da razão, uma linguagem que não faz diferença entre a identidade de uma representação e a identidade de outra e um pensamento que fora do campo da racionalidade é tido como desrazão, essa linguagem e esse pensamento não são sequer *linguagem* e

⁶⁸ Ibid., p. 86-91.

⁶⁹ Ibid., p. 135.

⁷⁰ Ibid., p. 63.

pensamento, no sentido clássico dos termos, e o ser de ambos é levado definitivamente para o *desatino* da loucura. É por isso que Descartes é tão radical quando fala a propósito da loucura: exclui sua possibilidade de participação nos processos metodológicos da *dúvida*, diferentemente do lugar de ilusão que guarda para as faculdades da imaginação e da percepção; ele exclui a loucura da dúvida porque a dúvida como modo de operação do pensamento não comporta aquilo que está ausente do *cogito*, de forma que a existência da loucura não pode ser afirmada pelo pensamento, o que traz a ela como destino os modos de não ser da inexistência e de ausência de obra da improdução⁷¹. Entendida por essa via, a loucura só pode ser acolhida no pensamento por uma *consciência* racional, capaz de juízo, e não por sua experiência mesma de *ser*: daí os diferentes modos de consciência da loucura na idade clássica e na modernidade – a consciência crítica, que a reconhece e a designa sob o olhar da razão, a consciência prática, que localiza a diferença da loucura frente à homogeneidade do grupo, suas normas da razão, a consciência enunciativa, que aponta e indica quem é louco e quem não é, mesmo sem recorrer ao saber, e a consciência analítica, que isolada de suas formas de expressão pretende constituir um saber objetivo da loucura⁷² –, consciências que a inserem num modo específico de presença, a saber, aquele do conhecimento. Assim, seja por sua exclusão, seja por sua objetivação, a loucura nunca se manifesta, nunca diz da linguagem que lhe é própria e nunca fala do pensamento que é o seu. Vive dividida entre razão e desrazão, não porque esses termos permanecem vivos e presentes nela, mas, ao contrário, porque só pode viver sendo dividida, uma vez que está a todo tempo imersa nos termos dessa contradição. Ora, essa loucura, dividida e atravessada por consciências diversas, só pode falar e aparecer no discurso clássico como que perdida na semelhança, positivando um homossemantismo da linguagem porque toda a sua tragicidade está dela elidida.

Por outro lado, há também uma outra figura indicativa da distribuição da semelhança no pensamento clássico, a saber, a figura do poeta na literatura. É que o poeta é aquele que utiliza na linguagem diferentes formas de alegorias e de metáforas. Insubmisso a uma gramática da representação, e também a uma identidade que é análise da linguagem, ele faz falar uma *outra* linguagem que permanece irreduzível ao discurso do *mesmo*⁷³. É aquele que quando diz não significa nem representa, mas aponta para outra palavra e outra coisa: vai de uma linguagem a outra, sem que isso implique uma relação de *comparação* entre as duas, uma vez que a sua referência não é aquela da representação, mas a da semelhança. Ora, seja pelo ho-

⁷¹ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 27-8; FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 56-9.

⁷² Ibid., p. 181-90.

⁷³ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 63-4.

mossemantismo, seja pela função alegórica da linguagem, o louco e o poeta positivam no pensamento clássico aquilo que o discurso exclui e que, no entanto, é sua condição; nessa situação de *limite* indicam uma linguagem em que as palavras a todo tempo falam, se multiplicam e também se estranham, contestando as formas dadas e formatadas de uma gramática da representação, fabricadas que são por uma imagem do que é ser linguagem e do que ela deve significar. Nesse lugar, entretanto, da semelhança e da imaginação, falam ainda a língua da representação, não indicam diretamente o *ser da diferença*, o ser daquilo que surge no interior do pensamento como sendo o seu exterior, o espaço daquilo que está fora e daquilo que excluído como *outro* no pensamento clássico aparece como loucura e desrazão. Ainda é ausência de obra, ainda é loucura conciliada e linguagem convertida. É preciso um movimento que seja *contra* isso tudo: é preciso uma linguagem que seja contradiscursiva e uma ciência que seja contracientífica. O pensamento aguardará até a modernidade para se reinventar, e os acontecimentos do presente podem apontar talvez para essa linguagem e para essa ciência. Isso desde que não sejam imagem, nem representação, desde que sejam *outro*.

1.2.6 As meninas: quadro da representação e representação em quadro

Com esse panorama apresentamos as principais linhas de força do pensamento clássico na arqueologia. Sob uma *gênese* da semelhança exterior ao saber uma *máthêsis* identifica nas coisas uma medida comum, sob essa medida uma *taxinomia* classifica as representações obtidas segundo uma ordem de identidades e diferenças, e sob tudo isso um *saber* propriamente clássico se constitui, como sendo medida do universal e biblioteca do mundo. A condição de possibilidade desse saber, com efeito, não se dá sem uma marca que distingue e especifica o modo de ser da linguagem no período clássico. É que, quer seja discurso comum, descrição das coisas, conhecimento imediato ou refletido, dicionário, enciclopédia ou ainda recolhimento da verdade, esse pensamento supõe sempre a representabilidade da *representação* no campo da linguagem, e isso na medida em que a vocação mesma dessa linguagem é a de formar um *quadro de representação*⁷⁴, ou melhor, a de formar um *quadro* que seja geral e que seja somente possível a partir da capacidade de as palavras *representarem* as coisas. Ora, essa representabilidade da linguagem define no espaço de formação do pensamento clássico um programa fundamental do saber, qual seja, o de ser *ontologia*. Se a linguagem como discurso supõe uma continuidade entre *ser* e *representação*, uma vez que aquele é dado inteiramente a esta, que, por sua vez, não detém outro conteúdo positivo senão o daquele, seu termo de visa-

⁷⁴ Ibid., p. 322.

da é atribuir um nome às coisas e poder com esse nome nomear o *ser*⁷⁵. Essa perspectiva, contudo, não nos deve conduzir à conclusão apressada de que o saber da representação esgota suficientemente o conteúdo total do ser das palavras e do ser das coisas na idade clássica. Ora, se retomarmos a rica análise feita por Foucault do quadro *As meninas*, de Diego Velázquez, veremos claramente que no espaço comum do ateliê do pintor, aquele a que pertencem o lugar em que os personagens estão representados, o jogo de troca de olhares e de projeções, as diferentes disposições de luzes e de objetos no decorrer do espaço, enfim, se atentarmos para tudo isso, veremos que a *representação* é ali representada de diversas maneiras e variações, de modo que também assume, assim, algumas *impossibilidades* de inscrição. As diferentes relações descritas por Foucault entre os elementos constitutivos de uma tríade no quadro – o pintor pintado, o espectador ausente e a figura invertida da tela – falam de alguns problemas de *visibilidade* entre as figuras, de *instabilidade* entre o espectador como modelo e o olhar do pintor atravessado pela tela e, também, da dialética de *superposição*, na medida em que o espectador vê no espelho ao fundo o retrato não dele mesmo, mas de seu duplo, o modelo, que é o casal da realeza e também o pintor do quadro. Entre esses problemas, duas impossibilidades colocam-se para Foucault de maneira central e incontornável⁷⁶, uma vez que fazem falar dos limites mesmos do ser da linguagem como representação e do saber como ontologia. A primeira delas encontra-se na invisibilidade e na instabilidade das posições da *tela* no quadro e do *modelo* na representação. O espectador é o primeiro a notar isso diretamente, uma vez que, ao ocupar o lugar de modelo, *não pode* contemplar a si mesmo na representação que é feita dele na tela. Sua presença representada está numa posição de inversão em relação a si, de modo que essa irredutibilidade entre as figuras só pode ganhar expressão na possibilidade de ver apenas o *avesso* do quadro, a área sombria que surge à visibilidade pelo anteparo da tela. Com efeito, a personagem que no quadro representa esse lugar de impossibilidade é justamente o pintor da tela (que, no caso, trata-se do próprio Velázquez em autorretrato). Quando se distancia da tela para contemplar o modelo – e é somente assim que podemos vê-lo –, perde de foco a imagem da tela, a imagem representada do modelo, e quando se aproxima desta última – no momento em que realiza a pintura propriamente dita do quadro –, não pode mais ver o modelo que o inspira. De modo que se está em relação ao modelo perde a tela, e se se volta para esta, perde o modelo. Assim, o pintor ou aquele que representa na idade clássica não pode por um único e mesmo movimento contemplar o modelo e reproduzi-lo na tela, ou se se quiser, olhar a coisa e falar dela sob a forma da representação. É preciso fazer uma ou outra coisa, ou, se se

⁷⁵ Ibid., p. 135-6, 220-1.

⁷⁶ Ibid., p. 19-21, 25-7, 30-1.

fizer as duas, demarcar-se-á em sua realização essa dialética irreduzível entre o ver e o dizer, que a idade clássica testifica. A *segunda* impossibilidade aludida pelo quadro de Velázquez encontra-se, na realidade, fora dele. É que o espaço da representação faz valer dois espaços limítrofes: um que pertence à tela propriamente dita e outro que representado nela se encontra em seu exterior. O elemento que dentro do quadro aponta para essa duplicidade dos espaços é um *espelho* ao fundo da sala, espelho que ninguém vê, mas que representa por seu reflexo esse encantamento invisível entre o espaço do quadro e o espaço que o torna possível. É, com efeito, para o objeto refletido no espelho que se dirigem os olhares e toda a configuração espacial dos personagens. Trata-se do lugar do modelo que, ocupado seja pelas figuras do rei e da rainha, seja pelo pintor real, Velázquez, aquele que representa efetivamente o quadro, seja por nós, espectadores, que olhamos e contemplamos o resultado da representação transposta para o espaço da tela, aponta para o centro de uma marcação em “x” dos traços do quadro, e isso ao lado daquele centro localizado no rosto da infanta Margarida, mas que ao contrário deste está no exterior e não no interior, na medida em que ultrapassa as dimensões do ateliê. Representa a figura que olha o pintor e a figura que o pintor olha, figura sem a qual a representação não é possível – trata-se de seu *motivo* –, e que, no entanto, permanece num ponto de fora, embora não sem presença, num ponto que tende a outro espaço que não o espaço visível e manifesto do quadro de Velázquez. É desse lugar *fundamental*, no sentido forte do termo, que a representação *emerge*, pode existir materialmente e ser vista, contemplada, sendo ele mesmo *impossível* de ser *tematizado* por ela. Conforme Foucault, trata-se, na tela, de uma *representação da ausência*, do lugar real do rei, do pintor e do espectador, visto que:

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe e que representa a si mesmo nela, se reconhecendo nesse lugar por imagem ou reflexo, aquele que dá o nó em todos os fios entrecruzados da “representação em quadro”, esse não se encontra jamais ele mesmo aí presente.⁷⁷

Será necessária uma outra descontinuidade do pensamento para essa figura aparecer. É que o *homem* como aquele que é autor da representação e como aquele que pode representar a representação não pode ser pensado antes de alguns acontecimentos; surge como objeto empírico apenas na *modernidade*, ao dar início a outra experiência do pensamento numa nova base, num novo solo da arqueologia. Em seguida, abordaremos essa *passagem*, essa passagem entre *descontinuidades*, entre a idade clássica e a modernidade, que testemunha não apenas o

⁷⁷ Ibid., p. 319.

aparecimento do homem, mas o desaparecimento do discurso e os adventos da história e da finitude.

1.3 O nascimento da modernidade: homem, história e finitude

E na virada do século XVIII para o XIX, outro acontecimento. Acontecimento radical que se dispersa, se distribui, se reparte e se conserva através de signos, efeitos, abalos e modificações de todo tipo e por toda a parte na superfície visível e enunciável do saber. Com efeito, acontecimento também de difícil apreensão: é que estamos nele inseridos, imersos por estrutura em seu funcionamento, de modo que a descontinuidade que ele produz inaugura na modernidade uma forma própria e particular de produção do pensamento e de constituição dos enunciados, e isso sem que saibamos previamente ou mesmo indutivamente em que consiste a condição para essa formação e para a produção de discursos que ela permite. A história do pensamento, das ideias e das opiniões, contemporânea e criticada por Foucault, verá nele o resultado de uma transformação da racionalidade, transformação a que corresponde a passagem de uma racionalidade pré-científica ou de um tempo pré-histórico da razão para uma racionalidade científica ou para um tempo propriamente histórico⁷⁸. É que tal modificação deve estar relacionada não à ideia de progresso ou de evolução do pensamento ou da racionalidade: objetividade no método, perspicácia e exatidão na observação, desenvolvimento dos instrumentos, rigor do raciocínio no cálculo estatístico, enfim, tudo isso que remete a uma pesquisa científica mais apurada e mais desenvolvida nos sentidos de controle empírico do sujeito em relação a seu objeto e de articulação eficaz entre conhecimento e verdade na investigação; mas sim a uma outra disposição possível do pensamento. Para Foucault, não se chegam a novas teorias, objetos diferentes e campos empíricos distintos no espaço do saber em razão de alguns aprimoramentos na técnica de pesquisa e na metodologia científica usada nos processos de conhecimento do século XIX, tampouco se trata de um pensamento que introduzido por outro sistema epistêmico pode apreender o objeto com mais e menos sucesso, com maior ou menor precisão em sua verdade e em seu conteúdo de origem e de essência. Ao contrário, essas transformações devem relacionar-se menos a uma perspectiva do saber definida pela acumulação progressiva e consecutiva do conhecimento humano e pelo aprimoramento ou amadurecimento do pensamento da consciência e mais a uma modificação estrutural do pensamento, em que o que está em jogo é a irrupção de uma outra *rede*, de uma outra distribuição de enunciados, de um outro modo de pensar que intercruza as palavras e as coisas no discurso,

⁷⁸ Ibid., p. 332, 264-5; Idem, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 21-7, 232-55.

diferentemente do que até então se estava acostumado a fazer. Com a chegada da modernidade, o modo fundamental de *ser* das empiricidades se modifica, a forma de pensar, de agir e de produzir discursos se dá por outros paradigmas, por outras regras e por outros padrões; toda uma rede nova e inédita de possibilidades do pensamento se instaura, sendo a partir dela que todo enunciado se constrói e a partir dela que vemos e falamos do mundo sem que isso implique em nada uma evolução ou mesmo uma linha de chegada, ponto final do progresso e do desenvolvimento de uma racionalidade ou de uma consciência a que pertence o humano de nossa época. Substituem-se as ordens, os pensamentos, as opiniões, de modo que se pensa a partir de outros critérios, de outras bases, de outras referências.

Pensa-se de outro modo e é essa a hipótese básica formulada por Foucault, que a sua investigação busca examinar. Esse outro modo de pensar, essa descontinuidade para com o modo imediatamente anterior, é aquilo que intermedia nossa relação com o discurso na atualidade. A dificuldade de apreensão ou de elaboração pelo nosso próprio pensamento do acontecimento que nos determina – já que para fazê-lo é necessária uma espécie de descontinuidade, de dobra do pensamento sobre si mesmo, uma vez que estamos imersos nesse modo específico de ser e de fazer que é o da modernidade – é justamente o *objeto* da arqueologia de Foucault, de modo que ele mesmo irá dizer:

Esse acontecimento, sem dúvida porque nós estamos presos ainda em sua abertura, escapa-nos em grande parte. Sua amplitude, as camadas profundas que atingiu, todas as positivities que ele pôde transtornar e recompor, a potência soberana que lhe permitiu atravessar, e em alguns anos somente, o espaço inteiro de nossa cultura, tudo isso não poderia ser estimado e medido senão sob o termo de uma investigação quase infinita que concerniria apenas, nem mais nem menos, ao ser mesmo de nossa modernidade.⁷⁹

Para pensar esse acontecimento, acontecimento que resulta do advento da modernidade e que forma e constitui a nossa história, são necessárias novas referências. Não aquelas da história das ideias, dos pensamentos e das opiniões, mas aquelas de uma arqueologia. E em relação à arqueologia, também devemos nos ater não mais ao modelo do *discurso* dos clássicos, mas sim àquele que comporta o momento de virada, de limiar entre o fechamento de um período e a abertura de um outro, àquele cuja determinação é dada pelos *acontecimentos* que separam o fim da segunda metade do século XVIII e o início da primeira metade do século XIX. Lá onde o pensamento clássico conhecia uma *ordem*, que distribuía pela mesma categoria da representação as identidades e as diferenças do mundo, por um mesmo espaço quadriculado o lugar das ordens possíveis, a matriz de todas as representações e a disposição das

⁷⁹ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 332-3.

coisas no pensamento, surge uma *história*, uma história que está na base de fundação do pensamento moderno e que, ao mesmo tempo, se constitui como aquilo que precisa ser por ele pensado. Modo de saber na modernidade e modo de ser das empiricidades, a temporalidade tornar-se-á doravante o registro fundamental para o saber, de forma que, atravessando-o e distribuindo nele as palavras e as coisas, introduzirá o Ocidente na era da história.

1.3.1 Marquês de Sade: ponto de chegada e linha de fuga

Dom Quixote demarcava o início da idade clássica do pensamento, o início de uma disposição geral da ordem cuja referência central era a *representação* ou a linguagem como representação. As palavras não mais ocupariam o mesmo espaço que as coisas, nem mais lhes seriam semelhantes; desse ponto em diante, representariam as coisas, uma vez que estas, por sua vez, seriam dadas sem ruptura ou impedimentos à soberania dos signos. Os objetivos centrais do saber clássico eram o *nome* – era pelo nome que as coisas apareciam ao pensamento e era pelo mesmo nome que o pensamento aparecia à representação – e o *quadro*, que alinhava as representações por uma distribuição de signos em identidades e diferenças através de uma mesma *imagem do pensamento*. A nomenclatura e a taxinomia submetiam a linguagem à vocação de representar o mundo e de estabelecer uma gramática a partir da qual as cenas, os encontros e desencontros que comportam, as realizações e os empreendimentos dos homens, enfim, toda essa disposição do discurso e das ações, não seriam mais que consequência de um espaço prescritivo porque antecipável pelas ideias no pensamento. Não se trataria, no entanto, de um retorno ao *texto* do Renascimento, mas sim da fabricação, da criação de uma linguagem capaz de representar as coisas e de ser por essas representações representada no pensamento. É que a linguagem mesma se tornava discurso e como tal era capaz de falar das coisas e de existir como pura representação delas. No pensamento, tais representações seriam objeto das faculdades e não as coisas, elementos a partir dos quais se construiria uma enciclopédia do mundo, uma biblioteca dos saberes. No entanto, na verdade, esse projeto permanecera ali sempre adiável, sempre recusado, nunca completado e encerrado em sua plenitude, ainda que estivesse constantemente presente e visado no horizonte do pensamento. É que se se nomeia, finalmente, as coisas, a linguagem acaba; se se diz plenamente delas, mata-se e encerra-se toda possibilidade de construção e de oscilação do discurso que faz da busca o seu termo, do percurso, ao mesmo tempo, objetivo e destino. Não é por outra razão que a retórica se impunha ao pensamento dos séculos XVII e XVIII como uma função derivativa da língua: seria preciso que em torno do nome o discurso desse voltas, oscilasse, e isso por toda uma rede de

acessórios e ornamentos, e que ao pretender nomear o *nome*, representar a *representação*, pensar o *pensamento*, alcançar o *termo* de todo discurso da *ontologia*, caísse, por fim, em aporia, num beco sem saída⁸⁰. Deveria o pensamento mais uma vez repetir a sua empreitada, por um movimento que contemplasse a aproximação e o distanciamento e que reunisse, por uma articulação entre linguagem e conhecimento, a distância que separa a busca do alcance, a estratégia do objetivo, o meio do fim, chegando, assim, a lugar nenhum.

Disso a obra de Cervantes e toda a *literatura* clássica – se é que se pode falar dela usando este termo tão comum para nós, modernos – são testemunhas. Dom Quixote está no nascimento da idade clássica porque sinaliza o momento em que a linguagem deixa de ser semelhante para ser representação: se o mundo todo vivido pelo personagem de dom Quixote já não é mais aquele dos livros e se, não obstante a isso, o aventureiro vê nas coisas a verdade das histórias de cavalaria, daí a sua loucura, buscando cumprir em vida as narrativas deixadas por seus escritos, é porque as palavras já não são semelhantes às coisas, de modo que aquelas triunfam sobre estas sob a forma da representação – primeiro tomo do livro; e, ademais, se as palavras tornam-se lei das coisas, medida da vida e de suas experiências, haja vista que elas mesmas fazem cumprir na realidade cada uma de suas letras, cada uma de suas descrições – ainda que estas sejam desconhecidas por seus atores no mundo, personagens na cena, marionetes de uma representação, determinados por destinos que em relação a eles nada podem fazer senão segui-los –, logo podem funcionar de maneira livre e autônoma, independentemente do imediatismo do mundo: as palavras representam as coisas, de modo que estas só podem existir em sua representação de signo no pensamento – segundo tomo. Com efeito, trata-se da linguagem como representação, da representação que quer ser lei, palavra que quer ser coisa. Dom Quixote indica de maneira exemplar toda a oscilação desse pensamento clássico: sonho de uma metafísica da palavra ou de um *dogmatismo* do pensamento que só se tornará evidente com a sua queda ou com a sua *crítica*⁸¹. Sem ser questionada, a representação como um tipo de *ontologia* pretende percorrer, de direito, todo o espaço que separa o ser da linguagem, como se as palavras pudessem efetiva e finalmente falar das coisas e estas serem, por fim, por aquelas ditas em sua plenitude.

É essa continuidade subterrânea entre a ordem das palavras e a ordem das coisas, explicitada pelo projeto discursivo de alcançar enfim o *nome*, que será colocada em questão no fim do século XVIII. Com a intervenção de algo como a violência de um *desejo* na linguagem será instaurada uma disjunção forçosa entre os termos, de modo que não se tratará mais de

⁸⁰ Ibid., p. 132-4

⁸¹ Ibid., p. 333-4.

representação, nem de representante da representação, mas de palavras de um lado e de coisas de outro⁸². A idade clássica entra em declínio e com ela todo o modo de ser da linguagem como representação. É que menos pelo recuo de um discurso e mais pelos impulsos de liberdade de um povo que *fala*, da violência de uma *vida* que se impõe pela força intensiva de uma *necessidade*, o sistema de pensamento encerra as possibilidades da representação, dando novamente à linguagem outra possibilidade de existência (e de insistência). Esse abalo do pensamento é correlato aos textos do Marquês de Sade, dessa obra que manifesta de uma maneira bastante expressiva o equilíbrio instável e cambaleante entre uma representação da linguagem e a força de um desejo que se esforça por existir⁸³. Com efeito, toda a narrativa de Sade é animada por um movimento vivo do desejo que pretende levar a representação a seu próprio *limite* e fazer do limite dessa representação o termo mesmo de sua lei. Enquanto *Dom Quixote* indicava o limiar entre o pensamento da semelhança e o da representação, *Justine* e *Juliette*, por sua vez, demonstram como a representação chega ao fim, demonstram a possibilidade talvez de um pensamento que enfim chegando ao nome pretende ultrapassá-lo, emergir pura e simplesmente como matéria bruta, livre dos objetivos de ter que dizer algo e de ter que com isso significar o que foi dito. Com *Justine*, Sade enuncia a mesma proposição da segunda parte de *Dom Quixote*: a personagem como objeto de desejo de outros é correlata a dom Quixote como objeto de representação. Por uma articulação entre desejo e representação, Sade faz operar nela todo o espaço do desejo, afigurando-se apenas, no entanto, sob a forma fria e longínqua de uma moral virtuosa. Contudo, assim como dom Quixote e Sancho, sem saber do texto que os legislava, aquele do primeiro tomo, tornavam-se simples personagens no artifício de uma representação, ao defenderem o bem e a virtude, Justine não pode fugir dos infortúnios da vida: sua inocência é sempre terceira diante do desejo e da representação que se impõem e se concretizam sob ciladas e situações que a ela mesma escapam. Já *Juliette* expõe o sujeito de todos os desejos possíveis: com a libertinagem que prenuncia faz cintilar todo o quadro da representação. Por suas fantasias estão expressas as imagens de um desejo que é característica universal da linguagem, uma vez que não somente o nome é dito, plenamente, como também nomeia-se tudo, sem se esquecer da menor das possibilidades. A despeito da ordem com que a vida libertina é exposta, visto que todos os desejos são retomados na espessura própria da linguagem, de modo que a cada movimento sua violência é submetida a uma sucessão rígida de cenas capaz de prescrever a combinatória dos corpos e o encadeamento das razões nos mínimos detalhes, é a capacidade mesma de a representação falar do nome, já que

⁸² Ibid., p. 221-4.

⁸³ Ibid., p. 134-6, 222-4; Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 407-21, 552-4.

é isso que ela pretende, que é questionada. Se, por um lado, todo o cerimonial da retórica é reduzido, de modo que Sade pode enfim enunciar o proibido, o nome como termo de todo discurso, por outro, as demais partes da oração, componentes daquela rede de acessórios e de ornamentos da função derivativa, desprendem-se da soberania da representação, ganham autonomia e liberdade. Outra possibilidade para a linguagem é manifesta: a *linguagem como coisa*, de maneira que no fim da idade clássica o aparecimento desse tipo de discurso não discursivo entrevê um modo próprio de ser que na modernidade levará o pensamento a encontrar novamente a brutalidade da coisa, a partir da qual a linguagem poderá crescer sem começo, sem termo, sem promessa e sem querer dizer alguma coisa para além daquilo que diz. Esse contradiscurso remontará ao ser esquecido da linguagem do Renascimento, como um corte profundo no modo binário de se pensar os signos por uma teoria da significação. De modo que Sade representa esse limiar entre um pensamento clássico da representação e um pensamento moderno da significação. Nesse lugar limítrofe, ele aponta para o ser bruto da linguagem, ser que permanece como sombra na modernidade, obscurecido pelo modo dominante da significação, mas que insiste em falar sob formas subterrâneas de enunciados, cujas propriedades Juliette testemunha, sempre de maneira solitária e resistente, todavia sem fim e sem renúncia.

1.3.2 Novas empiricidades e novos saberes: trabalho, vida e linguagem

É preciso, agora, percorrer a disposição manifesta desse acontecimento, descortinar alguns dos sinais da descontinuidade profunda que ele inaugura nas camadas arqueológicas da modernidade. Trata-se de buscar não na produção conceitual científica nem no aparecimento de outros objetos a novidade a que o pensamento moderno faz referência, mas no modo próprio e fundamental de ser do saber, este como que formulado entre o sujeito que conhece e o objeto de conhecimento, saber ainda indiviso e precário, anterior às palavras, aos gestos e às percepções, que libera efetivamente a ordem das coisas nos enunciados e o modo de ser do pensamento na arqueologia. Verificando-se nos estudos da linguagem o deslocamento da importância atribuída ao nome para os sistemas de flexão, nos estudos da natureza a subordinação do elemento da característica para aquele da organização e nos estudos dos bens a prevalência do trabalho e dos meios de produção em detrimento do espaço de troca e de comércio, sob o fundo dessas modificações, percebe-se que o espaço geral do saber, o sistema do pensamento a partir do qual são constituídos os discursos, já não é mais aquele da ordem clássica, não tem mais como operador a *máthêsis universalis*, a decomposição e a composição do mé-

todo, o desenvolvimento de uma classificação em quadro que seja *taxinomia*, nem tem mais como paradigma do pensamento a representação. Para além e como que em substituição dessa tabulação do mundo em quadro por uma análise das identidades e das diferenças, subsiste uma *história* que vem não num segundo tempo para indicar uma continuidade já definida por uma representação, mas sim num primeiro tempo e de caráter fundamental, uma vez que articula as palavras e as coisas por suas relações internas, pela *função* que determina no conjunto de suas articulações uma diacronia de sucessões, por um devir que intercruza conhecimentos e objetos numa mesma forma de saber⁸⁴. Dessa maneira, longe de um critério acrescentado num momento posterior, já dispondo de um quadro de relações simultâneas e sem rupturas entre as representações, a história aparecerá como modo fundamental do ser das empiricidades, modo a partir do qual elas são afirmadas no pensamento moderno, modo a partir do qual todo o conhecimento delas se torna possível. É pela positivação da história no sistema do pensamento que o espaço da representação declina e que se torna necessário um outro tipo de pensamento: sem progressão nem transformação – é de ruptura ou de descontinuidade que se trata –, uma nova disposição das empiricidades e dos saberes surge na arqueologia. A história é primeira na formação desse pensamento, desse que se tornará o nosso, aquele da modernidade. Mas como se formam essas novas empiricidades? A partir de que conteúdo a língua, os seres e os objetos de necessidade perdem seu lugar para darem origem a outras ciências, a outras formas de conhecimento? Segundo que novo modo de ser a visibilidade e a enunciação são conjugadas, tornando possíveis nos séculos XIX e XX os nascimentos de uma filologia, de uma biologia e de uma economia política?

Para responder a essas perguntas, Foucault retoma os acontecimentos da cronologia dos anos de 1775 a 1825, como sendo os pontos extremos dessa descontinuidade, para indicar dois tempos distintos, articulados entre si em meados de 1795 e 1800, os quais demarcam os momentos dessa ruptura no pensamento. O primeiro deles não encerra uma mudança nos modos de ser e de saber da representação – ou seja, a profundidade que instaura uma história não rompe com a superfície de um quadro que analisa, decompõe e ordena as representações em sistemas e taxinomias de classificação –, muito embora seja somente a partir de seus sinais que o segundo momento poderá, radicalizando as suas hipóteses, deslocar o fundamento do saber do princípio geral da ordem para um outro princípio da arqueologia. Ainda que já existisse antes de Adam Smith a distinção entre valor de uso e valor de troca na *análise das riquezas*, bem como a utilização da quantidade de *trabalho* como forma de medida para os valores,

⁸⁴ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 229-33.

e isso seja em Turgot, seja em Cantillon, até então era a *necessidade* a categoria fundamental para as relações de equivalência e o *valor de uso* a referência absoluta para a definição dos valores de troca e de produção – daí o lugar privilegiado da atividade da *agricultura* na definição dos preços, tendo a sua maior expressão no campo das opiniões as teorias da escola fisiocrata na idade clássica. O que muda com Adam Smith é não a presença ou a ausência de um nome, não a inserção de um termo ou de um conceito específico para designar o elemento principal dos processos econômicos de troca ou de distribuição de riqueza, mas sim um uso completamente outro de um conceito antigo, que no entanto se tornará central para a modernidade, a saber, o conceito de *trabalho*⁸⁵. É que doravante não se trata mais de reduzir a troca ou o trabalho à dimensão subjetiva de necessidade, mas de partindo da noção de trabalho e do conjunto que ela compõe, qual seja, aquele dos processos de produção – a jornada do trabalhador, o esforço empregado, a fadiga, o tempo com que se gasta da vida de um homem etc. –, estabelecer um denominador comum cuja unidade possa ser utilizada de maneira múltipla para pensar a quantidade de trabalho empregada, a quantidade de objetos fabricados e a variação dos preços e dos valores das mercadorias. Não obstante a troca ser ainda resultante das necessidades e dos desejos do homem (ainda estamos na idade clássica), a ordenação dessas trocas, o modelo de seu funcionamento e a sua operatividade dar-se-ão não pela relação entre as coisas produzidas e o seu valor de uso, mas pela relação da produção com o tempo e o esforço de fabricação, as condições de trabalho na indústria, a divisão de tarefas na linha de produção, enfim, com os elementos fundamentais do trabalho, que mais adiante consistirão no *motivo* de uma *economia política*. Tais domínios já escapam a uma análise da representação, que pelas formas e leis da decomposição e da composição pretendem regular por um ciclo os enriquecimentos dos homens e o usufruto dos bens. As formas de trabalho e de produção do capital permitem uma outra era na análise da riqueza, em que o que está em questão é não a distribuição regulada e quadriculada dos bens, das trocas e do comércio, mas a história interna de sua produção, as leis autóctones que tornam possíveis a riqueza e todo o giro da economia. No entanto essa positivação terá de esperar até Ricardo para se concretizar – o segundo momento da ruptura. É que, com Smith, ainda há uma tentativa de equivalência entre a quantidade de trabalho empregada na produção das coisas e a quantidade de trabalho que passa a valorar na relação de troca e de circulação dos produtos. E, assim sendo, o trabalho permanece submisso a uma ordenação exterior a ele, que relaciona uso e troca pela forma representativa da *mercadoria*. Com Ricardo, isso se modifica radicalmente. O trabalho passa a poder fixar o

⁸⁵ Ibid., p. 233-8, 265-75.

valor de uma coisa previamente a qualquer troca, isso porque ele é em última análise a fonte de todo valor, de toda mercadoria. Anterior à troca e à circulação da análise das riquezas, o trabalho instaura nos estudos da economia uma teoria da produção que não é outra coisa senão economia política. De modo que, assim sendo, instaura-se definitivamente uma série causal exterior ao modo da representação: a relação dos elementos da série articula apenas a quantidade de trabalho às formas de produção; introduz-se uma noção de raridade no coração das coisas: o trabalho surge como modo de negação da carência dos viventes na relação com o mundo e com a finitude das formas de produção; e determina-se a relação do homem com a economia por um atravessamento da historicidade: é a história que permite que do trabalho e da produção se chegue aos processos de acumulação e de determinação dos valores. É pela positivação de todos esses elementos, positivação produzida pela afirmação do trabalho em detrimento do valor de uso e do valor de troca, que o pensamento se torna outro na modernidade: diante de uma nova empiricidade, um novo saber se constitui, doravante não mais um saber da representação, mas um saber que levará em conta o registro da história.

Semelhante descontinuidade ocorre nos estudos da natureza⁸⁶. Embora o conceito de *organização* já existisse na história natural, assim como o conceito de trabalho existia na análise das riquezas, é somente entre os anos de 1775 e 1795 que ele adquire um uso todo outro no campo do pensamento: de modo de composição e de distribuição dos seres complexos a partir dos mais simples e elementares passa a designar a forma da *característica*, em que a passagem da estrutura para a definição do caráter é definida não pela visibilidade aludida pelos jogos de representação, mas pela *organização interna* dos caracteres. É que mesmo já existindo as noções de organização e de caractere na idade clássica, elas estavam sempre subordinadas a uma classificação da taxinomia, classificação que agrupa os indivíduos e as espécies em unidades gerais e que ordena uns em relação aos outros, por um lado, segundo o papel que eles desempenham, no modo, por exemplo, da reprodução, e, por outro, a partir das variáveis ditas morfológicas de comparação: forma, número, disposição e grandeza. Ambas, a primeira que define o uso e a segunda, a identidade, remetiam ali, com efeito, à primazia daquilo que o olhar podia percorrer e que se encontrava sob a visibilidade dos corpos. É essa primazia que Jussieu, Vicq d'Azyr e Lamarck, no primeiro momento das modificações, começam a desconstruir. Irão produzir um deslocamento discursivo nesse sistema de formação ao pensarem a noção de organização como algo que supõe uma hierarquia dos caracteres, um vínculo estreito entre esses mesmos caracteres e a dimensão de sua função, e, por fim, ao

⁸⁶ Ibid., p. 238-45, 275-92.

promoverem uma noção anteriormente desconhecida e que se tornará indispensável para todo o pensamento que se seguirá, a saber, a noção de vida. Ora, tudo isso deve funcionar ainda na trama da representação: a inversão promovida pela afirmação de um princípio de organização, que desloca os estudos da história natural do registro da estrutura classificatória para o registro da função interna do caractere, produz uma modificação no sentido da relação entre nomenclatura e classificação, na medida em que o que passa a valer é não a ordenação taxinômica anterior aos nomes, mas, inversamente, a nomenclatura da classificação pelo critério da vida. Isso não significa que a disposição fundamental do saber tenha de se modificar, mas apenas que no interior desse saber classificatório da representação começa-se a positivar certos elementos que mais adiante, afirmados sob outras bases, enquanto empiricidades, permitirão uma modificação no modo mesmo do saber. Ora, é exatamente a partir da noção de vida que Cuvier, num segundo momento, fará valer uma outra regra de subordinação dos caracteres na natureza, de modo que estes não serão mais pensados a partir de uma classificação eventual da taxinomia, mas a partir dos planos de organização dos vivos. É a vida definida em termos de uma função – afirmando menos o desempenho naturalista de uma evolução, menos as variáveis morfológicas dos indivíduos, e mais as relações de coexistência, de hierarquia interna e de interdependência das estruturas no plano da organização – que determinará a partir daí toda a possibilidade de classificação, e não o contrário. Os órgãos serão divididos em primários e secundários, em gerais e específicos, e isso a partir da função que eles detêm nos diferentes planos do vivente, uma vez que estão empenhados na manutenção e na fabricação da vida. De modo que se torna central na elaboração de uma hierarquia e de um sistema de ordenação dos seres a noção de *vida*, e sua correlata, a noção de *função* dos caracteres. É a vida, como sendo essa força da natureza, essa força que é, ao mesmo tempo, condição de existência e condição para os diferentes tipos de organização; é a vida que se torna a temática central de um saber que assim formado rompe com o plano da representação, inserindo-se nos mecanismos fundamentais de uma historicidade própria da natureza e das organizações viventes, relacionada que é à sua manutenção e às condições de seu progresso. Daí a formação de um saber que não é mais história natural, mas história da natureza, nomeando-se dessa forma como uma *biologia*.

Por fim, é nos estudos da linguagem⁸⁷ que os efeitos do acontecimento assumem uma forma decisiva, modificando até mesmo o movimento próprio da representação. É que, de todas as formas positivas de saber na idade clássica, a que está mais profundamente ligada ao

⁸⁷ Ibid., p. 245-9, 292-313.

modo de ser da representação, à sua operatividade e à sua função no pensamento, é a análise da linguagem da gramática geral. Com a irrupção da história nos modos de ser das empiricidades e dos saberes, a linguagem deixa de funcionar como uma grande *enciclopédia* fechada que compõe a representação de todas as representações, tornando-se aberta às modificações da *flexão* da língua, de modo que aquilo que no plano da representação tinha valor de acessório, ou seja, todo o conjunto de termos e caracteres da palavra que eram apenas ornamentos para o *nome* e para o *verbo*, passa a valer como central, sendo ele mesmo o conjunto sólido de toda análise da linguagem possível. Formam-se dois grandes campos de estudo da linguagem: uma gramática comparada, que pensará as línguas umas em relação às outras, e isso na medida em que se pode pensá-las por seu grau de modificação, pela articulação de conteúdos, em relação a uma raiz comum – a ideia de origem, num primeiro momento, permanece –, e uma fonética, onde o que entrará em questão será menos o regime da representação e mais o regime do som dos representantes: modificações fonéticas e suas subordinações sintéticas. Nesse quadro, a linguagem, assim pensada, é ainda gramática geral; gramática que, nesses termos, por meio de um quadro pretende representar as coisas (nomenclatura) e oferecer uma representação dessa representação (taxinomia). Assim sendo, a noção de flexão, o regime da linguagem inserido por tal noção, continua atuando em função das teorias de atribuição, de articulação, de designação e de derivação. Essa disposição do saber, no entanto, está em vias de desaparecer. A positivação da flexão no seio na linguagem é, com efeito, condição para se pensar, ou melhor, para se formular um saber que leve em conta um mecanismo histórico presente no interior das línguas. Mecanismo cuja obra *filológica* de Grimm, Schlegel, Rask e Bopp irá certamente fixar: gramática comparada, estudo das flexões, formação de leis de alternância vocálica e mutação consonântica – o segundo momento. Doravante os modelos de análise serão uma teoria do parentesco entre as línguas (descontinuidade entre as grandes famílias e analogias a partir das mudanças) diante da teoria da derivação, uma teoria do radical (aqui entendido como uma individualidade linguística isolável presente num grupo de línguas distintas) em oposição à teoria da designação, um estudo das variações interiores da língua (morfologia e mutações sonoras) contraposto à teoria da articulação, e uma análise interior da língua (análise das estruturas gramaticais como organizações autônomas) oposta, igualmente, a uma teoria do verbo. Ora, essas formações teóricas, de fato, não remetem mais a uma teoria da linguagem que é representação, ou seja, a uma teoria que opera nos termos da representabilidade do discurso, isso porque a flexibilidade da palavra atinge a origem mesma e os processos de formação das línguas – conjugação, declinação e afixação de sílabas, fonemas, palavras

e proposições –, sendo também inserida no registro da sonoridade e da fonética: variações internas do procedimento da língua. De modo que, se a palavra ainda *quer dizer* alguma coisa, pois ainda estamos num registro de linguagem que é binário, deve levar em consideração a dimensão da história; é justamente por meio dessa relação entre linguagem e história que se funda entre o significante e o significado uma teoria da palavra que não é mais aquela da representação, mas sim uma *teoria da significação*. De uma linguagem clássica que era apenas semiologia, que funcionava apenas a partir das relações de representações com representações, entra-se numa era em que a semiologia é reenviada à *hermenêutica*⁸⁸. A verdade definida entre representação e ser é atravessada por uma teoria da linguagem que é *interpretação*, de modo que o que entra em jogo é a relação entre *linguagem e história*, onde as dimensões do sentido e do significado ganham vez e lugar.

Economia política, biologia e filologia – três saberes que surgem na modernidade, e isso em correlação exata ao aparecimento visível e enunciável de três novas empiricidades: trabalho, vida e linguagem. É sob um mesmo solo que ambos, saberes e empiricidades, se tornam possíveis, qual seja, o solo *a priori* da história, registro fundamental a partir do qual as palavras e as coisas são distribuídas em nosso pensamento. Sob esse acontecimento, o pensamento da representação se transforma: é que ele insere no pensamento uma ruptura na relação da representação com o que nela é dado representar. O ser das empiricidades tornar-se-á irreduzível à forma *representação*, visto que elas se voltarão para si mesmas, atravessadas que serão por uma historicidade, de modo que a possibilidade de formular um saber sobre elas deve atingir essa especificidade que já não é mais aquela da representação. Novos objetos da experiência e novas formas de conhecimento; nesse plano de novidade, alguma modificação bastante específica se produz na relação entre as empiricidades do saber e a forma geral que ele detém. Há, na modernidade, o aparecimento de outras duas figuras do pensamento que determinarão no saber a forma pela qual a unidade que marca cada uma dessas empiricidades, ou melhor, a unidade que marca cada uma e o conjunto dessas empiricidades, se tornará sujeita. Essa determinação deve produzir uma inflexão no que até então distinguia os campos *transcendental* e *empírico* do conhecimento: as condições de possibilidade da experiência serão marcadas pelas condições de possibilidade dos objetos ao mesmo tempo em que as condições de possibilidade dos objetos e de suas existências serão tributárias das condições de uma *subjetividade* constituinte. De modo que, para apresentar essa questão de maneira apropriada, é necessário discorrer sobre um outro acontecimento da modernidade, acontecimento

⁸⁸ Ibid., p. 220-1, 310-2, 384.

que é resultante da descontinuidade provocada pela história na arqueologia e pela inserção da história nas formas de saber e de ser das empiricidades no pensamento.

1.3.3 A finitude da vida, o impensado do pensamento e o aparecimento do homem

Ora, o acontecimento a que estamos nos referindo, esse acontecimento paralelo àquele da história, tem como condição algumas modificações a que aludimos anteriormente, mas cujas consequências na experiência da modernidade ainda se torna preciso delimitar com mais precisão. A referência fundamental para definir a idade clássica para Foucault, conforme abordamos aqui, é a representação. É sob o modo da representação que a linguagem como discurso promove uma ligação direta, sem impedimentos nem rupturas entre ser e representação (ontologia). Com a modernidade, essa forma de linguagem como discurso começa a desaparecer, e isso na medida em que emerge no coração das palavras e no coração das coisas a categoria de *história*. É que, por sua descontinuidade, esse *acontecimento* moderno rompe definitivamente com a ordem da *representação*, de modo que as palavras se multiplicam por uma fragmentação dos usos, das funções e das relações de sentido (hermenêutica), e as coisas tornam-se autônomas, detendo sobre si mesmas a sua verdade, sem a necessidade de serem por meio de palavras representadas. Essa *separação* radical entre palavra e coisa desdobra-se no espaço do discurso por uma relação com o *saber* não mais pautada pela análise das *identidades e diferenças*, conforme o modelo da *máthêsis*, da taxinomia e da representação em quadro, mas por relações de *funcionalidade* entre os elementos, e isso no interior de seus *devires* próprios e independentes, em *derivação ilimitada e infinita*, quer no campo das palavras quer no campo das coisas. Destacadas da forma representação, porquanto o discurso desaparece, as palavras passam a designar somente elas mesmas, podendo, assim, multiplicar-se indefinidamente, e as coisas, por sua vez, estão dispostas lá no mundo primeiramente, antes do aparecimento de qualquer marca significativa dada por um sujeito da representação.

É no interior desse movimento, é sob esse solo de formação, que uma experiência de *finitude* se torna central⁸⁹. É que a historicidade das palavras e a historicidade das coisas impõem ao pensamento uma relação fundamental com o seu ponto-limite, ponto de alteridade da diferença, de modo que a dispersão no campo da linguagem e a positivação das coisas sem representação surgem para o saber como expressões de sua finitude. Menos como barreira ou como limite aferido pela constatação de um termo irreduzível, terminal e exterior aos processos da vida, a *morte* surge como que atualizada, porque tematizada no *interior* da existência. De fato, o sujeito da representação, se ainda quisermos usar esses termos da idade clássica,

⁸⁹ Ibid., p. 323-9.

vê-se atravessado pelas *determinações* do trabalho (na realização de um produto estranho a si, nos processos de fabricação e de produção do capital), da vida (ao se descobrir fundado e organizado por estruturas que dentro dele estão em constante luta para a afirmação da vida diante das possibilidades de morte⁹⁰) e da linguagem (nas determinações que doravante serão centrais, a saber, na análise das flexões e de suas possibilidades de variação ao infinito). De modo que o mundo, a existência concreta e a autonomia das palavras e das coisas o ultrapassam em sua experiência, tornando ele mesmo consciente de sua *finitude*. Invadido em sua *história finita* por uma *história infinita*, e isso no que concerne às formas empíricas da existência – aos processos objetivos de um trabalho, à força de uma vida e às determinações de uma linguagem a todo tempo em transformação –, o ser depara-se com conteúdos que manifestam a *precariedade* fundamental, a *vulnerabilidade* original de suas possibilidades de *saber* e de *existência*. Será preciso o pensamento confrontar-se em vida com a experiência de morte, sendo exatamente por essa via que, no lugar de um saber que tudo sabe, aquele da representação, se edifica um *não saber* irreduzível, essa experiência limite da finitude, que constitui os modos de conhecimento na modernidade. Pois lá onde uma *gramática geral*, uma *história natural* e uma *análise das riquezas* enxergavam apenas representações na idade clássica, lá onde essas ciências, a despeito das contribuições de Adam Smith a propósito do trabalho, de Jussieu, Vicq d'Azyr e Lamarck quanto à organização interna e de Coeurdoux e William Jones com os estudos sobre as flexões no sistema gramatical, viam apenas elementos de um sistema geral da representação, tratando-se apenas de reencontrar nas coisas a ordem das identidades e das diferenças, surge algo como um *impensado* para os clássicos: lá nesse espaço em branco surgem formas de produção não mais a partir da necessidade, mas do trabalho (*economia política*), estruturas e organizações individuais que se articulam umas com as outras a partir da funcionalidade que elas têm relativamente ao princípio da vida (*biologia*), e uma linguagem insubmissa à marca de origem e à gramática geral da representação, já que é gramática comparada, análise morfológica da língua e fonética (*filologia*). Empiricidades e saberes novos, que aguardaram uma outra configuração do pensamento para aparecer: Ricardo, Cuvier e Bopp foram seus precursores. Constituíram-se saberes e ciências novos não porque o campo científico descobriu aquele espaço antes impensado para a representação, não porque o conhecimento avançou e, por fim, alcançou os pontos-limites em relação aos quais não se tinham antes acesso nem instrumento, mas sim porque, através de uma relação estreita com o *vazio*,

⁹⁰ Isso pode ser remetido à tese de Foucault ao propor o modelo do *mortalismo* para a compreensão da anatomia patológica na clínica médica da modernidade, e isso a partir dos estudos de Xavier Bichat sobre os *processos de mortificação* que acompanham o desenvolvimento da enfermidade no doente. Ver Idem, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963a/1972, p. 125-49.

uma relação do pensamento com um não pensamento, esses discursos reconheceram a finitude das formas de saber diante da expressão infinita de cada forma objetiva de empiricidade⁹¹. Foi assim que se constitui a questão da finitude como um acontecimento no pensamento moderno. Foi necessário que se pensasse nos limites do conhecimento, limites antes impensados para um sistema que podia tudo representar (ideologia) – e esse trabalho de pensar os limites do conhecimento começou com Kant, nesse caso, não no interior da representação, mas numa reflexão que se perguntava as condições de possibilidade da representação, o registro a partir do qual ela se torna possível e as condições que definem a sua generalidade, sob a forma de universal (crítica) –, para que desses limites do conhecimento, ou se se quiser, da reflexão a propósito de suas possibilidades finitas, se colocasse a questão de um *pensamento dos limites*, ou se se quiser, de um pensamento da finitude. De modo que se, por um lado, a problemática da finitude surge no fim de um percurso, fim que se coloca por meio de uma interrogação sobre a representação, sobre os seus limites de direito, que consiste no trabalho de uma crítica, para quem a ideologia aparece como uma *metafísica*, essa mesma problemática surge como que retomada por um outro pensamento; doravante, aparece como início, na medida em que abre uma outra possibilidade de pensamento, uma outra possibilidade de saber na arqueologia, que se desenvolve na esteira da crítica e que aponta para uma *analítica da finitude*. Anunciada de maneira positiva, a finitude na modernidade desmascara uma metafísica da representação e uma ontologia do infinito da idade clássica, esta última sustentada sob a figura transcendental de Deus, daquele que é capaz de assegurar o princípio do *cogito* de Descartes, para falar, no campo dos saberes, de um limite designado de maneira concreta, e isso a partir das formas empíricas da existência, e, no campo da arqueologia, de uma figura da finitude como um *a priori* histórico, a partir do qual as visibilidades e os enunciados do pensamento são determinados e envolvidos⁹². Não mais metafísica, mas analítica: uma analítica atravessada por um novo modo de ser do pensamento que é aquele da finitude.

Paralelamente a isso, ao acontecimento da finitude e ao conseqüente surgimento desses novos campos de investigação do saber, campos que tomam por objetos o trabalho, a vida e a linguagem, surge na história do Ocidente uma outra figura do pensamento. É que da mesma forma que o pensamento é conduzido a pensar esses *impensados* da representação, de modo que por uma relação estreita com eles se produzem no saber novas formas de conhecimento, ele também é levado a pensar uma personagem nova de sua história, a saber, a personagem

⁹¹ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 219-20, 326-7.

⁹² Ibid., p. 329.

do *homem*⁹³, como sendo uma nova empiricidade e um novo objeto do saber. Trata-se, com efeito, da personagem suposta a partir da qual a representação clássica era possível: o quadro de Velázquez é testemunha da centralidade de um lugar externo ao quadro atribuído ao rei, mas também ao pintor do quadro e ao espectador da tela, que mesmo se encontrando fora era o *motivo* e o *destinatário* da representação. Mas até então esse mesmo *sujeito* não aparecia ao conhecimento: a continuidade entre ser e representação não permitia colocá-lo sob dúvida. Na idade clássica, o homem surgia como espécie ou gênero, no problema das raças e dos agrupamentos naturais, como sujeito de desejo, nas noções de necessidade e de valor, e como sujeito psicológico, no estudo das faculdades de memória e de imaginação. Ora, investido por todas essas figuras, resultantes que são de um tipo de pertencimento espontâneo da *natureza* dita *humana* ao campo da *natureza em geral*, ele mesmo enquanto objeto não podia ser pensado⁹⁴. Indiferente em relação ao *ser*, o homem era determinado assim como os outros seres pelo *discurso* da representação, de modo que qualquer possibilidade de *investigação* e também de *problematização*, de constituição de um pensamento crítico propriamente dito em relação ao homem, por meio da formação de um domínio específico a ele sob o modo de um saber, de uma epistemologia ou de uma crítica, estava *excluída*. Dessa impossibilidade é testemunha a filosofia de Descartes, uma vez que sendo dada de maneira livre a passagem do *eu penso* ao *eu existo*, uma interrogação sobre o *ser* do *ente que pensa* torna-se desnecessária e redundante. Pelo ato do pensamento, na dúvida hiperbólica, já estaria desde logo definida a *verdade* do ser: *(eu) sou uma coisa que pensa*⁹⁵. Embora o *eu* não seja abordado explicitamente na formulação do *cogito* de Descartes, ele é assinado por seu registro, de modo que todas as *faculdades* do conhecimento pressupõem a noção de uma *identidade* correlata à representação. Para pensar as coisas, analisá-las por uma medida comum, quadriculá-las por uma ordem, e fazer isso por uma representação, ou seja, por um *nome*, é preciso que *representar* seja fazê-lo por um movimento de *dobra* que reproduz nas coisas o *mesmo* de um *sujeito* que representa: *imagem de pensamento*. Assim, a *ontologia* da idade clássica, o discurso que comporta essa continuidade entre o ser da representação e a representação do ser, define, de uma só vez, as *identidades* do *ser* e da *representação*⁹⁶. O ser do homem não precisa ser pensado, ainda que suposto, pois coincide com o ser mesmo da representação. Com o acontecimento da *fini-*

⁹³ Ibid., p. 314-54.

⁹⁴ Ibid., p. 320.

⁹⁵ Essa conclusão é decorrente da passagem da *primeira* para a *segunda meditação*, em que do *método da dúvida* seguem-se as constatações do *pensamento* (penso) e da *existência* (logo sou/existo), onde se prenuncia o nascimento do *primeiro princípio* da verdade. Ver DESCARTES, René, *Discours de la methode*, Paris, Flammarion, 1637/1908, p. 21-2; Idem, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 25-51.

⁹⁶ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 134-6, 320-3.

tude, todo esse quadro se modifica. É que passam a contar no *ser* as experiências de fragmentação do *corpo*, os apetites inconscientes do *desejo*, as vivências fugazes e incontroláveis do *tempo* e da *história*, enfim, toda essa *alteridade* do pensamento como a positivação de um termo *diferencial* que excede e que não se deixa reduzir à *identidade* da representação. O *ser* descobre-se *finito* porque em seu coração se instaura de uma maneira inédita o movimento *infinito* das palavras e das coisas como sendo aquilo que rompe com o modelo de *univocidade* do sujeito, já que este se encontra determinado por toda uma *multiplicidade* de *acontecimentos*, e que promove outra possibilidade de constituição do *pensamento* (já que a *diferença* aparece como um solo imanente e precondição de sua existência). O pensamento moderno, nesses termos, é forçado a uma *aventura do involuntário*, a uma aventura que, em relação estreita com aquilo que é o seu fim, com alguma coisa que é em essência não pensamento, retorna ao pensamento para determiná-lo como sendo um *pensamento sem imagem*⁹⁷. É essa irrupção no plano do saber do homem que a finitude provoca, de modo que, assim sendo, não só o homem surge como possibilidade e, na realidade, necessidade de investigação, aparecendo como um espaço aberto no seio de uma representação falida, de um discurso fracassado, mas também se define por:

Um modo de ser tal que nele se funda esta dimensão sempre aberta, jamais delimitada de uma vez por todas, mas indefinidamente percorrida, que vai de uma parte dele mesmo que não é refletida por um *cogito* ao ato de pensamento pelo qual a domina; e que, inversamente, vai dessa pura dominação à confusão empírica, à ascensão desordenada dos conteúdos, ao sobressalto das experiências que escapam a elas mesmas, a todo o horizonte silencioso do que se dá na extensão movediça do *não pensamento*.⁹⁸

Assim, a finitude como modo de ser das empiricidades e como limite a uma linguagem da representação torna possível uma interrogação a propósito do homem na modernidade, ou se se quiser, do ser daquele que antes pensava, na idade clássica. Quando se rompe a continuidade entre ser e representação, e quando esta última não pode mais apreender a verdade das coisas, o ser dos entes, e conseqüentemente, o ser daquele ente que pensa, o ente do *cogito*, é colocado como questão para o pensamento. De modo que, se retomarmos o problema cartesiano do *cogito* na modernidade, ele conduz menos a uma afirmação do ser fundada em *pressupostos subjetivos* ou implícitos do pensamento (a saber, o eu, o ser e o próprio pensamento como representação)⁹⁹, e mais a uma série de interrogações em que justamente o ser do ho-

⁹⁷ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 173-4, 180-4.

⁹⁸ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 333.

⁹⁹ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 169-173; DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 29-33.

mem é investigado. É que a finitude não só determina uma descontinuidade entre o ser e a representação, mas define no campo do ser todo um conjunto de conteúdos que para o pensamento surge como impensado. O ser do *penso, logo sou/existo* passa a articular-se necessariamente com o não pensamento. E assim a pergunta que surge na determinação do ser do homem na modernidade é justamente: “O que é preciso que eu seja, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou?”¹⁰⁰. Invertem-se as regras – como dirá de maneira bastante feliz Lacan: *penso onde não sou e sou onde não penso*¹⁰¹, e isso não por simples contradição, mas pela *afirmação* de outro modo de *ser* e de *pensamento*. Se não há mais a livre transição do ser à representação da ontologia clássica, o ser para *fazer sentido* deve ser pensado a partir de um *sem sentido*, sendo esta mesma noção fundamental para a formação de um campo do saber na modernidade, consequência direta do aparecimento do homem e de uma estrutura específica que carrega esse aparecimento. Uma ciência do homem pode surgir, assim como surgiram no espaço do saber as ciências do trabalho, da vida e da linguagem. Sob que espaço ela surge e que consequências ela traz à modernidade são alguns de nossos problemas que trataremos a seguir.

1.3.4 Ciências e contraciências do homem

Na modernidade, acontece uma finitude e acontece um homem. É porque a finitude introduz-se como acontecimento *a priori* na história que o homem surge ao pensamento, como uma figura do saber, como um modo de empiricidade, e surge para ser investigado, estudado e pensado. É que o nascimento desse espaço de visibilidade acompanha também o nascimento de um espaço de enunciação: um espaço em que se fala, se opina e se produz um discurso sobre o homem; é que da mesma forma com que vimos surgir no horizonte do trabalho, da vida e da linguagem os saberes de uma economia, uma biologia e uma filologia, vemos também surgir no horizonte do acontecimento do homem uma *ciência do homem*¹⁰². Ciência que tem como base esse acontecimento, atravessado que é por uma finitude irreduzível aos processos da vida e por um impensado que se impõe ao pensamento como sendo aquilo que necessita ser pensado. É a partir dessa articulação nova no saber, entre homem, finitude e impensado, que uma ciência humana se constitui, configurando-se como forma de conhecimento e de saber desse novo objeto moderno que é o homem. Ora, mas a partir de que o homem é pensado? Que conteúdo positivo tem esse objeto no campo do saber? A que elementos as ci-

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 335-6.

¹⁰¹ LACAN, Jacques, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, 1957, In: *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 516-8.

¹⁰² FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 355-85.

ências do homem devem recorrer para formular a especificidade de sua discursividade? Antes de mais nada, é preciso constatar que o destacamento do homem como objeto do pensamento só se torna possível devido a um *trabalho da finitude* realizado no seio de sua existência. Trabalho que tem uma economia própria: é afirmado a partir dos diversos registros empíricos, a saber, aqueles que circunscrevem uma vida, um trabalho e uma linguagem no campo da experiência; de modo que é justamente por esse atravessamento da finitude que o ser é descolado de sua *representação*, surgindo para o saber pura e simplesmente como *ser*. Ser finito e ser do homem, este que necessita ser pensado. Ora, se, num primeiro momento, é a partir da finitude que os campos empíricos da experiência anunciam o surgimento do homem, esse acontecimento do saber, como possibilidade de objeto no pensamento, num segundo momento, são exatamente as empiricidades desses campos que devem caracterizar o modo de ser do homem da finitude. De forma que o homem surge não só porque se descobre finito, mas porque é atravessado por formas positivas e concretas de existência que determinarão doravante o conjunto positivo de conhecimentos possíveis a respeito do homem. Ao lado do conteúdo dessas ciências empíricas que são a biologia, a economia e a filologia, ao lado dessas ciências que constituem na modernidade o dito *triedro dos saberes*, formar-se-ão domínios específicos de uma ciência do homem: ao lado da biologia, o homem surge como que atravessado por funções e determinações da vida (domínio psicológico), ao lado da economia, pensa-se nos conflitos que tem o homem na relação entre as regras da necessidade e do desejo (domínio sociológico), e, por fim, ao lado da filologia, vê-se na linguagem uma formação de palavras que querem dizer alguma coisa e que querem por meio das próprias palavras pensar esse querer dizer como tendo um sentido (estudo das literaturas e dos mitos)¹⁰³. Assim, lá onde as empiricidades infinitas permitiam uma experiência da finitude no seio do saber, experiência essa fundamental para o surgimento do homem, lá naquele lugar, esse mesmo homem é convocado a pensar o que ele é em sua positividade, e, não somente isso, também é convocado a pensar o que são propriamente esses diferentes campos que constituem *sua* vida, *seu* trabalho e *sua* linguagem. E, nesse preciso sentido, retomamos uma reflexão que lançamos quando falamos da positivação desses novos espaços empíricos e do acolhimento deles pelo triedro dos saberes. Essa reflexão apontava para uma relação entre o campo que as empiricidades e os saberes fundavam e o modo próprio de saber da arqueologia. É que com o aparecimento do homem a forma pela qual a biologia, a economia e a filologia anunciam no saber o espaço das empiricidades que elas fundam torna-se devedora de uma nova figura do pensamento, que é capaz de

¹⁰³ Ibid., p. 366-9.

reunir esses campos num mesmo espaço da experiência. Isso porque, para além do domínio concreto dessas positivities, todo um campo transcendental surge como que aberto ao pensamento da modernidade. Se o campo empírico está no horizonte da experiência do pensamento no que concerne ao triedro dos saberes, tudo se passa como se com as ciências do homem, para além desse campo empírico, fosse suposto um sujeito que determina por sua relação com os respectivos objetos o fundamento sobre o qual as empiricidades dispersas podem se reunir segundo uma *identidade*¹⁰⁴. É que na relação do homem com os campos empíricos da experiência, lá onde as formas concretas da existência fundavam a possibilidade do homem como ponto de chegada, este último surge, inversamente, como ponto de partida: as positivities responsáveis por sua formação são duplicadas no interior de uma ciência humana, e isso por meio de uma figura que se torna central, o homem, de modo que a partir daí é essa figura que se torna encarregada de formular um saber sobre tais experiências e de pensá-las nos termos de uma gênese, de uma estrutura e de um sentido (*antropologia silenciosa*)¹⁰⁵. Essa inflexão, com efeito, tem no plano do pensamento uma consequência positiva: é que o homem não pode formar campos transcendentais da experiência, e isso a partir dos campos empíricos, sem supor como modo de ser da linguagem a forma *representação*. Um pensamento como esse que partindo dos limites impostos pelas formas concretas de existência pretende e tem como projeto fundar sob essas mesmas formas empíricas um princípio de determinação *universal*, que, para além do campo da experiência, desloca as positivities para o lado de uma subjetividade constituinte, esse pensamento só pode ser aquele que afirma um discurso capaz de fundar sob a verdade da experiência outra verdade do pensamento, um discurso que é *representação transcendental*. O ser e a representação retornam na arqueologia da modernidade, não da mesma forma com que aparecem na idade clássica, não conforme os mesmos modos de ser dos saberes e das empiricidades desse período imediatamente anterior, mas com os instrumentos representativos de elaboração do pensamento: a ciência do homem é aquela que pretende fazer do homem uma figura transcendental, e o fazem por uma linguagem que é em essência representação.

Ora, mas como essa forma da representação pode se articular nas ciências do homem com o acontecimento da finitude? Como as ciências humanas mantêm na base de sua formação uma relação intrínseca do pensamento com o registro que é somente aquele da modernidade, a saber, com o registro do não pensamento? Sob que forma uma psicologia, uma socio-

¹⁰⁴ Ibid., p. 256-61.

¹⁰⁵ Idem, *Introduction to Kant's Anthropology*, Los Angeles, Semiotext(e), 1961b/2007, p. 122-4; Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 351-4.

logia e um estudo das literaturas recolhem no centro de suas elaborações a finitude da vida e o impensado do pensamento? Faz-se necessária uma segunda inflexão no espaço do saber, inflexão que incide diretamente no conteúdo positivo produzido por esses conhecimentos do homem e que testemunha de uma outra relação entre finitude e representação. Ao passo que, num primeiro momento, uma psicologia do homem supunha no campo da experiência alguma coisa como uma função do homem, num segundo momento, começa-se a pensar nas suas *normas de ajustamento*; de um momento em que se positivavam os conflitos do homem, articulados sob as formas de desejo e de necessidade, nos estudos produzidos por uma sociologia, passa-se a pensar sobre a relação entre homem e sociedade, sobre a distinção entre homem de natureza e homem de cultura, as *regras de conduta*; e, finalmente, nos estudos dos mitos e das literaturas, percebe-se, para além de uma linguagem inserida nos termos de uma significação, uma linguagem que é *sistema de signos* e que como tal é formada por estruturas. Trata-se de uma inflexão produzida por um segundo pareamento entre empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem e as formações de saber das ciências humanas, de modo que estas, se relacionando com essas empiricidades, desenvolvem no interior dessa relação não só uma representação dessas formas concretas de experiência, mas uma representação que é sobretudo *inconsciente* do homem¹⁰⁶. É que, para além da função, do conflito e da significação, vê-se a atuação inconsciente, porém presente e atuante no homem da norma, da regra e do sistema; é que se descobre uma humanidade em relação estreita com a finitude das empiricidades, forçando o pensamento a delimitar a finitude dessa experiência no modo de ser da representação. Ora, a psicanálise de Freud, sob o mote do conceito de inconsciente, este aferido em pelo menos uma de suas significações, consiste num claro exemplo dessa tentativa de que fala os estudos das ciências humanas: tentativa de retomada da dimensão da finitude sob um registro que é ainda aquele da idade clássica; o inconsciente, nesses termos, é introduzido por um discurso binário da significação, de modo que toda formação de linguagem e de narrativa em psicanálise torna-se destinada a organizar-se não por sua dispersão ou por seu distanciamento em relação às coisas, mas por sua redução à figura de Édipo, a essa representação transcendental que por um momento se torna fundamental para o discurso de Freud. Outra representação evidente no plano das opiniões dessa configuração da arqueologia é, para Foucault, o movimento *estruturalista*: resultante direto dessa composição, ele pretende conjugar ser e verdade por relações entre estrutura e inconsciência¹⁰⁷. Quer se pense a linguagem partindo do significado, naquilo

¹⁰⁶ Ibid., 374-6.

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles, "A quoi reconnaît-on le structuralisme", 1972, In: *L'île déserte et autres textes, 1953-1974*, op. cit., p. 238-49; FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 220-1.

que ela quer dizer, quer partindo do significante, sob os esquemas de estrutura, analisa-se a linguagem sempre como representação e não se atinge sem o saber a linguagem em seu modo próprio de ser. Assim, de uma forma ou de outra, vê-se como as ciências humanas mantêm o homem como figural central de qualquer possibilidade de constituição de saber, bem como sendo aquele sob o qual devem ser reunidas as formas empíricas da finitude: a vida, o trabalho e a linguagem. O deslocamento dos objetos no interior de uma psicologia, de uma sociologia e de um estudo das literaturas para os termos das normas, das regras e dos sistemas contempla ambas as exigências, de modo que, assim, as ciências do homem podem articular representação e finitude sob a fórmula geral de uma inconsciência. As limitações de uma tal perspectiva são conhecidas: é que a linguagem da inconsciência é irreduzível à forma da representação, de modo que se esforçará e resistirá a esse modo precário e instável de apreensão. O acontecimento do pensamento de que fala o inconsciente é outro e não pode se manter preso a uma imagem dogmática que longe de apontar para o devir da descontinuidade pretende manter esta sob uma linearidade do pensamento que é história de identidade.

Para fazer frente a esse modelo de ciência, Foucault retoma na arqueologia as contribuições do que ele chama de duas contraciências do homem na modernidade, a saber, aquela de uma psicanálise e aquela de uma etnologia¹⁰⁸. Trata-se de duas modalidades de ciência que no interior dos estudos do homem retomam a finitude por uma outra linguagem para além daquela da representação. Isso porque, seja pela dimensão do conceito e do objeto que fundam, seja pela posição que ocupam em relação à episteme moderna, a psicanálise, primeiramente, na positivação que opera do inconsciente na psicologia (trata-se de um outro inconsciente para além de Édipo), e a etnologia, com os estudos que desenvolve a propósito das estruturas de determinação das culturas e das sociedades, retomam para o sistema de pensamento o fato nu de que o homem é finito, e, além disso, de que o ser que ele detém é atravessado pela forma dilacerante e trágica da finitude. No interior da norma, a psicanálise produz um pensamento de *morte* na psicologia, ao falar da regra, obriga o pensamento a se relacionar com um *desejo* irreduzível a toda e qualquer gramática, e ao tratar do sistema de signos da linguagem, ela afirma a *lei* de uma ética que toca profundamente o encontro da subjetividade com aquilo que lhe é estranho. Sob esses três aspectos a psicanálise promove todo um *trabalho do inconsciente* no coração do pensamento que retoma no campo da experiência a relação do saber com aquilo que é o seu limite; sob uma linguagem que oscila entre um pensamento que é voluntário e involuntário, ela retoma as formas da finitude no pensamento, de modo que produz

¹⁰⁸ Ibid., p. 385-98.

uma narrativa que para além dos modos da representação faz falar a diferença. No caso da etnologia, vê-se como o pensamento europeu pode ser desconstruído: ao confrontar a estrutura de formação das culturas com aquela a que pertence o solo de formação do Ocidente, seus estudos promovem no interior de uma antropologia universal uma exterioridade singular. É que a diferença surge como sendo aquilo que define a história das culturas, de modo que o que entrará em questão é não a pergunta por aquilo que surge como semelhança, ou a pergunta por aquilo que como diferença deve ser valorado a partir de uma identidade, mas sim a afirmação mesma das diferentes histórias e de suas conseqüentes positivities sempre particulares, vinculadas que são a um povo, a uma cultura e a um território. Entre a psicanálise e a etnologia duas articulações no saber se tornam possíveis: a relação entre a história dos indivíduos e o inconsciente das culturas e a relação entre a historicidade das culturas e o inconsciente dos indivíduos¹⁰⁹; seja no plano individual, seja no plano coletivo, o que se chama subjetividade no campo das ciências humanas passa a ser pensado por meio de uma relação estreita com o inconsciente e com a história. A finitude pode retornar; doravante sem representação nem significação, a linguagem, surgindo como um tipo de *linguística*, terceira contraciência do homem, pode apontar para além da ordem do humano, para a ordem que exterior a ele atinge a sua finitude. E não só isso: a loucura também retorna. Quando a *linguagem* se mostra em seu estado puro, furtando-se a todo esforço de significação, quando o *desejo* reina em seu estado selvagem e violento, para além de toda regra e normatização, quando a *morte* é positivada na vida, dominando toda função psicológica do homem e se fazendo como lei, a loucura pode aparecer com toda a sua força e vitalidade: loucura trágica e catastrófica que expressando a verdade de sua diferença é produção de obra e produção de ser¹¹⁰.

Assim, vemos como que por uma dobra do saber, no interior de um campo que é aquele das ciências do homem, se produz uma terceira inflexão ainda mais fundamental, inflexão que, longe de apontar para a verdade do homem, desconstrói essa figura a partir de sua finitude. De modo que as contraciências da psicanálise, da etnologia e da linguística, ao apontarem para esse ponto de saída, para essa linha de fuga que é o campo da *inconsciência do pensamento*, retomam a abertura a partir da qual se torna possível o nascimento do homem e, fazendo isso, indicam o seu desaparecimento próximo. Ora, se o homem está em vias de desaparecer, é possível que, assim como o desaparecimento do discurso foi a condição de possibilidade para o aparecimento do homem, o desaparecimento deste se torne condição de possibi-

¹⁰⁹ Ibid., p. 391.

¹¹⁰ Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 549-57; Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 386-7.

lidade para o ressurgimento da linguagem¹¹¹. Ressurgimento que alude à forma bruta de ser do Renascimento, mas que reencontra na unidade de sua forma a diferença de um pensamento. A linguagem, liberta da representação, pode reunir-se doravante sob o dilaceramento absoluto da alteridade. A loucura, nesses termos, como que representando esse lugar do *outro* na história do Ocidente, também pode retornar; liberta de sua relação com o homem – relação que constitui no pensamento o que Foucault define como uma antropologia e que retoma a loucura a partir do modo binário do desatino, já que é sempre pensada nos termos dialéticos das oposições entre razão e desrazão, verdade e erro, dia e noite, ser e não ser¹¹² –, ela pode aparecer como uma repetição insistente, como um *eterno retorno* do que é finito e trágico na experiência do pensamento.

1.3.5 A ilusão de um pensamento e o futuro de uma ilusão: do homem ao super-homem

Mas o que resta desta arqueologia? Em que medida o conjunto desse sistema de formação determina o nosso modo de pensar e de viver na atualidade? Vimos que a partir das empiricidades a que o triedro dos saberes fazia referência constituíram-se esses campos empírico-transcendentais que são a vida, o trabalho e a linguagem, e, ademais, que suposta para além dessas figuras se tornou central na experiência moderna do pensamento a figura do homem – e isso sob a égide de uma antropologia silenciosa e de uma ciência do homem que, mesmo se deslocando de uma análise da consciência em que os reinos da biologia, da economia e da filologia eram pensados a partir da função, do conflito e da significação para uma análise da inconsciência, cujos termos de positivação passam a ser aqueles da norma, da regra e do sistema, mesmo realizando esse deslocamento, o projeto de sua constituição não se modifica: trata-se ainda da positivação de uma subjetividade fundante, responsável por representar a vida, o trabalho e a linguagem como sendo *suas* experiências. Em momento algum o discurso da representação é colocado em questão, e isso seja na análise da consciência seja na da inconsciência. De modo que a finitude, responsável pelo desaparecimento da linguagem como discurso, haja vista sua irrupção tanto no registro das palavras quanto no registro das coisas, torna-se reduzida a uma mera referência significante, torna-se pensada apenas no interior de um jogo que é aquele das relações de significação da linguagem e de estruturação do discurso. Trata-se de um *pensamento* que se forma sob o modo da finitude, mas que se perde nos *modelos ilusórios* de um sujeito e de um universal da representação. É contra esse pensamento que a psicanálise e a etnologia insurgem. É que, por meio de uma correlação entre inconsciente e

¹¹¹ Ibid., p. 397-8.

¹¹² Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 541.

história, elas promovem no coração da modernidade uma retomada daquilo que torna possível o aparecimento do homem e, ao mesmo tempo, daquilo que permite o seu desaparecimento. É por uma relação estreita com esse acontecimento que essas contradições do homem, sintetizadas por Foucault em uma modalidade de linguística, promovem no saber uma nova articulação da linguagem com a sua finitude. Assim, quanto ao homem, tratar-se-ia não de pensar a sua realização plena no campo do saber, defendendo a permanência e a centralidade dessa figura, capaz de formalizar nos campos empíricos positivamente transcendentais e de recolher por uma síntese da representação a verdade dessas experiências, mas sim de encaminhar um questionamento profundo a respeito do próprio estatuto e da consistência dessa figura, de pensar a reformulação de um pensamento que se desloque de um momento em que o *homem não existia* para um outro em que ele já *desapareceu*. Pensamento que promove o acontecimento da diferença e que tem como consequência o fato de que:

Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não cava uma falta; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Ele não é nada mais nada menos que o desdobramento de um espaço onde é, enfim, de novo possível pensar.¹¹³

Assim, o *futuro dessa ilusão* que se chama pensamento antropológico só pode ser na arqueologia um futuro cambaleante e precário. A positivação da finitude como acontecimento moderno deve ser responsável não só por constituir a condição do aparecimento do homem, mas também por formular as vias para a sua extinção. A análise da finitude deve nos convidar, conforme Deleuze, “não a fazer uma ciência do homem, mas a erguer uma nova *imagem do pensamento*: um pensamento não mais de fora que se opõe ao impensável ou ao não pensado, mas que se alojaria no interior dele, que estaria em uma relação essencial com ele”¹¹⁴. Se o que mantém no pensamento moderno uma metafísica do homem é uma ontologia transcendental, ontologia que como tal funda na experiência empírica uma identidade da representação, identidade a partir da qual todo saber e todo pensamento deve ser julgado e analisado (trata-se do *limite* imposto por aquilo que como transcendência é *ilimitado*, trata-se de Deus), a morte de Deus e a destituição dessa identidade que sua figura determina devem abrir para uma outra experiência do pensamento. É a morte de Deus que anuncia a morte do homem, de modo que se com a morte de Deus tudo se torna possível, com a morte do homem *tudo é necessário*: a finitude se anuncia no campo das palavras e das coisas. Sem o limite pressuposto

¹¹³ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 353.

¹¹⁴ DELEUZE, Gilles, “L’homme: une existence douteuse”, 1966, In: *L’île déserte et autres textes, 1953-1974*, op. cit., p. 128.

pelo ilimitado, o pensamento encontra em todo tempo e por todo espaço o *ilimitado do limite*¹¹⁵. É confrontado a todo tempo com a sua alteridade, de modo que sua realização mesma se dá nesse espaço entre a imposição de um limite e a abertura de uma transgressão; pode doravante avançar sem Deus nem homem num espaço que é aquele da repetição do limite e da possibilidade constante de sua transgressão. De modo que, diante da pergunta presente em Kant – o que é o homem? –, para Foucault, a resposta adequada, resposta que a recusa e a desarma, deve ser, com Nietzsche, o *super-homem*¹¹⁶.

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel, “Préface à la transgression”, 1963b, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 1, p. 236-41.

¹¹⁶ Idem, *Introduction to Kant's Anthropology*, op. cit., p. 124.

CAPÍTULO 2

INCONSCIENTE E PENSAMENTO EM PSICANÁLISE

Não é raro ouvirmos a exigência de que uma ciência deve ser edificada sobre conceitos fundamentais claros e bem definidos. Na realidade, nenhuma ciência começa com tais definições, nem mesmo as mais exatas. O verdadeiro início da atividade científica está na descrição de fenômenos, que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si. Já na descrição é inevitável que apliquemos ao material certas *ideias abstratas*, tomadas daqui e dali, certamente não só da nova experiência.

(Sigmund Freud, *As pulsões e seus destinos*)

Construímos uma *modernidade*: retomamos a narrativa de formação de um espaço do saber, de um sistema geral do pensamento a partir do qual discursos são fabricados, conceitos criados, objetos determinados e enunciados produzidos. Tratamos até então de elaborar o *a priori* histórico de formação de um campo, a *genealogia* de um percurso, o nosso do Ocidente, capaz de definir o modo pelo qual pensamos, falamos e agimos no e através do mundo, de nossa experiência a mais mundana, imediata e cotidiana. Nosso pensamento, a ontologia de que participamos e na qual nos reconhecemos agindo e atuando, e, ademais, o sistema inconsciente que perpassa nossas ações, as intervenções e intenções discursivas que realizamos, enfim, toda essa estrutura que nos antecede, prescrevendo as normas e as regras de nossa conduta, do discurso que produzimos, toda essa episteme do pensamento que nos determina inteiramente buscamos resgatar, com o nosso próprio pensamento descrever, manifestar, e isso por uma espécie de torção interna e autorreferente, por uma espécie de descontinuidade de nós mesmos, descontinuidade que surge como objeto e instrumento de toda arqueologia possível. Quisemos pensar quem somos, o que e como pensamos hoje, na atualidade. Crítica do presente, *ontologia de nós mesmos*, é nesse sentido que a arqueologia nos faz ver, enxergar a abertura pela qual se torna possível um saber como o nosso, a reflexão que podemos ter, e, ao mesmo tempo, as linhas de ultrapassamento, de ação e de enunciação de um pensamento ainda ausente, mas que talvez já se anuncie. Se algum acontecimento nos sobreviesse, tal como aqueles que interromperam os pensamentos da Renascença e da idade clássica, o solo que conhecemos como moderno logo se dissolveria; dar-se-ia espaço a um pensamento novo, a um

pensamento do futuro ou *apocalíptico*¹, e isso através de discursos e de mundos totalmente outros e estranhos; constituir-se-iam, assim, novos devires e novas possibilidades para o saber que conhecemos. Como elaborar uma crítica dessa possibilidade? Essa é a nossa questão.

Segundo capítulo, outro desafio. Desafio que se liga imediatamente ao anterior, porque não se trata de um objeto inteiramente novo ou distante. *Construir uma psicanálise*, construir a história de um pensamento produzido na modernidade e que carrega consigo e levará para sempre o nome de Freud, enquanto autor. Psicanálise é o nome de um discurso escrito sob a pena de Freud diante de uma disposição geral do saber, de todo um sistema de formação que prescreve as normas e os caminhos, que determina as escolhas mais fundamentais e as estratégias de intervenção de um dado campo de enunciação; é uma *discursividade moderna*, participa dos modos de pensar e de agir específicos que nos permitem ver certas coisas e não outras, falar de certos elementos e não de outros, incluir certos devires e se fechar para outros. Não está livre, autônoma, alheia à arqueologia nem, é preciso dizer, plenamente presa e determinada pela episteme de que participa. Pode remeter a outras mais antigas, àquelas de um mesmo percurso arqueológico – como é o caso dos estudos da literatura na modernidade que ao interrogarem o discurso em seu funcionamento, seja pelo significante seja pelo significado, permanecem pensando-o segundo o estatuto clássico da linguagem² –, a outras contemporâneas, mas de outro contexto, de outro espaço social – como é o caso da enciclopédia de Borges de que falamos e que nos é estranha³ –, e ainda a outras incipientes, mas já presentes em nosso modo próprio de pensar e que só adiante talvez apareçam, dando origem a uma descontinuidade efetiva no nível da arqueologia – como é o caso das contraciências do homem⁴. A psicanálise, assim, é formada a partir da episteme moderna, caracterizada por todas as linhas de força desse sistema de pensamento, e, ao mesmo tempo, constitui-se de uma forma bastante singular, atravessada que é pela criação específica de Freud, seu fundador⁵. O que Freud cria, de fato, é um conceito, um objeto novo, um acontecimento no saber, o *inconsciente*. Não se pode pensar um sem o outro, autor sem conceito, eles estão remetidos entre si, articulados, intercruzados, de modo que o primeiro só surge ao saber em conjunto com o segundo e inversamente da mesma forma, e isso através de uma operação específica que os liga inseparavelmente, isto é, inventar, fabricar, produzir, ou, para ser mais preciso, *criar conceitos*⁶. Todo discurso cria conceitos, forma objetos, produz enunciados; inconsciente é o nome do conceito

¹ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 4.

² FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 57-9.

³ Ibid., p. 7-13.

⁴ Ibid., p. 385-98.

⁵ Idem, “Qu’est-ce qu’un auteur?”, 1969b, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 1, p. 804-12.

⁶ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu’est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 8, 10.

que permite a Freud formular um discurso que atinge diretamente o *fantasma de nossa história*, a verdade de nosso saber, a alteridade de nós mesmos. Dá lugar positivo a uma linguagem fragmentada, presentifica a finitude no pensamento, oferece escuta a um discurso delirante, restitui o louco à qualidade de obra. Conceitos, devires e subjetividades sempre novos, assinados e erigidos no interior de um discurso, de um espaço comum de enunciados capaz de fazer falar o limite de um pensamento, aquilo que está na base, na espessura, no volume e na extremidade mais distante de nosso saber, é isso que Freud faz e produz na modernidade, repercutindo até hoje, em nossos dias. Ponto de chegada e linha de fuga, condição de possibilidade da psicanálise, a modernidade pode através dela e de outros *discursos-acontecimento* se transformar e quem sabe desaparecer.

Queremos, aqui, traçar a genealogia de um pensamento: investigar os elementos principais que determinam a constituição de um discurso e examinar a arqueologia de um conceito que em relação a ele é central. O discurso é a psicanálise e o conceito, o inconsciente. Não se trata de investigar as diferentes problemáticas a que Freud dirigiu seu pensamento nem os diversos impasses enfrentados pelo autor na tentativa de formular o que viria a ser a unidade discursiva da psicanálise; tampouco pretendemos nos perder nas mudanças de opinião do autor, mudanças variadas e superficiais que atingem apenas o conteúdo manifesto do saber e que não nos dizem nada da relação entre este e o solo de formação da arqueologia. Queremos pensar na relação que o discurso psicanalítico estabelece com a disposição geral do saber na modernidade, na relação que detém com o surgimento e a dissolução próxima do homem, com a fragmentação e a dispersão que incorrem na linguagem e o aparecimento das palavras em seu ser bruto e nu na literatura, com a finitude da existência, o impensado do pensamento, com a historicidade que atravessa os diferentes campos de saber, as empiricidades em suas positivities autônomas e independentes, enfim, queremos construir um *pensamento psicanalítico*, seguir o caminho do discurso formado por Freud sob o *motivo* do inconsciente e articular isso com o que construímos como sendo a modernidade, com a estrutura desse saber que é tanto condição quanto limite, abertura e fechamento, possibilidade e impossibilidade para o surgimento de um autor que seja Freud, de um discurso que seja psicanálise e de um conceito que seja inconsciente.

Este capítulo versará, portanto, sobre o pensamento psicanalítico: abordará suas linhas de formação, a constituição de um conceito que para ele é central, o inconsciente, e a relação que detém com a estrutura epistêmica. Trata-se da problematização de um discurso, formado e

constituído na modernidade, e do exercício de refletir sobre um pensamento a partir do acontecimento que ele produz. Dividimos o capítulo em três seções, nas quais se buscará (1) investigar a criação do conceito de inconsciente em Freud e a relação entre as acepções desse conceito e os paradigmas do saber na arqueologia; (2) examinar o modo pelo qual tal acontecimento surge e é mantido no coração do discurso psicanalítico como uma dificuldade, e isso em razão do aparecimento da verdade sob as dimensões da negatividade e da diferença; e (3) pensar nas possibilidades de empreender com a psicanálise uma crítica daquilo que somos, dessa imagem de pensamento a que pertencemos, e, mais, de elaborar um pensamento que seja saída, linha de fuga, que afirme tanto um inconsciente do pensamento quanto um pensamento por vir.

2.1 O inconsciente de Freud: da criação de um conceito

Na primeira parte da *Arqueologia do saber*, Foucault dedica alguns capítulos de seu livro para pensar a *problemática* de formação das *unidades discursivas* diante dos sistemas gerais de saber que caracterizam num período ou numa sociedade, num momento ou num espaço específico do pensamento histórico, a ordem de distribuição das palavras e das coisas, a gramática a partir da qual os discursos se constituem coletiva e individualmente. As questões levantadas são várias, de modo que circulam em torno das temáticas enunciadas pelos títulos dos capítulos, seja para *rejeitar* a perspectiva de uma *história das ideias, dos pensamentos e das opiniões* ou aquela de uma *filosofia da história* – por exemplo, no que tange à formação dos objetos, não relacionar estes às coisas pura e simplesmente; em relação à formação dos enunciados, rechaçar toda e qualquer prevalência de um sujeito cognoscente ou de uma individualidade psicológica fundante no campo da razão; no caso da formação de conceitos, dissociá-la tanto de um horizonte formal de finalidade quanto de um espaço empírico das ideias; e no que concerne à formação das estratégias, recusar todo projeto de fundação ou o jogo secundário de opiniões que pretende definir pela profundidade de um sistema ou pela superficialidade de um nível manifesto o solo arqueológico de formação dos discursos⁷ –, seja para aceitar ou *afirmar* uma outra perspectiva, aquela da proposição de um *método arqueológico*, usada de maneira mais ou menos apropriada pelo próprio autor, não obstante alguns equívocos e enganos decorrentes de uma opção metodológica que começara de maneira precária, porém decisiva, com a *História da loucura*, encontrando-se ainda em processo de formação e de desenvolvimento na atualidade da *Arqueologia*⁸. Assim, para definir o método por

⁷ FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 44-93.

⁸ Ibid., p. 26-7.

sua forma *afirmativa*, se seguíssemos a mesma linha dos exemplos supracitados, teríamos, respectivamente, objetos formados a partir da relação entre os planos da emergência dos enunciados, da delimitação das instâncias e da especificação das grades discursivas na história, enunciados produzidos pelas posições das subjetividades e atravessados por um regime de dispersão dos modos discursivos, conceitos fabricados a partir de um campo pré-conceitual que comporta a multiplicidade heterogênea mas regular dos enunciados e o feixe de relações espaciais entre os tipos de discursos, e, por fim, temas e teorias estrategicamente delimitados nas escolhas discursivas a partir dos pontos de equivalência e de difração, a possibilidade e a impossibilidade de mútua exclusão entre os discursos e as opções de práticas não discursivas imersas no cenário da enunciação⁹, enfim, teríamos, portanto, seguindo alguns dos principais tópicos enumerados por Foucault, uma proposta efetiva de resposta, de caminho a traçar, diante de um problema bastante preciso colocado pela arqueologia, a saber, aquele da possibilidade de formação de um ou mais discursos no interior de um mesmo período do pensamento.

Desse projeto interessa-nos aqui particularmente a temática da *formação de conceitos*, de modo que para a nossa pesquisa introduzimos nessa reflexão duas perguntas: como, a partir de um sistema de formação em geral e de uma unidade discursiva em particular, surge um conceito? E como, no caso da psicanálise, um conceito se torna central, seja para a constituição, seja para o próprio desenvolvimento da prática discursiva em questão? A primeira pista que encontramos surge na própria elaboração de Foucault, sob a noção cara ao filósofo de *campo pré-conceitual*. Com efeito, essa designação não se refere a um espaço anterior ao discurso, a um espaço que lhe antecede histórica ou empiricamente e que dessa forma produz em relação a ele efeitos de preparação ou de antecipação, tampouco se refere a um espaço como que essencial no discurso, no sentido preciso de se supor uma profundidade que prescreva a base de um discurso ou que queira dizer para além de sua expressão a verdade de sua fundação; trata-se, na realidade, do contrário disso: de um espaço de superfície, o qual é manifesto na região mesma de surgimento e de articulação dos enunciados num discurso, espaço a que temos acesso e que contemplamos em documentos e artigos escritos, cartas e relatos deixados e mantidos para a posteridade, espaço, enfim, dos *monumentos de um pensamento*. O campo pré-conceitual, nesse sentido, é aquilo que é condição de possibilidade do conceito, e, ao mesmo tempo, é aquilo que como *arquivo* é passível de ser reconhecido na própria configuração do discurso. É ele que permite, segundo alguns critérios, a organização dos enunciados em torno de temas principais e a formação de conceitos a partir dessa mesma organização

⁹ Ibid., p. 44-93.

enunciativa. Os principais critérios de análise para Foucault, análise que permitirá investigar o processo de passagem do campo de pré-conceitos para aquele dos conceitos propriamente ditos, deve ser a *regularidade* de aparecimento, a *frequência* de utilização e a *funcionalidade* que os enunciados têm nas relações que estabelecem uns com os outros num mesmo espaço discursivo. Daí segue-se uma série de aspectos cuja análise é bem importante para Foucault, e que de uma maneira bastante breve e sucinta podem ser descritos pela (1) configuração das formas de sucessão entre os enunciados, no que concerne à disposição das séries, aos tipos de correlação e aos esquemas retóricos, pelas (2) marcas de coexistência, expressão dos diferentes campos de presença, de concomitância de enunciados entre discursos diferentes, e, ademais, pela memória dos arquivos como sendo aquilo que retoma num outro nível e num outro tempo um mesmo enunciado, produzindo em relação a ele um diferencial de contexto, e, finalmente, pelos (3) procedimentos de intervenção que permitem a especificação dos discursos pela aplicabilidade e pelos usos dos enunciados nos textos, seja por meio de uma técnica de reescrita, dos métodos de transcrição e dos modelos de tradução, seja pela aproximação dos enunciados, pela delimitação e pela sistematização dos conceitos, seja ainda mediante a transferência e a transição entre um e outro componente interno¹⁰. Não são todos eles que devem determinar a formação dos conceitos numa dada organização de enunciados, mas sim a presença ou a ausência de alguns deles, a relação que estabelecem entre si e a hierarquia que eles têm no campo do discurso quer sejam centrais ou secundários, concordantes ou não, específicos ou gerais e inclusivos ou exclusivos. Queremos aqui tomar a indicação de Foucault não como regra, não como norma a ser fielmente seguida na análise que desenvolveremos, mas como uma referência importante, referência a que devemos recorrer ao julgarmos seus critérios mais ou menos adequados e ao percebermos a presença de determinado aspecto, de determinada relação de enunciados no campo pré-conceitual, e isso em articulação significativa com a formação de conceitos específica em psicanálise.

A segunda de nossas pistas vem do livro *O que é a filosofia?*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, em que os autores se ocupam de definir o que é próprio do fazer filosófico e a partir de que tal fazer pode se constituir. A correlação que para nós é fundamental surge nos dois primeiros capítulos, que definem conceito e plano de imanência, tratando particularmente da relação entre *conceito* e *acontecimento*¹¹. Tudo se passa como se para os autores *criar conceitos* fosse uma atividade de delimitação por meio de um contorno mais ou menos definido, de uma cifra irregular e cambiante, do devir específico nas palavras e nas coisas, ou, mais

¹⁰ Ibid., p. 75-9.

¹¹ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 26-9.

precisamente, do *devoir eventual* que distinto das palavras e das coisas efetua-se nelas e através delas; seria, então, um ato do pensamento, ato que é correlato ao que acontece e que constitui uma *totalidade fragmentária*, composta por traços intensivos, independentes, mas reunidos em conjunto pelo próprio conceito. Ora, essa proposta, denominada ali por um tipo de *construtivismo* em filosofia, parece-nos bastante apropriada para nosso objetivo aqui, uma vez que se, por um lado, agrega o que os autores chamam de caráter *relativo* do conceito – isto é, as relações que ele tem com o mundo externo, como sendo o espaço de um mundo presente e possível, e também com a história dos conceitos, história dos pedaços e componentes intensivos que vem de outros conceitos, conceitos de uma outra época, de uma outra episteme do pensamento, e que passam a responder a problemas e a planos de problematização novos na atualidade –, agrega, por outro lado, um aspecto *absoluto* do conceito: condições que apontam para um devir próprio do conceito, para aquilo que o forma como sendo suas condições internas, condições de uma violência, de um destacamento, e que produz na identidade de um pensamento, na imagem de uma representação, um diferencial. O construtivismo une o absoluto ao relativo, permitindo ao conceito o encontro com o que está fora do pensamento, com aquilo que lhe é estranho e, ao mesmo tempo – como condição de aparecimento –, com o seu *acontecimento puro*. Daí a possibilidade de transformação, de modificação de um pensamento e de aparecimento de um outro, de um pensamento que seja outro, ou se se quiser, de um *pensamento do outro*. Pensar a psicanálise a partir disso é um exercício de pensamento, foi Deleuze quem primeiro o fez, na *Lógica do sentido*, ao enunciar a psicanálise como uma *teoria dos acontecimentos*¹²: através de um conceito, o inconsciente, a psicanálise poderia articular no interior de si *fantasma e acontecimento*. Nesse sentido, talvez, a constituição dessa discursividade na modernidade aponte de uma maneira bastante específica para o acontecimento que é sua condição e abertura a partir da qual se torna possível o seu encerramento. Isso se alinha de maneira bastante produtiva ao nosso projeto de pesquisa, de modo que buscaremos ver como uma certa posição de Freud no que tange ao conceito de inconsciente pode contemplar uma tal relação entre pensamento psicanalítico e modernidade.

Ora, as formações do campo pré-conceitual e daquele de que surge como acontecimento, o campo propriamente conceitual, são resultantes de um sistema geral de formação, sistema que é capaz de agregar as diferentes materialidades documentais e distribuí-las através dos discursos e enunciados de um período, de uma episteme da arqueologia. Criar conceitos, por sua vez, é uma atividade do pensamento, atividade que pressupõe os acontecimentos e que

¹² DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 246.

produz no nível do próprio pensamento devires e transformações. Condições internas e externas, absolutas ou relativas que impostas por acontecimentos manifestam no pensamento a diferença do conceito, ou melhor, o *conceito da diferença*. A construção proposta pela arqueologia, nesses termos, quer definir não um espaço de centro único, uma série que comporta todas as séries possíveis, um quadro de todos os quadros, enfim, uma descrição global que une todos os fenômenos do discurso em torno de um só acontecimento – princípio, significação, espírito, visão de mundo e forma totalitária de tudo –, mas sim o oposto disso: o espaço geral de uma episteme, espaço que comporta a dispersão múltipla e diferencial dos acontecimentos, visto que é formado por eventos e componentes singulares, fragmentos e intensidades particulares e historicidades conceituais específicas. Quer-se pensar não as leis concêntricas de articulação entre os discursos, a gênese progressiva e individual do espírito de um homem, a evolução empírico-metodológica da teoria na apreensão seja do objeto de conhecimento, seja da técnica ou da instrumentação na avaliação do objeto, ou o desenvolvimento e o aprimoramento dos conceitos em torno das positivities concretas que estes são capazes de conjugar; a arqueologia aponta para as formas de regularidade de um pensamento, para os modos de dedução, de derivação e de coerência entre os enunciados e também para suas formas de incompatibilidade, de entrecruzamento paradoxal, de substituição e de deslocamento conflituosos, de exclusão e de alteração recíproca. Assim, um discurso, ou se se quiser, um conceito no interior da episteme torna-se um *mosaico*, definido por uma composição de enunciados organizados a partir de uma dispersão. Não se constitui desde o início como um projeto acabado e fechado sobre si, sendo necessários vários deslocamentos, várias idas e vindas, renovações significativas que transformam radicalmente as antigas ideias em novas composições. No caso da psicanálise, vemos como a teoria de Freud transforma-se, como seu pensamento prescreve diferentes posições, diferentes vozes, diferentes formas e lugares de enunciação, e como que no decorrer de seu percurso o conceito de inconsciente se modifica. De fato, é só por meio desses impasses e aberturas, obstáculos e possibilidades, ou melhor, por meio desses arranjos entre acontecimento e pensamento que uma *polissemia* rica e inesgotável de significação se constitui. Freud é um pensador moderno, entretanto, o inconsciente não nos parece desde o início marcado efetiva e exclusivamente por esse modo de pensar e de agir discursivamente. Seu conceito é testemunha do sistema de formação, do espaço de saber a que pertence, mas igualmente carrega no interior de si algumas representações, alguns devires conceituais tanto do Renascimento quanto da idade clássica: pressupõe diferentes modos de ser da linguagem; relaciona-se com as coisas por diversas vias; comporta-se ora como se fosse coisa, ora como se fosse palavra; é ora representação, ora significação; em alguns momentos é

pura linguagem: palavra sobre palavra, língua sobre língua, ora semiologia, ora interpretação; em outros ainda é apenas coisa: excitabilidade de um desejo animal, pré-individual e exterior à língua. Mas o que é o inconsciente? Como se constitui esse conceito? Que transformações ele agrega no interior da teoria? Que funções ele detém na arqueologia? Nosso objetivo é retomar a história desse percurso, fazer ver as expressões da arqueologia no conceito e apontar diretamente para um devir novo e possível ao inconsciente. Primeiramente, a história de um conceito e, depois, o conceito de uma história, um conceito da relação histórica e eventual entre psicanálise e modernidade.

2.1.1 Trauma e representação na histeria: a sedução de uma neurótica

A primeira formulação do conceito de inconsciente em Freud é contemporânea a um deslocamento realizado pelo autor. Deslocamento físico, geográfico, que representaria também um deslocamento ou uma ruptura discursiva, operada no nível simbólico da teoria, conforme os escritos que o médico de Viena desenvolveria mais tarde. Por ocasião da viagem à Paris em 1885 para estudar no Hospital da Salpêtrière, sob a supervisão do renomado médico Jean-Martin Charcot, Freud abandonaria a principal temática de seus estudos até então, a saber, a anatomia do sistema nervoso, para se dedicar aos problemas da histeria e do hipnotismo, passando da neurologia à *psicopatologia*¹³. É que tanto a escola de medicina alemã, com os estudos de Theodor Meynert e de Hermann Nothnagel, quanto a inglesa não abordavam criteriosamente a *histeria* enquanto doença nervosa, mas a classificavam de uma maneira indiscriminada e preconceituosa, dando pouco ou nenhum crédito aos estudos sobre a patologia a ao desenvolvimento respectivo de um método adequado de tratamento; para os teóricos dessas escolas, tratar-se-ia apenas de simulação ou de dramatização por parte do doente. Freud, por sua vez, queria algo novo, queria conhecer os fatos por si, queria formar um juízo partindo de sua própria experiência, e isso em relação àquilo que diante do saber médico da época se mostrava apenas por *sinais negativos*¹⁴. Por isso vai a Paris e lá segue exatamente a orientação de seu professor Charcot, para quem o trabalho da anatomia bem como a teoria das doenças orgânicas do sistema nervoso deveriam ser dados como encerrados, isto é, concluídos, sendo necessário passar em seguida para a investigação das neuroses. Com isso em mente, Freud desenvolve um artigo para ser publicado na revista editada por Charcot, *Arquivos de neurologia* – o que só ocorrerá tardiamente, em 1893; sob o título de *Algumas considerações para um*

¹³ Nota do editor inglês em FREUD, Sigmund, “Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim”, 1886a, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 38.

¹⁴ *Ibid.*, p. 39-40, 44; Idem, “Prefácio à tradução das Conferências sobre as doenças do sistema nervoso, de Charcot”, 1886b, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 55; Idem, “Histeria”, 1888, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 77-8.

estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas, o texto tinha como objetivo distinguir a etiologia e a sintomatologia da paralisia de base histérica daquelas decorrentes de processos orgânicos¹⁵. Para tanto, o autor realiza uma caracterização geral da natureza patológica da histeria e formula a hipótese de que no que concerne à origem de sua paralisia a causa específica em questão deve residir não na disfunção anatômica do órgão, mas no afastamento de uma *representação* psíquica da consciência, representação de um trauma físico e concreto vivido pelo doente. Ora, seria não o corpo biológico a unidade material diretamente afetada, mas a *ideia*, a *concepção popular* de corpo¹⁶: uma representação ligada ao trauma estaria impedida de se associar com as demais e, sob tal distanciamento, a consciência tornaria-se incapaz de eliminar o acúmulo de afeto relativo ao trauma, sendo exatamente por esse motivo que o órgão corpóreo correlato à função ficaria paralisado. O sintoma da histeria, nesses termos, indicaria a *reminiscência* do trauma no registro da representação, o que significaria a retomada no psiquismo de sua experiência aflitiva: a consciência sofreria desprazer sob a carga dos sintomas passionais, e o corpo, a paralisia histérica, em função da energia convertida em sintoma; de modo que, em ambos os casos, a representação traumática seria resgatada, mas sem que isso tornasse possíveis sua elaboração junto aos processos conscientes e sua abreação quanto à energia excedente. Vemos, portanto, que a materialidade em questão no trauma da histeria deve incidir menos sobre os órgãos ou os tecidos do corpo e mais sobre a *palavra* que os representa¹⁷; tanto a etiologia quanto a sintomatologia histéricas, ou seja, o quadro de sua performance, são decorrentes de uma verdadeira *confusão de línguas* no plano psicológico, uma vez que as *representações da consciência* não podem se comunicar livremente com as *representações da inconsciência*; estão impedidas por uma barreira de proteção, por uma barreira que visa reduzir o desprazer da representação traumática no espaço da consciência e, por assim dizer, proteger o psiquismo das irrupções violentas de *dor* e de afeto¹⁸. Uma primeira teoria do inconsciente começa a ser formulada, ainda que de maneira bastante precária e com algumas lacunas, tendo como centrais as noções de um *trauma* de origem e de uma *representação* que afastada da consciência por um *mecanismo de defesa* se torna inconsciente e produtora de sintomas.

Paralelamente a isso, torna-se necessária na clínica a formulação de um outro paradigma prático de intervenção, paradigma que atinja diretamente a representação traumática,

¹⁵ Idem, “Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas”, 1893, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 203.

¹⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹⁷ Idem, *Contribution à la conception des aphasies: une étude critique*, Paris, PUF, 1891a/1987, p. 103.

¹⁸ Idem, “As neuropsicoses de defesa”, 1894, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 3, p. 54-60; Idem, “Projeto para uma psicologia científica”, 1895, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 358-9, 372-4, 405-6.

justamente lá em seu lugar de formação e de desenvolvimento no psiquismo. Nesse sentido, foi Charcot quem certamente primeiro avançou, sendo o seu exemplo bastante significativo para a trajetória posterior empreendida por Freud. Apesar de sua intervenção remeter a algumas práticas místicas medievais, como também à técnica de magnetismo animal de Mesmer, o que não era bem-visto pela comunidade científica da época, a *hipnose* de Charcot, tal como praticada pela escola francesa, tinha um propósito muito preciso, sendo, nesse sentido, bastante rigorosa enquanto técnica clínica: viabilizar o estado de *sonambulismo* e obter uma *influência sugestiva* sobre o doente¹⁹. Realizada dessa forma, a hipnose poderia lá onde o sintoma acontece intervir positivamente: negar os males da patologia e afirmar a execução de atividades antes impossibilitadas pela doença. Sabemos, no entanto, que desde 1882 Freud teria conhecido um caso de histeria atendido por seu amigo médico Josef Breuer, que se utilizando da hipnose desenvolvera uma outra estratégia de ação²⁰. Trata-se do caso de Anna O., no qual Breuer, por meio de uma espécie de *hipnose sem influência*, tentava apenas retomar o trauma ligado à representação sob a fala sem o uso de assertivas de comando nem de sugestões. Tal técnica teria sido batizada pelo termo de *método catártico*, visto que buscava reproduzir no encontro com o médico a experiência *afetiva* do trauma e oferecer a ela uma forma de *verbalização* pela linguagem – daí a catarse histórica. A tese de Breuer era que, ao se conseguir imitar o mecanismo de origem e de formação da representação traumática na clínica, seria possível, por fim, elaborar a experiência violenta do trauma, recolher sua força traumática nos processos psíquicos conscientes, decorrendo disso o desaparecimento dos sintomas ou mesmo a extinção total do distúrbio histórico. Em ambos os casos, seria pela mesma disposição psíquica presente tanto na hipnose quanto na histeria, qual seja, aquela do *outro estado de consciência*, que se tornaria possível o avanço da técnica: é porque a histeria é marcada por essa outra consciência na fase das atitudes passionais do quadro geral da *grande histeria*, e porque a condição de possibilidade da hipnose é justamente uma espécie de *sonambulismo* psíquico, que a intervenção hipnótica conseguiria acessar a representação traumática, sendo capaz de reverter o quadro da histeria. Assim, pode-se alcançar a cena de origem, intervir sobre a etiologia da paralisia, formular procedimentos de cura e de tratamento das neuroses, e isso por uma espécie de cura pela fala (*talking cure*), e, por fim, demonstrar e comprovar por meio das experiências clínicas dos médicos os resultados das investigações teóricas e os efeitos da utilização do método catártico no tratamento da histeria.

¹⁹ Idem, “Prefácio à tradução de De la suggestion, de Bernheim”, 1888-9, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 111-21; Idem, “Hipnose”, 1891b, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 151-2.

²⁰ BREUER, Josef, FREUD, Sigmund, “Estudos sobre a histeria”, 1893-5, In: FREUD, Sigmund, *E. S. B.*, op. cit., v. 2, p. 37-81.

Há, porém, uma divergência fundamental entre os autores, Freud e Breuer, divergência que será, de fato, motivo para o relativo atraso na publicação da obra – da publicação da *Comunicação preliminar*, a primeira parte, até os *Estudos sobre a histeria* completos se passariam dois anos. Certamente ambos acreditavam na realidade concreta da cena, ou seja, no fato de que o doente havia experienciado uma situação traumática no nível prático da razão e que tal situação, pelas impossibilidades de uma reação motora adequada e de uma elaboração simbólica imediata, ficara alojada numa representação afastada do nível da consciência. A diferença entre eles é que, enquanto Breuer acreditava na possibilidade de o trauma na raiz da formação da histeria ser decorrente de uma realidade excessiva qualquer, desde que traumática e efetivamente violenta para o aparelho psíquico, para Freud era preciso que o trauma estivesse ligado a uma experiência de *sexualidade*²¹. É que Freud começará a ver, sobretudo nos relatos obtidos na clínica, que a etiologia submersa da histeria deve remeter não só a uma violência qualquer vivida na fase da infância, mas a uma violência que não é outra senão sexual; dada entre um ser mais forte e outro mais fraco, a experiência em questão revela o fato de que um adulto *seduz* uma criança por um tipo de estimulação sexual, sendo esta última incapaz de representar tal estimulação por sua estrutura simbólica em formação. A representação do sexo permaneceria para ela de maneira indefinida, de modo que, afastada dos processos psíquicos conscientes, se tornaria *motivo* de sintoma; ora, trata-se de uma *teoria da sedução* em Freud, teoria que define a etiologia das neuroses a partir da violência traumática de uma sexualidade. Nesse sentido, a realidade concreta da cena é não apenas afirmada, como na *teoria do trauma*, mas caracterizada por sua temática *sexual*. Retomar essa experiência via hipnose e simbolizá-la na clínica tornar-se-ia meta da prática freudiana, que mais adiante, vale dizer, abandonará a hipnose e buscará fazer a mesma coisa, mas apenas sob o uso das palavras da consciência – a *associação livre*. Logo, a teoria da representação traumática é atravessada por uma outra teoria, a teoria da sedução, constituindo, assim, uma primeira compreensão de Freud a propósito das neuroses. Essa compreensão surge como tributária dessas duas incursões discursivas realizadas pelo autor, de modo que, por um lado, ele associa o elemento traumático a uma representação inconsciente, e, por outro, vincula essa representação a uma sexualidade precoce na infância. Nos dois casos, trata-se de uma mesma representação, que, afastada da consciência, produz histeria. Essa *representação*, com efeito, constitui em Freud uma primeira acepção do conceito de *inconsciente* na teoria.

²¹ Ibid., p. 273; FREUD, Sigmund, “A etiologia da histeria”, 1896, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 3, p. 189-215; MASSON, Jeffrey Moussaieff, *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Rio de Janeiro, Imago, 1986, p. 152.

É no espaço desse debate que vemos se consolidar as etapas de formação de um conceito: os enunciados de outros discursos da clínica médica são retomados por Freud de maneira estratégica; sucessivamente, ele dispõe as *séries enunciativas* por inferências e implicações progressivas, fornecendo a especificidade de sua teoria, bem como utiliza formações discursivas inéditas que, com *exceção* das demais, utilizadas por Charcot e por Breuer, para citar apenas aqueles a que resumidamente nos referimos aqui, distingue o seu discurso de todos os outros, formando uma verdadeira singularidade discursiva no campo do saber. Com efeito, pode-se notar antes do momento de fundação da psicanálise propriamente dita e no percurso mesmo traçado por Freud para essa formação, ou seja, no período que se convencionou chamar de período *pré-psicanalítico*, uma continuidade fundamental entre o pensamento de Freud e aquele afirmado por esses autores. É que, para além das *modificações de superfície* entre ele e Charcot (em relação ao método da hipnose e à concepção psicogenética da histeria) e entre ele e Breuer (na afirmação da natureza propriamente sexual do trauma), nota-se a presença de uma hipótese central, partilhada por todos eles e que diz respeito à *realidade* concreta do trauma e de sua vinculação a uma *representação* inconsciente. É que seja com Charcot, na leitura da paralisia histérica ligada a uma concepção de corpo, seja com Breuer, na aposta de uma representação que permanece inconsciente e no uso do método catártico para resgatá-la, é no campo da linguagem que o trauma é representado e no campo do discurso que o inconsciente é reconhecido. Nesse preciso sentido, a intervenção de todos eles comporta uma *ruptura* mais fundamental entre o discurso que viria a ser o de Freud e a tradição da anatomia patológica na clínica médica da modernidade. É que a determinação da doença, antes de se fundar na profundidade dos órgãos ou na superficialidade dos tecidos, remetendo de um modo ou de outro à natureza orgânica do quadro, é atravessada por uma outra realidade material, a realidade psicológica do trauma; de forma que seja com Charcot, com Breuer e até mesmo com Freud o que está em questão na cena da histeria é uma outra tradição na clínica médica, a saber, uma tradição *pré-moderna* que retoma nos estudos da patologia as *práticas linguageiras* do pensamento²². De fato, essa tradição é reinserida agora em outro contexto (reapropriação histórica de enunciados, coexistência descontínua de discursos conforme o *domínio da memória* na arqueologia); trata-se do contexto que pressupõe uma biologia das *funções*: tal como os caracteres naturais são organizados na modernidade a partir das relações de hierarquia interna, e isso visando à solidariedade entre eles no que tange à importância da *vida* no

²² BIRMAN, Joel, “Discurso freudiano e medicina”, In: BIRMAN, Joel, FORTES, Isabel, PERELSON, Simone (org.), *Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade*, Rio de Janeiro, Cia de Freud, 2010b, p. 23.

funcionamento do organismo, é sempre a *vida* o objetivo do aparelho psicológico desses autores, estando os procedimentos do discurso, bem como os mecanismos de defesa e de possibilidade de ação, submetidos a esse registro, a saber, aquele que afirma a manutenção e o desenvolvimento da vida na experiência subjetiva²³. Vale lembrar que todo o modelo de excitabilidade que atravessa o primeiro momento do pensamento de Freud, na explicação que propõe a propósito das energias que atingem o organismo, advindas tanto do mundo externo quanto das necessidades internas, é regulado por um *princípio de constância*²⁴, o que quer dizer que o organismo, a despeito de buscar a redução ou ao menos a manutenção de sua energia interna no nível mais baixo possível, visando, com isso, a diminuição da tensão e do desprazer, não pode reduzir essa quantidade para além de um determinado limite, limite a partir do qual a própria vida estaria comprometida. A tendência à inércia não pode ultrapassar essa proteção narcísica do psiquismo, de modo que todo o conjunto de defesa e de atuação das representações se dá em última instância como uma proteção diante desse grau de impossibilidade, desse grau que só pode trazer como resultado a morte e a destruição. Assim, permanecem essas duas tradições no pensamento de Freud, a tradição pré-moderna das práticas de linguagem e a tradição moderna da biologia, que mantém no cerne de sua estrutura a funcionalidade da vida no sistema orgânico (*vitalismo*)²⁵, cuja apropriação pela psicologia certamente se fará notar. De modo que, quando um psicanalista como Jacques Nassif quer pensar o que ele chama de *espaço teórico de formação* da psicanálise, ele inscreve o gesto de Freud na esteira de uma série de *rupturas* e de cortes epistemológicos na história da medicina moderna, entendendo a possibilidade de constituição de um discurso como a psicanálise através da *repetição* fundamental de cortes no saber, repetição que aponta para um novo espaço de empiricidade e de enunciação possível, espaço de indeterminação capaz de levar o médico e o paciente a uma outra experiência no plano do pensamento²⁶. O que Freud herda de Charcot e de Breuer é essa outra equação de enunciados que toma a linguagem menos como uma simples referência às coisas, como um simples signo de um significado, e mais como aquilo que na qualidade de signo *representa* a materialidade das coisas numa outra esfera. A palavra é aquilo que *indica* a realidade do trauma, e, ao mesmo tempo, sob essa indicação *aparece* como

²³ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 371-2.

²⁴ FREUD, Sigmund, “Projeto para uma psicologia científica”, 1895, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 349.

²⁵ BIRMAN, Joel, *Cartografias do feminino*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 155-7; Idem, “O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social”, In: *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, 2005, p. 212-3.

²⁶ NASSIF, Jacques, “Freud et la science”, In: *Cahiers pour l’analyse*, v. 9, 1968, p. 145-167; Idem, *Freud, l’inconscient: sur les commencements de la psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1977/1992, p. 261-305.

representação²⁷. O *locus* dessa ligação é efetivamente o corpo histórico do doente, é nele que a inconsciência da representação traumática encontra uma correspondência exata com a paralisia corpórea do órgão, cujo afeto se tornara paralisado, podendo este ser restaurado pela linguagem. De modo que a possibilidade de interferir sobre a patologia histórica, e isso seja pela hipnose sugestiva, seja pelo método catártico, seja pela associação livre, supõe que uma intervenção no registro das palavras corresponde exatamente a uma intervenção no registro das coisas e que é pela possibilidade de elaboração de um discurso sobre o trauma que a violência deste e seu afeto desprazeroso podem ser suprimidos. Assim, a tradição em que Charcot, Breuer e Freud se inserem propõe uma compreensão de que as palavras podem *representar* as coisas, e de que o procedimento investigativo e terapêutico do médico consistirá em suprimir o espaço de distanciamento ou de descontinuidade entre ser e representação, de modo que se visará atingir sempre aquele por esta, e isso através do *nome* como centro de um discurso da representação.

Nesse sentido, o pensamento de Freud constitui-se como uma espécie de mosaico arqueológico. Em relação à modernidade, episteme em que se insere, propõe uma linguagem de ser fragmentado e disperso: a hipótese que adota na distinção entre consciência e inconsciência demonstra um discurso interrompido no plano psíquico, de modo que se faz necessário todo um jogo de relações, uma articulação das palavras que percorre de ponta a ponta o espaço entre o pensamento e o impensado e que será fundamental nas possibilidades de elaboração simbólica na teoria e de desenvolvimento do tratamento na clínica. E, ademais, como se não bastasse, a relação entre as diferentes representações da linguagem no psiquismo deve obedecer ao primado da vida: seja no mecanismo de defesa, na produção de desejo ou ainda na elaboração de linhas específicas de ação, é sempre a vida que é visada, de modo que subsistirá toda uma hierarquia de funções cujos objetivos centrais permanecem sendo o da existência, o do desenvolvimento e a da reprodução do vivente. Mas, é preciso indicar, parece haver uma outra presença da arqueologia nessa *psicanálise em formação*, presença que incide talvez de maneira mais marcante que aquela da modernidade e que manifesta no pensamento de Freud uma ordem que é principalmente clássica. É que se a criação teórica de Freud passa pela hipótese de um *outro estado de consciência*, e se também ela contempla na *vida* a categoria central da possibilidade de produção da subjetividade, é por reenviar essas duas ao registro da *representação* que, de fato, uma noção como a de inconsciente ganha sentido. O outro estado de consciência só é assim constituído quando *representações* traumáticas se afastam da consci-

²⁷ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 79.

ência, assim como toda a atuação em favor da vida só se dá quando os processos livres primários já não são eficazes, sendo necessária a atuação dos *processos* ditos *secundários*, na tentativa de ligar a energia livre das excitações, de fixá-la por um neurônio, por uma marca de memória, de, enfim, representá-la por *representações* e, assim, paralisá-la por uma catexia equivalente no plano psicológico. De uma forma ou de outra, é pela representação que o inconsciente de Freud se afirma: se o trauma atua como princípio de origem, como ponto de continuidade entre as palavras e as coisas, que se buscará retomar, é por sua representação no registro da palavra que ele ganha estatuto inconsciente. Sua atuação irá manter no psiquismo a vivacidade da cena de origem, e isso pela efetividade da representação, que funciona como se fosse a própria coisa, haja vista seu poder de representá-la, de modo que todo o *trabalho psicanalítico* se constitui como uma tentativa de representar esse trauma, nomeá-lo finalmente por uma representação no pensamento: representação da representação, ou se se quiser, *representação duplicada*. Assim, toda a fragmentação da linguagem e toda a sua dispersão possível nas diversas variações do discurso, características do modo moderno de ser do pensamento, ligam-se necessariamente à *representatividade* da representação e a sua relação com o ser das coisas, e, além disso, toda a distinção entre consciência e inconsciência e a possibilidade de existir uma representação que afastada das demais atue de maneira submersa na consciência devem remeter diretamente ao *fato* da sedução: é em relação a esse trauma que toda a histeria se estabelece e em relação a ele também que a palavra opera como se trouxesse ao psiquismo a violência da coisa. Em todo caso, é o modo clássico de ser da linguagem que está em jogo: uma linguagem binária, que livre da finitude de uma história pretende ser apenas semiologia: representações fixas que relacionadas entre si podem, finalmente, alcançar o *nome*: dar linguagem à linguagem, representação à representação. De modo que o inconsciente, segundo essa perspectiva, tem uma origem (a experiência concreta do trauma) e tem também uma representação (aquela que afastada das demais produz sintomas). Assim, *trauma e representação* aparecem de maneira conjunta para definir o inconsciente da *neurótica* de Freud, marcado que é pela experiência da sedução na infância e por um pensamento do *discurso* que é menos moderno que clássico, no sentido arqueológico dos termos, sendo necessários alguns anos para esse cenário todo se modificar.

2.1.2 O fantasma de Édipo: as formações do inconsciente entre signos e imagens

Não muito tempo depois, faltando poucos anos para a virada do século, Freud opera outra transformação decisiva no nível de sua teoria: deixa de acreditar na realidade do trauma,

noção central para a compreensão de sua até então teoria das neuroses²⁸, remetendo a cena do inconsciente para o registro do *fantasma*. A partir daí o que passa a determinar a inconsciência de um pensamento é não a violência de uma sedução, mas aquela das formações próprias do psiquismo, compostas entre signos e imagens, sem qualquer referência às coisas. Outra configuração de enunciados, sucessão diferencial do conceito, ambas fundamentais para a formação do discurso que se chamará psicanalítico. À primeira vista tudo se passa como se o autor fosse levado a isso em função dos impasses clínicos que encontrara: se Freud não podia por meio dos relatos e das narrativas dos doentes ter acesso pela palavra à cena real do trauma, àquela da sedução no período da infância, tinha de supor outro modelo explicativo para o distanciamento entre as palavras e as coisas no campo da representação; as representações da consciência não poderiam alcançar a representação traumática, visto o distanciamento inicial entre o signo da representação e a escrita das coisas (gênese da representação). Ora, por um lado, ele poderia pensar na existência de uma barreira efetivamente intransponível no nível do inconsciente, pressupondo não só o afastamento de uma representação, mas a presença de um *lugar* mesmo de acolhimento das representações inconscientes, resultando disso um espaço propriamente inconsciente no psiquismo; o desdobramento dessa perspectiva levaria à defesa da impossibilidade conclusiva seja de recordação da cena, seja de sua verbalização via associação livre, uma vez que por mais que as representações inconscientes fossem lembradas, e isso por diversas vezes, existiria sempre um núcleo do inconsciente irredutível à representação na clínica de Freud. De fato, a hipótese de um inconsciente que para além de econômico e dinâmico é topológico esteve presente de maneira embrionária já na *Interpretação dos sonhos*. O esquema interpretativo que alude à formação e ao funcionamento do aparelho psíquico a partir das marcas de memória contém, efetivamente, uma região mais profunda, mais distante das representações conscientes a que se denomina inconsciente²⁹. Nesse período, contudo, Freud ainda acreditava na possibilidade de alcançar as representações mais distantes e ainda aquelas que nunca tinham sido conscientes: a hipótese da continuidade entre as representações da consciência e as representações da inconsciência justifica essa tentativa, porquanto ambas são representações. De modo que supor um lugar inconsciente, para Freud, não implica supor necessariamente uma barreira intransponível entre os registros conscientes e inconscientes, muito menos uma descontinuidade entre as palavras e as coisas, não configurando, assim, efetivamente, um *motivo* para a constituição de um impasse no acesso à cena

²⁸ MASSON, Jeffrey Moussaieff, *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*, op. cit., p. 265.

²⁹ FREUD, Sigmund, “A interpretação dos sonhos”, 1900, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 5, p. 568-72.

real do trauma nem na compreensão clínica da materialidade representativa da sedução na formação do sintoma. Por outro lado, Freud poderia supor uma constante renovação da produção de conteúdos inconscientes no psiquismo, resultantes da interação sempre presente entre o desejo do indivíduo e os objetos de necessidade. É que se o organismo é atravessado por forças vitais, seja no âmbito interior, seja no âmbito exterior, ele precisa regular essa energia de modo a reduzir o sofrimento psíquico, o desprazer, e aumentar o sentimento de prazer e de satisfação nas atividades realizadas (*princípio do prazer*); de modo que restará ao indivíduo uma quantidade sempre renovável de energia a ser simbolizada na representação. Essa perspectiva, entretanto, não contraria nem a hipótese do trauma, uma vez que este consiste na introdução de um elemento de carga energética elevada na experiência da consciência, nem a linguagem da representação: é preciso que essa energia esteja ligada a uma palavra para que a sua força, o seu campo de atuação, seja completa. Ademais, a dimensão da intensidade do inconsciente que surge aqui, a dimensão econômica, de fato só vai aparecer de maneira irreduzível à representação quando alinhada aos processos de morte do psiquismo; a partir daí, fará frente às tentativas escassas e sempre limitadas do exercício simbólico da linguagem e das possibilidades reduzidas de representação. Aqui, além do fato de a intensidade estar ligada somente aos processos de vida – são seus representantes a respiração e a sexualidade³⁰ –, essa esfera do inconsciente não é prioridade para a reflexão de Freud: o autor não está preocupado com a dificuldade em representar a cena inconsciente por causa do afeto a ela agregado ou mesmo pela renovação dos impulsos oriundos das necessidades biológicas do ser vivo ou da relação deste com o mundo externo e suas quantidades de energia; ao contrário, a questão de Freud sempre foi a da representação: é por ela que o trauma incide, é por ela que o inconsciente traumático produz sintomas. É porque há uma *dificuldade da representação* que o afeto a ela ligado permanece inconsciente ou convertido sob a forma da histeria, e não o contrário³¹. A necessidade de recorrer à análise com frequência, como a uma espécie de *limpeza de chaminé*, só diz da fragilidade da estrutura psíquica daquele a que a histeria advém, sendo preciso sempre e por uma espécie renovada de esforço associar simbolicamente aquilo que na experiência cotidiana foge à consciência e representar a representação do trauma; isso não diz respeito em absoluto a um inconsciente que se renova por uma via de *desligamento* e que está a todo tempo em desconstrução, não sendo, portanto, passível de plena elaboração ou de determinação de sentido. O inconsciente da neurótica de Freud é *representação* e é *trauma*, de mo-

³⁰ Idem, “Projeto para uma psicologia científica”, 1895, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 348-9.

³¹ ASSOUN, Paul-Laurent, *Metapsicologia freudiana: uma introdução*, Rio de Janeiro, Zahar, 1993/1996, p. 154-5.

do que voltamos a nossa questão: por que Freud abandona a sua teoria da sedução? O que sua neurótica deve encontrar doravante?

Para o psicanalista Joel Birman, Freud talvez tivesse não só acesso a alguns dos indícios da cena, a algumas referências a partir das quais se poderia supor o que de fato aconteceu, mas acesso à cena mesma, completa, à sedução propriamente dita, e isso com todos os detalhes possíveis – e aqui a aproximação com Sade é evidente. Ora, mas então porque Freud abandonaria uma teoria tão certa, tão efetiva e tão sedutora, como esta de uma neurótica da representação em psicanálise? Em primeiro lugar, um *efeito de superfície*: é que se Freud tivesse de considerar plenamente a realidade da cena traumática, precisaria também afirmar a perversidade das figuras parentais ou de pessoas próximas à criança, principais suspeitos da sedução infantil³². Não era essa a sua intenção, haja vista uma série de implicações sociais a que a psicanálise estaria sujeita caso defendesse a realidade concreta e factual da cena. Em segundo lugar, um *acontecimento* do pensamento: é que a neurótica de Freud é confrontada pelo modo moderno de ser da linguagem, em que a palavra é lançada sobre ela mesma para percorrer o percurso vazio de uma interpretação infinita; é que na modernidade as palavras se separam das coisas e se tornam, assim, empiricidades próprias – sem representação nem significação, dizem alguma coisa que não é pela coisa que se convém designar, dizem alguma coisa cuja expressão já é ela mesma *ser*; é que esse modelo de linguagem, o modelo moderno, é incompatível com aquele da representação adotado por Freud, de modo que não é porque não se chega ao nome do trauma que a representação deve ruir, mas inversamente, é porque não só se chega, mas porque se ultrapassa o nome – a linguagem rompe com a categoria do discurso para explodir nas mais variadas direções. A modernidade cresce em Freud, isso é inevitável, de modo que o inconsciente como conceito começa a adquirir outra definição, definição ativa que é tão ou até mesmo mais eficaz que a definição antiga na formação do desejo e em sua significação para o psiquismo. Em relação a essa mudança, Freud irá dizer:

Se os pacientes histéricos remontam seus sintomas e traumas que são fictícios, então o fato novo que surge é precisamente que eles criam tais cenas na *fantasia*, e essa realidade psíquica precisa ser levada em conta ao lado da realidade prática. Essa reflexão foi logo seguida pela descoberta de que essas fantasias destinavam-se a encobrir a atividade autoerótica dos primeiros anos de infância, embelezá-la e elevá-la a um plano mais alto. E agora, por detrás das fantasias, toda a gama da vida sexual da criança vinha à luz.³³

³² BIRMAN, Joel, *Cartografias do feminino*, op. cit., p. 24-7.

³³ FREUD, Sigmund, “A história do movimento psicanalítico”, 1914a, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 14, p. 27.

A sexualidade doravante será uma criação: as crianças não mais são apenas vítimas dos procedimentos de sedução por parte de um adulto, mas participam ativamente na produção dos fantasmas. A cena que criam é fictícia, e não só isso, contribui ela mesma para a determinação dos sintomas do inconsciente. É por essa via que uma *teoria da sexualidade* efetivamente pode surgir no discurso de Freud, surgir para ser interpretada de uma maneira inteiramente nova e ganhar espaço na formação daquilo que constituirá o conceito de inconsciente a partir de então. Se antes o sexual era produto da intervenção de um adulto, cuja sedução produzia um núcleo real traumático e inconsciente, a partir de então a criança deve participar desse campo, não por sua maturação biológica ou hormonal, não pelo desenvolvimento de seus caracteres sexuais primários ou secundários, mas pela sexualidade de sua palavra, ou, para dizer de outro modo, pelas categorias de prazer e de satisfação que atravessadas pelo *discurso* constituirão uma *sexualidade infantil*. Daí segue-se toda uma teoria evolutiva do sexo³⁴: entende-se um corpo como que formado por zonas erógenas, nas quais as pulsões parciais associam-se ao prazer dos órgãos, um desenvolvimento sexual que passa pelas fases oral, anal, fálica, de latência e genital, e um desejo formado por satisfações autoeróticas e que depois supõe o objeto materno como sendo o primeiro objeto de amor, o pai como rival na disputa pelo objeto amado e, ao mesmo tempo, como modelo a partir do qual o eu deverá desenvolver a sua estruturação psíquica, e uma criança como que confrontada pelo interdito e pela lei da proibição do incesto e que descobre na diferença anatômica entre os sexos a realidade fetichista do falo. Entre essas e outras figuras vê-se como se compõem alguns registros do desenvolvimento sexual que inscritos no psiquismo marcarão definitivamente a experiência desejante da criança.

O que é preciso destacar desse percurso é o deslocamento da origem dessas formações, o deslocamento do ponto central operado pela realidade concreta do trauma para o campo da *ficção*: uma outra verdade surge no inconsciente, uma verdade ligada não mais ao *real* do trauma – e essa noção será por um longo período deixada de lado, até a sua recuperação, aproximadamente vinte anos depois, em função da experiência de guerra, em que as questões da violência e da destrutividade se colocarão de uma maneira nova e intransponível para o discurso psicanalítico –, mas sim ao *fantasma*, a esse ponto de articulação entre as palavras e as coisas no pensamento. Por ora, é a ficção que importa, as formações do inconsciente e do desejo são contempladas por um trauma que é inteiramente produzido na esfera psicológica. De modo que é pela conjugação dos registros de uma *psicologia da linguagem* ou do sentido e

³⁴ FOUCAULT, Michel, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962, p. 23-6.

de uma *psicologia da imagem* ou do imaginário³⁵ que a psicanálise relançará a subjetividade para a cena central de seu desejo, pensada por Freud a partir de uma das dramaturgias de Sófocles e definida como sendo aquela do *complexo de Édipo*³⁶. É com Édipo que Freud pode formular a organização de uma sexualidade infantil no inconsciente. Em todo caso é a maneira de saída desse complexo, ou mais precisamente, a maneira pela qual a subjetividade estabelece a sua posição, sua forma de elaboração, de enfrentamento de Édipo que determinará o seu modo de subjetivação do fantasma. É que o sujeito não pode desenvolver a sua sexualidade sem ser capturado em seu próprio percurso por uma estrutura simbólica característica de nossa sociedade e refletida sob a forma de Édipo. O conflito entre o domínio da sexualidade e a moral de uma civilização deve introduzir no âmbito da subjetividade a violência estrutural de um *traumático*, este não como uma operação de origem, mas como uma *formação* determinada pelas estruturas simbólicas e imaginárias do entorno social³⁷. Como disse Freud: é que na modernidade, diferentemente da Antiguidade, em que se privilegiavam as intensidades das pulsões, há uma valoração de determinados objetos no que tange ao exercício da sexualidade, ou seja, de certas pessoas de quem provém a atração do sexo, e de certos alvos, que seriam as ações para as quais a pulsão impulsiona³⁸, de modo que todo o prazer e a satisfação do sujeito são regulados por um modelo de regramento e de bom uso do sexo que é moral. O resultado disso na constituição subjetiva é a *repressão* do desejo, sendo o retorno deste sob a forma inconsciente da cena, ou do fantasma necessariamente manifesto como sintoma da subjetividade ou como neurose da civilização, o que constitui uma verdadeira *psicopatologia da vida cotidiana*³⁹ na modernidade.

Ora, vemos assim, como o inconsciente formado por Édipo, isto é, pelos signos e pelas imagens sociais que representam para Freud essa figura no capitalismo moderno⁴⁰, relança a teoria psicanalítica a uma outra disposição discursiva no sistema geral da arqueologia. Se a cena inconsciente é construída apenas a partir do *trabalho do fantasma*, o que está em questão na psicanálise é a forma pela qual a linguagem é articulada na relação entre consciência e inconsciência pelas formações do desejo e pelas construções da subjetividade. Sua verdade não está mais numa cena de origem, na facticidade de um trauma de sedução, mas numa cena que

³⁵ Idem, "Introduction", 1954, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 1, p. 69-73.

³⁶ MASSON, Jeffrey Moussaieff, *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*, op. cit., p. 272-3, 305; FREUD, Sigmund, "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", 1905, "Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses", 1906, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 7, p. 179, 260s.

³⁷ FOUCAULT, Michel, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 71-5, 97-101.

³⁸ FREUD, Sigmund, "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", 1905, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 7, p. 141.

³⁹ Idem, "Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna", 1908, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 9, p. 172-86.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles, "Cinq propositions sur la psychanalyse", 1973, In: *L'île déserte et autres textes, 1953-1974*, op. cit., p. 384-5.

é social, num *mito de nascimento da cultura*, que se revelando como um *acontecimento* é passível de elaboração e de construção pelo *simbólico* da clínica. Assim, se as palavras se distanciam das coisas é para reencontrar estas últimas no registro do discurso, de modo que ambas podem se produzir a partir da representação de Édipo, tanto como *representação de palavra* quanto como *representação de coisa*⁴¹; passam a importar não a diferença entre um e outro registro, mas sim as possibilidades sempre abertas de a linguagem se reinventar e se fazer existir por um desdobramento contínuo e infinito sobre si. Interpretação e não mais semiologia. É por essa razão que Foucault posicionará Freud ao lado de Marx e de Nietzsche como um dos grandes intérpretes da *hermenêutica* moderna: sua obra significaria a conversão da interpretação numa tarefa infinita, uma vez que na análise se levariam em conta os diversos *jogos de linguagem* por meio dos quais as palavras e as coisas poderiam se articular sem origem nem promessa, sem planejamento nem finalidade, sempre avançando e reencontrando no final do percurso seu ponto de começo no fantasma⁴². Por essa perspectiva Freud é um pensador moderno: o funcionamento e as operações do inconsciente em psicanálise são atravessados por um pensamento do impensado e por uma linguagem fragmentada. Vale dizer também que sob esse aspecto Foucault faz um elogio à psicanálise, aproximando-a da tradição *trágica* da loucura; diz que ela, a psicanálise, retoma no nível da linguagem o delírio do louco para fazer falar o seu desejo: é por meio das narrativas clínicas que Freud permite à loucura a produção de obra, elevando o seu estatuto ao registro da verdade e fazendo falar aquilo que a tradição *crítica* da loucura teria silenciado e reduzido à ausência de obra⁴³. Contudo, essa não é a única *presença* arqueológica em Freud. É preciso também avaliar a sua relação com a produção das *ciências humanas* na modernidade, ainda que sua contribuição mais significativa não resida inteiramente nessa via⁴⁴. É que Freud ao participar dos estudos do homem, e isso segundo os pares de função e norma, relativamente à psicologia, de conflito e regra, relativamente à sociologia, e de significação e sistema, relativamente aos estudos das literaturas e dos mitos, promove uma articulação muito particular entre representação e inconsciente. Ora, se esses termos binários das ciências humanas são reenviados retrospectivamente aos domínios empíricos da vida, do trabalho e da linguagem sob a forma da *representação*, constituindo assim uma retomada da *linguagem clássica* na episteme moderna, a psicanálise com Édipo parece reenviar da mesma maneira o registro do inconsciente ao campo da representação. De

⁴¹ FREUD, Sigmund, “O inconsciente”, 1915b, In: *Obras completas*, op. cit., v. 12, 2010, p. 146.

⁴² FOUCAULT, Michel, “Nietzsche, Freud, Marx”, 1964, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 1, p. 570-4.

⁴³ BIRMAN, Joel, “Descartes, Freud e a experiência da loucura”, In: *Natureza humana*, op. cit.; FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 338, 531-57.

⁴⁴ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 372.

modo que, ainda que a psicanálise fale de Édipo como sendo essa formação fantasmática de palavras e de coisas que atravessa a subjetividade, apontando para esse impensado do pensamento, para esse limite da linguagem da consciência, é ainda no registro da representação que o modelo do *fantasma* funciona, fazendo operar ali um inconsciente regulado pela análise do sentido e da significação. Se ela parte de Édipo para falar do fantasma é sempre Édipo que ela vai encontrar: lá onde o inconsciente poderia ser produtivo e funcionar como uma máquina de produção de desejos a partir de uma interpretação infinita, lá, naquele lugar, ele fecha-se a um modelo representativo da linguagem, remetendo a uma origem que se não é real, se não é concreta, é abstrata e efetiva: trata-se de Édipo. Foi Deleuze quem percebeu isso muito bem ao apontar no texto *freudiano* alguns aspectos que determinariam o inconsciente por uma perspectiva *idealista* ou *dogmática* do pensamento, no sentido que Foucault atribui ao termo: ao incluir no fantasma a noção de um *objeto perdido* capaz de por sua falta produzir o desejo, retomar-se-ia no discurso a *identidade* de uma origem responsável pela efetividade do inconsciente no psiquismo⁴⁵. De modo que, assim colocado, o fantasma do inconsciente se constitui, por assim dizer, como um retorno da *neurótica* de Freud, como uma formação que não é outra senão aquela da representação; o inconsciente deixa de funcionar como uma linguagem fragmentada, independente das coisas, atravessada que é pelo infinito da interpretação, para ser pensado em função de um representante primeiro, representante da representação, um objeto fantasmático que determina toda e qualquer produção da linguagem bem como a articulação das palavras e das coisas na configuração do desejo. Tudo é reduzido a Édipo, como sendo essa identidade que submete o inconsciente, o desejo e a sexualidade à forma da representação. O desdobramento clínico disso é bastante negativo, uma vez que, conforme Deleuze:

A livre associação, em lugar de abrir-se sobre as conexões polívocas, fecha-se em um impasse de univocidade. Todas as cadeias do inconsciente são biunivocizadas, linearizadas, penduradas em um significante despótico. Toda a produção desejante é esmagada, submetida às exigências da representação, aos mornos jogos do representante e do representado na representação.⁴⁶

Assim, vemos como o discurso psicanalítico, apesar de ser animado por um pensamento moderno e de ser exatamente por essa razão que ele deixa a teoria da sedução para adotar uma teoria do fantasma, retorna à neurótica de formação, retorna para reduzir-se a uma grande

⁴⁵ Trata-se de uma crítica endereçada principalmente a certa leitura do texto de Freud desenvolvida por Jacques Lacan, embora no primeiro dos livros os autores teçam elogios a sua elaboração. Ver DAVID-MÉNARD, Monique, *Deleuze et la psychanalyse: l'altercation*, Paris, PUF, 2005, p. 135-52; DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Capitalisme et schizophrénie 1: l'anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 32-50, 53, 63-4; Idem, *Capitalisme et schizophrénie 2: mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 17-8, 38-41, 144-7, 347-8.

⁴⁶ Idem, *Capitalisme et schizophrénie 1*, op. cit., p. 63.

identidade da representação que é Édipo. Édipo, esse acontecimento universal: atravessa e intercruza as formações das palavras e das coisas no fantasma e produz uma gramática específica de produções de desejo no inconsciente. Ao dispositivo clínico resta uma produção da linguagem a partir dessa narrativa já definida, inscrita que é em sua história, de assassinato do pai e incesto com a mãe. Imerso nessa figura do fantasma, o inconsciente permanece na obra de Freud durante um longo período: de 1900 até 1920, aproximadamente. Ao invés de reenviar a linguagem por meio da interpretação às categorias modernas da história e da finitude, reenvia sua narrativa aos jogos fechados e determinados da representação em quadro, característicos que são de uma repartição em identidades e diferenças. Édipo constitui-se como paradigma do fantasma, de modo que é em oposição a esse modelo acabado e universal de inconsciente que a teoria das pulsões insurge no momento final e derradeiro do pensamento de Freud.

2.1.3 O afeto do inconsciente e a teoria das pulsões: a finitude numa psicanálise ao avesso

Resta ainda uma última posição de Freud acerca do inconsciente, posição de um autor que se deslocaria da dimensão representativa do conceito para a sua dimensão intensiva, e que, assim, faria falar um outro fantasma em psicanálise. É que até o momento, não obstante a definição mais elementar de inconsciente contemplar conteúdo e afeto⁴⁷, quase não se falou deste último. Reduzido a uma carga ou a uma soma de excitação, a um representante obscuro da teoria das pulsões, ou ainda a uma energia do mundo externo prestes a incidir sobre o psiquismo, o afeto do inconsciente nunca tinha sido até então realmente levado a sério por Freud. Tanto na teoria da sedução, enquanto resultado de um trauma, quanto na teoria do fantasma, formado por signos e por imagens do pensamento, o inconsciente sempre foi marcado predominantemente pela representação, obtendo desta o conteúdo total para a determinação do conceito. Se o afeto era introduzido por Freud era apenas para lembrar a representação em ação, representação de conteúdos inconscientes, reprimidos e que, por essa mesma razão, produzem sintoma. Essa *decisão* de Freud certamente teve consequências teóricas e clínicas diversas para a psicanálise. Consequências positivas: conduziu os estudos do inconsciente pela trilha da palavra, reforçou a teoria quando pelo lapso, pela falha ou pelo chiste simbólico encontrava-se deslocamento ou condensação de significantes, enxergou inconsciência quando o analisando enunciando a cena da sedução ou do fantasma o fazia a partir do signo da negativa e descobriu um método de acesso específico, a saber, o trabalho de livre associação, atravessa-

⁴⁷ FREUD, Sigmund, “O inconsciente”, 1915b, In: *Obras completas*, op. cit., v. 12, 2010, p. 114.

do que é sobretudo pelos processos de rememoração e de elaboração da fala. Teve também, igualmente, consequências negativas, isto é, consequências ausentes, determinadas por aspectos teóricos inacabados e que retornavam como impasse para o pensamento. Para exemplificar, tomemos duas referências significativas dos dois períodos iniciais aqui abordados. No caso da teoria freudiana da sedução, é fácil recordar a necessidade de que falavam Freud e Breuer de o doente verbalizar a representação traumática sem deixar de vivenciar o afeto a ela relacionado; é que, ao recordar, era preciso tanto quanto falar do trauma igualmente reviver a cena como se fosse a primeira vez, a fim de com isso oferecer uma resposta talvez mais adequada à situação, seja ela verbal ou motora, do que aquela dada na experiência de origem⁴⁸. O fato é que a experiência afetiva da cena não foi em momento algum tematizada formalmente pelos autores, quase como se fosse bom evitá-la, assim como se menciona um mal necessário sem discorrer sobre ele. A psicanálise não deveria se igualar à hipnose e, para distingui-la do método catártico, doravante seria preciso abordar o trauma apenas a partir do critério objetivo do conteúdo. Toda a análise da livre associação seria atravessada por essa perspectiva. A presença do afeto como condição para a cura, no entanto, jamais foi rejeitada; muito pelo contrário, caso ela não fosse também retomada na clínica a própria possibilidade de tratamento estaria comprometida. O segundo caso, aquele da teoria do fantasma, remete-nos ao texto de Freud sobre *A repressão*. Lá ele confessa explicitamente o tratamento teórico insatisfatório dado ao componente afetivo do inconsciente; reconhece que talvez por essa via encontre uma contribuição bastante importante para os estudos sobre a defesa psíquica, mas que ainda permanece obscuro o fato e o modo com que a repressão do afeto inconsciente se relaciona com a repressão do conteúdo inconsciente. Ora, enquanto, por um lado, em relação ao destino do componente ideativo o resultado em geral da repressão seria satisfatório, uma vez que a representação em questão poderia ser efetivamente deslocada e mantida fora do alcance da consciência, por outro, no que concerne ao destino da carga afetiva, o saldo tornar-se-ia problemático: é que se o *motivo* da repressão corresponde exatamente à diminuição ou à eliminação do desprazer, ela não pode impedir que a conversão das intensidades inconscientes em afetos surja sob os sentimentos de *angústia*⁴⁹. De modo que o afeto inconsciente permanece irreduzível ao mecanismo da repressão: tornando-se ou não objeto da repressão, o elemento do afeto continua sendo causa de desprazer. Assim, podemos ver como de uma forma ou de outra, positiva ou negativamente, a opção discursiva de Freud pelo inconsciente da representação inci-

⁴⁸ BREUER, Josef, FREUD, Sigmund, “Estudos sobre a histeria”, 1893-5, In: FREUD, Sigmund, *E. S. B.*, op. cit., v. 2, p. 42-4.

⁴⁹ FREUD, Sigmund, “A repressão”, 1915c, In: *Obras completas*, op. cit., v. 12, p. 92-3.

de diretamente na configuração do pensamento psicanalítico: internamente, na articulação de seus conceitos e de suas proposições teóricas e clínicas, mas também externamente, na relação entre a psicanálise e a arqueologia. Neste último caso, incide na forma com que Freud pensa o inconsciente, num primeiro momento, a partir da representação do trauma de origem – a psicanálise mantém em quase todos os aspectos o modo de funcionamento clássico da linguagem –, e, depois, incide na formulação do inconsciente como fantasma: as palavras separam-se definitivamente das coisas, estando dispostas no pensamento conforme uma organização que é ainda a da representação, haja vista o complexo de Édipo, mas que se distribuem e se produzem de maneira ilimitada na interpretação. Assim, é sempre a representação o registro determinante na produção do conceito, de modo que se este visita ou não o *real* do trauma ou a *tragédia* do fantasma o faz invariavelmente por um gesto racional de domínio ou de apreensão que passa longe da *agonística* das intensidades. É preciso pensar como o afeto retorna à teoria de Freud a partir dos anos de 1920, ou melhor, como a sua criação conceitual é atravessada por um acontecimento irreduzível, a Grande Guerra, de modo que o próprio conceito de inconsciente deve se transformar.

Após os acontecimentos da Primeira Guerra Mundial, a comunidade psicanalítica produz uma série de artigos e textos sobre as chamadas *neuroses de guerra*⁵⁰; o que antes tinha sido relegado ao domínio do *fantasma* relativamente ao conceito de inconsciente retorna para novamente encontrar, como fez na teoria da sedução, o *real* do traumático: nova apropriação do enunciado, conforme uma intervenção que já não é mais a mesma – técnicas de reescrita e métodos de transcrição pré-conceituais na arqueologia. É que a guerra impõe ao pensamento uma série de *conteúdos* antes impensados pelas subjetividades, de modo que o sonho de uma reconciliação final entre inconsciente e consciente a partir da conjugação de ambos na linguagem, e isso a serviço da vida, torna-se frustrado. A morte surge e com ela toda uma série de intensidades que se expressará de diferentes maneiras no conceito. Freud retomará a principal delas, aquela dos *sonhos traumáticos*, ou se se quiser, dos sonhos de guerra que por sua compulsão a repetir colocam em questão tanto o *princípio do prazer* da teoria freudiana quanto a tese central da *Interpretação dos sonhos*, a saber, de que os sonhos realizam desejos⁵¹. Como a morte e suas diferentes figuras de sofrimento inscritas nos processos oníricos podem constituir desejos? Como tudo isso, se não se quiser abrir mão da tese da *Interpretação*, pode se configurar como que obedecendo ao princípio geral de obtenção de prazer? São essas as per-

⁵⁰ FERENCZI, Sándor, ABRAHAM, Karl, SIMMEL, Ernst, JONES, Ernest, *Psycho-analysis and the war neuroses*, Londres, The International Psycho-analytical Press, 1918/1921.

⁵¹ FREUD, Sigmund, “A interpretação dos sonhos”, 1900, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 4, p. 157-67; Idem, “Além do princípio do prazer”, 1920, In: *Obras completas*, op. cit., v. 14, p. 194-7.

guntas que trazem um verdadeiro abalo na economia do pensamento de Freud, de modo que ele será levado em *Além do princípio do prazer* a uma reviravolta de sua teoria; irá inserir na definição do inconsciente uma nova determinação da teoria das pulsões, teoria modificada, que leva em conta doravante as tendências não só de vida do organismo e do psiquismo, mas as tendências de morte e de destruição.

Não abordamos até aqui diretamente a teoria das pulsões em psicanálise, mas sabemos que paralelamente ao desenvolvimento e às modificações do conceito de inconsciente, e isso no percurso da obra de Freud, também apareceu e se constituiu uma teoria das pulsões, cambaleante, nunca definitiva, mas sempre presente no horizonte do pensamento. Usado publicamente pela primeira vez nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o termo pulsão definiu toda uma caracterização genérica das energias vitais que desde o início da teoria de Freud atravessava o espaço do psiquismo: a quantidade de energia endógena, as catexias de excitação, os afetos inconscientes e os impulsos da necessidade. Com os *Três ensaios*, toda essa intensidade do inconsciente ficou marcada pela afirmação de um desejo organizado em torno de Édipo e que na busca por sua satisfação passaria necessariamente pelos registros orais, anais e genitais da sexualidade. Ora, essa organização sexual dos afetos chamar-se-ia *pulsões sexuais*, enquanto aquela que imprimia no psiquismo as normas de conduta, a ética de uma lei e a moral de uma civilização chamar-se-ia *pulsões de autoconservação*, que, mais adiante, com os estudos *Sobre o narcisismo*, em 1914, ou melhor, na realidade um pouco antes, com os estudos sobre *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, em 1910, receberia o nome de *pulsões do eu*. A partir daí se anunciaria a primeira oposição formal entre as pulsões do organismo: de um lado estariam as pulsões sexuais, aquelas que favorecem o registro da sexualidade, e de outro as pulsões que têm por função a autoconservação, as pulsões do eu⁵². Ora, nesse cenário, as pulsões que agregariam em sua composição o caráter afetivo do inconsciente, de modo que incidindo sobre o psiquismo manifestariam a intensidade correlata das formações do inconsciente, seriam as pulsões sexuais: a noção de uma *sexualidade perverso-polimorfa* é exemplo dessa distribuição. Assim sendo, é a sexualidade que num primeiro momento da teoria de Freud distribui as palavras e as coisas no inconsciente, e isso por meio de sua qualidade intensiva; ela se mostra como sendo essa energia traumática, contínua e disruptiva que na experiência da subjetividade produz mobilidade, inversões e diferença. A partir de 1914, no entanto, essa disposição será comprometida. É que a dualidade dos termos sexual e eu da teoria das pulsões será entendida menos por sua distinção de qualidade

⁵² Idem, “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, 1910, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 11, p. 223.

e mais por sua diferença de localização, ou melhor, por sua disposição distinta no espaço do psiquismo. É que se a pulsão estiver direcionada ao eu, como nos processos de narcisismo primário e secundário, será pulsão do eu, pulsão de autoconservação, mas se estiver direcionada aos objetos da experiência, como nos processos de objetualização, será pulsão sexual ou pulsão objetal, para usar os termos de Freud. De modo que não sem motivo, de uma maneira por assim dizer bastante sintomática, uma vez que também está presente no texto uma discussão com Jung a propósito da natureza sexual da pulsão, Freud irá afirmar: “pode ser que – em seu fundamento primeiro e em última instância – a energia sexual, a libido, seja apenas o produto de uma diferenciação da energia que atua normalmente na psique”⁵³. De um projeto dualista das pulsões Freud percorre ou visita o espaço de um *monismo* pulsional. Duas pulsões em uma só. Seja pulsão do eu ou pulsão sexual, é sempre a mesma energia que está em jogo: é tudo pulsão da mesma forma. Isso, por pouco tempo, é verdade, e de maneira praticamente isolada no percurso do autor. Mas o fato é que em 1920 a sexualidade já não mais afirmaria a intensidade do inconsciente. Toda a sua força passaria pelo recolhimento de uma *pulsão de vida*, pulsão que reproduz no campo da experiência a identidade de um sujeito⁵⁴. Destinada a produzir *ligações* complexas e cada vez maiores, o projeto da pulsão de vida é um projeto de formação de sínteses a partir do eu, de produção de agrupamentos e articulações que deslocam a multiplicidade da diferença à *identidade* do um, é um projeto da *representação*, que reduz a experiência da subjetividade a uma imagem rígida e petrificada do mesmo⁵⁵, de modo que, assim distribuída, a sexualidade perde a sua força: deixa de operar de maneira disruptiva e abrupta no psiquismo para se submeter à produção de sínteses narcísicas. A pergunta que lançamos é: que destino terá a intensidade do inconsciente na obra de Freud? Se a sexualidade tornou-se reduzida a uma *potência do um*, que conceito deve promover a *potência do múltiplo* no pensamento? É que em conjunto com a afirmação teórica de uma pulsão de vida, em 1920, na elaboração final da teoria das pulsões, Freud deverá afirmar também uma outra modalidade da pulsão, uma *pulsão de morte*, na qual irá acolher toda a destrutividade e a tendência de morte manifestas pelo advento da guerra e pelas compulsões à repetição na clínica⁵⁶. É nesse

⁵³ Idem, “Introdução ao narcisismo”, 1914b, In: *Obras completas*, op. cit., v. 12, p. 21.

⁵⁴ Concordamos com Laplanche, quando diz: “Enquanto que desde o início da psicanálise a sexualidade era, em sua essência, hostil à ligação – um princípio de ‘desligamento’ ou de desencadeamento que podia ser ligado somente através da intervenção do eu –, o que aparece com Eros é a forma ligada e ligadora da sexualidade, trazida à luz pela descoberta do narcisismo”. Ver LAPLANCHE, Jean, *Life and death in psychoanalysis*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1970/1990, p. 123.

⁵⁵ BOOTHBY, Richard, *Death and desire: psychoanalytic theory in Lacan’s return to Freud*, Londres, Nova Iorque, Routledge, 1991, p. 66-7.

⁵⁶ FREUD, Sigmund, “Além do princípio do prazer”, 1920, In: *Obras completas*, op. cit., v. 14, p. 168-70, 171-84, 197-8, 207-8.

ponto que a teoria de Freud deixa de ser vitalista, deixa de acreditar numa organização dos caracteres, numa distribuição hierárquica das funções e numa relação de funcionalidade entre um e outro elemento do organismo a partir do critério da *vida*, sendo este o registro central, termo de toda operação do pensamento, deixa de fazer tudo isso para se tornar *mortalista*⁵⁷. Ora, assim como Bichat, que no interior de um vitalismo biológico pôde pensar a verdade da vida numa relação estreita com a morte, definindo aquela por esta última, Freud, por sua vez, promove no seio da psicanálise uma subversão do pensamento⁵⁸. A vida deixa de ser o princípio de todo o funcionamento do ser, princípio em torno do qual se organizavam, se regulavam na teoria de Freud um princípio do prazer, um princípio de realidade, uma pulsão sexual, uma pulsão do eu, um inconsciente, um consciente etc., definindo-se apenas como um *conjunto de forças* que lutam contra um movimento mais fundamental do vivente, a saber, um movimento de morte e de finitude. Primeira é a *tendência de morte*, a tendência de retorno ao momento inicial de inércia ou de nirvana, em que o ser vivo antes de vivo é *ser*, e ser inanimado, sem vida, primeira é essa tendência, e depois, há a tendência de vida, a tendência de produzir sínteses e ligações na experiência. O que a pulsão de morte afirma é uma *psicanálise ao avesso*, uma psicanálise que subverte o paradigma central da teoria de Freud até 1920. É nela que toda a intensidade do inconsciente presente desde a primeira teoria das pulsões será recebida, mas de um modo todo outro; é nela que doravante se poderá afirmar não só a perversidade polimorfa que detinha uma teoria da sexualidade – já que esse polimorfismo deixa de pertencer a esta última, uma vez que o sexo aparece vinculado aos processos narcísicos de produção do um –, mas uma *diferença* que em contato ou mesmo para além do ponto antes limite da teoria da excitabilidade promove a morte e a finitude no coração da subjetividade. Assim, a finitude surge como *problema* no pensamento de Freud. No corolário desse avesso, ela surge como sendo aquilo que presentifica para um sujeito o inconsciente das pulsões, o inconsciente do conceito. É que o fantasma não estará mais ligado apenas a um trauma concreto da experiência nem restrito a uma representação universal do simbólico e do imaginário, mas sim marcado por uma intensidade irreduzível que é ela mesma *acontecimento da finitude*. Ora, essa *intensidade* é o que permite a constituição de conteúdos diversos no fantasma, constituição sem limites nem finalidade, constituição que imputa às experiências da linguagem e da subjetividade sempre novas formações, novas disposições entre as palavras e as coisas, novos devires no pensamento. O que passa a valer no conceito é menos a identidade de um fantasma, ou mesmo de um Édipo irreduzível, e mais a forma com que *fantasmas* podem se produzir, atra-

⁵⁷ BIRMAN, Joel, *Cartografias do feminino*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 158-9.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 201-2.

vessados que são por esse acontecimento da finitude que não é outro senão a pulsão no pensamento.

2.1.4 Fazer justiça a Freud: fantasma, acontecimento e pensamento

Assim, é preciso *fazer justiça a Freud*⁵⁹, é preciso fazer justiça à relação que ele funda entre inconsciente e finitude em psicanálise, é preciso fazer justiça à articulação nova que ele promove entre seu pensamento e a arqueologia da modernidade. O conceito do inconsciente não pode mais negar sua vinculação com aquilo que lhe ultrapassa, de modo que irreduzível a uma imagem irá aparecer como acontecimento do pensamento, acontecimento que encontra o registro da finitude como abertura e fim de um percurso. Trata-se, com efeito, de uma concepção completamente outra para o *fantasma*, uma vez que ele passa a ser formado constitutivamente não apenas pela representação de Édipo, mas por essa *intensidade* do inconsciente. Intensidade que visita a experiência de morte e que se mostra no pensamento de Freud como finitude. Nesse sentido, enxergamos uma contribuição importante no esforço teórico empreendido por Gilles Deleuze na tentativa de articular o inconsciente de Freud ao conceito de acontecimento; isso na medida em que afirma uma outra leitura possível da teoria das pulsões em psicanálise. Para o filósofo, a grande contribuição de *Além do princípio do prazer* numa reflexão a propósito do *acontecimento* não está na introdução de alguma coisa, de alguma distribuição nova entre as palavras e as coisas que não mais obedeça ao princípio do prazer. Repetir, destruir e todas essas figuras de uma finitude do inconsciente não querem indicar uma organização, uma distribuição contrária à busca pelo prazer e à evitação do desprazer. Não é isso que está em jogo em Freud. Para Deleuze, ao contrário, toda essa fenomenologia de eventos de aparentes exceções ao princípio do prazer – os desprazeres e os desvios impostos pela realidade, os conflitos da experiência que singularizam e particularizam a experiência do prazer, os jogos infantis, como o do carretel, que nos indicam o esforço em reproduzir e em dominar a experiência de desprazer, e até mesmo os afetos de angústia na repetição transferencial –, tudo isso pode ser perfeitamente legislado, regulado e dominado pelo princípio do prazer na psicanálise; isto é, satisfação de uma instância e insatisfação de outra⁶⁰. A pergunta lançada por Freud, segundo Deleuze, a pergunta em que ele interroga se há realização de desejo naquilo que é desprazeroso para a experiência da subjetividade, deve indicar não um conjunto de experiências que são contrárias ao princípio do prazer, mas sim a positivação de um outro princípio irreduzível a essa economia da vida empírica. Ora, nas palavras de Freud: “Se

⁵⁹ Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 360.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967, p. 96.

existe um ‘além do princípio do prazer’, é coerente admitir que também houve uma época anterior à tendência dos sonhos a realizar desejos. Com isso não é contrariada a sua função posterior”⁶¹. Trata-se, com efeito, da introdução de um *princípio transcendental* em psicanálise, de um princípio que para além das leis da experiência atua no campo da metafísica, sem deixar por esse motivo de incidir e de modificar o campo mesmo da experiência – daí a distinção entre instinto e pulsão em Deleuze. Um princípio transcendental que surge da reflexão de 1920 é um princípio de produção de sínteses (Eros), um princípio de produção de *ligações* que, seja ele sentido na experiência como prazer ou como desprazer, caracteriza a disposição, a mobilidade da subjetividade no campo da experiência empírica. Ora, esse princípio faz frente a um outro princípio afirmado por Freud, ambos do campo transcendental, princípio que diante da fundamentação do primeiro ocupa o lugar de um *sem fundo*, o lugar daquilo que rompe com a produção de sínteses na experiência para afirmar o caos. Trata-se do princípio de *desligar* (Tânatos), princípio que se ocupa em desligar aquilo que se mostra como sintético, não importando o que, onde nem quando. É esse segundo princípio que positiva a disjunção das identidades, a diferença do conceito e o acontecimento do pensamento. Ele faz isso antes de aparecer na experiência empírica como pulsão, antes de existir uma pulsão de morte em oposição a uma pulsão de vida, ele faz isso quando ainda é instinto, instinto de desligamento e de afirmação das intensidades⁶².

Com efeito, esse acontecimento de Tânatos fala das propriedades transcendentais do ser, da *metafísica* que opera nos corpos, do tempo *verbal* que subsistindo na linguagem é *infinito*; distingue-se das palavras e das coisas, de modo que é exterior ao mundo porque é incorporal, não pertence a um indivíduo, muito menos a uma pessoa, embora só se efetue neles e através deles, sendo na realidade efeito dos seus encontros, e é também exterior à linguagem, isso porque não tem nome nem predicado, ainda que só exista neles e por meio deles, como o exprimível ou o expresso é diferente da própria expressão na proposição; assume, assim, a função de *verbo*, e nesse caso no modo infinitivo, *indeterminado*: sem pessoa nem tempo, indiferente às determinações gramaticais, a todo modo e voz (seja ela ativa, passiva ou reflexiva), sem conjugação; é apenas *movimento* e movimento *infinito*⁶³. Ora, é preciso que esse acontecimento, formado por singularidades pré-individuais, impessoais e incorporais, incida sobre a superfície dos corpos e da linguagem; é preciso que esse acontecimento se torne *evento* e como tal se encarne na experiência empírica. É nesse momento que esses dois princípios

⁶¹ FREUD, Sigmund, “Além do princípio do prazer”, 1920, In: *Obras completas*, op. cit., v. 14, p. 196.

⁶² DELEUZE, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, op. cit., p. 27-8, 96-105.

⁶³ Idem, *Logique du sens*, op. cit., p. 213-4, 250-2, 57-8.

se encontram em psicanálise, se inter cruzam, assumindo as diversas facetas que deles podemos ter: Eros torna-se pulsão de vida e Tânatos, pulsão de morte. *Repetição*, o outro lado do fantasma. Enquanto instinto, o inconsciente se configurava apenas por uma intensidade caótica, anônima, acéfala, despersonalizada: acontecimento puro da *diferença*. No interior do fantasma, essa perspectiva modifica-se. É que passam a valer os registros do espaço e do tempo: a intensidade é *encarnada*, transformada em simulacros, máscaras, ídolos e em todo esse conjunto de signos e imagens que atravessam os corpos, produzindo neles as contradições da experiência: *diferença comparada*, diferença pensada em contradição⁶⁴. É assim que a finitude surge na experiência: o inconsciente a partir dessas coordenadas interrompe o fluxo de um discurso até então estabelecido e determinado pela identidade da representação, identidade das formas de ligação e de produção sintética do eu. Por um processo de *metamorfose*⁶⁵, sua verdade é encarnada nas palavras e nas coisas e um personagem/ator surge para desempenhar seu tema. Um exemplo disso, na psicanálise, é o inconsciente de *Totem e tabu*⁶⁶. É por esse fantasma, reunido em torno do crime perfeito do parricídio, da distribuição das mulheres entre os irmãos da horda primitiva e da fraternidade como saída para a sublimação da culpa, que as formações do inconsciente surgem para a subjetividade: assassinio-incêsto-castração e devoção-estripamento-absorção. Diante desse acontecimento, dessa presença da diferença no fantasma do inconsciente, resta à subjetividade querer o acontecimento – *efetuação*⁶⁷ –, resta:

Chegar a esta vontade que nos faz o acontecimento, tornar-se a quase causa do que se produz em nós, o operador, produzir as superfícies e as dobraduras nas quais o acontecimento se reflete, se reencontra incorporal e manifesta em nós o esplendor neutro que ele possui em si como impessoal e pré-individual, para além do geral e do particular, do coletivo e do privado – cidadão do mundo.⁶⁸

Ora, trata-se do processo pelo qual a subjetividade conjuga sobre si, e isso no presente, a incorporeidade e a eternidade do acontecimento, aquilo que é livre das determinações de um estado particular de coisas ou de tempos, mas que se encarna num indivíduo, numa pessoa, sendo designado por: “eis aí, o momento chegou”. De um ponto de vista, o eu parece fraco demais, limitado a reproduzir e a encenar um processo impessoal, pré-individual, mas que o ultrapassa, o *transpassa*, dizendo para si: “minha ferida existia antes de mim, eu nasci para encarná-la”⁶⁹. Finitude, ferida e morte na vida ou *morte da vida*. De outro ponto de vista, a

⁶⁴ Idem, *Différence et répétition*, op. cit., p. 26-30, 128-52.

⁶⁵ Idem, *Logique du sens*, op. cit., p. 257.

⁶⁶ Ibid., p. 246; SIGMUND, Freud, “Totem e tabu”, 1913, em *E. S. B.*, op. cit., v. 13, p. 132-7, 144-9.

⁶⁷ DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 171-3, 77-9.

⁶⁸ Ibid., p. 174.

⁶⁹ BOUSQUET, Joë, apud DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 174.

vida é que é grande demais: esse *ser* incorporal infinito que lança por toda parte a sua afirmação em singularidades, que se encarna em matéria e tempo para dizer da diferença pura, da verdade eterna do acontecimento, e para formar *múltiplos mundos*⁷⁰. Ora, é pela configuração *local* desse procedimento genérico do acontecimento que se forma aquilo que chamamos de *sujeito*, como um ponto de singularidade, como um modo de subjetivação, ponto no qual a diferença é *situada* na experiência empírica e vivida como verdade de *finitude*⁷¹. Subjetividade é tornar-se digno do que acontece, querer e capturar o acontecimento, é alguma coisa, algum mundo, algum pensamento *no* que acontece. Nessa perspectiva, a *subjetividade* é descen-trada, resultado de uma combinação entre *acontecimento* e *fantasma* no pensamento, combinação que é variável e que ocorre em pontos singulares da experiência; a verdade é a verdade da finitude, a verdade que aponta para o acontecimento da diferença, acontecimento puro que forma o pensamento e que incidindo na experiência promove distribuições novas de conceitos, distribuições novas entre as palavras e as coisas. Do acontecimento do pensamento e do caos da diferença nascem diferentes mundos possíveis, diferentes formações de sentido, planos de imanência, diferentes conceitos, diferentes expressões da linguagem e da subjetividade⁷². Em todo caso, é por uma relação estreita do pensamento com a finitude que o conceito de inconsciente produz na modernidade experiências de acontecimento, experiências de verdade que não implicam senão na transformação dos corpos e da linguagem, na transformação do pensamento.

Assim, vê-se como que por um *conceito* Freud conjuga fantasma e acontecimento em psicanálise, e isso como afirmação disjunta, ou disjunção afirmada. Trata-se do conceito de *inconsciente*, que, não obstante as suas modificações no percurso freudiano, traz a novidade de um outro plano do *pensamento*. Acontecimento puro que força o pensamento ao seu limite, de modo que é por sua *diferença* que ele passa a ser determinado⁷³. A reflexão de Foucault sobre Deleuze é nosso guia:

Pensar absolutamente seria, então, pensar o acontecimento *e* o fantasma. Mas isso não é tudo: pois se o pensamento tem como papel produzir teatralmente o fantasma e repetir em seu ponto extremo e singular o acontecimento universal, o que ele é, esse pensamento ele mesmo, senão o acontecimento que chega ao fantasma e a repetição fantasmática do acontecimento ausente?⁷⁴

⁷⁰ BADIOU, Alain, *Logiques des mondes*, op. cit., p. 406-8; DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 207-13; Idem, *Logique du sens*, op. cit., p. 163-5, 175-8.

⁷¹ BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 429-47; LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1964/1973, p. 162; Idem, "La science et la vérité", 1965, In: *Écrits*, op. cit., p. 863-5.

⁷² DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 31-2, 36, 44-5.

⁷³ Idem, *Différence et répétition*, op. cit., p. 181-4.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel, "Theatrum philosophicum", 1970, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 2, p. 85.

O que a reflexão de Deleuze contribui para a psicanálise é essa possibilidade de configuração do inconsciente a partir das intensidades da pulsão, configuração fundada sobretudo num modelo econômico do conceito, mais econômico que topológico ou dinâmico, o que permite ao pensamento psicanalítico se reinventar⁷⁵. Vale dizer: a psicanálise afasta-se de um pensamento do sujeito e da representação para afirmar-se como pensamento da finitude, afasta-se de uma episteme clássica da linguagem para constituir-se como pensamento moderno, pensamento que agrega o ser bruto da linguagem, tal qual aquele do Renascimento, mas também como aquele da formação literária moderna, e que promove no seio do pensamento a finitude, o acontecimento de alguma coisa sem que relativamente a isso se possa dizer *eu* e se possa dizer o que isso quer dizer. O acontecimento diz da *verdade eterna* do ser, diz do *um* da diferença que se produz como *múltiplo* no pensamento. Mas se a psicanálise se aproxima de um tal pensamento na modernidade, não é sem resistência. A dificuldade do acontecimento também deve atingi-la, e isso não só porque modifica, ou melhor, dissolve uma imagem de pensamento, mas porque promove, e isso continuamente, uma nova distribuição das palavras e das coisas. É dessa dificuldade própria da psicanálise que queremos tratar na seção seguinte.

2.2 Uma dificuldade da psicanálise: o inconsciente e seus destinos

Em 1917, Freud escreve um texto breve, aparentemente destinado ao grande público, intitulado *Uma dificuldade da psicanálise*⁷⁶. O tema parece ambíguo, e não dá para definir se essa ambiguidade pode ser resolvida com o decorrer do texto: trata-se de abordar uma dificuldade a que a psicanálise se submete, se assujeita, como que a algo vindo de fora em relação a ela, e isso diante de uma certa configuração da cultura e da episteme, ou trata-se de pensar uma dificuldade própria do pensamento psicanalítico, no sentido mesmo da existência de algum obstáculo interno, talvez intransponível, em relação ao qual por algum motivo a psicanálise enquanto discurso faz resistência? A decisão fica a cargo do leitor, conforme o seu interesse, sendo talvez indicativa de sua própria posição diante do debate lançado por Freud, com uma única ressalva do autor, e nisso ele dá efetivamente uma certeza: a dificuldade, seja ela qual for, é do nível *afetivo*. É que não se trata de uma dificuldade intelectual, que passa necessariamente pela ordem das competências acadêmicas da teoria, nem por aquela das capacidades de compreensão e de racionalidade do ouvinte ou do leitor. O que está de fato em jogo

⁷⁵ BIRMAN, Joel, “Os signos e seus excessos. A clínica em Deleuze”, In: ALLIEZ, Éric (org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, São Paulo, Editora 34, 1998/2000, p. 469-74.

⁷⁶ FREUD, Sigmund, “Uma dificuldade da psicanálise”, 1917, In: *Obras completas*, op. cit., v. 14, 2010.

para o psicanalista, em outros termos e para dizê-lo sob a sua linguagem, é a *transferência* da relação: a transferência através da qual o transmitido é julgado e o tipo de relação afetiva a que o conteúdo do juízo é submetido. A dificuldade envolve, para reproduzir os termos de Freud, os sentimentos do indivíduo, a inclinação à crença, a demonstração de interesse e o olhar simpatizante⁷⁷. Assim, Freud anuncia o seu projeto com o texto e lança um desafio: quer falar da psicanálise, discorrer sobre alguns dos possíveis motivos implicados na articulação entre o discurso que fundara e a categoria da dificuldade, e, ao mesmo tempo, convidar o leitor a uma reflexão no nível de sua própria subjetividade a respeito do assunto, na medida em que o que ele escreve de alguma maneira também lhe toca. Ou seja, para o autor, dizer que a psicanálise tem uma dificuldade ou entendê-la como sendo ela mesma uma dificuldade do pensamento tem que ver com a identificação desse *eu* da psicanálise ou desse *eu* do pensamento ao *você* do leitor, uma vez que ambos, *eu* e *você*, são confrontados por esse exercício de pensamento que é produzido por Freud, por essa problemática que ele inaugura.

O texto segue a seguinte estrutura: (1) apresentação sistemática das descobertas da teoria psicanalítica, considerando a possibilidade de leitura por um leitor desavisado, (2) assinalação de três grandes afrontas dirigidas ao *amor-próprio* da humanidade, em razão, sobretudo, dos avanços das pesquisas científicas, e (3) definição da psicanálise como que representando a terceira dessas afrontas, aquela do nível psicológico, a partir de suas próprias contribuições. A temática da dificuldade da psicanálise, com efeito, perpassa todos os momentos dessa reflexão, desde aquele próprio da teoria de Freud até a abordagem das afrontas das descobertas da ciência, haja vista a utilização central das noções de *narcisismo* e de seu correlato, *ferida narcísica*, de modo que por esse movimento propõe-se um deslocamento da reflexão dada no nível intelectual para aquela do nível afetivo da experiência. É a esse ponto que Freud espera conduzir o leitor, a fim de confrontá-lo no lugar mesmo de formação de seu *pensamento*, naquele ponto a partir do qual este surge e se constitui como discurso. Assim, vemos como pouco a pouco – isto é, primeiramente sob a temática do conflito das pulsões na teoria geral das neuroses, depois sob as ideias de um narcisismo da humanidade e das afrontas a esse narcisismo, com as descobertas de Copérnico na *cosmologia* e de Darwin na *biologia*, e, por fim, sob a investigação de uma terceira afronta, aquela promovida pela *psicanálise*, e isso a partir das proposições da significação da sexualidade e da inconsciência do pensamento na vida psicológica⁷⁸ –, a questão de um *eu* é colocada, e é colocada a partir de seu *descentramento*. Ou seja, é porque o eu não é primeiro em relação ao mundo e ao universo, não detém privilé-

⁷⁷ Ibid., p. 241.

⁷⁸ Ibid., p. 245-51.

gio evolutivo em detrimento das outras criaturas do reino animal nem é senhor de sua própria casa – de sua mente e de seus fantasmas –, que a psicanálise se insere na esteira de descentramentos em relação a essa figura que chamamos *sujeito*, a essa figura a que corresponde o lugar do homem no pensamento moderno, sendo exatamente por essa razão que a psicanálise surge como uma *dificuldade*. Dificuldade que inscreve na história do homem a sua *diferença*, aquilo que ele não apreende por uma representação, o ponto-limite em relação ao qual todo o seu pensamento se vê em aporia. É essa dificuldade que a psicanálise introduz com seu discurso, fazendo-o por meio de um conceito, o *inconsciente*. Cabe avaliar de que maneira Freud cria esse conceito e qual estatuto é dado a ele no interior da teoria psicanalítica, de modo que, assim sendo, ele consista no *motivo* de sua dificuldade. Motivo prático, afetivo e transferencial, haja vista atingir diretamente o narcisismo das subjetividades na modernidade.

Ora, a proposta de *A dificuldade da psicanálise* convida-nos a pensar, por assim dizer, nos *destinos* do inconsciente: *destinos na psicanálise*, ou seja, o discurso que permite o seu aparecimento e a sua formulação como conceito, e também *destinos no pensamento*, isto é, as consequências de sua enunciação para o pensamento que é o nosso, o da modernidade, no sentido mesmo da capacidade ou da incapacidade deste, conforme a configuração de seu sistema de formação, em reconhecer e acolher o *acontecimento* próprio do conceito. Queremos aqui nos interrogar quanto ao modo com que a psicanálise lida com o descentramento provocado e constantemente animado pela presença do inconsciente em seu discurso, e, além disso, pensar nos desdobramentos que a afirmação dessa presença pode ter na forma pela qual pensamos, na disposição dos objetos e dos conceitos que dispomos e no mundo a que nos dirigimos e por meio do qual intervimos discursivamente. Entre os diversos caminhos possíveis para o desenvolvimento dessa problemática, contemplamos na análise do texto de Freud sobre *A negativa*, um artigo escrito em 1925, um começo talvez produtivo. Isso porque, vale dizer, o que encontramos ali é uma tentativa bastante interessante do psicanalista de pensar o *trabalho do inconsciente* e a sua formulação possível no interior do *pensamento* em geral. Os *destinos negativos* do inconsciente apresentados nesse texto nos servirão de base para uma primeira hipótese acerca da dificuldade da psicanálise, dificuldade de afirmação e de elaboração no campo do discurso. Logo depois, esboçaremos a construção de uma segunda hipótese, a qual buscará pensar uma outra possibilidade de deriva para a negatividade em psicanálise, alinhando-se precisamente à elaboração de uma linha de fuga na experiência do pensamento, linha que permita passar do negativo do inconsciente ao positivo do *conceito*.

2.2.1 Duas formas de negar em psicanálise: expulsar e dizer não

O texto da *Negativa* começa e termina com alguns exemplos da experiência clínica de Freud: narram-se situações de expressão do inconsciente sob a forma de sua negação⁷⁹. A maneira pela qual começa levanta a questão propriamente dita da presença da negativa na fala do analisando, exemplificando-a na clínica e interrogando acerca de seu estatuto a partir da teoria e da prática psicanalítica, e quando termina propõe uma metodologia de interpretação que reverte o impasse do negativo nas possibilidades de construção e de elaboração em análise. Entre esses dois tempos está a tentativa de Freud de elucidar, como que por uma mesma linha de raciocínio, a origem da negação na atividade do pensamento, os tipos de formação da atividade de juízo e a articulação entre os julgamentos negativos e a enunciação do inconsciente no discurso. De modo que, resumidamente, o que está em jogo é o aparecimento do inconsciente na clínica sob o signo do *não* e o modo pelo qual o pensamento psicanalítico acolhe essa experiência positivamente. O primeiro momento do texto descreve dois episódios clínicos, em que diante de certos conteúdos psíquicos em análise o paciente os enuncia sob a forma da negativa: o paciente que diz: “Agora, o sr. deve estar pensando que eu queria dizer algo ofensivo, mas realmente não é essa a minha intenção”, e aquele que diz: “O senhor me pergunta quem poderia ser essa pessoa no meu sonho. *Não* é minha mãe”⁸⁰. Sem demora e sem qualquer reflexão pormenorizada, Freud propõe a mesma saída para ambos os casos: despreza-se a negativa, retendo o conteúdo, ou se se quiser, inverte-se a negativa na *afirmativa da negação*. No primeiro caso, o analista conclui que o paciente queria dizer: sim, essa é a minha intenção, e, no segundo, que: “portanto, é a sua mãe”⁸¹. Com efeito, Freud não está dispondo os analistas e tampouco as pessoas em geral de um procedimento mágico de determinação total do conteúdo psicológico inconsciente a partir do discurso dos indivíduos: seguindo uma interpretação certa da negativa pode-se afirmar qualquer formação do inconsciente nas composições de enunciados e nos discursos produzidos. Não se trata de partir do aparecimento do *não* pura e simplesmente na clínica ou nas demais situações do cotidiano e ser capaz de traçar o caminho inverso da negação ao conceito, como um método seguro e preciso de identificação do inconsciente do pensamento individual. Na realidade, a proposta de Freud é o inverso disso: trata-se de pensar a negação partindo não dela mesma, mas do inconsciente. Quer dizer: é ser capaz de interpretar a negativa como um destino possível entre outros para o conceito de inconsciente tal qual a psicanálise o enuncia. De modo que a negati-

⁷⁹ Idem, “A negativa”, 1925a, In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, Rio de Janeiro, Imago, 2007, v. 3, p. 147, 150.

⁸⁰ Ibid., p. 147.

⁸¹ Idem.

va não é exclusiva do inconsciente e só se torna um caminho seguro para a determinação do conceito se o conteúdo deste, seja ele uma imagem ou uma ideia, for, por sua vez, primeiramente *reprimido* e deixado de lado ou lançado para fora do espaço da consciência. Assim sendo, a formação do inconsciente na experiência do pensamento e sua conseqüente expressão e manifestação no discurso serão aquelas da negatividade, de modo que, por esse motivo, Freud pode dizer: “um juízo negativo é o substituto intelectual da repressão”⁸². Menos adivinhação e mais exercício do pensamento, exercício que pretende pensar os caminhos que o inconsciente encontra, seus modos de formação, de operação no psiquismo e de expressão na experiência do pensamento, experiência a que, com efeito, recorreremos com frequência e que de igual maneira está presente na livre associação em análise.

Para pensar, portanto, o *estatuto de negatividade* que o inconsciente assume no pensamento e no discurso psicanalítico, sendo este precisamente o seu objetivo, Freud propõe uma leitura que articula essa negatividade à atividade de juízo ou de julgamento. Se exercer juízo consiste em *afirmar* ou *negar* a presença ou o atributo de um determinado conteúdo no espaço da consciência, o inconsciente, nesses termos, deve estar ligado a dois tipos correlatos de juízos, mas de um certo modo independentes, com uma história própria de formação e de disposição no psiquismo. Para Freud, um juízo pode, por um lado, (1) *decidir* se um objeto da experiência prática tem ou não certa *qualidade* na representação, se ele é bom ou mau, se ele é grande ou pequeno etc., ou pode, por outro lado, (2) *confirmar* ou contestar a *existência* do objeto da representação na realidade concreta do mundo, na experiência empírica da vida⁸³, de modo que, no primeiro caso, o que está em jogo é a atividade de um juízo que atribui predicados, qualidades às coisas no pensamento, e, no segundo, o movimento é inverso: trata-se de um juízo que retorna às coisas mesmas para pensá-las a partir daquelas qualidades, de um juízo que pretende reencontrar no mundo as coisas que foram previamente definidas como sendo coisas boas. Conforme se percebe, em ambos os casos, é sempre a *representação* o objeto da investigação de Freud: seja na atribuição de uma qualidade à coisa, seja na confirmação de sua existência, o ponto de apoio que permite *julgar* as coisas pertence à *representação* do predicado e à *representação* do existente. Assim, é a representação das coisas que se torna objeto de determinação do juízo, sendo precisamente essa determinação o indicativo de seus destinos na experiência do pensamento. O que Freud constata logo no início, que é exatamente o que capta a sua atenção, é que os destinos *negativos* da representação no pensamento ligam-se diretamente às formações do inconsciente: negação de qualidade ou negação de pre-

⁸² Idem, “A negativa”, 1925b, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 19, p. 266.

⁸³ Idem, “A negativa”, 1925a, In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, op. cit., v. 3, p. 148.

sença. Ora, o que surge como resultado de um juízo negativo na clínica parece estar, de fato, vinculado ao *conteúdo* do inconsciente, haja vista os efeitos de seu aparecimento, efeitos próprios da *verdade* do acontecimento, no processo de elaboração e de simbolização em análise. De modo que se torna preciso investigar a relação entre esse conceito e os tipos de juízos possíveis, bem como a sua configuração negativa, na medida em que isso pode dar indícios da respectiva disposição do inconsciente na experiência do pensamento.

O primeiro tipo de juízo abordado por Freud⁸⁴ remete a um tempo pré-histórico do psiquismo, tempo de indiferenciação entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo: quando ainda não há a diferença entre um eu e um outro. O ser vivo encontra-se ali numa posição econômica de *eu-prazer*, funciona por um *autoerotismo* orgânico, que se configura por meio de trocas múltiplas e contínuas entre as intensidades do corpo e aquelas dos objetos do mundo, tendo como objetivo principal a busca pelo prazer. É nesse contexto que, por uma operação da *linguagem*, o eu *escolhe* para constituir a si mesmo os *objetos bons*, aqueles dotados de certa *qualidade* definida a partir do critério de satisfação, e *expulsa* para fora de si os objetos *maus*, aqueles que em relação a essa qualidade se mostram como *índice* de ausência ou de insatisfação. A metáfora usada por Freud é a dos instintos orais: o eu quer *introjetar*, isto é, comer os bons objetos, e *vomit*ar, ou cuspir para fora de si, os maus, a saber, os que trazem desprazer. De modo que as coisas *aceitas* pelo eu são reunidas nele segundo a *identidade* de uma representação e aquelas por ele *expulsas* subsistem como *alteridade* para o pensamento. No caso da identidade, vê-se como a sua formação é decorrente do pareamento de objetos bons: o eu sintetiza sobre si as coisas prazerosas e forma a partir dessa *imagem* unidades cada vez maiores de composição representativa. No que concerne à alteridade, ao lugar de sua inscrição na experiência do eu, é necessário ser bastante preciso aqui. É que esse lugar, por assim dizer, *exterior* não deve indicar o que está fora, no sentido usual do termo, indicar o que está no mundo, ou melhor, na realidade concreta das coisas, e isso em oposição à figura do *indivíduo* como o externo que se opõe ao registro da internalidade, mas sim deve apontar para aquilo que do *real* atua como *fonte de desprazer*, ou se se quiser, *fonte de dor* na experiência subjetiva. Ou seja, tratam-se das coisas que relativamente ao eu pertencem à *diferença*, e como tal podem ter sua origem tanto no interior, como nas pulsões inconscientes, por exemplo, quanto no exterior, como é o caso dos objetos do mundo ou da violência das coisas. De modo que se distingue em psicanálise *real* de *realidade*: o que se lida na experiência da *alteridade* diz respeito não à realidade das coisas, uma vez que esta está mesclada e emaranhada por di-

⁸⁴ Idem.

ferentes elementos, objetos de prazer e de desprazer, mas ao *real* propriamente dito, ao real como sendo aquilo que é resultado de uma *expulsão*⁸⁵ primeira da atividade do juízo e que, dessa maneira, subsiste como espaço de manifestação da alteridade. São partes de sua experiência os *objetos maus*, aqueles em relação aos quais o juízo de atribuição ou de predicação de qualidade atribui a qualidade *má*: são desprazerosos, ameaçadores à economia do princípio do prazer e à harmonia de uma síntese do eu. O reencontro com tais objetos na experiência subjetiva só pode se dar sob o modo disruptivo do *trauma*: porque há *real* há diferença, e, ademais, há violência e há trauma, uma vez que o pensamento do eu é irredutível a qualquer possibilidade de representação daquilo que um dia foi expulso de sua identidade e que, portanto, é em relação a ele inteiramente *outro*. Uma das descrições de Lacan a propósito dessa experiência é bastante ilustrativa – ele abordava o texto freudiano sobre *O inquietante*⁸⁶ –, ao afirmar:

Existem momentos de aparição do objeto que nos jogam numa dimensão totalmente outra daquela dada na experiência e que merece ser destacada como primitiva na experiência. Trata-se da dimensão do estranho. Este não será de maneira alguma apreendido, como deixando diante de si o sujeito transparente para seu conhecimento. Diante desse novo, o sujeito literalmente vacila, e tudo é colocado em questão na dita relação primordial do sujeito com todo efeito de conhecimento.⁸⁷

Assim, o *trabalho do real* se inscreve como traumático: o seu *retorno* na experiência da subjetividade retoma *isso* que expulso do eu permanece *fora* do espaço da representação, ou melhor, fora da identidade de uma representação⁸⁸. Ora, esse *encontro* com o *outro* promove justamente o *desligamento* das sínteses prévias de conhecimento, aquelas realizadas por um eu autoidêntico, de modo que a presença do *real* no psiquismo, com efeito, deve representar na teoria freudiana uma acepção da experiência do inconsciente como *acontecimento*: trata-se de um *outro mundo possível*, onde há ausência de contradição, mobilidade primária das intensidades, atemporalidade⁸⁹, onde há *diferença* em relação a qual o eu nada pode saber, visto que escapa à sua identidade. Nesses termos, a relação com o *real* só se torna possível porque ele se vincula a uma *ideia* inconsciente, isto é, a uma palavra que representa o inconsciente, ou porque ele aparece sob a forma de um *afeto*, como sentimento inconsciente, sensa-

⁸⁵ Em Jacques Lacan, essa expulsão tem o caráter de uma *Ausstossung*, e isso em oposição à afirmativa da *Behauptung*. Sobre a distinção ambígua em Lacan entre *Ausstossung* e *Verwerfung*, ora discriminada, ora não, seguimos a leitura de François Balmès para quem a primeira consiste na *expulsão* de conteúdos do real constitutiva à emergência do universo simbólico, e a segunda, na *forclusão* de um significante mestre responsável pela manutenção da eficácia simbólica. Ver BALMÈS, François, *Ce que Lacan dit de l'être, 1953-1960*, Paris, PUF, 1999/2002, p. 68-72.

⁸⁶ FREUD, Sigmund, “O inquietante”, 1919, In: *Obras completas*, op. cit., v. 14, p. 329-76.

⁸⁷ LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre X: l'angoisse*, Paris, Seuil, 1962-3/2004, p. 73-4.

⁸⁸ Idem, “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud”, 1954a, In: *Écrits*, op. cit., p. 388.

⁸⁹ FREUD, Sigmund, “O inconsciente”, 1915b, In: *Obras completas*, op. cit., v. 12, p. 128.

ção de amor, ódio, raiva ou outra qualquer⁹⁰. O que importa, no entanto, é que, seja como ideia seja como afeto, em ambos os casos o *inconsciente real* presentifica-se como uma *medida de trabalho* à subjetividade, medida imposta e inquietante, medida que é intensidade e que necessita de elaboração contínua e de estabelecimento de novas ligações na experiência⁹¹. De modo que na obra de Freud a figura mais representativa dessa modalidade de inscrição do inconsciente é a *repetição*. Repetir nada mais é que trazer de volta o traumático do real, ou se se quiser, trazer de volta o real do traumático a fim de relançar esse *fantasma* de maneira diferente, porém transferencial para a subjetividade⁹². É preciso que o eu abalado, visto o seu estado de desligamento, encontre formas inéditas de ligação; é preciso que as pulsões de vida, as pulsões da sexualidade configurem novas disposições do *erotismo*, que não sejam somente aquelas reguladas pela síntese do mesmo nem aquelas de uma identidade representativa. O destino desse retorno pode ser afirmativo, resultando, nesse sentido, no acolhimento da *diferença* e na produção de novas formas de subjetivação a partir de *Eros*, como também pode ser negativo, quando a negatividade do inconsciente liga-se às atividades destrutivas do psiquismo, de modo que *Tânatos* se mantém como principal operador da subjetivação⁹³. No entanto, é preciso indicar que em Freud na maior parte das vezes a irrupção do *real* na experiência da subjetividade surge como negativa, no sentido de que ela aponta principalmente para a força traumática das pulsões e para a intensidade violenta e destrutiva do inconsciente, diante das quais o eu em seus anseios de síntese e de harmonia frequentemente fracassa. Diante de uma tal *liberdade* da diferença, não há *governabilidade* possível, estando a vitória quase sempre do lado das forças hostis, ou se se quiser, dos grandes batalhões do inconsciente, para usar a metáfora freudiana de guerra⁹⁴. A análise, nesse caso, torna-se *sem fim*, permanece imersa num trabalho incessante a ser realizado pela subjetividade com o objetivo de dispor de novas configurações do desejo e de novas distribuições possíveis entre a produção inconsciente e o sintoma do negativo.

Mas, como diz Freud, é preciso que não apenas um objeto seja bom, é preciso que ele, de fato, exista na realidade. O eu não pode permanecer numa posição autoerótica para sempre, tornando-se necessário que ele vá buscar lá no mundo externo o seu alvo e o seu objeto de satisfação. É que ele encontra *diferença* entre a sua satisfação primeira e aquelas subsequen-

⁹⁰ Idem, “O inconsciente”, 1915b, “A repressão”, 1915c, In: *Obras completas*, op. cit., v. 12, p. 91-2, 114-5.

⁹¹ Idem, “Os instintos e seus destinos”, 1915a, In: *Obras completas*, op. cit., v. 12, p. 57.

⁹² ASSOUN, Paul-Laurent, “La passion de répétition: genèse et figures de la compulsion dans la métapsychologie freudienne”, In: *Revue Française de Psychanalyse*, v. 2, 1994, p. 349-51.

⁹³ FREUD, Sigmund, “A negativa”, 1925a, In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, op. cit., v. 3, p. 150.

⁹⁴ BIRMAN, Joel, “Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política”, In: *Psicologia USP*, São Paulo, v. 21, n. 3, 2010c, p. 551-2; FREUD, Sigmund, “Análise terminável e interminável”, 1937, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 23, p. 256.

tes: nem o seio nem o prazer são mais os mesmos; alguma coisa se mantém, mas alguma outra coisa é radicalmente modificada, daí ele ter de buscar, de procurar o *mesmo*⁹⁵. Essa *decisão*, que, conforme os próprios termos de Freud, segue do eu-prazer inicial em direção ao eu-realidade definitivo, consiste precisamente no segundo tipo de juízo, o *juízo de existência*⁹⁶. Trata-se de examinar e de verificar se o objeto de satisfação existe ou não na realidade, sendo preciso para tanto o exercício de uma *razão prática*, ou se se quiser, de uma *ação motora*, que dirigida aos objetos se ocupe de, modificando a realidade do mundo, encontrar a qualidade do prazer. Essa forma judicativa, com efeito, num primeiro momento, depende diretamente da primeira, isto é, depende do fato de que já se tenham definidos quais sejam os bons e os maus objetos, aqueles que compõem a identidade do eu e que resultam, portanto, numa experiência de satisfação, e aqueles que constituem a sua alteridade, que sendo diferentes não participam da identidade do eu; num segundo momento, entretanto, o juízo de existência age sozinho e independentemente: se já se está no terreno dos objetos bons, não é preciso mais atribuir qualidade alguma aos objetos, mas apenas atestá-la, comprová-la, verificá-la, e isso numa *realidade* específica que não leva mais em conta a dimensão do *real*. É pensando nisso que Lacan, ao tratar do tema da *Ética em psicanálise*, pôde dizer:

Nós temos aqui a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa seleciona, peneira de tal modo, que a realidade só é percebida pelo homem, pelo menos em seu estado natural, espontâneo, sob uma forma profundamente escolhida. O homem lida com pedaços escolhidos da realidade.⁹⁷

Afirmar ou não a realidade da representação, isto é, exercer juízos relativamente às ideias de objeto, corresponde a afirmar a sua existência num campo já definido por uma exclusão, corresponde a buscar na realidade o que já está dentro do eu e reencontrar lá fora a identidade daquilo que já se passou como experiência de prazer. A questão que surge e talvez como que por uma espécie de *paradoxo* é que o encontro, ou melhor, o *reencontro* com o objeto de satisfação no espaço da realidade antes de ser vivido como experiência de prazer é vivido pelo eu como experiência de dor, como desprazer. É preciso que se negue esse encontro, é preciso que se negue a constatação subjetiva da existência concreta do objeto de desejo, de modo que a busca pela *adequação* entre os objetos da representação e da realidade se reverte na negação da identidade entre suas qualidades, ou se se quiser, na afirmação pela negativa da *inadequação* radical entre eles⁹⁸: não é esta minha intenção, ela não é minha mãe e não

⁹⁵ Idem, “Projeto para uma psicologia científica”, 1895, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 1, p. 380-1.

⁹⁶ Idem, “A negativa”, 1925a, In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, op. cit., v. 3, p. 148-9.

⁹⁷ LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1959-60/1986, p. 59.

⁹⁸ SAFATLE, Vladimir, *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, São Paulo, UNESP, 2006, p. 53.

pensei em nada disso. É que o objeto de desejo na teoria de Freud entra em conflito com as *exigências* da realidade: com a moral de uma civilização, com o quadro performático de um ideal de eu, com as regras de um bem viver e de um bem morrer, com tudo isso que interdita o fantasma, não permitindo a sua satisfação. Assim, o *objeto fantasmático* só pode aparecer no pensamento e no discurso da subjetividade, com a condição de que seja negado, uma vez que é apenas pela *negativa* que o conteúdo inconsciente se torna livre dos procedimentos próprios da repressão. De modo que se se nega a afirmação, obtém-se o inverso da censura: o inconsciente surge, mas sem os efeitos penosos e o desprazer respectivos de uma negativa afirmada.

Ora, essa articulação entre o conceito de inconsciente e o juízo de existência em Freud pode ser resumida pela fórmula de Jean Hyppolite, um dos principais comentadores de Hegel na França do século XX, de cuja fonte Lacan certamente bebeu: o inconsciente consiste na “aparição do *ser* sob a forma do *não ser*”⁹⁹. De modo que é sob o registro do *não* que a manifestação do inconsciente, ou se se quiser, que a sua experiência de *ser* está garantida no espaço da consciência. É que ao interpretar a *Negativa* de Freud, Hyppolite vai atribuir uma estrutura de *desconhecimento* própria da consciência – daí o que ele chama de *função de inconsciência da consciência* – para então propor um sistema de inversões dialéticas capaz de passar desse *momento* de opacidade da consciência, quando ela diz: “isto eu não pensei”, para um momento de *reconhecimento* do inconsciente, momento de formulação do inconsciente no conceito, quando diz: “na verdade, eu sempre soube”¹⁰⁰. É que toda a negatividade a que o inconsciente está submetido pode ser revertida por uma *suspensão* do *não* da repressão, sendo exatamente isso o que Hyppolite propõe com a expressão *negação da negação*; de modo que essa suspensão é condição de possibilidade para o saber próprio da consciência numa outra etapa de seu desenvolvimento. Com efeito, essa interpretação é profundamente marcada pela leitura hegeliana de um *itinerário fenomenológico da consciência* – em que se narram as passagens sucessivas entre as diferentes figuras da consciência conforme uma história dialética, história que é atravessada pelas oposições entre a certeza de um sujeito cognoscente e a verdade objetiva do mundo –, capaz de formar o campo positivo de *experiência* da subjetividade, aquele a partir do qual se fundam as possibilidades de gênese e de formação de um *espírito absoluto*¹⁰¹. Ora, mesmo que essa figura última da *Fenomenologia* permaneça ambígua em

⁹⁹ HYPOLITE, Jean, “Commentaire parlé sur la ‘Verneinung’ de Freud”, 1954, In: LACAN, Jacques, *Écrits*, op. cit., p. 886.

¹⁰⁰ Idem, “Psychanalyse et philosophie”, 1955a, “Phénoménologie de Hegel et psychanalyse”, 1957a, In: *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, v.1, p. 378, 214-5.

¹⁰¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Bragança Paulista, Vozes, Editora Universitária São Francisco, 1807/2007.

Hegel, e o próprio Hyppolite reconheça isso em diversas passagens¹⁰², a sua apropriação para interpretar a psicanálise de Freud de fato pretende pensar no interior do contexto da psicanálise a possibilidade de formação de uma *consciência de si*, animada que é pela *dialética do inconsciente* – dialética que permite passar da negatividade do desconhecimento para a afirmatividade do reconhecimento – e pela estrutura de *diálogo intersubjetivo* entre analista e analisando, diálogo este que representa a história dialética da luta pelo reconhecimento entre senhor e escravo, indivíduo e outro, consciência nobre e consciência vil, e o momento final de reconciliação entre duas consciências de si e de emergência de um *nós filosófico*: “este eu que é um nós e este nós que é um eu”¹⁰³. Uma forma de falar disso, mas de outra maneira, usada em outro contexto e para outro fim, está presente em Lacan, quando diz: “a reconstituição completa da história do sujeito é o elemento essencial, constitutivo, estrutural do progresso analítico; é a reintegração pelo sujeito de sua história [...] até alguma coisa que ultrapassa e muito os seus limites individuais”¹⁰⁴, ou quando afirma: “o sujeito, digamos, começa a análise falando dele sem falar a você, ou falando a você sem falar dele. Quando ele puder falar dele com você, a análise estará terminada”¹⁰⁵. Com efeito, levando essa leitura ao limite, às últimas consequências, poder-se-ia pensar na possibilidade mesma de uma *análise com fim*: se se chegasse ao momento absoluto de saber, aquele próprio do *conceito*, de fato, a consciência teria pleno acesso à verdade – ela poderia inverter o não ser do inconsciente para o modo do ser, e ser para a consciência, e acolher a verdade do encontro com outra consciência de si, como sendo a sua própria, a verdade de si. Assim entendido e nos moldes hegelianos, o inconsciente não seria nada mais que um primeiro *negativo* na experiência da consciência, *negativo* fundamental para a passagem da consciência ingênua ou consciência natural para a consciência de si, e indicativo da necessidade de rememoração da história das *lutas pelo reconhecimento*¹⁰⁶ para a possibilidade de surgimento da figura de um saber absoluto, saber que compreende a verdade e a partir do qual se torna possível a constituição de um *sistema de ciência*. Ora, assim definido, esse sistema é o inverso do percurso histórico; ele nada mais é que a descrição do caminho percorrido e levado a cabo pela consciência, por alguém que chegou ao seu termo

¹⁰² HYPOLITE, Jean, “Phénoménologie de Hegel et psychanalyse”, 1957a, “La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine”, 1957b, In: *Figures de la pensée philosophique*, op. cit., v.1, p. 214, 233-4.

¹⁰³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 142. HYPOLITE, Jean, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 1946/2003, p. 110; Idem, “Dialectique et dialogue dans la Phénoménologie de l’esprit”, 1955b, In: *Figures de la pensée philosophique*, op. cit., v.1, p. 211.

¹⁰⁴ LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre I: les écrits techniques*, Version AFI, 1953-4, p. 20.

¹⁰⁵ Idem, “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite”, 1954b, In: *Écrits*, op. cit., p. 373.

¹⁰⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 135-51; KOJÈVE, Alexandre, *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Contraponto, EDUERJ, 1947/2002, p. 11-31, 448-52.

definitivo, ao momento final e que é capaz de lembrar, de recordar de seus passos no decorrer do trajeto – é por isso que, em Hegel, a *razão* universal corresponde à *história* da consciência¹⁰⁷. É difícil avaliar até que ponto Lacan foi verdadeiramente fiel a esse projeto, projeto que pretende ler o pensamento psicanalítico a partir dessa *narrativa fenomenológica* do espírito. De fato, sabemos que pelo menos até meados de 1960 as temáticas do reconhecimento do desejo inconsciente e de sua resolução no registro do simbólico por um modelo intersubjetivo da relação analista-analisando estiveram frequentemente presentes em sua teoria¹⁰⁸. Contudo, depois, sobretudo com os seminários sobre *A ética da psicanálise* e sobre *A transferência*, o ensino de Lacan dará uma ênfase crescente para o registro do *real*, para uma abordagem econômica do inconsciente e para a possibilidade de pensá-lo a partir de uma reflexão que seja ética; o psicanalista tenderá a minimizar ou até mesmo negar a sua relação com Hegel, rejeitando as noções de intersubjetividade e de resolução da antinomia do inconsciente no interior do conceito¹⁰⁹. De qualquer modo, nossa questão não consiste em avaliar *até que ponto Lacan foi hegeliano*, mas sim, se se quiser, em pensar em que a presença de Hegel em Lacan pode contribuir para a elucidação dos destinos negativos do inconsciente.

Se recorremos a Lacan e, ainda mais longe, a Hegel para investigar os procedimentos do pensamento dialético e, além disso, a sua relação com a correlação entre saber e verdade no *espírito*, é pelo exercício que essa visitação impõe ao pensamento, exercício de avaliação do estatuto da negatividade e de sua conseqüente afirmação no caso do inconsciente. Se retornarmos à questão da *Negativa*, perguntamo-nos se o negativo em sua versão seja de juízo de atribuição seja de juízo de existência esgota suficientemente a *positividade* do conceito de inconsciente, ou melhor, a possibilidade de sua positivação pela negativa no pensamento psicanalítico. Como observamos, tanto a primeira quanto a segunda negativa de Freud parecem partir de uma perspectiva muito específica de *sujeito* que defende as possibilidades de *transparência* da consciência e de linguagem do inconsciente como *representação*. O encontro com o inconsciente nos dois casos ocorre atravessado e mediado pela univocidade das categorias de *sujeito* e de *representação*, univocidade que remete ao princípio da *identidade*, de modo que a psicanálise pensada por essa via se configura apenas como um modo particular de

¹⁰⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima, “A significação da Fenomenologia do espírito”, In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 23-4.

¹⁰⁸ LACAN, Jacques, “L’agressivité en psychanalyse”, 1948, “Intervention sur le transfert”, 1951, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, 1953, In: *Écrits*, op. cit., p. 109, 216, 259-60, 289.

¹⁰⁹ Idem, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, 1960a, In: *Écrits*, op. cit., p. 804; Idem, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert, Version stécriture, 1960-1*, p. 9-10; Idem, *Le séminaire, livre X: l’angoisse*, op. cit., p. 313.

psicologia da consciência, tal qual aquela das *ciências humanas*¹¹⁰. Ora, se o inconsciente é formado por um real que é expulso do eu a partir de um ato primeiro de juízo, o seu retorno no psiquismo aparentemente só pode se dar sob as formas irredutíveis do trauma e da repetição de um núcleo inassimilável do fantasma – daí toda a fenomenologia clínica formada por compulsão à repetição, sonhos traumáticos, reação terapêutica negativa, masoquismo moral e outros. Ao *sujeito*, nessa perspectiva, só restam as possibilidades de assentimento e de *resignação infinita*¹¹¹ diante da impossibilidade de representar aquilo que permanece fora de seu eu. Por outro lado, e talvez de igual modo, se o inconsciente é formado por uma negatividade própria dos objetos bons, própria daqueles definidos pelo critério do prazer, mas que em razão da repressão permanecem afastados, distantes dos processos conscientes, é porque mesmo que haja adequação entre eles e a realidade essa identidade precisa ser desviada, disfarçada e até mesmo negada para que o inconsciente possa entrar no espaço da consciência. A possibilidade de elaboração dessa modalidade de negativa supõe uma linguagem que seja *análise de significação*, e que como tal seja capaz de suspender a negação e afirmar o conteúdo positivo da representação. A diferença entre os dois casos é apenas um efeito de superfície: seja na *expulsão* do real enquanto tal seja na *negação* do objeto de desejo, são as categorias de sujeito e de representação que permanecem em vista e em atuação no pensamento psicanalítico, de modo que o destino da primeira negativa, da negativa do juízo de atribuição, só pode ser o de *limite* aos procedimentos representativos de uma identidade, e o da segunda, o da negativa do juízo de existência, o de *instrumental* para o desenvolvimento e o progresso de um sujeito, que da articulação entre os significantes da fala e o signo de *não* obtém uma significação da verdade. O inconsciente, nesses termos, surge sempre como *negativo*, símbolo de uma repressão originária e de uma censura que é avessa a sua produtividade; sua presença no discurso está para sempre marcada pela negatividade de um juízo que não pode, de fato, se positivar. Os limites dessa compreensão são conhecidos por Freud, de modo que ele indica isso com clareza quando fala de uma dimensão do inconsciente ainda irredutível aos procedimentos de inversão do *não* da interpretação; ou seja, ele irá apontar justamente que o que ele chama de *aceitação intelectual* do inconsciente não libera a *essência* de seu conteúdo: “o que está em jogo, nesse caso, é só uma suspensão do recalque, naturalmente ainda não sua plena aceitação”¹¹². É que o inconsciente não coincide com a negativa, como escrevemos antes, não coincide porque também não corresponde aos procedimentos de repressão. Primeiramente, ele surge, e isso

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 369-70, 372-6.

¹¹¹ DELEUZE, Gilles, PARNET, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 100.

¹¹² FREUD, Sigmund, “A negativa”, 1925a, In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, op. cit., v. 3, p. 148.

como *repetição*, e só depois há ou não há uma repressão¹¹³. A dimensão afetiva subsiste como o que escapa a esses mecanismos decorrentes de uma suposição anterior que é aquela das categorias do sujeito e da linguagem binária da representação, suposição que inscreve *A dificuldade da psicanálise* no modo negativo do conceito. Ora, se a hipótese de *A negativa* privilegia sem o saber os destinos do inconsciente a partir dessas categorias, é preciso pensar num destino que retome a dimensão do afeto do inconsciente, o que corresponde a pensar o acontecimento do inconsciente menos por sua representação e mais por sua intensidade na economia. Trata-se de lançar uma possibilidade de destino que esteja além desta que entende o negativo como expressão de uma disposição própria do conceito e que faça valer uma outra articulação entre conteúdo e afeto inconscientes, articulação que positiva o real e a diferença no pensamento. Real sem expulsão, inconsciente sem negação: o que queremos lançar para o pensamento psicanalítico é um acontecimento para além da representação, para além das identidades de um sujeito e de uma linguagem do mesmo; o que está em jogo é a positivação da diferença. Para tanto, propomos revisitar a primeira das formações de juízo em Freud, aquela que resulta na formulação de um *real* do inconsciente ou se se quiser, de um *inconsciente real*, a fim de equacionar ali uma outra forma de subjetivação possível, uma forma que não consista naquela da inscrição violenta do trauma na experiência da subjetividade. Essa nova visitaçãõ será mediada por Lacan, que será pensado por sua relação a Hegel, por sua relação a essa negatividade que incide sobre as palavras e as coisas e que, radicalizada e afirmada, pode talvez promover uma outra experiência no pensamento. Queremos pensar um outro modo de *recepção* do conceito de inconsciente, modo que modifique o estatuto do sujeito em psicanálise e a necessidade da inscrição da linguagem pela via da representação ou da significação. Talvez assim, menos como resistência, o inconsciente surja como *conceito operatório*, conceito capaz de produzir acontecimentos significativos e de modificar os modos de determinação de um pensamento; talvez assim ele vise à construção positiva e à elaboração produtiva da subjetividade num dispositivo que ainda é aquele da psicanálise.

2.2.2 A verdade do real e uma ontologia do negativo em psicanálise

Num livro bastante interessante, escrito no formato de um panorama e que leva o nome de *Sujeitos de desejo*, Judith Butler apresenta a história de recepção da filosofia de Hegel no pensamento francês do século XX¹¹⁴. Seu objetivo, formado no interior de uma reflexão

¹¹³ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 29.

¹¹⁴ BUTLER, Judith, *Subjects of desire: hegelian reflections in twentieth-century France*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1987.

que aponta para uma *ontologia do desejo* na *Fenomenologia* e que caminha por uma série de tradições distintas no que concerne à compreensão de Hegel, consiste, em seus próprios termos, na *dissolução do hegelianismo* no coração da modernidade, atentando para isso nas suas mais discretas, porém insistentes, formas de reemergência e de reformulação no pensamento. Butler percorre, para tanto, a tradição encabeçada por Alexandre Kojève e Jean Hyppolite, a tradição dos *desejos históricos* que define a subjetividade como um modo de ser e de devir a partir do movimento dialético e da incorporação do negativo na experiência da consciência; visita também a leitura sartriana da fenomenologia, a nostalgia de Jean-Paul Sartre relativamente à identidade do sujeito, a necessidade premente para o filósofo de resgatar o *desejo de ser* no projeto de *existencialismo* que propõe; e, por fim, retoma as intervenções anti-hegelianas ou pós-hegelianas desenvolvidas por Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze, no campo da filosofia, e por Jacques Lacan, no campo da psicanálise, as quais demarcando Hegel como uma espécie de inimigo ou como um contraponto apresentam a novidade de seus projetos individuais de pensamento. A investigação ou a proposição filosófica de Butler, com efeito, está inscrita no último desses movimentos: ela opõe-se tanto à *filosofia do sujeito* como uma metafísica da consciência de si quanto à tentativa de formulação de uma identidade *sistemática* da representação, projetos presentes de uma forma ou de outra nas expressões filosóficas das *consciências históricas desejantes* de Kojève e Hyppolite e das *consciências situacionais*, cuja existência precede a essência, de Sartre. Para falar da psicanálise em geral e da psicanálise lacaniana em particular, a filósofa defenderá um afastamento de Lacan relativamente à tradição que mais o influenciou quando o assunto é Hegel, isto é, a tradição da consciência histórica do desejo. De modo que, se Kojève e Hyppolite promoveram sobretudo uma interpretação do desejo à luz de uma aventura histórica da consciência, aventura marcada pelo registro da negatividade e formada a partir da luta pelo reconhecimento, mas que mantém até o fim a meta, o *télos* do espírito absoluto, Lacan, por sua vez, antes de rejeitar a negatividade da experiência, talvez a radicalize, conduzindo-a até a figura do próprio *espírito*. É que ele conduz o negativo à impossibilidade mesma da formulação de um sujeito que tudo sabe, de um sujeito que pode ser plenamente representado na imagem de uma representação e que, portanto, é capaz de resolver o negativo da experiência no interior do conceito¹¹⁵. Vale dizer também que em Lacan se trata de um modo de compreensão do negativo distinto em relação àquele idealizado por Sartre, na fenomenologia da relação entre *ser* e *desejo*. É que para o filósofo de *O ser e o nada*, a psicanálise instaura na experiência da subjetividade

¹¹⁵ Ibid., p. 15, 186-204.

uma verdade dupla: aquela a que a consciência tem acesso e aquela a que a inconsciência tem acesso, colocando entre elas a censura da repressão. Ora, no entanto, para Sartre, essas verdades não podem permanecer assim distintas, separadas por uma distinção ingênua da consciência: reprimir não pode ser senão um ato da consciência; é preciso saber que se reprime tanto quanto é preciso definir o objeto dessa repressão. De modo que, para que a censura seja mais eficaz no que tange ao seu projeto de distanciamento entre *eu* e *isso*, ela deve saber muito precisamente da verdade a que pretende ocultar, deve não só ter consciência dela, mas antecipá-la em todas as suas ações e linhas de força. O projeto de Freud, para Sartre, consiste, portanto, em apontar para essa estrutura de *má-fé* da consciência, essa que distingue pela censura o inconsciente de si, e recolher num *mesmo* a verdade que separa o *eu* do *isso*, verdade da qual o sujeito prefere não saber. No entanto, essa compreensão da repressão, com efeito, na realidade prescinde da categoria de inconsciência: os fenômenos inconscientes nada mais são que os conteúdos de um mesmo corpo psicológico antes consciente, mas que sob a ação da repressão se tornara parcialmente inconsciente, sendo necessária uma elaboração psicanalítica para permitir à consciência o ultrapassamento das barreiras de resistência e a reformulação da diferença na identidade do eu. A psicanálise que mantém o registro da inconsciência em seu projeto teórico e que renuncia à possibilidade de reversão dos conteúdos desconhecidos para o campo do conhecimento promove ela mesma a *má-fé* do inconsciente no seio do pensamento¹¹⁶. Ora, essas perspectivas, a de Kojève e Hyppolite e a de Sartre, certamente não se coadunam com a psicanálise de Freud, pelo menos não tal como Lacan a entende e a interpreta em sua obra. O inconsciente da psicanálise não é resolvido no sujeito por um conceito, antes torna o próprio conceito de sujeito um *sujeito do inconsciente*. Um sujeito que é marcado por uma divisão, por um descompasso entre os registros da consciência e da inconsciência, um sujeito que na *vontade de saber*, isto é, na relação que estabelece entre saber e verdade, permanece sempre barrado, sempre aquém das tentativas de apreensão e de significação realizadas no saber em relação à verdade, em relação à verdade do inconsciente¹¹⁷. Por outro lado, não é a expansão de um eu, a reconquista de certa inclinação, de certa tendência desconhecida e reprimida do inconsciente, o que se pretende com o trabalho do pensamento em psicanálise. Se assim fosse estaríamos ainda no registro do sujeito, e juntamente com ele, no registro da representação, da identidade da representação. O que se propõe, no entanto, é o contrário disso: o declínio do mundo imaginário, a dissolução do campo do eu, e mesmo, até certo ponto, a

¹¹⁶ SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 81-9.

¹¹⁷ LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre XI*, op. cit., p. 25-9.

experiência no limite da despersonalização¹¹⁸. É que o sujeito de que fala Lacan não só é formado pela *negatividade* do ser, mas permanece em contato, atravessado direta e intrinsecamente por ela, e é exatamente essa a tese de Butler, de modo que o inconsciente, nesses termos, não é um *momento* do progresso da consciência rumo ao espírito e ao saber absolutos, muito menos uma *má-fé* depositada na experiência do sujeito, em relação a qual ele nada quer saber, e não o quer por covardia ou por deslealdade, mas sim *motor* de uma outra experiência de subjetivação em psicanálise, de uma outra experiência do pensamento na modernidade. Experiência que se distingue daquela do encontro traumático com o *real*, como também daquela da possibilidade de *inversão* do negativo na retenção positiva do conteúdo, experiência que é *ética* e que como tal permite e convoca o sujeito a advir¹¹⁹.

É por essa via que Slavoj Žižek irá ver as marcas da *negatividade* em Lacan, menos nas passagens cujas referências são explícitas e diretas a Hegel, por exemplo, nas citações que contemplam as interpretações de Hyppolite e de Kojève, e mais naquelas em que ele não cita nada de Hegel – seria justamente nestas últimas, sem o saber, que ele seria mais hegeliano, em sentido evidentemente distinto daquele proposto por Butler. Isso significa que a força da dialética em Lacan não se localizaria nas vias costumeiras de análise, nas quais facilmente se identificaria as suas referências a Hegel – resumidas que são aos períodos do primeiro e do segundo Lacan, período que segue da teoria do imaginário à teoria do simbólico –, mas sim por outras vias, e principalmente quando ele nega a sua aproximação ao filósofo – como o faz, por exemplo, a partir dos anos de 1960, com a ênfase colocada sobre o real, e depois, sobre a lógica do não todo e o do Outro barrado. Ora, se o próprio Lacan diz a propósito de Hegel: “os enunciados hegelianos, mesmo se nos ativermos a sua letra, são sempre propícios a dizer outra coisa”¹²⁰, por que não podemos nos perguntar se os enunciados das décadas finais de Lacan, aqueles posteriores a 1960, não nos poderiam também dizer *outra coisa* em relação à Hegel e à psicanálise propriamente dita? O resultado disso pode ser um Hegel diferente, é verdade, um Hegel que é visitado por Lacan, como também um Lacan, um Lacan que se torna diferente, já que, por assim dizer e não obstante o anacronismo, é visitado por Hegel. Essa é a proposta desenvolvida por Žižek, na tentativa de equacionar uma aproximação entre os dois pensadores e de formular uma psicanálise hegeliana e um hegelianismo psicanalítico¹²¹. Ela, com efeito, nos interessa aqui somente por um motivo preciso e de ordem produtiva: a possibilidade de pensar um outro destino para o inconsciente que não o da negatividade da expul-

¹¹⁸ Idem, *Le séminaire, livre I*, op. cit., p. 387.

¹¹⁹ Idem, *Le séminaire, livre VII*, op. cit., p. 15-7.

¹²⁰ Idem, “Position de l’inconscient”, 1960b, In: *Écrits*, op. cit., p. 837.

¹²¹ ŽIŽEK, Slavoj, *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*, Rio de Janeiro, Zahar, 1988/1991, p. 13-6.

são, nem o da negatividade da inversão. Talvez ele, o inconsciente, não precise deixar de ser negativo, se quisermos ainda valorar a aposta do Freud do artigo da *Negativa*; talvez precise apenas não ser uma expulsão nem uma negação de conteúdos inconscientes, como vimos na *letra* do texto; mas talvez, ainda, precise passar de um negativo para um afirmativo, e como tal seja *afirmação da negação*. Ora, quando Lacan diz: “sim, com isso, eu ensino alguma coisa de positivo. Salvo que isso se exprime por uma negação. E por que não seria tão positivo quanto outra coisa?”¹²², enxergamos uma pista dessa outra designação do negativo em psicanálise, uma pista desse modo diferente de entender e de acolher a positivação de sua experiência. Queremos pensar que especificidade deve haver na psicanálise lacaniana quanto à categoria de negativo, e se essa especificidade é indicativa de um outro modo de aparecimento e de configuração do *inconsciente* no pensamento. Pode ser que essa referência oculta, porque implícita, de Lacan a Hegel aponte para o estatuto da negatividade em psicanálise, estatuto que não sendo expulsão nem negação seja *verdade*, e verdade de *ser*.

É preciso, primeiramente, nesse *encontro* proposto por Žižek, retomar o sentido da negatividade em Hegel, retomar para fazer falar ali uma outra negatividade no pensamento, uma negatividade que não se resolve na simples ascensão de um sujeito a um saber absoluto, mas que permanece não obstante a isso como positividade. Quando se fala de negatividade em Hegel, principalmente depois da última fase de sua recepção na filosofia francesa, aquela a que corresponde na cronologia de Butler às críticas do anti-hegelianismo, em geral, imputa-se ao filósofo toda uma leitura da experiência histórica da consciência que submete o devir da subjetividade a uma dialética do negativo. É que a negatividade própria desse devir, devir que interrompe a identidade de uma coisa e faz com que essa coisa possa ser uma outra, é incluída em todo um jogo de contrários e de contradições que antes de determinar a verdade da experiência dialética, a *verdade da negatividade* como sendo um processo de autodiferenciação no ser, indica, na realidade, a *verdade da relação* entre uma coisa e outra, entre uma tese e uma antítese, cujo resultado não pode ser outro senão o da *síntese* convergente. De modo que quando Peter Hallward, por exemplo, para citar um autor que representa bem a crítica de Deleuze, quer distinguir a filosofia de Hegel daquela proposta pela filosofia da *diferença*, e isso no que tange à noção de *devir*, ele diz:

Enquanto que, de acordo com Hegel, qualquer “coisa difere de si porque difere primeiro de tudo o que ela não é”, i.e., de todos os objetos com os quais está relaciona-

¹²² LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre XX: encore*, Paris, Seuil, 1972-3, p. 55.

da, [...] Deleuze afirma que uma “coisa difere de si primeiro, imediatamente”, por conta da “força interna explosiva” que ela carrega em si.¹²³

A referência de Hallward, com efeito, é a da distinção conceitual que Deleuze realiza entre *diferença pura* e *diferença comparada*¹²⁴. É que quando a diferença é pensada não a partir dela mesma, mas a partir de uma outra – de um modelo, uma cópia ou qualquer outra *coisa* –, ela deixa de ser ou de atuar como simples diferença e entra no regime da *contradição*: é diferença comparada, posta em relação, e isso a uma identidade. Esse último mecanismo, com efeito, limita o potencial da diferença: limita no que tange a sua possibilidade de *acontecer*, no sentido forte do termo, na existência. Ora, a diferença comparada já faz parte da estrutura dos encontros, da relação entre cópias e simulacros na linguagem, da seleção das cópias pelo modelo e da exclusão ou até mesmo da expulsão dos simulacros por sua alteridade; enfim, ela não tem a forma de uma irrupção que vem de fora, abalando e desarticulando os corpos e os afetos em suas empiricidades. Importa para Deleuze pensar a diferença pura, diferença que ao se *efetuar* atua com violência e com deslocamento na formação de um pensamento e de um devir novos no registro do ser. No caso de Hegel, tudo se passa como se a diferença fosse inserida num *programa de negatividade*: a diferença é o oposto de um mesmo e quando colocada em atuação assume por princípio a existência de um termo contrário como correlato e a possibilidade de passagem de um lado a outro, conforme o desenrolar da experiência dialética. Deixa de ser diferença pura para ser apenas *diferença comparada*, negativizada, submissa e regulada por um princípio de identidade. Essa perspectiva, todavia, ignora uma noção bastante cara a Hegel que fala da possibilidade da negação no interior da própria coisa. É que se a negatividade pode ser comparada na experiência é porque ela mesma já é referida a um processo *autorreferente* de negação; é que a repetição do negativo própria do devir consiste, em última instância, na repetição de um diferencial fundamental, de um termo que ao se positivar promove transformação no ser¹²⁵. Só há devir no ser se o ser mesmo for atravessado por uma força interna e explosiva da diferença, força que Hegel certamente não deixa de reconhecer. Essa ideia pode ser identificada, por exemplo, numa passagem conhecida da *Fenomenologia*, quando ele diz:

Se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer

¹²³ HALLWARD, Peter, *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*, Londres, Nova Iorque, Verso, 2006, p. 15.

¹²⁴ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 64-5, 71-6, 165-7, 262-7, 341-4.

¹²⁵ ŽIŽEK, Slavoj, “Deleuze and the lacanian real”, In: *Lacan dot com*, 2007.

fora dela [...] é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.¹²⁶

Assim, perguntamo-nos: não são esse negativo da relação e esse negativo da coisa o devir mesmo tal como concebe Hegel? Não é essa *presença* do negativo na coisa aquilo que para além das identidades aparentes permanece constante na história da dialética? E isso não corresponde exatamente a essa força deleuziana de autodiferenciação da diferença no núcleo do ser? Ora, essa passagem que citamos corresponde a uma certa *posição* da consciência, posição primeira do itinerário da consciência rumo ao momento do saber absoluto, posição em que ela distingue a certeza sensível da verdade do objeto, sendo capaz de identificar no objeto a categoria da contradição e, por conseguinte, de reconhecer essa contradição como sendo também a sua, como estando ligada por um processo interno relativamente a si. Vê-se, portanto, como tanto o eu quanto o objeto, nessa relação, permanecem *livres* e independentes, de modo que a liberdade de um em relação ao outro consiste exatamente na força mesma da transformação interna que eles detêm, atravessados que são por uma mesma estrutura de negação. Ora, como indica o final do trecho, essa liberdade é o que permite à consciência o encontro com o *outro*, com a alteridade da coisa enquanto outra consciência de si. As possibilidades de formação de uma *consciência do outro*¹²⁷ – consciência para além do modo da consciência de si –, e, ademais, de constatação igualmente de leis e de padrões formais que regem a imanência da vida – as forças e as verdades dos corpos que atestam para a existência de um *mundo suprassensível*¹²⁸, mundo que contrasta radicalmente com a certeza que se tinha das coisas no plano da sensibilidade – estão diretamente ligadas a esse encontro com as negatividades de si e do objeto. Com efeito, esse *trabalho do negativo* no saber é condição de possibilidade para um outro nível de certeza na esfera da subjetividade, uma certeza no nível do discurso que é medida necessariamente pelos reconhecimentos da verdade no mundo das coisas e da verdade no mundo dos homens. Sob essa dupla determinação, a verdade discursiva, a verdade da certeza de si, da própria consciência surge como *verdade histórica*. De modo que toda a possibilidade de um *sistema da fenomenologia* surge a partir dessa constatação do *negativo*, constatação que é produto de uma dupla mediação, da verdade que é fundada pela consciência de objeto e da verdade fundada na duplicação da consciência de si pela consciência do outro.

Ora, mas ainda assim essa negatividade poderia permanecer como sendo algo do passado, como sendo somente um monumento rememorado das passagens da consciência nas

¹²⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 47.

¹²⁷ Ibid., p. 135-42.

¹²⁸ Ibid., p. 15-103, 108-19, 277-93.

diferentes etapas de sua ascensão rumo ao saber absoluto. Não estaria dissolvida essa diferença interna, ou se se quiser, essa presença do negativo no momento final da experiência do saber, na formação daquilo que se chama espírito absoluto, em Hegel? Essa negatividade, no entanto, permanece. É que uma figura se mantém central na *Fenomenologia do espírito* e enquanto tal intransponível para o saber absoluto: trata-se do ponto último de sua determinação, a saber, da figura de *morte*¹²⁹. Para Hegel, a morte é essa negatividade absoluta diante da qual a consciência definitivamente se perde em suas certezas. Senhor irreduzível da dialética do senhor e do escravo, ela permanece como termo de toda existência, restando à consciência percorrer esse caminho, sem recuar de horror nem se preservar imune da destruição e da morte. Essa experiência, com efeito, é vivida pela consciência como uma experiência de angústia, angústia não por isto ou por aquilo, não por uma coisa ou outra, mas como forma subjetiva da negatividade, como forma da contradição dialética, do devir da dialética na própria história, fundamental a toda existência¹³⁰. É esse encontro com o que há de mais negativo, que para a consciência, longe de se revelar apenas como destrutividade – ainda que haja também em Hegel a morte sem significação, a negatividade sem plenitude, a negatividade que retorna na sua absoluta positividade e destruição –, pode se mostrar como *princípio de sabedoria*, como modo de acesso à *verdade*¹³¹. É por isso que Hegel faz relativamente a essa experiência um elogio ao negativo:

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. [...] O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo. [...] Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.¹³²

Ora, se pensarmos o projeto de Hegel na *Fenomenologia* como sendo uma proposta que articula diferentes experiências da história da consciência, experiências exemplares e determinantes na formação de um saber que contém o encontro entre o absoluto da razão e a dialética da história, a *negatividade* surge como sendo a condição mesma da sucessão das experiências e, como tal, condição também da constituição do pensamento da razão. É que as figuras que assume a consciência na história dessas sucessões, figuras a que correspondem os paradigmas históricos do pensamento, são indicativas da dialética de um devir da subjetividade

¹²⁹ SAFATLE, Vladimir, “O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo”, In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, 2008, p. 97-9.

¹³⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 149.

¹³¹ *Ibid.*, p. 150, Idem, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, Lisboa, Edições 70, v. 3, 1830/1988, p. 60-1.

¹³² Idem, *Fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 44.

de, de um devir que é correlato ao sujeito e à verdade. O saber, nesse sentido, antes de indicar o sistema de uma solução formal das descontinuidades e das rupturas entre uma e outra figura histórica da consciência, a passagem entre elas definida pela negação de uma e pela suspensão da negação para o aparecimento de outra na progressão histórica do pensamento, indica, na realidade, uma *descontinuidade* no seio da própria verdade. A morte é colocada como intransponível, inevitável, incontornável para o saber, de modo que a *verdade* do ser é definitivamente marcada por ela. Ora, o *saber absoluto* é aquele que reconhece essa verdade do negativo, verdade essencial para o desenvolvimento da dialética e que permanece como fundamento e até mesmo como justificativa de todo o projeto da fenomenologia. Isso significa que, em Hegel, o negativo participa tanto da verdade do ser quanto da verdade do saber. Nesses termos, não se trata em absoluto da verdade como adequação, ou melhor, de uma verdade a que se chega depois de, primeiramente, constatar a distância em relação a ela no que tange ao saber, e, depois, percorrer essa distância a partir do próprio saber e obter ao final uma correspondência, uma identidade entre saber e verdade. Ao contrário: o *segredo* da verdade, a que se supunham as posições de primazia e de essência na coisa, sendo de início *inacessível* ao saber, deve ser ele mesmo incluído no *modus operandi* da verdade, mostrando em última análise a inconsistência do *verdadeiro*¹³³. De modo que, em Hegel, a referida distância entre saber e verdade ganha um estatuto próprio no pensamento: ela indica que essa distância, ou melhor, essa falta que se nota no saber em relação à distância que ele tem diante da verdade, está incluída na própria verdade. Nos termos de Žižek:

A coincidência hegeliana entre o caminho para a verdade e a verdade implica, ao contrário, que já se tocou desde sempre na verdade. [...] [A] insuficiência do saber, sua falta em relação à verdade, indica sempre uma falta, uma não realização no seio da própria verdade.¹³⁴

É que o negativo de Hegel, longe de indicar a possibilidade de resolução da diferença por sua submissão ao jogo de inversões próprio da dialética, aponta para a impossibilidade mesma de uma síntese unificadora e harmoniosa no *conceito*¹³⁵. Ora, o que Hegel chama de *conceito* nada mais é que o processo de produção da verdade no interior do saber, processo de produção que reconhece de maneira *paciente* a dialética da verdade, dialética que atua no interior do sujeito e do objeto, como sendo ela mesma, ao mesmo tempo, alguma coisa de não produzida, alguma coisa como a verdade em si e por si, independentemente. Dessa forma, mesmo no absoluto a negatividade surge como devir, devir que só pode ser incluído no saber

¹³³ ŽIŽEK, Slavoj, *O mais sublime dos histéricos*, op. cit., p. 110-2.

¹³⁴ Ibid., p. 113.

¹³⁵ DAVID-MÉNARD, Monique, *Deleuze et la psychanalyse*, op. cit., p. 107.

na *paciência de um conceito*, mas que não deixa de implicar no seio do próprio movimento de saber a dialética do negativo¹³⁶. É só dessa maneira que do negativo pode surgir alguma coisa de novo no pensamento, de modo que é precisamente nesse sentido que devemos entender a experiência de suspensão do negativo própria da *síntese* da dialética, ou se se quiser, a experiência da *perda da perda*, da *negação da negação*. É que a negação deixa de ser negação de algo, de uma coisa ou de outra, a perda deixa de ser perda do saber ou perda da verdade, para se tornar abertura de um espaço vazio, para se tornar abertura da experiência para o devir propriamente dito. É exatamente desse lugar que alguma coisa de novo pode surgir¹³⁷. A positividade é recuperada, de modo que a experiência do negativo se torna condição positiva e até mesmo produtiva, e isso no interior de um saber absoluto a que corresponde o espírito absoluto, que não são absolutos no sentido de que são plenos de saber, mas que são capazes de fazer habitar no conceito a morte e o negativo da vida. O devir do novo, a novidade da verdade consiste então não em um novo conteúdo, ou melhor, em um novo saber a que se chega e por meio do qual se obtém no conceito a adequação com a verdade, mas sim num deslocamento do saber, num deslocamento que pertence ao sentido a partir do qual o velho surge por uma nova luz, por um novo devir¹³⁸.

Ora, o que isso tudo tem a ver com Lacan? Sob que aspecto a reflexão hegeliana do negativo toca a interpretação que Lacan faz da psicanálise de Freud? E, ainda, que saldo essa articulação pode trazer para nossa reflexão sobre a dificuldade da psicanálise? Para abordar essas perguntas, remetemo-nos, primeiramente, a uma leitura desenvolvida por Žižek¹³⁹ a propósito da divisão mais aceita que se tem da obra lacaniana: aquela que a divide em três momentos, a saber, o imaginário, o simbólico e o real. Essa divisão, com efeito, não deve ser delimitada por datas com muita precisão, uma vez que parece haver oscilação, voltas e retornos de um e outro período na cronologia da obra. É que no período do simbólico pode haver vestígios e presenças de um pensamento do imaginário, assim como dentro do período do real é possível haver presenças e lembranças daqueles do imaginário e do simbólico, sendo o inverso também e paradoxalmente verdadeiro: no imaginário, pode haver simbólico e real. De qualquer maneira, Žižek escolhe representar o período do imaginário estranha e acertadamente, conforme seus objetivos, com o texto que poderia começar o período simbólico, com *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. É que ali o inconsciente é pensado como que constituído por uma história, por assim dizer, *psicológica*: sem origem num passado

¹³⁶ LEBRUN, Gérard, *La patience du concept: essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, p. 342-54.

¹³⁷ ŽIŽEK, Slavoj, *O mais sublime dos histéricos*, op. cit., p. 120-3.

¹³⁸ Idem, *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Nova Iorque, Routledge, 2004, p. 12-4.

¹³⁹ Idem, *O mais sublime dos histéricos*, op. cit., p. 76-81.

mundano, essa história não precisa realmente ter acontecido, e isso no sentido de ela ter sido uma experiência concreta, vivida pela subjetividade na realidade do mundo das coisas; a verdade de que ela fala é a verdade da linguagem, e como tal formada por acontecimentos simbólicos e imaginários, por acontecimentos cujas formações de signos e de imagens são impressas em representações que permanecem esquecidas, excluídas e negadas pelo espaço da consciência. Essas representações compõem-se de acontecimentos censurados, capítulos em branco, lacunas de uma história, os quais surgem apenas por meio de sintomas e de traumas na experiência da consciência, permanecendo como tais incompreensíveis ao saber da subjetividade. Ora, para retomar a *verdade* dessas histórias, e isso no tempo presente, é preciso que de uma fala vazia, de uma fala composta por significantes cuja expressão aparentemente é sem relação à representação inconsciente, passe-se a uma *fala plena* – e, nesse sentido, Lacan, conforme Žižek, aproxima-se de uma *fenomenologia* da linguagem de Merleau-Ponty –, a uma fala cuja expressão retome a experiência da *verdade* como experiência de *nascimento*¹⁴⁰. É por percorrer as marcas de lembranças, as memórias da infância, as evoluções e os progressos semânticos da linguagem, definidos que são por vocabulários e estilos singulares, é por seguir os vestígios de tradições e de mitos da coletividade, resistências e repetições inconscientes, enfim, todos esses fantasmas do pensamento, que, no procedimento psicanalítico, o inconsciente pode nascer e se manifestar como *acontecimento*. Sua verdade não mais é condensada e deslocada no nível do sintoma, mas surge como uma expressão fantasmática do pensamento, expressão que pode ser plenamente absolvida, apreendida pelo simbólico do saber. De um mundo imaginário, de um mundo composto por lutas e formações imagéticas, de um mundo composto por representações reprimidas – mundos que lembram, por um lado, o emaranhado mágico das palavras e das coisas da semelhança no Renascimento (mundo do imaginário) e, por outro, o ponto central de uma representação de palavra ou representação de coisa, como na idade clássica, que é reprimida, excluída da consciência (mundo do simbólico) –, passa-se a um *mundo histórico*, a um mundo formado e atravessado por uma verdade simbolizada historicamente pela subjetividade, sendo como tal *significação*, como na modernidade. A referência fundamental para o reconhecimento do inconsciente nesse programa é, de uma forma ou de outra, a da *palavra*, é pelo modelo da fala plena que o acontecimento se expressa na história da subjetividade, e isso como experiência da verdade.

O segundo momento é complementar ao primeiro: é preciso que a linguagem funcione *operativamente* como inconsciente, é preciso que nela também haja *significantes* reprimidos,

¹⁴⁰ LACAN, Jacques, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, 1953, In: *Écrits*, op. cit., p. 257.

esquecidos, porém determinantes na formação da subjetividade. A verdade deve estar também nos significantes, não apenas num significado oculto. O principal texto dessa fase em Lacan, fase na qual, para Žižek, ele é *estruturalista*, é seu comentário sobre *A carta roubada* de Edgar Allan Poe. Lá ele enfatiza a *ordem dos significantes*: a linguagem é uma experiência sistemática e fechada de signos (portanto, sincrônica) e, ao mesmo tempo, uma experiência que opera por um deslocamento contínuo e diferencial de termos e de funções (logo, também, diacrônica). Ora, dessa *maquinaria*, ou seja, disso que faz com que se passe indefinidamente de um significante a outro, o que produz *significação* é menos um significante em si e mais um processo interno à linguagem de automatismo e de sucessão dos signos. É que o significado não está num termo, não é palavra, nem significante, mas é *língua*, percorre a linguagem por inteira e como um todo. O inconsciente, nesse sentido, surge não de um outro registro, de um imaginário, para ser resgatado pelo simbólico, mas sim da própria linguagem; ele é efeito do deslocamento dos signos na cadeia de significantes. De modo que, se a experiência da subjetividade é atravessada por processos imaginários dos mais variados: o estágio de espelho, as identificações, os complexos familiares, as imagos etc., é a gramática mesma do significante, essa lei da linguagem como *discurso* – o que lembra a idade clássica: representação duplicada e sem história, e, ao mesmo tempo, a articulação entre inconsciente e representação das ciências humanas, na modernidade –, que determina as formações do inconsciente, uma vez que é nela que os processos de repressão, expulsão e negação propriamente ditos do inconsciente se realizam¹⁴¹. Com efeito, o sujeito dessa formação é um *outro*: constitui-se menos a partir de um registro de imagens, menos a partir dessa articulação entre eu (*moi* ou *a*) e *outro* (*a'*), e mais a partir da *alienação* simbólica, da relação de assujeitamento do sujeito (*Je*) à estrutura plena da linguagem do Outro (A) – para dizer o mesmo de modo diferente do que está inscrito no *esquema L*¹⁴². Mas, se o Outro é completo e se o inconsciente, a sua verdade, encontra-se nele, em seu interior e em seu funcionamento, o sujeito não pode participar de sua realização¹⁴³. O saber torna-se uma estrutura sem sujeito, uma estrutura plena e independente que prescinde da categoria de subjetividade. Assim, vê-se o impasse da figura do sujeito em Lacan: se, por um lado, o sujeito das formações imaginárias só pode se constituir por meio das relações narcísicas de projeção e de introjeção, indicando, no fundo, o lugar de ilusão e de desconhecimento do *eu*, por outro, quando pretende tudo saber, e isso no simbólico, ele se submete à estrutura completa e sem resto da cadeia de significantes – é *sujeito* barrado e o

¹⁴¹ Idem, “Le séminaire sur ‘La lettre volée’”, 1955a, In: *Écrits*, op. cit., p. 11.

¹⁴² Idem, *Le séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Seuil, 1954-5/1978, p. 134; Idem, “Le séminaire sur ‘La lettre volée’”, 1955a, In: *Écrits*, op. cit., p. 53.

¹⁴³ Idem, *Le séminaire, livre II*, op. cit., p. 200-201.

Outro é que é completo¹⁴⁴. Em qualquer um dos casos, imaginário ou simbólico, o *sujeito* permanece impensável se não se submete a um dos registros a que pertence: se ao imaginário é *eu* do desconhecimento, se ao simbólico é *sujeito do inconsciente* dessubjetivado no *Outro*.

É preciso passar para um outro registro – e é Lacan quem faz essa passagem –, é preciso passar para o registro do real. Mas antes de afirmar esse pensamento, que é o último da psicanálise de Lacan, é preciso dizer que ele não consiste numa síntese entre a tese do primeiro e a antítese do segundo, mas, ao contrário, apenas os dois primeiros formam um conjunto sintético, apenas o imaginário e o simbólico são as duas faces de uma mesma moeda. É que seja como *palavra* de significação, seja como *língua* de significante, o inconsciente da psicanálise fala e como tal fala a verdade do Outro. É o Outro que contém, seja na fenomenologia, seja no estruturalismo, a possibilidade de retomar a verdade do acontecimento e, por assim dizer, fabricar o conceito de inconsciente, ou ainda, alcançar o inconsciente do conceito. A figura do sujeito entre eles, certamente, oscila: ora tem-se um sujeito pleno, ora tem-se um sujeito castrado, dessubjetivado; mas o que permanece é que o inconsciente a que se refere, em qualquer dos casos, essa experiência da subjetividade é um inconsciente passível de pleno reconhecimento por meio de um processo que agrega a realização simbólica do desejo, a historicização do trauma pela linguagem e a reconciliação final da verdade no saber – trata-se do inconsciente das ciências humanas (inconsciente e representação). Ora, essa perspectiva pode ser inscrita perfeitamente nas estratégias de leitura de Hegel desenvolvidas por Kojève e Hypolite, e isso no que concerne às temáticas da luta pelo reconhecimento e da constituição de uma consciência de si pela negatividade e pela suspensão do negativo da dialética¹⁴⁵. São exatamente essas as temáticas centrais de um hegelianismo que é panlogicista, aquele do sistema, e ainda de um hegelianismo historicista, aquele atravessado pelo desejo e pela história. Se a verdade do inconsciente é uma verdade realizada no Outro e o sujeito desse Outro só é sujeito do inconsciente na medida em que encontra a sua realização também no Outro, é porque essa verdade pode ser, no final, reconciliada num saber universal capaz de reconhecer a história da consciência e a razão absoluta do espírito. Dito isso, que relação podemos pensar entre Hegel e um terceiro Lacan? Que relação podemos pensar entre Hegel e um Lacan que abandona a tese de um Outro completo e introduz no coração desse Outro um inconsciente irreduzível à identidade da representação, a saber, um Lacan do registro do *real*? Não seriam a ênfase sobre o real e a postulação de um Outro barrado as demonstrações finais de um Lacan que definiti-

¹⁴⁴ ŽIŽEK, Slavoj, *O mais sublime dos histéricos*, op. cit., p. 77-8.

¹⁴⁵ MACHEREY, Pierre, “The hegelian lure: Lacan as reader of Hegel”, 1985, In: MONTAG, Warren (org.), *In a materialist way: selected essays by Pierre Macherey*, Londres, Nova Iorque, Verso, 1998, p. 73-5.

vamente abandonaria Hegel? Em que medida o Lacan dessa fase é um anti-hegeliano por excelência?

Ora, o terceiro Lacan é aquele que quer pensar o inconsciente não como signo ou como imagem, mas sim como *intensidade*. É aquele que retoma a tese do inconsciente econômico de Freud para pensar no coração da psicanálise o que é *avesso* ao signo e à imagem. É um Lacan que sem reduzir o inconsciente aos mecanismos de desconhecimento de um eu imaginário, tampouco pensá-lo como que marcado por representações, atravessado por representantes de representações nos registros do significado pleno e do significado vazio e nos registros do significante e da maquinaria dos signos, vê a força do conceito não a partir dessas categorias, mas a partir de um real, pura e simplesmente. Um real impensado, porque não se aloja na consciência, um real impredicável, isso na medida em que não foi introduzido no campo simbólico da predicação, da atribuição de signos e significantes, um real que é abertura e fechamento, que é desvelar para de novo velar, para usar os termos de Heidegger, e um real que é tão somente *ser*¹⁴⁶. Trata-se do retorno daquele conjunto de conteúdos expulsos do eu por um ato primeiro de significação, conjunto de objetos tidos como maus, desprazerosos, irregulares, diferentes, e que em relação aos quais o *eu* escolheu, julgou nada saber. De fato, foi em razão dessa escolha, escolha atravessada por juízos de predicação e de existência, que um real pôde existir no campo da experiência, que do espaço da realidade alguma coisa foi excluída, subsistindo como *real*. Ora, é exatamente porque esse real existe e insiste que alguma coisa na subjetividade permanece como signo de ausência, ou melhor, se se quiser, inversamente, como alguma coisa que indica a presença de uma ausência, a presença de um conteúdo irreduzível às determinações do eu e da representação, constituindo-se como traumático. Esse negativo do inconsciente é, com efeito, um negativo presente, um negativo cujo *não* se expressa não por uma palavra ou por uma coisa, mas por um *ser* que é ele mesmo negatividade. Esse ser revela uma verdade que simplesmente diz e se apresenta (Eu, a verdade falo, diria o inconsciente de Lacan¹⁴⁷), uma verdade sem garantias (não há Outro do Outro¹⁴⁸), uma verdade que introduz no coração da identidade uma *diferença*. O sujeito em relação a esta última nada pode saber, ou melhor, se há saber, ele deve se dar exatamente pela expressão da negatividade dessa ausência¹⁴⁹. Ora, inversamente, talvez seja justamente pelo saber que sabe nada saber que algu-

¹⁴⁶ BALMÈS, François, *Ce que Lacan dit de l'être, 1953-1960*, op. cit., p. 23-35, 129-36; LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre XI*, op. cit., p. 115-20.

¹⁴⁷ Idem, "La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse", 1955b, In: *Écrits*, Paris, Seuil, p. 409.

¹⁴⁸ Idem, *Le séminaire, livre VI: Le désir et son interpretation*, Version AFI, 1958-1959, p. 308-9.

¹⁴⁹ Idem, "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", 1960, In: *Écrits*, op. cit., p.797.

ma coisa como o nascimento de um sujeito se torna possível. É que, como vimos, se esse saber é pleno, o sujeito, como tal, não pode aparecer, ele deve estar ausente, ou se presente, des-subjetivado, capturado subjetivamente pela estrutura. É porque pode haver um furo no saber, ou seja, é porque esse saber pode, ou melhor, necessita não saber tudo, que alguma coisa desse *resto*, alguma coisa, como sendo uma subjetividade, pode advir, pode existir¹⁵⁰. Essa leitura de Lacan é, ao contrário do que se poderia pensar, profundamente hegeliana: é que esse aparecimento do sujeito é correlativo ao aparecimento do sujeito a partir da negatividade em Hegel. A consciência de si nasce porque a verdade do objeto resiste à certeza sensível, e ela insurge como espírito absoluto, porque a negatividade da negação é imputada ao conceito. É que a negatividade em Hegel atinge o saber e a própria verdade do absoluto. De modo que o negativo, quer em Hegel quer em Lacan, permanece no centro da operação dialética: é por permanecer no centro da possibilidade do sujeito em Hegel que no coração do saber surge a negatividade como verdade, e por se constituir como condição para o advento real do inconsciente que o saber é fraturado e alguma coisa como um sujeito pode advir. O sujeito em psicanálise é produção de uma articulação entre saber e verdade, articulação profundamente atravessada por um negativo. Negativo que afirmado reverte o saber ao avesso e produz uma subjetividade do inconsciente. De modo que Lacan pode dizer: “ser de não ente, é assim que advém o Eu (*Je*) como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma substância verdadeira que se abole por seu saber e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência”¹⁵¹. É seguindo essa estratégia que Vladimir Safatle, na pista de Badiou, irá pensar a psicanálise como um tipo de *ontologia negativa*¹⁵². Aproximando a experiência de Lacan ao pensamento da dialética, propõe uma articulação entre Lacan e Hegel que leva em conta esse *trabalho do negativo* de que falamos e a possibilidade de pensar uma subjetividade em psicanálise constitutivamente marcada pela negatividade. É por meio da negatividade, negatividade que caracteriza o aparecimento e as formações do inconsciente no fantasma, que a experiência da verdade em psicanálise, e verdade aqui no sentido preciso de um registro ontológico do *ser*, que essa experiência se torna possível. A subjetividade do ser surge como essa afirmação do negativo positivada como acontecimento no campo do pensamento.

¹⁵⁰ ŽIŽEK, Slavoj, *O mais sublime dos histéricos*, op. cit., p. 78, 122-3.

¹⁵¹ LACAN, Jacques, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, 1960, In: *Écrits*, op. cit., p. 802.

¹⁵² BADIOU, Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 152; LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre XI*, op. cit., p. 69; SAFATLE, Vladimir, *A paixão do negativo*, op. cit., p. 319-24; Idem, “A teoria das pulsões como ontologia negativa”, In: *Discurso*, n. 36, 2007.

2.2.3 Inconsciente e verdade: dificuldade de afirmação ou afirmação da dificuldade?

Até então a forma com que pensamos o inconsciente nessa seção, a despeito de toda a estratégia de positivação no pensamento, foi eminentemente marcada pela negatividade. Seguimos pela leitura da *Negativa* de Freud e obtemos duas formas de dizer não em psicanálise: a primeira, pela expulsão, na qual a subjetividade rejeita um conjunto real de conteúdos e de intensidades de sua identidade, e a segunda, pela negação, que consiste na afirmação da inadequação entre as representações do objeto de desejo e do objeto da realidade; observamos que nesta última o procedimento interpretativo em análise é guiado por uma *dialética de inversões*¹⁵³, tendo como termo de visada a inversão do signo do negativo para a positividade do conteúdo, e que, na primeira, diante das irrupções traumáticas do real, a subjetividade pode apenas manejar as suas elaborações. Sob as duas formas, vimos apenas expressões distintas de uma mesma perspectiva do pensamento, que não abre mão das categorias de sujeito e de representação em psicanálise. A partir da segunda, no entanto, desenvolvemos uma outra estratégia de positivação do negativo, positivação no interior do conceito. Seguimos uma leitura que promove um encontro de Lacan com Hegel, de modo que ao final obtemos a possibilidade de uma ontologia do negativo que produz uma forma de subjetividade e um modo de pensamento a partir do real, e não como resistência a ele. Assim, vimos como nossa tarefa de pensar os destinos do inconsciente na psicanálise esteve marcada por uma determinação do conceito que atua segundo um trabalho do negativo, e, além disso, por um discurso que enquanto tal acolhe esse negativo: reconhece-o e positiva-o no conceito. Ora, essa determinação só nos permitiu pensar a psicanálise por uma *dificuldade de afirmação*, por uma dificuldade que mantida pelo inconsciente é negatividade no pensamento. Ora, diante disso, perguntamos: dificuldade, por quê? Se o que pretendemos demonstrar são as possibilidades de *construção em análise*, construção que atua para além das lógicas negativas de expulsão e de negação, construção que para construir desconstrói, desconstrói um pensamento que para se afirmar precisa necessariamente passar pelas categorias de sujeito e de representação, por que a necessidade de defendermos uma *ontologia do negativo* em psicanálise? Não seria a negatividade uma experiência também da superfície de um pensamento, da superfície de um encontro entre um pensamento que em conflito com outro só pode se mostrar como difícil? Mas e se esse pensamento quiser se afirmar para além de sua relação com o outro, se ele quiser se positivar para além desse jogo de contrários que tem como marca a sua negatividade? Ou melhor: se esse pensamento quiser se afirmar a partir do próprio conceito que cria e que fabrica? Se

¹⁵³ LACAN, Jacques, “Intervention sur le transfert”, 1951, In: *Écrits*, op. cit., p. 219-21.

ele quiser afirmar o *inconsciente* sob a forma positiva de seu *acontecimento* no espaço próprio da arqueologia? O que ele se torna? Menos como negatividade, certamente, a psicanálise aparecerá como pensamento da *diferença*, pensamento que é menos dificuldade de afirmação e mais *afirmação da dificuldade*, se se quiser. Ao afirmar a diferença, o *negativo* será imputado inversamente a toda modalidade de discurso que contra esse movimento queira ainda pensar o projeto de uma identidade, o projeto de um sujeito que é *um* e de um sistema que é completo e definitivo. Afirmar a dificuldade é afirmar um pensamento que assume as condições de um encontro efetivo, de uma relação autêntica com a diferença, é afirmar um pensamento onde não há espaço para o negativo, porque é ele mesmo acontecimento, e acontecimento positivo¹⁵⁴.

Ao pensar o artigo de Freud, artigo a partir do qual começamos a seção, aquele sobre *A dificuldade da psicanálise*, o psicanalista Joel Birman promove ali uma interpretação particular da psicanálise, uma interpretação que lê a dificuldade do inconsciente à luz da última teoria das pulsões¹⁵⁵. Vai ver ali o resultado final de uma resistência do sujeito relativamente ao seu descentramento, uma resistência relativa à última das afrontas ao narcisismo da humanidade, àquela colocada pela psicanálise, marcada que é pela noção psicanalítica da *intensidade*. Para o psicanalista, a intervenção discursiva de Freud na experiência moderna do pensamento propôs três descentramentos para a figura da subjetividade: (1) da experiência da consciência a subjetividade é obrigada a levar em conta uma inconsciência, o que significa dizer que a consciência não é mais transparente a tudo o que se passa na mente e que existem palavras e coisas que acontecem lá a que a experiência consciente não tem acesso; (2) do registro do eu torna-se necessário passar para o registro do outro: é que Freud, com a sua hipótese sobre o narcisismo, define a formação do que se chama personalidade a partir da mobilidade entre as pulsões do eu e as pulsões do objeto, de modo que o eu será constituído a partir de um eu ideal e de um ideal do eu, ou seja, a partir de uma estrutura que vem do *outro*; e, por fim, (3) da categoria da *representação*, categoria correlata à figura do sujeito na modernidade, uma vez que ambas remetem à noção de identidade, desloca-se para o registro das pulsões, para o registro inconsciente de intensidades que atravessando a subjetividade por inteiro, e isso seja nos campos da consciência e da inconsciência, seja nos campos do eu e do outro, promove no coração do ser a *diferença*. Ora, é esse modelo último de descentramento, modelo mais radical e que condensa todos os anteriores, é esse modelo que consiste, em última análise, na dificuldade da psicanálise. Dificuldade que atinge diretamente o afeto das subjetivida-

¹⁵⁴ ZOURABICHVILI, François, *Deleuze: une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 21-3.

¹⁵⁵ BIRMAN, Joel, *Freud e a filosofia*, Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 58-74.

des, isso porque é intensiva, não é restrita a conteúdos definitivos, dificuldade que positivada promove o descentramento de si e do pensamento. A subjetividade, nesses termos, estaria definitivamente atravessada pelas experiências de *inconsciência*, pelo atravessamento da *alteridade* e por esse registro de produção contínua de fantasmas que é a *pulsão*. Assim pensada, a psicanálise não tem uma dificuldade de afirmação, não é ontologia do negativo, mas sim carrega no interior de si a força de uma afirmação da dificuldade, de uma afirmação daquilo que no pensamento, como acontecimento, força o seu devir. A verdade e o destino do inconsciente devem ser estes em psicanálise, e, por conseguinte, na modernidade.

2.3 Freud e a modernidade: identidade e diferença no pensamento

Até aqui esboçamos algumas articulações entre a criação do conceito de inconsciente e a arqueologia do pensamento. Pensamos nas condições de possibilidade do conceito, na disposição que tomou e em suas transformações no interior de um discurso, aquele de Freud, nos destinos de seu acontecimento e, por fim, em sua dificuldade de afirmação no pensamento psicanalítico; além disso, pensamos também nas determinações do pensamento moderno relativamente às formações do discurso e do conceito: as linhas de força e de configuração da episteme que participaram da constituição da psicanálise e os componentes intensivos que atuaram de uma maneira específica e por uma certa via na totalidade fragmentada, nos contornos cambaleantes, nos pontos moventes do conceito de inconsciente. A relação que estabelecemos entre psicanálise e modernidade quase sempre seguiu desta, ou seja, do campo de formação dos enunciados, da episteme do pensamento, àquela, à psicanálise e ao pensamento de Freud: trilhamos a linha que segue do sistema de formação, das regras e do campo de regularidade dos enunciados para a unidade discursiva, para a disposição do pensamento de Freud que permitiu a ele a criação de conceitos. Não abordamos suficientemente, ou se o fizemos ainda foi muito pouco, a direção oposta de investigação, a saber, a direção que aponta para a intervenção específica produzida por Freud e por seu respectivo conceito no espaço da modernidade. Não tocamos ainda de maneira direta, ou pelo menos, explicitamente, nas consequências da afirmação do discurso psicanalítico, ou se se quiser, para usar os termos da seção anterior, nos destinos de sua afirmação, afirmação que como vimos insere uma dificuldade, no nível da arqueologia que lhe é contemporânea. Ainda não abordamos a psicanálise como um acontecimento na arqueologia, como um acontecimento que como tal produz descontinuidade no pensamento, modificando com isso nosso momento atual, o pensamento a que corresponde o mundo presente, o mundo a partir do qual vivemos, nos movemos e existimos. Nada sabemos ainda das implicações que traz o pensamento de Freud para a visibilidade que temos das

coisas e para a enunciação que fazemos das palavras, para a disposição com que palavra e coisa se distribuem em nosso pensamento; não sabemos também até que ponto, sob que aspectos e com que destinos a proposição de um *pensamento do inconsciente* em psicanálise pode falar também de uma *inconsciência do pensamento*¹⁵⁶, inconsciência que consiste no lugar a partir do qual a imagem que fazemos dele é constantemente animada e formada, ou melhor, é violentada e forçada a se transformar, lugar que, se, por um lado, configura esse espaço de continuidade, esse espaço de identidade de um pensamento, a ordem de que participa, o lugar comum em que as palavras e as coisas vêm se cruzar, e isso conforme uma certa distribuição discursiva, por outro, e igualmente, demarca o espaço de descontinuidade de um pensamento, definido que é seja no sentido de seu começo, isto é, dos acontecimentos que o tornam possível, seja no sentido de seu fim, de sua dissolução: das linhas de fuga, dos pontos-limites, linhas a partir das quais outros pensamentos podem existir, a partir das quais deixamos de pensar certas coisas para pensar outras, deixamos de pensar de certo modo para pensar de outro. Espaços de identidade e de diferença – é isso o que o acontecimento promove no pensamento, de modo que o nosso objetivo consiste em pensar, partindo dos acontecimentos e dos pensamentos que a psicanálise produz, as descontinuidades que ela positiva na história da modernidade, na história que constitui o nosso presente, aquilo que somos e que pensamos em nossa atualidade. De modo que a psicanálise possa ser, de uma só vez, análise e crítica do presente.

2.3.1 O mesmo e o outro: imagem do pensamento e pensamento sem imagem

No prefácio ao livro *As palavras e as coisas*, Foucault retoma o seu outro grande projeto de descrição arqueológica, a saber, a *História da loucura*. Retoma para estabelecer entre os dois uma correlação, uma articulação paralela indicativa talvez de um mesmo programa submerso e presente em ambas as obras. Teria proposto com a *História da loucura* uma história do *outro*, uma história daquilo que para um dado pensamento, para uma dada cultura, para dado contexto histórico, político e social, é colocado como estranho, como exterior, como *alteridade de um pensamento*; e, além disso, uma história daquilo que nessa posição de outro, de *diferença*, daquilo que sendo o conteúdo dessa exclusão, na realidade, não deixa de definir o espaço mesmo de *identidade de um pensamento*¹⁵⁷: é que o outro, nesse caso, não é outro porque está fora, pura e simplesmente, não é outro porque detém um modo de ser e um modo

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel, “Réponse à Derrida”, 1972, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 2, p. 284.

¹⁵⁷ Idem, “Préface”, 1961c, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 1, p. 161-4; Idem, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 71-5, 90-1.

de agir que não participam da identidade de um *mesmo*, que não se submetem às suas linhas de formação, às suas continuidades, às suas regularidades discursivas, mas sim é outro porque o motivo de estar fora determina intrinsecamente o próprio funcionamento do pensamento que o exclui, determina o pensamento que em relação a *isso* nada quer saber nem dizer, ou melhor, talvez, determina o pensamento que em relação a *isso* quer saber muito bem, quer tanto saber que desenvolve uma série de dispositivos marcados pelo saber de uma época e por suas estratégias de poder visando minimizar, neutralizar e até mesmo encarcerar as linhas da diferença. É que não se trata da *diferença* propriamente dita na história do outro – Foucault talvez até quis fazer *isso*, fazer uma história da loucura como experiência primitiva, uma história em que se resgatasse o ser mesmo da loucura, embora tenha corrigido *isso* em *A arqueologia do saber* quando fala da necessidade de sustentar esse projeto no interior dos discursos circulantes, das formações de enunciados que de uma maneira ou de outra fazem falar a alteridade da loucura e expressam a diferença na experiência do discurso¹⁵⁸ –, mas sim de retomar a diferença relativamente à identidade de uma história, à identidade de uma episteme do pensamento, em que todo o conjunto das *práticas discursivas* pode ser formulado como sendo aquele da *exclusão*, aquele que diante da experiência do outro determina o seu *ser* como loucura, como negatividade, como silêncio e como *ausência de obra*. É a *recepção* da experiência do outro que delimita o campo de pesquisa do projeto arqueológico de Foucault, recepção realizada e desenvolvida no processo de constituição do *solo de formação* do pensamento moderno, daí a *arqueologia*, e que indica como a loucura foi entendida, sob que formas de consciência foi pensada e apreendida, que discursos se constituíram positivamente em relação a ela, enfim, todo esse conjunto histórico de práticas discursivas do Ocidente registradas em *arquivos* que desde o século XVII pensaram a experiência da alteridade como uma experiência de *loucura*. Assim, se, por um lado, formula-se nessa arqueologia o *diagnóstico* das *práticas de exclusão*, práticas que impuseram ao outro o estatuto de *loucura* e de *desrazão* na história da modernidade, por outro, vê-se a tentativa do filósofo de retomar a *loucura*, essa que fora excluída por uma tradição crítica do pensamento, retomar a loucura como uma experiência de *obra*, como uma experiência que imersa numa linguagem dilacerada, multiplicada e diferente, linguagem trágica, pode ter também uma linguagem positiva, uma linguagem que faz falar o limite de nós mesmos, a alteridade do impensado, e que, portanto, é *produção de obra*, e isso indefinidamente. A *história do outro* constitui-se, assim, como a história desse projeto, que promove a loucura ao estatuto de obra e de linguagem, fazendo falar uma *linguagem da diferença*, um

¹⁵⁸ Idem; Idem, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 26-7, 64.

pensamento da alteridade, que, mesmo estando fora, e isso desde a idade clássica até a modernidade, mesmo estando ausente, está dentro e *presente* nas epistemes da arqueologia, constitui o modo a partir do qual pensamos, a lente através da qual vemos e a forma através da qual falamos e nos inserimos no discurso e no pensamento.

Há também uma outra história na arqueologia de Foucault: uma história do *mesmo*, uma história que retoma a narrativa de formação do pensamento moderno para definir nesse espaço, nesse solo de formação, não a alteridade de uma diferença, mas a *identidade* de uma ordem, a identidade de uma configuração que distribui as palavras e as coisas no *mesmo* do pensamento e que atravessa o modo de ser das empiricidades e dos saberes na episteme a que pertencemos. O que está em jogo, nesse caso, é não mais o *diagnóstico de uma exclusão*, o diagnóstico das práticas discursivas por meio das quais a diferença foi confinada na história do Ocidente e a alteridade relegada às experiências de loucura e de ausência de obra, e isso depois de reduzirem-na à objetividade de uma consciência crítica, que retirando as algemas físicas da grande internação aprisionaram ainda mais o ser da loucura nos modos de saber e de poder do discurso; não é isso o que constitui o motivo da investigação foucaultiana quando ele propõe desenvolver uma história do *mesmo* em *As palavras e as coisas*. O que, de fato, define a sua segunda intervenção é a *arqueologia de uma identidade*: uma arqueologia definida pela *continuidade* entre os acontecimentos de um período de grande duração e pela *regularidade* com que os enunciados aparecem e se desenvolvem sob as formas discursivas. É que não se trata de definir o que permanece *fora* do pensamento, ainda que essa experiência de limite seja bastante significativa na determinação do que está dentro, mas sim de apontar diretamente para essa identidade de acontecimentos que delimitam a *ordem do pensamento* das diferentes epistemes. Ora, essa ordem é o que configura a distribuição dos enunciados e das visibilidades no espaço do saber, é o que, portanto, testemunha de uma disposição geral dos discursos na arqueologia. Doravante, importará a Foucault pensar no solo de formação dos discursos, no solo a partir do qual os discursos formam conceitos, objetos, enunciados e operam escolhas estratégicas, a partir também do qual os enunciados circulam, apresentam pontos de equivalência em linhas dispersas, simultaneidades em frequências diversas, porém coerentes, contínuas não obstante os diferentes campos de incidência no saber e os esforços em favor de delimitações precisas entre as disciplinas e os discursos da experiência. O solo é o mesmo para todos os discursos – essa é a tese de Foucault –, e mais: há uma maior continuidade entre os diferentes discursos de um *período arqueológico* do que entre os discursos que alinhados por uma *epistemologia* parecem referir-se a um mesmo objeto de investigação – para citar um exemplo: a gramática geral é mais próxima da história natural e da análise das riquezas em

sua arqueologia clássica que em relação aos estudos da linguagem da filologia ou da linguística na modernidade. Assim, o que indica a identidade de um espaço discursivo e a gramática de formação daquilo que é possível de se pensar e daquilo que não é possível de se pensar é um solo de acontecimentos anterior ao discurso, ainda que presente nele, mas que é histórico e que como tal testemunha da continuidade que esses acontecimentos fundam quando manifestos no pensamento de um período e de um espaço. É a esse ponto de identidade, no qual se cruzam acontecimentos e pensamentos, que Foucault visa em sua arqueologia do mesmo.

Ademais, o subtítulo de *As palavras e as coisas* é indicativo de uma temática subjacente ou principal do livro, tanto faz, mas que define a retomada de uma reflexão desenvolvida por Foucault desde sua *Introdução à Antropologia de Kant*, como também no capítulo final da *História da loucura*. Em *As palavras e as coisas* essa temática aparece articulada à tese, cuja expressão patente em nosso pensamento é a formação das *ciências humanas*, que corresponde ao surgimento do *homem* como um acontecimento moderno na história do pensamento. Ora, se, nessa obra, Foucault dedica um número de páginas considerável para falar das ciências humanas propriamente ditas – das relações entre essas ciências e as novas empiricidades e os novos saberes da modernidade, da presença constante de uma noção de inconsciência alinhada à permanência do primado da representação em seus estudos e da relação entre as suas formulações positivas de saber e a categoria moderna de história ou de historicidade –, enfim, se ele discorre com bastante frequência a propósito da configuração e da disposição das ciências humanas diante do dito *triedro dos saberes* da modernidade, as indicações realizadas de quando em quando, indicações precisas, explícitas, mas não tão frequentes, de uma *imagem dogmática* do pensamento formada na modernidade, a saber, aquela que reproduz uma *ilusão antropológica* transcendental, parecem tratar de um assunto ainda mais importante. Não é que uma coisa se distinga da outra: elas estão ligadas por uma espécie de *empirismo transcendental* moderno que compõe o modo de pensar contemporâneo e que representa de maneira significativa a articulação entre os acontecimentos, os modelos de pensamento e as disposições empíricas dos saberes e dos objetos na experiência do discurso. É que, para Foucault, enquanto, por um lado, o que funda as ciências humanas é o acontecimento do homem como empiricidade e a necessidade de pensar esse acontecimento – e todo o desenvolvimento das psicologias, das sociologias e das análises dos mitos e das literaturas consiste numa tentativa de responder a isso, de pensar esse acontecimento –, por outro lado, é em relação a essa imposição do pensamento, imposição que acompanha paralelamente essa necessidade de constituir um saber do homem, que surge a ideia de uma *transcendência do homem*, definida que é como um tipo de exigência de para além da empiricidade pensar o *ser do empí-*

rico, a *verdade* por trás daquilo que aparece diante dos olhos e dos discursos como homem: quer-se pensar o *ser do homem* nos termos de uma *verdade* e de uma *transcendência*¹⁵⁹. Como se com o nascimento do homem se pudesse pensar nele alguma coisa para além dele, para além da experiência que temos dele, e que fosse originário em relação a ele; como se se pudesse visar a uma região a partir da qual se fundaria todo o modo de ver e de dizer e toda forma de pensamento do homem e das coisas por ele pensadas. Antes de emergir de sua empiricidade como ponto de chegada, o homem seria o ponto de partida, ponto *a priori* do pensamento. De modo que, nesses termos, deixa de ser um *a priori* histórico, um *a priori* definido pelos acontecimentos do presente, passando a definir-se como um *a priori* transcendental, malgrado a instabilidade de sua figura, assim como de tantas outras, na arqueologia do pensamento e da referência que faz essa arqueologia à descontinuidade dos acontecimentos. Ora, se a identidade do pensamento clássico é definida por Foucault como sendo uma identidade metafísica, fundada que é numa *ontologia do infinito*, daí a figura de Deus como sendo aquele que sustenta o primado da razão e da representação, com a morte de Deus e a constatação da finitude na modernidade, o que surge não se detém, por assim dizer, numa *ontologia*, ou melhor, numa *analítica da finitude*, tal como possivelmente quisera Kant – em que dos *limites do conhecimento* se passaria ao *conhecimento dos limites*, ao conhecimento da finitude como questão da experiência –, mas ultrapassa essa analítica para fazer valer uma *antropologia* do pensamento: uma antropologia em que a *finitude* está para além do campo da experiência e que na região onde a finitude se funda está imbricada com uma *subjetividade* enquanto ponto de partida, que é como tal capaz de pensar a experiência mesma nos termos de uma gênese, de uma estrutura e de um sentido. É contra esse fundamento, contra essa unidade transcendental do pensamento que se constitui justamente com a figura de um sujeito humano universal, de um sujeito antropológico – um sujeito que pensa, e que ainda que visite o impensado e a finitude, na modernidade, o faz sempre a partir de si a para retornar a esse lugar de identidade –, que a crítica de Foucault se estabelece e é desenvolvida. Ele irá mostrar que o homem, ao contrário, é uma figura passageira, um rosto de areia que se constitui na orla do mar, na areia da praia, e que com poucas ondas e tão depressa como se forma pode se apagar, vir a desaparecer¹⁶⁰.

Ora, o pensamento não é uma imagem; não é uma coisa definida a que se pode se apegar, se agarrar e obter consolo; não é também uma verdade, um fundamento da existência

¹⁵⁹ Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 541; Idem, *Introduction to Kant's Anthropology*, op. cit., p. 122-4, Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 351-4.

¹⁶⁰ Ibid., p. 398.

empírica que se liga a um universal, a uma transcendência. Não é ontologia, nem metafísica. Não é tudo isso porque é formado por acontecimentos: *a priori* históricos que atravessam seu ser e determinam em seu interior as continuidades e as descontinuidades do discurso. É talvez alguma espécie de *teatro*: um lugar onde as palavras e as coisas se encontram, se cruzam, um lugar de cenas múltiplas, simultâneas e instantâneas, se se quiser, também de gestos, de afirmações, os quais se fazem sem sujeitos, sem intenções e sem roteiros, enfim, um lugar em que acontecimentos acontecem, acontecimentos impessoais e involuntários, acontecimentos que imprevisivelmente irrompem no tempo e no espaço, afirmando intensidades diferentes e repetindo a sua própria afirmação no pensamento¹⁶¹. Constitui-se como um tipo de *lançar de dados* no presente, dados que afirmam justamente novas distribuições, novas configurações, alinhadas apenas pelo devir dos acontecimentos: por essa afirmação e essa indefinição características da diferença. Nesse sentido, o projeto de uma arqueologia, projeto que Foucault empreende com o objetivo preciso, vale dizer, de pensar a atualidade que é a nossa, é profundamente marcado por essa articulação, qual seja, essa articulação entre pensamento e acontecimento. Seja por uma história do outro, seja por uma história do mesmo, seu termo de visada certamente é atravessado por acontecimentos dispersos, involuntários, constantes e talvez *inconscientes*, acontecimentos que inscritos na *história* modificam-na de maneira profunda e significativa, e também por pensamentos, toda essa disposição da *ordem* na episteme que configura o lugar de distribuição dos enunciados no discurso e que determina no tempo e no espaço os modos de pensar, de ver, de falar e de agir das pessoas e das civilizações. Ora, a *ilusão antropológica* surge como um problema para essa arqueologia, e isso explicitamente em *As palavras e as coisas*, porque fala de uma referência *transcendental* para o pensamento. Surgindo de um acontecimento, o aparecimento do homem, a antropologia pretende para além dele fundar e prever todas as possibilidades de acontecimentos. É que da empiricidade recorre-se à transcendência a ponto de não mais reconhecer o lugar de origem, ou de, inversamente, submeter esse lugar mesmo ao estatuto de universal. É que dessa maneira o pensamento se torna *imagem*, se torna cristalizado numa moldura, universalizado numa forma, ou se se quiser, numa fórmula, deixa de ser acontecimento, deixa de ser histórico, deixa de ser puro. Quando isso acontece a relação que estabelece com o que está fora, com o *outro* da diferença, já está definida e pensada por um *a priori* seja ele objetivo ou subjetivo, nos termos de Deleuze – daí o seu dogmatismo¹⁶². Se não há imprevisibilidade, involuntariedade, ou, em outros

¹⁶¹ Idem, “Theatrum philosophicum”, 1970, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 2, p. 83, 89-90, 97-9.

¹⁶² DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 118-26; Idem, *Différence et répétition*, op. cit., p. 169-217.

termos, *acaso* no pensamento, não há, na realidade, encontro efetivo, encontro autêntico com a diferença, e, portanto, não há a dificuldade de que fala Freud. Dificuldade de apreensão, dificuldade de elaboração, dificuldade que surge do que é diferente, do que afeta a gente. Uma história do presente tem de ser uma história que contemple o mesmo e o outro, que contemple, por um lado, a identidade de um pensamento – o lugar comum em que a distribuição das palavras e das coisas fala a linguagem cotidiana das praças e das ruas, a linguagem dura das ciências e das filosofias e a linguagem livre, sem começo nem fim, das literaturas –, e, por outro lado, que contemple também a sua diferença: o ponto-limite a partir do qual a possibilidade de *transgressão* se estabelece, as possibilidades de novas formas e novas formações, enfim, toda essa incursão por um *mundo outro*, porém possível, onde a realidade e a fantasia se misturam e se conjugam de maneiras diferentes e inéditas na linguagem e no pensamento. Só é presente a história que está em contato direto com a *exterioridade das relações*¹⁶³, com uma lógica que é forçosamente irracional, formada por acontecimentos puros, acontecimentos da diferença, que afirmam no pensamento a novidade do ser. Só é *presente* a história de um *pensamento sem imagem*, de um pensamento que *é* acontecimento: “um pensamento tem de pensar o que o forma e se formar do que ele pensa”¹⁶⁴. Ora, como a psicanálise foi pensada por Foucault, nessas histórias? Que relações detém o seu discurso com a identidade e a diferença? Em que sentido ela positiva ou não o acontecimento no pensamento? Para responder a essas perguntas recorreremos a alguns argumentos anteriormente lançados, a alguns vestígios deixados, e também elaboraremos alguma coisa nova, articulações e proposições que nos surgem agora, e isso como um exercício de pensar o lugar da psicanálise na arqueologia e a função de sua presença na modernidade do pensamento.

2.3.2 Um pensamento do inconsciente e um inconsciente do pensamento

A referência de Foucault à *psicanálise* é bastante dispersa: embora nunca tenha escrito um livro ou um artigo exclusivamente sobre o pensamento de Freud ou mesmo sobre o discurso psicanalítico, é a presença marcante de ambos no decorrer dos textos, das entrevistas e dos artigos do autor que nos leva à hipótese de um tipo de *encontro* sempre presente, seja ele implícito ou explícito, entre o pensamento de um e de outro. Freud e a psicanálise certamente marcaram o pensamento de Foucault: por diversas vezes observamos as incursões do filósofo no terreno da psicanálise para pensar um conceito psicanalítico propriamente dito, a função desse conceito no interior do discurso de Freud, como também para pensar as relações entre a

¹⁶³ Idem, *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris: PUF, 1953/1993, p. 109.

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel, “Theatrum philosophicum”, 1970, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 2, p. 85.

psicanálise e a arqueologia do saber, a genealogia do poder ou ainda a estética da existência, para fazer menção às diferentes fases de sua obra. De modo que, assim sendo, Foucault parece tomar Freud, e talvez o próprio Lacan, como uma espécie de interlocutor, e isso de maneira bastante profícua, uma vez que se observa frequentemente a presença de ambos no pensamento do autor e a conseqüente produção de textos e reflexões que expressam os frutos e as conseqüências desse encontro a que nós agora podemos nos voltar. Por outro lado, é evidente a importância dos enunciados produzidos por Foucault, e isso especialmente das leituras que ele empreendeu de Freud, de seus textos e de suas proposições, e, além disso, dos modos com que compreendeu o lugar do discurso psicanalítico na episteme da modernidade, as relações de poder que atravessam a sua experiência etc., é evidente a importância dessas reflexões no interior da obra produzida pela própria *comunidade* que funda e que mantém o nome da psicanálise na atualidade: comunidade formada por psicanalistas, pesquisadores, por filósofos e leitores em geral, referidos que são a Freud, a este como sendo o autor da discursividade psicanalítica¹⁶⁵. De fato, seja para valorar positivamente, seja para fazê-lo de maneira negativa, buscando com isso um certo distanciamento, a psicanálise de maneira mais ou menos frequente estabeleceu historicamente com Foucault, e estabelece ainda hoje, um campo fértil de *problematização* e de reflexão no que concerne à teoria de Freud internamente, à posição de seu discurso no contato e no diálogo com outros saberes e às linhas de força e de ação da intervenção pretendida por Freud no campo do pensamento. De um modo ou de outro, é inegável, e talvez, inevitável, a relação entre Foucault e a psicanálise, cujo encontro produz ainda na atualidade um *trabalho de pensamento*: trabalho de problematização, de elaboração e de transformação de si na experiência do pensamento, e isso no que concerne tanto à psicanálise quanto à filosofia¹⁶⁶. Interessa-nos aqui retomar de maneira breve a leitura específica desenvolvida por Foucault quanto à presença de Freud nas duas histórias enunciadas antes, a saber, nas histórias do outro e do mesmo, de modo que partindo disso queremos pensar como a psicanálise pode estabelecer relações com o objeto dessas histórias, ou seja, com o outro e com o mesmo, e que contribuições essas relações podem trazer para um pensamento que se pretende acontecimento na modernidade.

A presença da psicanálise na *História da loucura* é, por assim dizer, uma presença *ambígua*; uma presença que não se reduz a delimitar o seu lugar de pertencimento, a sua posição diante de um debate interno do pensamento arqueológico relativamente à experiência da loucura, ou, para colocar em outros termos, não é que ela não se reduz a uma ou a outra posi-

¹⁶⁵ Idem, “Qu’est-ce qu’un auteur?”, 1969, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 1, p. 804-12.

¹⁶⁶ Idem, *Histoire de la sexualité: l’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984d, v. 2, p. 14-5.

ção nesse debate, mas o fato é que se afirmam duas posições distintas; afirmam-se duas possibilidades de leitura da experiência teórica de Freud, de modo que o que se constitui a partir disso, para usar os termos de Deleuze, é um *paradoxo*, ou se se quiser, uma *síntese disjuntiva* do pensamento, uma síntese que a despeito da ligação que produz entre dois *sentidos* mantém a heterogeneidade dos termos, a particularidade das experiências¹⁶⁷. É que o discurso de Freud é variante e circulante, levanta pontos de contato, pontos-limites e também pontos de tensão entre uma e outra experiência do pensamento na história: duas experiências distintas na relação entre o pensamento e a loucura que se estabeleceram a partir da descontinuidade entre o Renascimento e a idade clássica, ganhando uma configuração particular na modernidade. Para Foucault, Freud, nesse terreno, visita ora o espaço do que Foucault chama de *tradição crítica* de pensamento sobre a loucura e ora o espaço da dita *tradição trágica* da loucura¹⁶⁸. Como um discurso constituído *entre dois*, o discurso de Freud seria marcado por essa crítica da loucura, essa que inclui a experiência do outro no registro da *desrazão*, concebendo-a, portanto, como *ausência de obra*, mas também seria marcado pela perspectiva trágica do pensamento, a qual positiva, ou melhor, valoriza positivamente a especificidade da *produção* do louco, de modo que a loucura, antes de ser ausência, deve ser *presença de obra*. No primeiro caso, o pensamento de Freud é herdeiro da tradição crítica; a metapsicologia psicanalítica funciona como um sistema e tende a formular o desenvolvimento individual em termos de uma *evolução* biológica¹⁶⁹: o que se coloca como meta é a produção de indivíduos livres e racionais, daqueles que podem ascender à condição da cultura, a despeito dos caminhos e descaminhos de uma sexualidade perverso-polimorfa e desviante; e, ademais, a figura que Freud assume na experiência de análise reproduz em outro espaço e em outro contexto, e isso sob *transferência*, a distribuição e a configuração do poder do dispositivo asilar psiquiátrico: ora, as figuras do médico, dos serventes e dos vigilantes podem ser em análise condensadas unicamente na figura do analista¹⁷⁰. De modo que o que está em jogo na vinculação de Freud a essa tradição é a presença na psicanálise de um pensamento que examina a loucura segundo o critério da razão e da desrazão, deslocando-a sempre para o registro da desrazão, onde não há obra nem verdade, e o correlato disso, que consiste na aplicação e no exercício de práticas de exclusão e de normatização, e isso em continuidade com o surgimento no espaço social dos dispositivos de internamento, no caso dos hospitais gerais da idade clássica, e dos dispositivos de trata-

¹⁶⁷ DAVID-MÉNARD, Monique, Repetir e inventar segundo Deleuze e segundo Freud, In: *Discurso*, n. 36, 2007, p. 19-21; DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 9-12.

¹⁶⁸ BIRMAN, Joel, “Descartes, Freud e a experiência da loucura”, In: *Natureza humana*, op. cit.

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 23-6.

¹⁷⁰ Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 529-30.

mento moral, no caso das instituições asilares da modernidade. São esses os acontecimentos responsáveis pelo nascimento de uma consciência crítica a respeito da loucura e que conduzem essa experiência à determinação de silenciamento e de ausência de obra tanto na idade clássica quanto na modernidade. Há, entretanto, uma outra possibilidade de leitura da experiência de Freud, da experiência de seu pensamento, que é evocada por Foucault quando ele fala da necessidade de *se fazer justiça a Freud*¹⁷¹. É que juntamente com a tradição crítica, paralelamente a ela e com menos força e visibilidade, constituiu-se historicamente uma consciência trágica da loucura. Se, no caso da tradição crítica, a experiência do outro correspondia a uma experiência de ausência de obra, de improdutividade e de mau uso da liberdade, daí a necessidade da criação de dispositivos de exclusão e de controle, visto a dimensão não apenas de ócio, mas de periculosidade que se constituiu em torno da figura do louco, no caso da tradição trágica, a loucura, resgatada no campo da linguagem, faz falar uma outra dimensão de obra: uma dimensão que certamente não se inscreve nos cânones universais da verdade e da obra, mas que marginalmente e como experiência quase sempre solitária se constitui como produção e como obra. Não sem motivo, é essa última tradição que ganha força nos movimentos diversos da literatura, da dramaturgia, das artes e da filosofia, enfim, em todos esses campos que para além dos regimes ortodoxos das produções de saber e de verdade compõem uma *heterodoxia do pensamento*, e isso na medida em que o permitem se articular com o *outro* da diferença. Em Freud, essa tradição se manifesta precisamente quando a experiência do louco é lida e interpretada menos a partir dos moldes do discurso da ciência e mais segundo as formas literárias e romanescas das *narrativas clínicas*. É que, no caso da clínica, a linguagem do louco pode ser retomada, e isso positivamente, por meio de suas diferentes formações no *fantasma*. Decerto, a inscrição do registro do inconsciente numa psicologia fantasmática das palavras e das imagens é o que efetivamente dá as condições de possibilidade de a linguagem do louco se inventar, se proliferar e se multiplicar. Se a verdade perde a sua ligação com o registro da realidade propriamente dita, não é verdade por adequação nem por correspondência, pode se construir e se positivar por vias singulares de elaboração e de criação. Ora, quando Freud reproduz as diferentes formas de linguagem da experiência da loucura, e isso na publicação das narrativas clínicas e na interpretação que faz delas a partir de uma *psicologia do fantasma* – principalmente, para citar um exemplo, no caso da psicose de Schreber, em que ele retoma a narrativa de seu delírio para pensá-la no campo do discurso¹⁷² –, ele definitiva-

¹⁷¹ Ibid., p. 360.

¹⁷² FREUD, Sigmund, “Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia”, 1911, In: *Obras completas*, op. cit., v. 10, p. 13-107.

mente inscreve o que antes se constituía como ausência de obra, marcado que era pelas categorias de erro e de desrazão, no registro da obra, onde as possibilidades de criação e de produção se tornam infinitas. Quando Freud faz isso, Foucault enxerga nele e na psicanálise uma tradição trágica do pensamento, tradição que dá à experiência do louco um modo particular de expressividade, e isso pela positivação da diferença, ou se se quiser, por sua afirmação na experiência do pensamento. No primeiro caso, a relação da psicanálise com o *outro* funciona a partir das diferentes consciências da tradição crítica, a saber, as consciências crítica, prática, enunciativa e analítica, que mesmo funcionando independentemente são solidárias umas às outras, prescrevendo o mesmo destino para a experiência da loucura, qual seja, o destino que a inscreve nas formas de saber e de conhecimento; e, no segundo, a psicanálise é trágica: ela não quer saber, nos sentidos crítico e analítico do termo, nem quer intervir, nos sentidos prático e enunciativo, mas antes quer ouvir, quer retomar uma linguagem há muito esquecida e ignorada, porque excluída, quer dar voz a uma linguagem sem representantes nem representação, fazer falar uma linguagem pura, uma linguagem onde as palavras não se distinguem das coisas, tal qual a experiência da esquizofrenia entrevistada por Freud¹⁷³, uma linguagem que antes de ser definida pelos registros do mesmo e do outro é diferença, diferença pura enquanto afirmação, uma linguagem que diz do devir singular das intensidades múltiplas, que incidindo no pensamento o conduzem ao encontro com o que está fora, com o que, pensado desde a origem, se manifesta como outro, como descontínuo e como acontecimento¹⁷⁴.

Há também uma outra relação entre a psicanálise e a arqueologia: trata-se da relação que se constitui entre a psicanálise e a história do mesmo, entre a psicanálise e *As palavras e as coisas*. É uma versão muito mais otimista da psicanálise em Foucault, versão que diante do jogo de forças das diferentes posições discursivas que a psicanálise assume, conforme a leitura da *História da loucura*, define uma contribuição mais importante e mais decisiva da psicanálise, uma contribuição positiva e bastante significativa, para usar os próprios termos do filósofo, no que concerne à sua posição na arqueologia do pensamento. É que a psicanálise, e isso em conjunto com a etnologia, aponta para o lugar mesmo de surgimento da modernidade, lugar a partir do qual esta última se torna possível e a partir do qual o pensamento se confronta com acontecimentos novos e inéditos. Há certamente na especificidade do conceito e do objeto desses discursos um fator importante que permite a ligação entre a posição que eles ocupam, a função que exercem e o solo arqueológico do pensamento. O fato de a psicanálise como discurso apontar diretamente para o *inconsciente* do psiquismo e de a etnologia investi-

¹⁷³ Idem, “O inconsciente”, 1915b, In: *Obras completas*, op. cit., p. 148-50.

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 64.

gar as *estruturas invariantes* da cultura e da história, isto é, o fato de a psicanálise e de a etnologia abordarem e promoverem todo esse *terreno de inconsciência* das empiricidades e dos saberes no pensamento, faz falar da relação fundamental que se estabelece no limiar da modernidade, e isso no nível arqueológico, entre o pensamento e a finitude. É que com o desaparecimento do discurso, a falência da linguagem como representação, o homem se vê atravessado por todos os lados e em todos os aspectos, no trabalho, na vida e na linguagem, pela experiência de morte. Experiência que surge não apenas como termo final de uma existência, mas que atravessa como elemento central e sempre presente todo o percurso do vivente. Conforme já desenvolvido no *Nascimento da clínica*, é na morte e não na vida que o pensamento moderno buscará a *verdade* do ser¹⁷⁵, de modo que a segunda será entendida não como termo primeiro, mas como efeito, que em função da primazia da morte busca se estabelecer e se firmar, mas não sem luta e sem dificuldades no pensamento. Ora, se nos referimos à intervenção da psicanálise, nesses termos vemos que na sua relação com as ciências humanas ela promove nelas uma inversão interna ainda mais radical que a da passagem das categorias de função, conflito e significação para as categorias de norma, regra e sistema, com todas as implicações que essa passagem interna já produz no âmbito dessas ciências; a psicanálise promove uma outra inversão que aponta para os limites das ciências humanas, na medida em que positiva nos campos das funções e das normas uma repetição da *morte*, no campo dos conflitos e das regras a abertura do *desejo* e no campo das significações e dos sistemas uma linguagem que também é *lei*¹⁷⁶. É por levar o pensamento das ciências humanas ao seu limite, ao encontro com o que é a sua condição, mas que permanece fora, com o que está para além dele e da empiricidade do homem, para além das experiências da consciência e de sua representação, enfim, é por levar o pensamento a seu ponto de não pensamento que a psicanálise retoma, para fazer valer, a experiência da linguagem como finitude. É por promover essa relação, relação renegada, excluída e deixada de lado, que alguma coisa se mantém na experiência do pensamento como *indeterminação*, desdobrando-se na possibilidade de pensar na modernidade diferentes formas de subjetivação, formas de produção e de construção de si, que antes de dominarem a finitude, estabelecendo em relação a ela os seus contornos e definindo precisamente o seu campo de atuação, permanecem abertos e atravessados por ela. É todo esse campo que Foucault chama de *inconsciente* que promove no pensamento a relação intrínseca que ele detém, e isso a partir da modernidade, com o regime do impensado, regime marcado por processos que lhe são estranhos, desconhecidos, isso porque ocorrem fora dele, sob a marca da

¹⁷⁵ Idem, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 201-2.

¹⁷⁶ Idem, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 386.

finitude, marca que define o deslocamento da linguagem de um momento em que o homem surge a um momento em que ele já desapareceu. Ora, se a psicanálise e a etnologia podem indicar esse ponto-limite, ou melhor, na realidade, esse ponto de partida, esse ponto de abertura em que o pensamento moderno se forma, se estabelece e se desenvolve por meio de uma relação estreita com a experiência da finitude, com esse acontecimento do pensamento, não é por outra via que ambas devem promover na experiência da arqueologia uma descontinuidade entre a imagem constituída do pensamento e um pensamento por vir, um pensamento que é formado e animado por acontecimentos. É que se elas apontam para o acontecimento de origem apontam também para o acontecimento de término, ou melhor, de partida, haja vista que são justamente os acontecimentos aqueles que produzem descontinuidades no pensamento e que manifestam neste o encontro com a diferença. Doravante um novo pensamento é possível, um pensamento que faz falar o plano dos acontecimentos, ou para dizer em outros termos, o plano de sua própria inconsciência, plano a que corresponde outro modo de ser da linguagem e da ordem, outro modo de distribuição das palavras e das coisas. Não por acaso Foucault aproxima as contribuições da psicanálise e da etnologia do surgimento da literatura na história do pensamento. Funcionando também sob o signo do *contra* – se a psicanálise e a etnologia são *contraciências* em relação às ciências humanas, Foucault chama a literatura de *contradiscursiva* e de linguagem não discursiva –, é pela literatura que Foucault retoma o modo de ser bruto da linguagem da experiência do Renascimento, muito embora sem origem, nem finalidade; é nela que as palavras e as coisas são afirmadas de maneira positiva no pensamento, é nela que a linguagem mesmo fragmentada, dispersa e multiplicada, tal qual se encontra na modernidade, pode se reunir nos termos de uma *identidade*¹⁷⁷, e isso por uma linguagem que não pode ser definida por uma análise da representação nem por uma análise da significação. Uma *identidade* que não diz respeito em absoluto à formação de uma imagem do *mesmo*, mas que afirmando a diferença o faz por uma ontologia não da manutenção nem da perpetuação do *um*, mas da inscrição positiva da repetição, do eterno retorno do *múltiplo*, ou se se quiser, da *diferença*. Uma linguagem que é ser da diferença e ser da multiplicidade. Seja pela psicanálise, seja pela etnologia, seja ainda pela literatura, o que Foucault promove na arqueologia da identidade de *As palavras e as coisas*, cujo corolário é a descrição e a explicitação desse solo de formação do pensamento moderno, é a possibilidade de encontro na experiência do pensamento com aquilo que o forma, que é responsável por sua *abertura*, e, além disso, com os

¹⁷⁷ Ibid., p. 397-8.

obstáculos que impedem a sua transformação, que impedem os encontros com o que está fora, com a diferença, e novamente, com os acontecimentos¹⁷⁸.

Assim, enquanto pensamento do inconsciente, a psicanálise visita o mesmo e o outro por diferentes vias e de diferentes maneiras na arqueologia do pensamento. Ela inscreve-se na história do outro atravessada por duas tradições distintas de relação com a loucura: quando Freud produz metapsicologia e quando ele reproduz na clínica a hierarquia de um dispositivo de tratamento moral ou um modelo de escuta sem reciprocidade nem retorno da linguagem, a psicanálise é crítica e a loucura, ausência de obra, mas quando ele recolhe a palavra do louco para dali escrever, por assim dizer, literatura, escrever romances e narrativas, cujo personagem central é não um sujeito mas um fantasma, um intercruzamento de palavras e de coisas no pensamento, quando ele produz uma clínica da linguagem ou uma linguagem da clínica, a psicanálise é trágica e a loucura, presença de obra. Por outro lado, a psicanálise também participa da história do mesmo, recolhe a alteridade da diferença por uma identidade do pensamento e o faz pela afirmação de uma relação intrínseca entre linguagem e finitude: desconstrói uma imagem do pensamento que toma as noções de sujeito e de representação como categorias centrais da produção de discursos para construir um pensamento que sem sujeito nem representantes da representação encontra acontecimentos, um pensamento que em relação com a morte produz vida, e isso por uma linguagem múltipla, sem gramática, sem começo nem fim. Seja pelo mesmo, seja pelo outro, o que se coloca como questão é como um pensamento do inconsciente produz na arqueologia um inconsciente do pensamento, um inconsciente que distribui as palavras e as coisas de maneiras novas e criativas, um inconsciente que acontece como sendo a possibilidade afirmada de o pensamento ser outro, ser diferença. Ora, mas se isso pode se dar, certamente não é sem dificuldade, como disse Freud, quando fala da resistência da humanidade em aceitar as suas feridas, isto é, aceitar que a terra não é o centro do universo, que o homem não é superior aos animais e que o eu não é senhor da mente¹⁷⁹, e nem sem conflitos de ordem narcísica, como disse também Foucault, quando fala da correlação entre a compreensão da história como contínua e a função fundadora de um sujeito e da destituição desse modelo evocada pela arqueologia ao pretender inserir na história a descontinuidade e na subjetividade o descentramento¹⁸⁰. É que todas essas dimensões falam da inscrição do acontecimento no pensamento, inscrição positiva que, sem dúvidas, pretende passar da dificuldade da afirmação à afirmação da dificuldade, da história sem descontinuidades a uma

¹⁷⁸ Ibid., p. 353.

¹⁷⁹ FREUD, Sigmund, “Uma dificuldade da psicanálise”, 1917, In: *Obras completas*, op. cit., v. 14, p. 244-51.

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 21-4.

descontinuidade da história, enfim, da imagem de um pensamento a um pensamento sem imagem. Se optamos por pensar essas questões a partir de algumas contribuições da psicanálise a essas histórias da arqueologia, queremos nos aprofundar ainda mais nessas contribuições e interrogar se existe na própria psicanálise alguma possibilidade de pensar essa relação entre pensamento e acontecimento de maneira a manter no pensamento a verdade da diferença; ou seja, queremos pensar se a psicanálise corre ou não o risco também de se constituir como imagem de pensamento, e se ela corre esse risco, como afirmar uma psicanálise que seja sem imagens, uma psicanálise atravessada e formada por acontecimentos. Para tanto, para abordar essa questão, remetemo-nos a um problema enfrentado por Freud em seu tempo e que continua a pertencer ao campo psicanalítico.

2.3.3 Elogio ao amor: o amor à verdade de Freud e a verdade do amor

A possibilidade de a psicanálise constituir-se como uma *Weltanschauung*, termo que em português pode ser traduzido por *cosmovisão* ou visão de mundo, o que inclui ler as suas experiências e as suas descobertas como se fossem teorias gerais de psicologia ou como construções intelectuais que se bem fundamentadas devem valer em qualquer tempo e em qualquer espaço, essa possibilidade foi durante anos, sobretudo no período final da produção de Freud, objeto de preocupação e de desconfiança por parte do autor. De maneira bastante explícita – e, vale dizer, diferentemente do uso até então feito do termo, quase sempre associado a práticas místicas de civilizações ditas primitivas ou a crenças e superstições do espaço religioso –, em 1926, com o artigo sobre *Inibições, sintomas e ansiedade*, essa temática retorna ao texto freudiano para revelar uma preocupação premente de Freud no sentido de sua aplicabilidade ao próprio campo psicanalítico. É que, segundo a passagem, alguns psicanalistas estariam atribuindo a alguns conceitos e a alguns achados da experiência teórica e clínica de Freud o estatuto de universalidade que a noção de *pedra angular*¹⁸¹, angular porque fundamental, pode evocar. Ora, essa perspectiva é enfática e unilateralmente recusada por Freud, tanto aqui quanto em 1933, quando escreve sobre *A questão de uma cosmovisão*, de modo que toda e qualquer tentativa de construção e de elaboração de uma visão de mundo na experiência do pensamento é ligada aqui e ali às atividades da filosofia e da religião, que, não se contentando em subordinar seus enunciados à categoria da *verdade* e em rejeitar as ilusões do pensamento¹⁸², procuram alívios e certezas para além daqueles possíveis ao conhecimento; ora, mas se assim o fazem é porque desejam consolo e abrigo momentâneos, edificando suas teorias como espé-

¹⁸¹ FREUD, Sigmund, “Inibições, sintomas e ansiedade”, 1926, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 20, p. 99.

¹⁸² Idem, “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”, 1933, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 22, p. 155, 176-7.

cies de *manuals para a vida*, e isso diante de todo o desamparo que encontram na experiência do mundo e dos grandes problemas enfrentados pela humanidade sem que se tenham ainda obtido em relação a isso respostas e soluções definitivas. Nesses termos, a psicanálise, para Freud, absolutamente não deve operar e funcionar a partir de uma visão de mundo, dessa *imagem de pensamento* que sustenta na teoria uma pedra angular de fundação, e isso porque, antes de o discurso psicanalítico se vincular definitivamente às construções teóricas, estabelecendo-as como um tipo de princípio ou de fundamento para a produção de enunciados, ele deve manter como meta, como termo de visada, apenas uma coisa, a saber, a submissão de suas descobertas ao critério da *verdade*. Inevitável e irrecusável, é somente a verdade do inconsciente, verdade que evoca na teoria e na clínica o reconhecimento da realidade e a exclusão de qualquer tipo de impostura ou engano¹⁸³, o que deve permanecer como foco de toda produção de pesquisa e de tratamento em psicanálise. Ora, mas e o conceito de inconsciente, propriamente dito? Não deve ser este conceito um conceito fundamental para Freud? Uma pedra angular de sua teoria? E se a resposta for sim para essas perguntas, não incorreria a psicanálise, assim, num tipo de cosmovisão? Indagamo-nos inversamente: se Freud não pretende com a psicanálise fundar uma cosmovisão, não deve o conceito mesmo de inconsciente ser colocado em questão, por essa perspectiva? Com efeito, essa discussão pode ser longa, pode apontar para caminhos diversos, várias abordagens, pode-se chegar também a diferentes opiniões e conclusões a respeito, enfim, há uma série de possibilidades de encaminhar o que sugerimos aqui como sendo uma problemática, e isso entre a noção de inconsciente e o fato de essa noção configurar ou não uma cosmovisão em psicanálise; não é este, contudo, o nosso interesse, nem está em nossos objetivos seguir por esta via. O que queremos apontar a partir dessa problemática é uma outra questão, talvez decorrente da primeira, mas que nesse caso é bastante produtiva em relação ao que pretendemos abordar aqui. E ainda mais: pode ser que no final das contas talvez a reflexão lançada a propósito dessa segunda problemática contribua, direta ou indiretamente, não sabemos, para pensar uma possibilidade de encaminhamento para a primeira delas – mas, ainda que indiquemos isso mais adiante, eximir-nos-emos de desenvolver mais detalhadamente os argumentos dessa relação. Queremos pensar a problemática que articula não conceito e visão de mundo em psicanálise, mas *inconsciente* e *verdade* no pensamento. Quando Freud submete qualquer tipo de *construção em análise* ao critério da verdade, entendemos que há nessa assertiva uma especificidade que talvez diga respeito ao lugar do inconsciente no pensamento de Freud. É isso o que queremos abordar aqui, e talvez

¹⁸³ Idem, “Análise terminável e interminável”, 1937, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 23, p. 265.

isso aponte para uma especificidade do conceito de inconsciente que mesmo mantido como central na constituição da psicanálise não conduza esta a uma espécie de visão de mundo.

Dito isso, queremos lançar mão de duas perspectivas, partindo daquilo que desenvolvemos até então. Na realidade, não se tratam de perspectivas, ou melhor, de tentativas cujos encaminhamentos para a questão sejam completamente distintos; ao contrário, elas são intercambiáveis, traçam um mesmo parentesco uma com a outra, ou ainda, para dizer de modo mais radical, são *interdependentes* – já que uma não *acontece* sem a outra –, de modo que a articulação entre uma e outra é fundamental para o desenvolvimento de nossa reflexão a propósito da relação entre inconsciente e verdade em psicanálise, e isso sem deixar de levar em conta a presença desta última como um *acontecimento* na arqueologia. Ora, *essa* psicanálise deve apontar não apenas para um pensamento do inconsciente na teoria, mas também e principalmente para um inconsciente do pensamento na modernidade. De um exercício de pensar a verdade do inconsciente em psicanálise, queremos pensar o acontecimento do pensamento na arqueologia. A primeira proposta de encaminhamento da problemática que lançamos consiste, portanto, em trazer essa relação entre inconsciente e verdade para o campo de produção propriamente psicanalítico. Ou seja, consiste em pensar como a categoria da verdade pode incidir no pensamento da psicanálise, e isso em correlação com a criação da noção de inconsciente por Freud. Essa proposta, com efeito, vincula-se diretamente ao texto de Freud, quando ele diz, em determinado ponto de *Análise com fim e análise sem fim*: a relação psicanalítica se baseia no *amor à verdade* – disso não devemos nos esquecer¹⁸⁴. Ora, mas que verdade é esta a ser impreterivelmente buscada por ambos, analista – e aqui recordamo-nos da identificação de Freud da figura do analista-terapeuta à do analista-investigador, uma vez que investigação e tratamento coincidem em psicanálise¹⁸⁵ –, e analisando em psicanálise? E, além disso, como uma verdade como essa se articula com o conceito de inconsciente na teoria de Freud? Essas duas perguntas condensam a primeira possibilidade de encaminhamento, a saber, as perguntas pela verdade em psicanálise e pela articulação entre essa verdade e o conceito de inconsciente. A segunda possibilidade de encaminhamento diz respeito à contribuição da psicanálise na manifestação da verdade do inconsciente no pensamento; ora, isso corresponde a pensar em que sentido o conceito de inconsciente em psicanálise, e mais o pensamento que o discurso de Freud funda, em que sentido ambos fazem falar dos acontecimentos do presente na arqueologia. Essa possibilidade visa fundar uma psicanálise que, articulando verdade e inconsciente na teoria, seja, ao mesmo tempo, *crítica* e *clínica* na arqueologia, para usar uma expressão deleu-

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ FREUD, Sigmund, “Dois verbetes de enciclopédia”, 1923, In: *E. S. B.*, op. cit., v. 18, p. 253.

ziana: clínica porque se constitui como uma espécie de *medicina da civilização*, e isso juntamente com a filosofia e as artes, uma vez que por meio de sua intervenção tenta criar um tipo de *sintomatologia* de seu tempo, uma sintomatologia do mundo, no sentido mesmo da possibilidade de expressar o pensamento em questão em sua atualidade, e crítica porque se ela deve ser pensada em relação estreita com seu tempo, de igual modo deve ser colocada *contra* ele, deve capturar e avaliar as relações de força implicadas nos *modos de existência* para produzir em relação a elas um *diferencial*¹⁸⁶. O saldo da articulação entre a reflexão a propósito do inconsciente em Freud e a inserção dessa reflexão no plano arqueológico deve indicar como a psicanálise pode assumir um lugar não apenas de análise do presente, mas de crítica e de transformação, e como podemos construir um pensamento formado por acontecimentos e aberto para o seu devir.

Ora, o conceito de inconsciente em Freud, como vimos, consiste num verdadeiro *mosaico* arqueológico do pensamento. Não obstante o discurso psicanalítico ter sido produzido na modernidade, quer dizer, não obstante o fato de Freud ter produzido um discurso que se vincula à arqueologia de que ele e o discurso participam, a psicanálise em geral e o conceito de inconsciente em particular certamente representam não apenas as coordenadas e as linhas de força que a modernidade prescreve. É que para além desse sistema de formação, há a retomada de uma ou de outra perspectiva, perspectiva que se inclui num outro modo de distribuição entre as palavras e as coisas no pensamento, de acontecimentos precedentes. É que a psicanálise e o conceito de inconsciente podem apontar na arqueologia para um pensamento do Renascimento, para um pensamento da idade clássica e para um pensamento da modernidade. O primeiro modelo de inconsciente pensado por Freud, que é característico de uma teoria da sedução e explicativo de uma teoria das neuroses, indica em psicanálise a incidência da *verdade* ligada ao trauma. Com efeito, o inconsciente como sendo essa experiência concreta de violência que representada no psiquismo permanece afastada dos demais processos conscientes, esse inconsciente é um conceito que condensa as palavras e as coisas em seu representante, e, além disso, atua já não mais dependendo diretamente das coisas, mas sim e apenas a partir de sua representação. É pelo representante do trauma reprimido, não pelo trauma propriamente dito, mas por seu representante, que a neurose permanece e que, no caso da histeria, tem o afeto da experiência convertido e transformado em sintoma corporal. A psicanálise desse inconsciente é uma psicanálise que aposta na possibilidade clínica de resgatar a experiência traumática, desde que consiga primeiramente pela hipnose, depois pelo método catártico, e,

¹⁸⁶ DELEUZE, Gilles, “Sur la philosophie”, 1988, In: *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 195-6.

por fim, pela associação livre, para falar do percurso traçado por Freud, retomar a verdade do trauma no campo da representação e da verbalização das palavras. É por trazer a reminiscência da coisa à linguagem da representação que se obtém a cura propriamente dita. Ora, assim entendida, a psicanálise, como apontamos, reproduz em seu discurso um modelo de pensamento que é clássico. O segundo modelo de inconsciente, aquele a que referimos como sendo o do fantasma, adota uma posição totalmente outra no que concerne a essa distribuição. É que no fantasma o trauma não está na realidade e a palavra deixa de funcionar como representação da coisa. Completamente distinta, a linguagem pode se inventar de maneira múltipla, por uma diversidade e por uma dispersão sem gramática. O que está em questão doravante é o modo com que se articulam palavras e imagens no pensamento, de modo que sem origem e sem fim o inconsciente funciona como uma máquina de produção de conteúdos e de desejos, alinhada que é à arqueologia do pensamento moderno. O Freud desse inconsciente pode ser pensado como um hermeneuta da modernidade, e isso ao lado de Marx e de Nietzsche, uma vez que a linguagem da psicanálise permite uma interpretação infinita do pensamento sobre si e faz com que a possibilidade do aparecimento da *verdade* seja sempre renovada e restituída aos novos fantasmas. A radicalização dessa perspectiva, com efeito, dá-se com a teoria das pulsões, em que a ideia de inconsciente como fantasma recebe uma determinação ainda mais forte, a saber, uma determinação não apenas de seu conteúdo, mas de sua intensidade. Toda a teoria do fantasma é atravessada por uma força diferencial de morte, que, a despeito de sua vinculação à destrutividade, consiste, na realidade, no que produz desligamentos nas estruturas narcísicas de síntese e de reprodução do *um* para daí dar origem à possibilidade de formações disjuntas e fragmentadas, como um tipo de potência do *múltiplo* no pensamento. A psicanálise encontra a finitude e, ao apontar para o homem, imersa que está no discurso das ciências humanas, logo se desvia dele para falar de seu ponto de dissolução e de desaparecimento na experiência do pensamento. A verdade da psicanálise é a verdade da finitude, é a verdade do pensamento que deixa de ser imagem para ser um tipo de *aventura do involuntário*. Ora, mas como manter positivada no pensamento uma perspectiva que a todo tempo promove no próprio pensamento uma transformação? Como manter no pensamento a força dos acontecimentos que o formam, sem que ele se transforme nem numa imagem cristalizada, formada por pressupostos objetivos e subjetivos, tampouco numa alteridade sem identidade, numa história do *outro* sem *mesmo*?

É nesse ponto que propomos uma dobra interna à citação de Freud. Quando ele diz da necessidade de a psicanálise se constituir como um tipo de *amor à verdade*, propomos passar do *amor à verdade*, inversamente, mas talvez no mesmo sentido, à *verdade do amor*. Trata-se do exercício de pensar que tipo de *relação* com a verdade está em questão em Freud e na psi-

canálise, uma vez que a verdade a que se chega por um pensamento do inconsciente deve indicar a verdade arqueológica de um pensamento do acontecimento. Nesse sentido, alinhamos nossa reflexão ao que Alain Badiou desenvolve a propósito da experiência de *amor*. Trata-se de um tema presente há alguns anos no pensamento do autor; vemos isso, por exemplo, no artigo *O que é o amor?*, de 1996¹⁸⁷, e também no livro intitulado *São Paulo: a fundação do universalismo*¹⁸⁸, que é retomado de maneira renovada a partir de novas elaborações do pensamento num livro curto chamado *Elogio ao amor*¹⁸⁹. De que trata o amor? Ora, a questão central para o filósofo e que nos interessa aqui é justamente a que se pergunta: “o que é o mundo examinado, praticado e vivido a partir da diferença e não a partir da identidade?”¹⁹⁰. Com efeito, essa questão remete à possibilidade de *encontro* na experiência do pensamento com o campo dos acontecimentos, com o campo em que o que surge para o pensamento não é outra coisa senão a diferença, aquilo que é outro; e não só isso, remete também ao tipo de *elaboração* que esse encontro possibilita, ao tipo de elaboração possível seja nos termos de uma *construção de verdade*, seja nos termos de uma *experimentação de nascimento de mundo*, nascimento de um mundo possível a partir do outro. Em ambos os casos, nas possibilidades de *encontro* e *elaboração*, o que está presente de maneira submersa na elaboração do autor são dois problemas: a que tipo de *regime de verdade* corresponde a imersão do *acontecimento* no pensamento? E que possibilidades tem o pensamento de construção de si como sendo uma resposta adequada ao acontecimento da diferença? O percurso proposto por Badiou¹⁹¹, percurso que pretende descrever por uma narrativa o conceito do que ele chama de amor, começa com uma *experiência* de disjunção e de desligamento, própria dos encontros da identidade; trata-se da experiência de recusa, ou, para usar os termos que indicamos no contexto da psicanálise, de exclusão ou de negação da diferença diante de uma identidade bem formada, estabelecida que é a partir do *um*. Nesse nível, experimentamos as diferenças ligadas às representações distintas ou às formações singulares de linguagem das subjetividades, formações que não são compatíveis no nível do conteúdo e das opiniões, no nível expresso dos enunciados e discursos, mas também e sobretudo a diferença das posições de sexualidade, ou se se quiser, a *diferença sexual*, ou seja, a diferença do desencontro entre os gozos individuais, e isso na medida em que a sexualidade é o sexo de cada um, é o sexo narcísico. Ora, se experimentamos o mundo, vivemos as coisas e pensamos a partir de nós mesmos, a partir do *um*

¹⁸⁷ BADIOU, Alain, “What is love?”, In: *Umbr(a)*, n. 1, 1996, p. 37-53.

¹⁸⁸ Idem, *Sant Paul: la fondation de l’universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 91-8.

¹⁸⁹ Idem, *Eloge de l’amour*, Paris, Flammarion, 2009.

¹⁹⁰ Ibid., p. 15.

¹⁹¹ Ibid., p. 17-28

apenas, toda a possibilidade de *encontro* propriamente dito é descartada, as diferenças surgem apenas como embate ou como *desejo de desejo* do outro, ou também, vale dizer, como relação hierárquica, quando ocorre de uma das partes se submeter à outra, conforme a força do mais forte – o nome disso em psicanálise é identificação ou sugestão. Há, entretanto, uma segunda possibilidade de *experiência*, que não mais é chamada de experiência por Badiou, mas de *encontro*, encontro propriamente dito. Esta última, com efeito, corresponde ao *acontecimento* do *dois*, e não do um, isto é, ao acontecimento em que diante da radicalidade da diferença nas relações entre eu e outro, ambos são afetados por um *descentramento* profundo de si: o mesmo é convocado a pensar a partir do outro. É justamente por essa via que surge o *amor* – trata-se do nome daquilo que diante da inexistência da relação sexual vem ao encontro mesmo dessa não relação, não como uma tentativa de alívio ou mesmo de subordinação do *dois* ao *um*, mas como o que pretende fazer falar, e isso positivamente, a *verdade* desse encontro de *dois*¹⁹². Ora, podemos vincular essa relação ao segundo dos descentramentos produzido por Freud, segundo a leitura de Birman, a saber, aquele que desloca o pensamento do lugar do eu para o lugar do outro, e isso alternadamente¹⁹³. O aparecimento da verdade do inconsciente em psicanálise deve falar do encontro do *dois* e não do *um*, da diferença e não da identidade, tornando-se necessária correlativamente a elaboração de uma *construção* que dê conta de uma *cena de dois*¹⁹⁴ no pensamento. Terceira etapa do percurso, segundo momento da experiência do amor: a *construção da verdade*. É que no primeiro momento do amor, aquele do *encontro*, ele é *eterno*, corresponde a um acontecimento da eternidade no presente, ou se se quiser, do acontecimento do que é eterno no presente do encontro, constituindo, dessa maneira, uma irrupção na experiência das subjetividades que promove um remanejamento interno a cada uma das partes envolvidas. Diferentemente da experiência do *um* da recusa, da negação ou da expulsão ou ainda daquela do *um* fusional, do um em que o outro é reduzido ao mesmo, o acontecimento do *dois* fala de um outro tipo de verdade, se se quiser, *miraculosa*, uma vez que afirma a possibilidade de relação do que é por princípio sem relação¹⁹⁵. É que na experiência de amor, observa-se o nascimento de um mundo novo, mundo construído não mais a partir do *um*, aquele de nossa experiência mais cotidiana, mas a partir do *dois*, a partir de um acontecimento que é descentrado, fragmentado ou multiplicado, de modo que a eternidade visita o tempo e o acontecimento encontra o pensamento. Essa experiência de amor remete diretamente a outra possibilidade de pensamento, a um pensamento que encontra o aconteci-

¹⁹² Idem, “What is Love?”, 1996, In: *Umbr(a)*, op. cit., p. 42-3.

¹⁹³ BIRMAN, Joel, *Freud e a filosofia*, op. cit., 65-9.

¹⁹⁴ BADIOU, Alain, *Eloge de l’amour*, op. cit., p. 18.

¹⁹⁵ ŽIŽEK, Slavoj, “Love without mercy”, *Plí: The Warwick Journal of Philosophy*, v. 11, 2001, p. 188.

mento, é atravessado por ele, e que doravante opera por uma construção da verdade. Essa construção, com efeito, não é em absoluto uma cosmovisão; ela remete sempre a uma experiência da singularidade e isso em conjunto com o outro da diferença, seja ele *dois* ou *múltiplo*; não se trata de uma experiência de *todos* e de uma verdade que seja universal. O inconsciente, nesses termos e para retomar aquela primeira problemática que levantamos, não funda uma cosmovisão, e não o faz porque a sua formação é irreduzível ao *um* do universal; o inconsciente é o conceito criado por Freud que promove não o *um*, mas, ao contrário, o *dois*, a diferença e a alteridade no pensamento, promove aquilo que *no* pensamento permanece como *diferença*: acontecimento no pensamento e pensamento sem imagem. Do amor à verdade passamos à verdade do amor, à verdade do pensamento que no encontro com o acontecimento promove múltiplos mundos, mundos criados a partir da experiência do *dois*, ou se se quiser, da experiência do *múltiplo* e não do mesmo.

2.3.4 Análise do presente, ontologia de nós mesmos e um pensamento por vir

Em que o pensamento de Freud contribui para o pensamento da modernidade? Em que um pensamento fundado sobre a criação do conceito de inconsciente faz falar um inconsciente do pensamento na arqueologia? Certamente, vê-se como nas duas histórias propostas por Foucault, a história do mesmo e a história do outro, a psicanálise produz contribuições significativas no sentido preciso do encontro possível com o mesmo e com o outro dessas histórias; certamente, a vinculação da psicanálise com a verdade, que expressamos aqui seja sob a forma do *amor à verdade* seja sob a forma da *verdade do amor*, incide positivamente na afirmação do inconsciente como dois, como múltiplo, como diferença, no pensamento de Freud. Mas como essa experiência de amor à verdade em psicanálise contribui para a formulação de um pensamento do acontecimento na arqueologia? Em que a verdade de que fala a psicanálise atinge diretamente a verdade da arqueologia? Sabemos que o próprio Foucault, de maneira aparentemente abrupta no período que se tornaria o último de sua obra, inclui a experiência de verdade em psicanálise no que ele chama de história das práticas discursivas reguladas por *formas de veridicção*, ou se se quiser, história das *relações do sujeito com a verdade*¹⁹⁶. Tomando como base a intervenção discursiva de Jacques Lacan, ele identifica na psicanálise a retomada de um problema antigo, problema que pertence à tradição da *espiritualidade*, qual seja, o problema da possibilidade de se pensar, de se refletir e de se elaborar no pensamento a relação do sujeito com verdade. De modo que Lacan, ao discutir “a questão do pre-

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, Seuil, 1982-3/2008, p. 6; Idem, *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres 2*, Paris, Gallimard, Seuil, 1983-4/2009, p. 161.

ço que o sujeito tem de pagar por dizer o verdadeiro, e a questão do efeito sobre o sujeito do fato que ele disse, que ele pode dizer e que ele disse, o verdadeiro sobre si mesmo”¹⁹⁷, recentraliza o discurso psicanalítico no registro de uma *ética*. Para Foucault, dizer isso é dizer que o discurso em questão na psicanálise comporta um aspecto muito específico do pensamento que é o de sua transformação, e que, por constituir-se por uma relação estreita com a verdade, ele enquanto tal é identificado por uma ascese, uma ascese a partir da qual se pode derivar uma vida outra, uma vida não mais a mesma, modificada que é pelo *trabalho de si* e pela *produção de um sujeito*¹⁹⁸. Ora, o que significa isso? Sob que aspecto entender o discurso psicanalítico como que participante de uma história da relação do sujeito com a verdade faz falar de uma relação entre psicanálise e pensamento na arqueologia?

É que a verdade de que fala Foucault pertence a uma tradição específica de pensamento que ele mesmo remete a Kant. Ora, foi precisamente Kant quem empreendeu a crítica da ideia de *sujeito* de Descartes, este sujeito como sendo único, universal e incondicional; ele fez isso menos quando se perguntou: o que é o homem?, e mais quando se perguntou: *o que é o esclarecimento?*, o que corresponde a perguntar: o que é este signo principal do momento iluminista contemporâneo a ele que se chama esclarecimento? É que ao levantar a questão da inscrição do homem na *história*¹⁹⁹ ele encaminharia o problema do homem pela determinação de sua *atualidade*, isto é, pela determinação das questões que surgem quando se pergunta: o que se passa hoje? O que acontece agora? E, além disso, quando também se pergunta: o que se passa agora no momento em que estamos uns e outros?, ou seja, quando se interroga sobre o *lugar* do homem na atualidade. Trata-se de pensar o *problema do esclarecimento* partindo necessariamente da *inclusão de si* na atualidade, e isso seja como ator seja como participante da inclusão de si na história. De modo que a estratégia de Kant para responder à interrogação sobre o homem e sobre o esclarecimento passaria não pela pergunta: quem sou eu, como sujeito universal e sem história?, tal como fez Descartes, e sim por: quem somos nós, testemunhas que somos do Século das Luzes? Quem somos nós enquanto sujeitos históricos, determinados e incluídos nesse tempo e nesse espaço a que pertencemos?

Ora, é por uma *crítica do presente* que Kant inaugura na filosofia um pensamento, que não é outra coisa senão uma forma de prática discursiva, imerso em acontecimentos, de modo que *problematizar* a atualidade consiste exatamente em pensar os acontecimentos do presente

¹⁹⁷ Idem, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, Seuil, 1981-2/2001, p. 31-2, 41.

¹⁹⁸ Idem, “Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse”, 1981, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 204-5.

¹⁹⁹ Idem, “Le sujet et le pouvoir”, 1982, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 231-2.

como sendo o horizonte de possibilidade da experiência do pensamento e em pensar uma *ontologia* que é aquela *de nós mesmos*, e isso no sentido preciso de que:

A ontologia crítica de nós mesmos certamente deve ser considerada não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; deve-se concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma vida filosófica onde a crítica daquilo que nós somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são postos e prova de seu possível ultrapassamento.²⁰⁰

Assim é que Foucault inclui a sua reflexão e a verdade de que fala sua arqueologia nessa tradição *crítica* da história da filosofia, nessa que nasceu com Kant, com os textos sobre o *esclarecimento* e sobre a *revolução*, em que o campo de interrogação do pensamento se dirige para a determinação de sua atualidade, para os acontecimentos do presente que expressam a verdade histórica de que participa o pensamento na arqueologia, incluída que é em todo esse jogo de forças e de oposição, esse jogo de identidades e diferenças que constituem a regularidade dos enunciados e a ordem dos discursos. É que a questão do esclarecimento tem uma articulação específica com os *poderes*, com a *verdade* e com o *sujeito*, enquanto fundamentos e operadores daquilo que ela diz²⁰¹; é que o problema da *verdade* propriamente dita (*alétheia*), em Foucault, deve passar necessariamente pela maneira como se vive (*éthos*) e pela forma com que se constitui a estrutura política (*politeía*)²⁰². Assim, não se trata de fazer uma *analítica da verdade* na arqueologia, analítica que coloca a questão das condições de um conhecimento verdadeiro, das condições e das metodologias *a priori* de regência de um pensamento da verdade, mas sim de desenvolver uma *analítica do presente*, uma analítica por onde a questão da verdade cruza com a da história, por onde a questão do pensamento cruza com a dos acontecimentos²⁰³. É por essa via que Foucault pensa a arqueologia do saber, no sentido preciso de formular uma genealogia de formação do pensamento moderno, que não é outra coisa senão colocar a modernidade *em questão*, problematizar a forma com que vivemos e operamos discursivamente, enfim, toda essa ontologia que nos determina.

Ora, mas se a arqueologia pretende pensar a *verdade* nos termos de uma análise do presente e de uma ontologia de nós mesmos, é porque ela é crítica, é porque ela não quer *ser* essa identidade que a ela foi imputada historicamente; de modo que Foucault vai dizer: “sem dúvida, o objetivo central de hoje é não descobrir, mas recusar o que somos. É preciso imagi-

²⁰⁰ Idem, “Qu’est-ce que les Lumières”, 1984e, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 577.

²⁰¹ Idem, “Qu’est-ce que la critique”, 1978, In: *Bulletin de la société française de philosophie*, v. 82, n. 2, 1990, p. 47.

²⁰² Idem, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 63.

²⁰³ Idem, “Qu’est-ce que les Lumières”, 1984c, em *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 687-8.

nar e construir o que nós podemos ser”²⁰⁴. Trata-se, por fim, de um outro aspecto fundamental da investigação kantiana, também levantado por Foucault: o da *saída da minoridade*. Ou seja, é que o *esclarecimento* a respeito daquilo que somos e do lugar a que pertencemos consiste, por um lado, em uma análise do presente, mas, por outro, em uma espécie de linha de fuga, em uma espécie de *crítica* de um certo modelo de pensamento, de uma certa submissão do discurso. Ora, quando Kant desenvolve, aliada à noção de esclarecimento, a ideia de saída da minoridade, saída como sendo essa espécie de deslocamento – o que corresponde a uma espécie de forma de entrada, nunca definitiva, nunca resolutiva, mas sempre renovável, à *maioridade* –, ele vincula a noção de esclarecimento a um projeto revolucionário. É que todo o *entusiasmo* da revolução de que fala Kant, citado por Foucault, aquele que expressa a revolução como sendo um tipo de *espetáculo* da cultura, dirige-se para este ponto: recusar o que nós somos²⁰⁵. De modo que é sob esse aspecto que a verdade de que fala a psicanálise referida por Foucault tem uma contribuição importante. É que a verdade como sendo aquilo que numa análise do presente aponta para o horizonte dos acontecimentos, a verdade como sendo aquilo que manifesta no pensamento a sua ordem de formação, esse espaço de inconsciência a partir do qual ele surge não sem estrutura, não sem determinação no discurso, é que essa verdade da análise do presente corresponde exatamente à mesma verdade que afirma a descontinuidade da crítica, a descontinuidade dos acontecimentos que incidindo no pensamento produzem a possibilidade de novos mundos, de novos devires relativamente às subjetividades. É toda essa mobilidade, toda essa possibilidade de transformação de que fala a arqueologia do pensamento, que está implicada na enunciação da verdade em psicanálise; e, inversamente, é essa possibilidade mesma de enunciação da verdade em psicanálise, mas também não apenas nela, é essa mesma possibilidade que permite no coração da arqueologia o acontecimento da diferença, o acontecimento de um pensamento novo. Assim, a análise do presente revela-se como crítica, como crítica do pensamento, como crítica cujos objetivos centrais são o de pensar e o de promover devires novos no pensamento, devires que presentificam no pensamento o acontecimento puro, o acontecimento da diferença. É assim que a verdade e o acontecimento coincidem, é assim que o acontecimento se torna pensamento, é por um ir além, por um pensamento atravessado constantemente por uma problematização e uma experimentação de si que o momento do esclarecimento se torna não só possível, mas presente, de modo que segue exatamente a descrição de Foucault, quando diz:

²⁰⁴ Idem, “Le sujet et le pouvoir”, 1982, In: *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 232.

²⁰⁵ Idem, “Qu’est-ce que les Lumières”, 1984c, em *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit., v. 4, p. 685-7.

É preciso ver que o que Kant designa como sendo o momento da *Aufklärung* não é nem pertencimento, nem imanência, nem conquista, não é exatamente passagem, transição de um estado a outro. [...] Ele simplesmente define o movimento presente como *Ausgang*, como saída, partida, movimento pelo qual a gente se afasta de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre a direção a que se vai.²⁰⁶

É essa *indireção* do pensamento, essa impossibilidade de estabelecimento de uma imagem, de uma forma definida e também de uma direção, que a psicanálise pode afirmar na arqueologia. Um pensamento que consiste num *lançar de dados*, um pensamento que positiva a partir do conceito de inconsciente precisamente esse ponto de inconsciência do pensamento, esse ponto arqueológico a partir do qual os acontecimentos acontecem, esse *a priori* histórico a partir do qual todo pensamento é formado, animado e transformado. É assim que *uma psicanálise* se torna possível, uma psicanálise cuja verdade atinge diretamente a arqueologia, e que atingindo a arqueologia promove acontecimentos do pensamento.

²⁰⁶ Idem, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 27.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como escrever de outra forma senão sobre aquilo que não se sabe, ou se sabe mal? É nesse ponto necessariamente que se imagina ter alguma coisa a dizer. Não escrevemos senão na borda de nosso saber, nesse ponto extremo que separa nosso saber de nossa ignorância, e *que faz passar de um a outro*.

(Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*)

Falar da psicanálise, escrever a partir de e sobre essa experiência a que chamamos psicanalítica é um *ato* do pensamento, um ato em relação ao qual podemos pensar, avaliar e recolher a sua significação só depois; e isso, vale dizer, de uma maneira que implique o autor, ou, se se quiser, o ator do pensamento, mas não como sujeito, e sim como sendo uma *posição* inscrita num espaço e num tempo, posição a partir da qual se fala, se escreve, se enuncia e se cria um texto. Escrever sobre psicanálise é escrever retalhos que se pretendem concha, fragmentos dispersos que se unificados formam um conjunto indefinido, cambaleante, aquilo que Deleuze chamou de síntese disjuntiva; escrever sobre psicanálise é inserir essa escrita num projeto de pensamento que não se pretende o *mesmo*. Escrever sobre o inconsciente implica *diferença*, implica necessariamente uma relação do pensamento com o impensado, com esse ponto de ignorância de que não se sabe, de que mal se sabe não saber bem, implica uma relação com esse inconsciente do pensamento. Esta dissertação tematizou essa relação, tematizou essa inscrição da psicanálise num sistema inconsciente, sistema de acontecimentos e de pensamentos do presente que determina como uma estrutura a rede de relações entre os discursos, os enunciados e os conceitos. Desse modo, buscou-se pensar a relação entre a psicanálise e a distribuição das palavras e das coisas no pensamento presente, ou no presente do pensamento, e, além disso, a relação entre a afirmação de um pensamento do inconsciente e a afirmação de um inconsciente do pensamento. Retomamos a arqueologia da modernidade, o sistema de formação desse tempo e desse espaço de que fazemos parte, retomamos os diferentes períodos de sua construção, isto é, a episteme do pensamento Renascentista, onde as palavras se encontravam com as coisas, a episteme do pensamento clássico, onde as palavras representavam as coisas, e isso para falar da episteme da modernidade, onde as palavras se separam das coisas, onde as palavras e as coisas, de maneira autônoma e independente, são atravessadas por uma história, que afirma um devir ilimitado e infinito por sua operação. Com efeito, vimos que é nesse cenário que a psicanálise surge, é nesse cenário que um autor chamado Freud cria um

conceito, um conceito em potencial que ao acontecer promove um pensamento, um nascimento de mundo. É na modernidade que o inconsciente surge, e isso para afirmar a finitude. É que o homem moderno é atravessado de ponta a ponta – na vida, no trabalho e na linguagem – por palavras e por coisas que lhe antecedem, que lhe são estranhas e inquietantes, e que se pensadas só manifestam um não pensamento. A psicanálise aponta para esse inconsciente do homem, para esse ponto a partir do qual ele mesmo se torna possível e a partir do qual a sua figura desaparece. É na modernidade que uma psicanálise, uma etnologia, uma linguística e uma literatura falam de acontecimentos, acontecimentos do pensamento que, longe de formarem uma imagem que indique o que é pensar, significar, dar sentido ao mundo etc., afirmam um devir do devir, um devir que é sem imagem, sem totalidade nem significação. Se pretendemos ao pensar a relação entre inconsciente e modernidade desenvolver essa análise do presente, se pretendemos mapear, cartografar essa ontologia que nos determina, essa ontologia de nós mesmos, fizemos isso para pensar a abertura que nos é possível, para pensar, para elaborar, para construir uma crítica que seja aquela da transgressão. Novos acontecimentos, novos pensamentos e novos mundos. Foi assim que tentamos pensar uma linha de fuga, um projeto de saída e de transgressão, que por uma relação estreita com a verdade, com a verdade dos acontecimentos, tornasse possível um pensamento novo, um pensamento por vir na psicanálise e na arqueologia. Certamente, alguns pontos ficaram faltando, algumas pesquisas a propósito do poder na modernidade, das relações dispersas e presentes nesse jogo de forças que se relaciona com o saber, ou melhor, que determina o saber, assim como ficaram faltando algumas reflexões que pensassem as consequências de uma modernidade avançada, acontecimentos novos que incidiram no pensamento nos últimos dez, vinte, trinta anos, e isso na psicanálise e na arqueologia; certamente, alguns desses avanços nos forneceriam outros registros, outras categorias para pensar o presente e a possibilidade de saída, de renovo, mas isso teve de ficar para novas pesquisas, novas investidas do pensamento. A relação que propomos entre psicanálise e modernidade permitiu um diagnóstico, um diagnóstico que se modifica, se transforma quando acrescido de novos arquivos, novos documentos. Mas se esse diagnóstico refletiu os arquivos utilizados foi com apenas um propósito: recusar, rejeitar a forma e o conteúdo que a eles foram impostos, e assim abrir-se para o novo, para essa novidade que o novo pode trazer. Se escrevemos por uma relação com a ignorância, por uma relação com esse inconsciente de nosso texto, é porque pensamos por uma ignorância, por uma relação com esse ponto de verdade presente e que sustenta a nossa arqueologia, mas também com esse ponto que afirma a novidade do devir, os acontecimentos de um futuro próximo. É por um amor à verdade, por essa relação efetiva com os acontecimentos do presente, mas que são forçosamente

irracionais, que um pensamento afirma o imprevisível, o inesperado, que um pensamento afirma o que é acaso.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1993/1996.
- _____. “La passion de répétition: genèse et figures de la compulsion dans la métapsychologie freudienne”. In: *Revue Française de Psychanalyse*, v. 2, 1994.
- BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 1982.
- _____. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988 [ed. bras.: *O ser e o evento*. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Zahar, Editora UFRJ, 1996].
- _____. “What is love?”. In: *Umbr(a)*, n. 1, 1996.
- _____. *Sant Paul: la fondation de l'universalisme*. Paris: PUF, 1997.
- _____. *Logiques des mondes: l'être et l'événement 2*. Paris: Seuil, 2006.
- _____. *Eloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.
- BALMÈS, François. *Ce que Lacan dit de l'être, 1953-1960*. Paris: PUF, 1999/2002.
- BIRMAN, Joel. “Os signos e seus excessos. A clínica em Deleuze”. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 1998/2000.
- _____. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. “O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social”. In: *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, 2005.
- _____. “Descartes, Freud e a experiência da loucura”. In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2010a.
- _____. “Discurso freudiano e medicina”. In: BIRMAN, Joel; FORTES, Isabel; PERELSON, Simone (org.). *Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010b.
- _____. “Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política”. In: *Psicologia USP*, São Paulo, v. 21, n. 3, 2010c.
- BOOTHBY, Richard. *Death and desire: psychoanalytic theory in Lacan's return to Freud*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1991.
- BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. “Estudos sobre histeria”, 1893-5. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Trad. Cristiano Monteiro Oiticica, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, v. 2, 1996.
- BUTLER, Judith. *Subjects of desire: hegelian reflections in twentieth-century France*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1987.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze et la psychanalyse: l'altercation*. Paris: PUF, 2005.
- _____. “Repetir e inventar segundo Deleuze e segundo Freud”. In: *Discurso*, n. 36, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF, 1953/1993.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

_____. “L’homme: une existence douteuse”, 1966. In: *L’île déserte et autres textes, 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.

_____. *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*. Paris: Minuit, 1967 [ed. bras.: *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009].

_____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968 [ed. bras.: *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988].

_____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969 [ed. bras.: *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011].

_____. “A quoi reconnaît-on le structuralisme”, 1972. In: *L’île déserte et autres textes, 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.

_____. “Cinq propositions sur la psychanalyse”, 1973. In: *L’île déserte et autres textes, 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.

_____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986 [ed. bras.: *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005].

_____. “Sur la philosophie”, 1988. In: *Pourparlers, 1972-1990*. Paris: Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 1: l’anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972 [ed. bras.: *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010].

_____. *Capitalisme et schizophrénie 2: mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980 [ed. bras.: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira (coord.). Rio de Janeiro: Editora 34, v. 1-5, 1995].

_____. *Qu’est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, 1991 [ed. bras.: *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr., Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992].

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 1637/1908 [ed. bras.: *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2009].

_____. *Méditations métaphysiques*. Paris: PUF, 1641/2004 [ed. bras.: *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2005].

FERENCZI, Sándor; ABRAHAM, Karl; SIMMEL, Ernst; JONES, Ernest. *Psycho-analysis and the war neuroses*. Londres: The International Psycho-analytical Press, 1918/1921.

FOUCAULT, Michel. “Introduction”, 1954. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 1, 1994.

_____. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, 1961a/1972 [ed. bras.: *História da Loucura: na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 2007].

_____. *Introduction to Kant’s Anthropology*. Trad. Roberto Nigro, Kate Briggs. Los Angeles: Semiotext(e), 1961b/2007.

_____. “Préface”, 1961c. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 1, 1994.

_____. *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF, 1962 [ed. bras.: *Doença mental e psicologia*. Trad. Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975].

_____. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: PUF, 1963a/1972 [ed. bras.: *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977].

_____. “Préface à la transgression”, 1963b. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 1, 1994.

_____. “Nietzsche, Freud, Marx”, 1964. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 1, 1994 [ed. bras.: *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio editora, 1997].

_____. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966a [ed. bras.: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007].

_____. “Entretien avec Madeleine Chapsal”, 1966b. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 1, 1994.

_____. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969a [ed. bras.: *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008].

_____. “Qu’est-ce qu’un auteur?”, 1969b. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 1, 1994 [ed. port.: *O que é um autor?*. Trad. António Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Vega, 1992].

_____. “Theatrum philosophicum”, 1970. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 2, 1994 [ed. bras.: *Theatrum philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio editora, 1997].

_____. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 1971. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 2, 1994.

_____. “Réponse à Derrida”, 1972. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 2, 1994.

_____. “Qu’est-ce que la critique”, 1978. In: *Bulletin de la société française de philosophie*, v. 82, n. 2, 1990.

_____. “Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse”, 1981. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 4, 1994.

_____. *L’herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, Seuil, 1981-2/2001.

_____. “Le sujet et le pouvoir”, 1982. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 4, 1994.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard, Seuil, 1982-3/2008.

_____. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres 2*. Paris: Gallimard, Seuil, 1983-4/2009.

_____. “Polémique, politique et problématisations”, 1984a. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 4, 1994.

_____. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 1984b. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 4, 1994.

_____. “Qu’est-ce que les Lumières?”, 1984c. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 4, 1994.

_____. *Histoire de la sexualité: l’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, v. 2, 1984d.

_____. “Qu’est-ce que les Lumières?”, 1984e. In: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, v. 4, 1994.

FREUD, Sigmund. “Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim”, 1886a. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1996.

_____. “Prefácio à tradução das Conferências sobre as doenças do sistema nervoso, de Charcot”, 1886b. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1996.

_____. “Histeria”, 1888. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1996.

_____. “Prefácio à tradução de De la suggestion, de Bernheim”, 1888-9. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1996.

_____. *Contribution à la conception des aphasies: une étude critique*. Trad. Claude van Reeth. Paris, PUF, 1891a/1987.

_____. “Hipnose”, 1891b. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1996.

_____. “Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas”, 1893. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1996.

_____. “As neuropsicoses de defesa”, 1894. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Imago, v. 3, 1996.

_____. “Projeto para uma psicologia científica”, 1895. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, 1996.

_____. “A etiologia da histeria”, 1896. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Imago, v. 3, 1996.

_____. “A interpretação dos sonhos”, 1900. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, v. 4-5, 1996.

_____. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, 1905. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, v. 7, 1996.

_____. “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, 1906. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, v. 7, 1996.

_____. “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, 1908. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, v. 9, 1996.

_____. “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, 1910. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Durval Marcondes, Barbosa Corrêa, Walderedo Ismael de Oliveira et al. Rio de Janeiro: Imago, v. 11, 1996.

_____. “Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia”, 1911. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 10, 2010.

_____. “Totem e tabu”, 1913. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago, v. 13, 1996.

_____. “A história do movimento psicanalítico”, 1914a. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Themira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Brito, Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, v. 14, 1996.

_____. “Introdução ao narcisismo”, 1914b. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 12, 2010.

_____. “Os instintos e seus destinos”, 1915a. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 12, 2010.

_____. “O inconsciente”, 1915b. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 12, 2010.

_____. “A repressão”, 1915c. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 12, 2010.

_____. “Uma dificuldade da psicanálise”, 1917. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 14, 2010.

_____. “O inquietante”, 1919. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 14, 2010.

_____. “Além do princípio do prazer”, 1920. In: *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 14, 2010.

_____. “Dois verbetes de enciclopédia”, 1923. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, v. 18, 1996.

_____. “A negativa”, 1925a. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, v. 3, 2007.

_____. “A negativa”, 1925b. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, v. 19, 1996.

_____. “Inibições, sintomas e ansiedade”, 1926. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu, Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, v. 20, 1996.

_____. “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”, 1933. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. José Luiz Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 22, 1996.

_____. “Análise terminável e interminável”, 1937. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, v. 23, 1996.

HALLWARD, Peter. *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*. Londres, Nova Iorque: Verso, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 1807/2007.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, v. 3, 1830/1988.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1946/2003.

_____. “Commentaire parlé sur la ‘Verneinung’ de Freud”, 1954. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. “Psychanalyse et philosophie”, 1955a. In: *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, v. 1, 1971.

_____. “Dialectique et dialogue dans la Phénoménologie de l’esprit”, 1955b. In: *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, v. 1, 1971.

_____. “Phénoménologie de Hegel et psychanalyse”, 1957a. In: *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, v. 1, 1971.

_____. “La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine”, 1957b. In: *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, v. 1, 1971.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 1947/2002.

LACAN, Jacques. “L’agressivité en psychanalyse”, 1948. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. “Intervention sur le transfert”, 1951. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, 1953. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. *Le séminaire, livre I: les écrits techniques*. Version AFI, 1953-4 [ed. bras.: *O seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1996].

_____. “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud”, 1954a. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite”, 1954b. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. *Le séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Seuil, 1954-5/1978 [ed. bras.: *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Trad. Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Zahar, 1985].

_____. “Le séminaire sur ‘La lettre volée’”, 1955a. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. “La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse”, 1955b. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, 1957. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. *Le séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*, Version AFI, 1958-1959.

_____. *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1959-60/1986 [ed. bras.: *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008].

_____. “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien”, 1960a. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. “Position de l'inconscient”, 1960b. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. *Le séminaire, livre VIII: Le transfert*. Version Stécriture, 1960-1 [ed. bras.: *O seminário 8: a transferência*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2010].

_____. *Le séminaire, livre X: l'angoisse*. Paris: Seuil, 1962-3/2004 [ed. bras.: *O seminário, livro 10: a angústia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005].

_____. *Le séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1964/1973 [ed. bras.: *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro, Zahar, 1998].

_____. “La science et la vérité”, 1965. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966 [ed. bras.: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998].

_____. *Le séminaire, livre XX: encore*. Paris: Seuil, 1972-3 [ed. bras.: *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro, Zahar, 1985].

LAPLANCHE, Jean. *Life and death in psychoanalysis*. Trad. Jeffrey Mehlman. Baltimore, Londres: The Johns Hopkins University Press, 1970/1990.

LEBRUN, Gérard. *La patience du concept: essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.

MACHEREY, Pierre. “The hegelian lure: Lacan as reader of Hegel”, 1985. In: MONTAG, Warren (org.). *In a materialist way: selected essays by Pierre Macherey*. Londres, Nova Iorque: Verso, 1998.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

NASSIF, Jacques. “Freud et la science”. In: *Cahiers pour l'analyse*, v. 9, 1968.

_____. *Freud, l'inconscient: sur les commencements de la psychanalyse*. Paris: Flammarion, 1977/1992.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. “A teoria das pulsões como ontologia negativa”, In: *Discurso*, n. 36, 2007.

_____. “O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo”, In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, “A significação da Fenomenologia do espírito”. In: HE-GEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 1807/2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988/1991.

_____. "Love without mercy". In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, v. 11, 2001.

_____. *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. Nova Iorque: Routledge, 2004.

_____. "Deleuze and the lacanian real". In: *Lacan dot com*, 2007. Disponível em: <http://www.lacan.com/zizrealac.htm>.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.