

A LINGUAGEM COMO VERDADE DO HOMEM: UMA TAREFA SIMPLEMENTE HUMANA *

Prof. João Carlos Nogueira

“Le langage n'est pas un masque sur l'être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être...”

(M. Merleau-Ponty: Le Visible et l'Invisible, pág. 167.)

1. A LINGUAGEM E O HOMEM: O PONTO DE VISTA FENOMENOLÓGICO

Se a fenomenologia se dá por tarefa explicitar as relações vividas que se tecem entre o homem e o mundo, isto a leva sem falta a pôr um problema que se instala no coração mesmo da Antropologia Filosófica de hoje: a relação do homem à linguagem. De fato, se o homem é, antes de tudo, **coexistência, um existir — com** as coisas, estas só atingem o seu sentido de coisas por sua presença, ao mesmo tempo que ele só advém a si mesmo, tornando-se um **Selbst**, por este intercâmbio realizado através do seu corpo. Assim se estabelece o ponto de encontro do homem e do mundo. É pelo homem que o mundo é **mundo** e é por este que o homem é **homem**. É a tese bem conhecida da intencionalidade grávida das mais importantes conclusões para o pensamento contemporâneo. Dizer que o mundo e o homem só se tornam tais um pelo outro, numa relação de **implicação** e de **explicação** sem reduzir-se nem anular-se reciprocamente, corresponde a afirmar que, em derradeira instância, o homem é linguagem. Isto quer dizer que, no seu contato vivido com as coisas, o homem as chama para o sentido. O próprio comportamento que as desvela as exprime também. Tocamos com esta tese um dos pontos focais da fenomenologia contemporânea. O sentido instaurado pelo homem por sua presença no mundo não é em primeiro lugar um sentido proferido na palavra. É um sentido

* O presente artigo constituirá capítulo de um ensaio que estamos preparando sobre o inconsciente e a linguagem na compreensão do homem.

estabelecido pelo seu comportamento. Por conseguinte, não há de parte a parte identidade entre o sentido estabelecido e o sentido proferido. A linguagem não recobre toda a riqueza e a extensão da linguagem como tal.

Merleau-Ponty estabelece essa tese numa investigação riquíssima sobre o corpo como expressão e a palavra, sobre o fundo de uma descrição fenomenológica da experiência original do sujeito humano como ser-no-mundo. Aliás, neste nível a sua posição cruza-se com a de Heidegger para quem a linguagem é, fundamentalmente, constitutiva do ser do homem. Não é o homem, na verdade, um ser essencialmente dialógico que, pela comunhão com as coisas, as ilumina e conduz à manifestação? Desse intercâmbio surge um mundo comum, horizonte dos nossos projetos, onde se desenha a trabalhosa história que, por entre aventuras e desventuras, vamos escrevendo com a nossa existência concreta. É assim que existimos no mundo, como seres cuja missão é revelá-lo. A realidade toda é dada ao nosso encontro e nós somos encarregados de manifestar o que ela é. Nisto consiste o próprio sentido da razão humana, que nos permite, por estar intencionalmente aberta ao real onde nos situamos, deixar aí legíveis, nos registros mais variados, os vestígios de nossa passagem. Não é de hoje que os fenomenólogos falam da consciência humana (que é outro nome da razão) como **consciência de...** para significar a sua abertura para o mundo, cuja constituição é sua obra e tarefa permanente.

O comportamento humano é, por conseguinte, um comportamento revelador, manifestativo de um sentido que as coisas incluem por estarem relacionadas com o sujeito enquanto ser que se comporta. E é bem por isso que a revelação das coisas é — no dizer de Waelhens — “revelação do mundo” e que a própria revelação é **linguagem**. Dizemos mais: enquanto linguagem ela não se limita a colocar-se na presença da realidade, mas é — antes de tudo e simultaneamente — um modo de intencioná-la e transcendê-la na imediatez do concreto. (1) Denominamos esse ato dialética da presença e da ausência.

Nesta altura, poderia alguém perguntar: mas, em realidade, donde nasce a linguagem, de onde surge o seu jorro criador? A resposta, vamos buscá-la em Merleau-Ponty. Diz ele: “seria preciso procurar os primeiros esboços da linguagem na gesticulação emocional pela qual o homem sobrepõe ao mundo dado o mundo conforme o homem”. (2) Notemos que, mesmo antes da palavra proferida, a expressividade gestual modela já um mundo em dimensão humana.

(1) Cf. A. de WAELHENS: *Existence et Signification*, pág. 140, Éd. Nauwelaerts, Louvain — Paris, 1973.

(2) *Phénoménologie de la Perception*, pág. 219, Gallimard, Paris, 1972.

Os nossos comportamentos instituem significações transcendentemente relativamente ao organismo, mas imanentes ao comportamento considerado em si mesmo. (3) Na escala multivariada das operações expressivas a palavra representa “um caso particular”. Doutro lado, porém, é a única capaz de criar, para além do mundo natural, um universo de cultura, o qual, uma vez estabelecido, vai fornecer a base para novas significações. É exatamente este o caminho que trilham todos aqueles que têm por missão promover, por um ato de expressão, o novo espaço significativo criado pela palavra. Donde a belíssima afirmação de Merleau-Ponty: “a palavra é o excesso da nossa existência sobre o ser natural”. (4) Na verdade, a existência não se esgota na expressividade gestual, por rica e sugestiva que seja, como também não pode ser contida nos limites de simples natureza. Como transcendência, ela é movimento na direção das coisas para revelá-las e revelar-se. Ora, este ato de revelação toma a forma genérica de **trabalho**, que vai desde o labor manual de transformação pelo qual o homem assegura a própria subsistência até o trabalho caracterizado como intelectual, através do qual organiza e faz progredir a ciência, a arte e o pensamento em geral. Aqui a palavra se corporifica nas produções culturais, tornando-se transmissível.

Todo este processo se torna possível porque o homem é, por essência, **abertura** ou — para usar uma expressão mais completa — é o existente cujo ser se define pela **compreensão do ser**. Tal é o horizonte ontológico em que a linguagem se põe em marcha. “Esta abertura sempre recriada na plenitude do ser é a que condiciona a primeira palavra da criança como a palavra do escritor, a construção do vocábulo como dos conceitos. Tal é a função que adivinhamos através da linguagem, que se reitera, apóia-se sobre si mesma ou que, como uma vaga, se reúne e se retoma para projetar-se além de si mesma”. (5)

O núcleo da doutrina fenomenológica sobre a linguagem reside na teoria da **significação** como resultado da redução transcendental. O processo de redução nos dá, no termo da sua efetivação, o fenômeno, aquilo que por si mesmo se mostra, que deixa ver ou ler em si a sua significação. O que intencionamos na coisa é o seu **eidos**, atingido no termo de uma visada que nos vai entregar o seu sentido. No fim tudo se reduz à significação, pois, como diz Ricoeur, “todo ser é visado como sentido dum conteúdo vivido pelo qual o sujeito

(3) Id., pág. 221.

(4) Id., pág. 229.

(5) Ibid., págs. 229 — 230.

explode rumo a transcendências”. Destarte, a linguagem “deixa de ser uma atividade, uma função, uma operação entre outras para identificar-se com a trama dos sinais atirados como uma rede sobre o nosso campo de percepção, de ação, de vida”. (6) Não é mais possível pensá-la simplesmente como um sistema de sinais convencionais encarregados da transmissão dos nossos pensamentos. Assim concebida ela nos afastaria da sua verdadeira natureza, fazendo-nos perder de vista o seu ponto focal que é o da compreensão do sujeito falante. Aqui está o escolho contra o qual se bateram e se batem invariavelmente todas as teorias que, de uma maneira ou de outra, tentaram tematizar a realidade da linguagem ignorando a posição do sujeito que fala. O fracasso repetido das várias modalidades de empirismo e de intelectualismo que se sucederam na história da filosofia é exemplar a este respeito.

É de se notar, porém, que a volta ao sujeito falante não pode ser entendida de maneira a impossibilitar o encontro e o diálogo com as disciplinas semiológicas. A radicalização da questão da linguagem do ponto de vista fenomenológico conduziria muito rapidamente à palavra, suprimindo a passagem pela semiologia. (7) Esse é o risco que corre a filosofia da linguagem de Merleau-Ponty, por exemplo. A posição direta da questão da *fala* e do sujeito falante constitui um caminho perigosamente breve, quando a tarefa hodierna duma filosofia da linguagem estaria a exigir a *via longa*, que só chega ao sujeito falante após ter passado pela moderna teoria dos sinais como é apresentada pela lingüística estrutural. Este é o caminho preconizado por Ricoeur em vários de seus escritos. Lembramos particularmente o belo estudo aparecido em “*Le Conflit des Interprétations*” sob o título: *La question du sujet: le défi de la semiologie* (pág. 233 – 262) e outro não menos importante: *La Sémantique de l’action*, texto inédito dum curso ministrado na Universidade de Louvain no ano letivo 70 –71, que constituirá o tema de um livro futuro.

Creemos que a pista apontada por Ricoeur delimita uma das tarefas maiores da antropologia filosófica atual e rompe sobretudo com certa ambigüidade que ronda noções fundamentais como as de **intencionalidade** e **expressão**, as quais, sem a mediação das categorias semiológicas, correm o perigo de ser tomadas num sentido psicologizante extremamente corrosivo e ruinoso para a fenomenologia. (8) Doutra parte, não se mostra menos urgente a necessi-

(6) *Le Conflit des Interprétations*, pág. 243, Éd. du Seuil, Paris 1 969.

(7) *Id.*, pág. 244.

(8) “Le passage par le langage restitué à l’analyse de la parole son caractère proprement linguistique, lequel ne saurait être préservé si on le cherche dans le prolongement direct du “geste”. C’est, au contraire, en tant qu’effectuation sémantique de l’ordre sémiologique, que la parole, par un choc en retour, fait paraître le geste humain comme signifiant, au moins à titre inchoatif. Une philosophie de l’expression et de la signification, qui n’est pas passé par toutes les médiations, sémiologiques et logiques, est condamnée à ne jamais franchir le seuil proprement sémantique”. (P. Ricoeur: *op. cit.*, pág. 249.)

dade em que se acha a semiologia, como teoria dos sinais, de buscar um contato mais estreito com a semântica, como teoria da significação, sob pena de perder-se no vazio de formulações puramente formais e ver assim esvair-se o que lhe poderia dar inteligibilidade e sentido. Delineia-se, desta forma, a possibilidade de aproximação entre a análise lingüística e a fenomenologia. Enquanto a primeira, em vez de fechar-se no círculo formal dos sinais, há de abrir-se à experiência vivida, a segunda, ao descrever eideticamente a experiência vivida, acolherá em seu esforço as implicações e as estruturas lingüísticas que o seu discurso comporta. Tal é a questão colocada hoje, em toda a sua urgência, ao filósofo, sobretudo antropólogo, e à qual não é lícito escapar pelo atalho de uma **fenomenologia psicológica** que se refugia na introspecção e num tipo de "intuição imediatamente reflexiva", que só fazem eludir o problema essencial. De resto, semelhante atitude só poderia prestar um mau serviço à fenomenologia, com a agravante de transformá-la em alvo demasiadamente fácil para as investidas dos seus adversários.

2. O ENFOQUE ESTRUTURALISTA

É ainda na linha de Ricoeur que abordaremos o tema da linguagem e do homem na concepção estruturalista. Começamos por dizer que o estruturalismo se coloca, já de partida, como uma contestação do sujeito e da filosofia que se dá por tarefa refletir sobre ele. A significação não está do lado do sujeito e da sua atividade intencional, mas do lado do sistema sem sujeito.

Vamos seguir, nas suas grandes linhas, os momentos principais desta contestação.

Há, inicialmente, a famosa distinção saussuriana entre **língua** e **fala**, fundamental para se compreender o que se passa com a linguagem. Que é, pois, a língua, o que vem a ser a fala? Pode-se dizer que a primeira se define pelo conjunto de sinais convencionais utilizados por uma comunidade humana que possibilita a comunicação entre os seus membros pelo exercício de uma linguagem comum. A segunda indica a própria ação de falar dos sujeitos humanos. Daqui a afirmação de alguns pontos gerais que constituem as idéias-força da lingüística estrutural: a idéia de sistema e a relação diacronia-sincronia. Para Saussure a língua é essencialmente um sistema de sinais. Ao dizer isto, ele explicita o objeto mesmo da ciência lingüística. O sinal nada mais é do que o resultado da relação entre um **significante** e um **significado**; entre a

imagem acústica e o conceito, dizia Saussure. Donde a famosa fórmula S/s, comumente denominada algoritmo saussuriano.

O sinal considerado globalmente constitui-se por um ato que unifica um significante e um significado, engendrando em conseqüência a significação. Na determinação recíproca que se opera entre a cadeia sonora do significante e o encadeamento conceitual do significado o importante “não são os termos individualmente tomados, mas os desvios diferenciais. São as diferenças de som e de sentido e as relações de uns aos outros que constituem o sistema de sinais de uma língua”. (9) Aliás é palavra do próprio Saussure que na língua não há senão diferenças. (10) O que quer dizer: a língua não se define por **conteúdos fixos** mas por um conjunto de sinais que se constitui pelas **diferenças** que os opõem e os distinguem uns dos outros, formando um sistema fechado. Fica assim consagrada a importância do conceito de **oposição** na teoria lingüística moderna. Em razão disto não é mais possível considerar “as significações inerentes aos sinais isolados como etiquetas numa nomenclatura heteróclita. É preciso, ao contrário, levar em consideração os valores relativos, negativos, opositivos destes sinais uns em relação aos outros”. (11) Isto quer dizer que os processos lingüísticos não são antes de tudo **sincrônicos**. A significação que uma palavra assume em determinado momento não é explicada em primeiro lugar pela sua história, mas pelo sistema do qual ela faz parte. A diacronia vem em segundo lugar e aparece como responsável pelas modificações processadas no seio do sistema. (12) Mais ainda: essas modificações só têm inteligibilidade no sistema. Fora dele seriam sem sentido. Esta é outra forma de dizer o que já diziam pesquisadores não lingüistas a respeito das estruturas: elas independem da história.

Na consideração da língua o enfoque do sistema não somente se distingue do enfoque das transformações, mas principalmente estabelece uma dependência destas em relação àquele. O aspecto sincrônico tem a primazia sobre o aspecto diacrônico. Deste ponto de vista a língua é auto-suficiente. Não precisa buscar fora de si o que é necessário para constituí-la como tal. As diferenças que a engendram pelo jogo das oposições e distinções dos sinais são imanentes ao sistema e se explicam integralmente dentro dele. O conjunto de sinais

(9) RICOEUR: op. cit., pág. 35.

(10) Cf. Cours de linguistique générale, pág. 166, Éd. Payot, Paris.

(11) RICOEUR: op. cit., págs. 82 – 83.

(12) Id., pág. 36; Cf. SAUSSURE: op. cit., pág. 121: “Jamais le système n’est modifié directement; en lui-même, il est immuable; seuls certains éléments sont altérés sans égard à la solidarité qui les lie au tout”.

constitutivos da língua forma um sistema fechado sem passagem para um ponto de referência exterior. Donde a célebre definição da linguagem, proposta por Hjelmslev, como “entidade autônoma de dependências internas”. Aqui está o núcleo básico da contestação do sujeito por parte do estruturalismo lingüístico. A estrutura não só independe como é exterior ao sujeito que fala. Ela **fala** nele antes que ele fale. O advento do sujeito numa comunidade lingüística encontra a estrutura já aí operante segundo leis próprias.

Deparamo-nos, neste ponto, com um tipo de decentramento do sujeito semelhante ao realizado pela psicanálise. O lugar do sentido é deslocado para outra região, o que impõe à consciência o mesmo desenraizamento provocado anteriormente pelo inconsciente freudiano. (13)

Tendo chegado à perspectiva estrutural teria a lingüística simplesmente desfechado o golpe de misericórdia em toda a filosofia da linguagem que tenta ainda passar dos sinais à realidade? Estaria definitivamente vedado todo o caminho que poderia levar da **língua** à **fala**? No universo fechado dos sinais estaria o destino último da linguagem?

Esta não é, sem dúvida, a convicção de uma reflexão hermenêutica que se dá como missão a de superar as antinomias de estrutura e realidade, de língua e fala, subjacentes à posição estruturalista. Nossa experiência lingüística mostra-nos claramente que a linguagem não pode ser reduzida ao formalismo de um sistema de sinais enclausurado em si mesmo. E isto, pela simples razão de que, falar é “dizer alguma coisa de alguma coisa para alguém”, segundo a expressiva fórmula de Ricoeur. “Neste movimento a linguagem transpõe dois limiares: o da idealidade do sentido e acima deste o da referência”. (14) Isto equivale a dizer que a linguagem, nada perdendo da sua imanência, é chamada ao movimento de transcendência na direção do real. Ao axioma da clausura dos sinais faz contrapeso a abertura do sentido e assim se rompe o ponto de estrangulamento da teoria estrutural. Isto acontece, efetivamente, quando conseguimos passar a língua como taxionomia para uma unidade de nível diferente configurada pelo enunciado ou frase. Aqui saltamos da língua para a palavra e reencontramos a função da linguagem como **dizer**. (15) Ora, é exatamente no **dizer** que o signo lingüístico sai da sua clausura para abrir-se sobre a realidade. É este o momento da frase, pois é nela e apenas nela que o **dizer** da linguagem se efetua. Daqui a conclusão: entre o sinal definido

(13) Cf. RICOEUR: op. cit., pág. 247.

(14) Id., pág. 85.

(15) Cf. Id., pág. 87.

“como diferença interna entre significante e o significado” (posição estruturalista) e “como referência externa entre o signo e a coisa” (posição fenomenológica) não se pode ver uma oposição frontal e intransponível. (16) Trata-se de duas definições fadadas a encontrar-se no termo do movimento de significação instituído pela dialética da linguagem.

Toda a palavra exercida se entreabre num contexto de comunicação. Falamos para nos comunicar com o nosso semelhante com o qual partilhámos o mesmo espaço de mundo. Assim “o ato da palavra opõe-se ao anonimato do sistema. Há palavra onde um sujeito pode retomar num ato, numa instância individual do discurso, o sistema de sinais que a língua lhe coloca à disposição. Este sistema permanece virtual enquanto não é efetivado e exercido por alguém que, ao mesmo tempo, se dirige a outro. A subjetividade do ato da palavra é simultaneamente intersubjetividade duma alocação”. (17)

É esta dimensão da linguagem, colocada fora de circuito pela concepção estruturalista, que é preciso assumir numa reflexão integral. A preocupação da cientificidade da teoria lingüística não pode reduzi-la ao ponto de vista semiológico como derradeira palavra sobre o assunto. Limitada à dimensão física do enunciado, à formalidade dos signos lingüísticos, a análise estrutural afigura-se insuficiente para uma exploração da linguagem nos seus níveis mais profundos. É o que impele, por exemplo, um lingüista da estatura de N. Chomsky a buscar outros caminhos, na tentativa de superar as lacunas dos princípios estruturalistas sem, contudo, negá-los ou repudiá-los em bloco. Assim é que ele elabora uma **gramática generativa** da língua que se substitui às considerações taxionômicas dos estruturalistas. Um projeto que não é sem analogia com a concepção humboldtiana, que privilegia o aspecto dinâmico e produtivo da linguagem. É interessante observar como Chomsky volta-se deliberadamente para o princípio cartesiano da criatividade do espírito, princípio que alimentou o próprio romantismo, sobretudo de origem alemã. E

(16) Cf., pág. 88.

(17) Ibid., pág. 88 — O mesmo autor faz, a este respeito, uma observação conclusiva que nos parece da maior importância para a exata posição do problema. Diz ele: “Ainsi c’est au même niveau et dans instance de discours que le langage a une référence et un **sujet**, un monde et une **audience** (grifos nossos). Il n’est donc pas étonnant que référence au monde et auto-référence soient exclues ensemble par la linguistique structurale, comme non constitutives du système comme tel. Mais cette exclusion est seulement la présupposition qu’il faut instaurer pour constituer une science des articulations; elle ne vaut plus lorsqu’il s’agit d’atteindre le niveau d’effectuation où un locuteur réalise son intention signifiante relativement à une situation et à une audience. Allocution et référence viennent ensemble avec acte, événement, choix, novation”. (Op. cit., págs. 88 — 89.)

nessa fonte ele se inspira para tematizar a linguagem como **inovação** diante da **instituição**. O ponto de partida de toda lingüística que pretenda ser significativa é a **frase** e a possibilidade de o sujeito falante produzir novas frases passíveis de ser entendidas por outros sujeitos falantes. A nossa experiência lingüística explica-se quase totalmente nesta área. Podemos **innovar**, criar frases novas, empurrando assim sempre para mais longe os confins da nossa experiência lingüística.

Para Chomsky a língua apresenta duas estruturas básicas: uma **superficial** e outra **profunda**. A primeira corresponde ao que poderíamos chamar, **grosso modo**, a seqüência dos sons articulados constitutiva da estrutura física da frase. É a frase constituída pelo emprego das regras que regem a transformação. A segunda corresponde ao **nível latente** da frase construída "sobre um número restrito de regras sintagmáticas" e expressa matematicamente numa **frase nuclear** dita P. A estrutura profunda liga-se ao que Chomsky chama a **competência**, entendida como um sistema de regras incorporadas pelo sujeito falante à sua experiência lingüística que lhe permite exercer, neste campo, a sua criatividade.

Através da sintaxe da língua compreendida como sistema de regras geradoras das estruturas profundas e das estruturas superficiais, o sujeito pode enunciar e compreender a diversidade das frases que tecem e matizam a trama da linguagem. De posse de semelhante sistema de regras o homem poderá usar a virtualidade criativa do espírito para enriquecer o seu discurso e alargar o campo da sua experiência e de experiência interindividual.

O pensamento chomskyano comporta, evidentemente, uma riqueza doutrinal que não nos é possível abranger numa consideração esquemática como a nossa. Esta rapidíssima alusão à sua teoria quer apenas indicar uma pista para possível solução de um problema especulativamente complexo, que se situa no coração mesmo do grande debate que anima hoje as ciências humanas. Ligados no presente trabalho a uma das questões mais candentes da antropologia filosófica atual não poderíamos fugir à exigência de um aceno, pelo menos, a tema assaz importante para o pensamento contemporâneo.

Todavia, antes de concluir as nossas considerações sobre o problema que nos ocupa, gostaríamos de voltar um instante às reflexões de Ricoeur sobre a linguagem, reflexões que inspiram os momentos principais deste parágrafo.

Falando a respeito da estrutura e da fala, o nosso autor assume uma posição que recolhe os ecos tanto da tese de Humboldt como do projeto de

Chomsky, ao mesmo tempo que indica uma senda, a nosso ver, das mais promissoras para a filosofia da linguagem. Traduzi-la-emos no tema da **sutura** entre língua e fala encarnada na **palavra**.

“A palavra, diz ele, me pareceu ser o ponto de cristalização e o nó de todo intercâmbio entre estrutura e função. Se possui esta força de constringer a criar novos modelos de inteligibilidade, é porque se situa na intersecção da língua e da fala, da sincronia e da diacronia, do sistema e do processo. Ascendendo, na instância do discurso, do sistema ao evento, a palavra conduz a estrutura ao ato da fala. Retornando do evento ao sistema, traz a contingência e o desequilíbrio a este último, sem o qual ela não poderia nem transformar-se nem durar. Em síntese: a palavra confere uma **tradição** à estrutura, que é em si mesma atemporal”. (18)

3. A LINGUAGEM NO CAMINHO DA SUBJETIVIDADE

Eis-nos de novo confrontados com um dos problemas maiores do nosso trabalho, que já esteve presente em etapas decisivas de reflexão que conduzimos nesta obra.

O trajeto feito pelo homem da condição de pré-sujeito à subjetividade encontra a linguagem no ponto culminante desta caminhada. O momento da acessão plena à linguagem marca o nascimento do **sujeito**. Por ela o **in-fans**, o pré-sujeito que ainda não pode falar, adquire o estatuto da subjetividade e da inter-subjetividade, passando da ordem **natural** à ordem **cultural**. Isto, porém, não vai sem riscos nem se faz por um passe de mágica. A passagem pelo Édipo é a sua vicissitude decisiva. Lacan mostra-o magistralmente na sua teorização sobre o inconsciente, onde tira as conclusões mais avançadas de algumas idéias apenas esboçadas na especulação freudiana.

Tomado na rede das relações familiares, envolvido por um fundo de pulsões poderosas, o pré-sujeito precisa ser engajado num processo de **constituição**. Este processo é decisivo para o seu futuro de pessoa humana. Como primeiro momento exige o recalque das representações gratificantes da fusão originária para que possa surgir, com a mediação, o horizonte do simbolismo e da linguagem. Notemos, contudo, que o acesso ao simbolismo e à linguagem é ainda incompleto neste momento, pois o indivíduo não se destacou de todo do regime

(18) op. cit., pág. 95.

da relação dual seja com a mãe, seja com a própria imagem especular. O registro dominante nesta área é o do **imaginário**. Ora, a imagem é caminho para o símbolo. Esta etapa, porém, é transitória e prepara a entrada no grande acontecimento do fenômeno edipiano, eixo fundamental do processo de humanização. Tudo o que de regressivo e alienante existia na fase do espelho vai ser superado pelo acesso à dimensão simbólica e pela aquisição da própria identidade. De fato, enquanto que na união dual a consciência é sem distância do outro, na relação triádica, constituída pelo Édipo, é a **distância** que dá ao sujeito a consciência de si e do outro, permitindo-lhe a passagem da ordem imaginária à ordem simbólica. Aqui a figura estruturante é a figura do pai, que transforma radicalmente o mundo da criança pela sua dupla função de promulgador da Lei e doador no Nome. Traça com isso, no horizonte do pré-sujeito, o caminho da sua libertação e autonomia. Pelo acesso à **metáfora paterna** ele vai poder dispor de si para situar-se no mundo como um **eu** capaz de distanciar-se das coisas para designá-las num verdadeiro ato de palavra. Além disso, a posse da linguagem vai-lhe permitir também a entrada na imensa corrente do discurso intersubjetivo.

Começamos a divisar melhor como surgem e se coordenam os três elementos-base da existência humana. A subjetividade, à qual o complexo de Édipo promove o homem, apela para a intersubjetividade e ambas remetem ao mundo. Subjetividade, intersubjetividade e mundo interpenetram-se e se apelam reciprocamente reconduzindo-nos à linguagem como expressão do homem que traz ao sentido a realidade junto da qual estabelece a sua morada.

Desta maneira, o drama edipiano torna-se o momento fundamental na estruturação do sujeito. Momento de humanização, por ele o indivíduo é promovido à tríplice consciência de si, do outro e do mundo. Correlativamente à aquisição do simbolismo lingüístico ele é introduzido também no grande universo da família e da sociedade. Tudo isso compõe a trama de uma história agitada, árdua, cheia de rupturas e de acidentes. Não é por outra razão que a psicanálise fala do Édipo em termos de **conflito** e de **drama**. O fato de ser uma peripécia em grande parte inconsciente não lhe tira a dramaticidade mas a aumenta de certa forma, pois se trata de um episódio que se processa fora do poder de apreensão do sujeito. Neste caso o que dizer? Se não é tanto o homem quem fala, mas os simbolismos e o inconsciente que falam nele, como salvar-lhe a especificidade? Tem sentido ainda nomeá-lo sujeito humano? Não será ele apenas peça de um jogo movida ao bel-prazer de estruturas anônimas?

É preciso não se esquecer de um ponto muito importante. A nossa análise tenta descrever a situação do homem a caminho da subjetividade.

Ora, é este caminho precisamente que a psicanálise refaz para mostrar o que acontece realmente com o homem nas diversas fases evolutivas a que é submetido o seu psiquismo. Por conseguinte, se quisermos ser fiéis ao projeto filosófico de compreensão da realidade humana, será mister assumir em nosso esforço interpretativo os dados oferecidos pela pesquisa psicanalítica. Não temos outro meio, a não ser que queiramos **praticar** um pensamento desencarnado, avulso da vida e do mundo. Mas quem poderia por tais meios levar a sério hoje a nossa condição de seres-no-mundo ?

O interesse da psicanálise para a antropologia filosófica liga-se, portanto, ao próprio projeto que esta alimenta, que é o de refletir sobre a condição encarnada do homem. Falar da subjetividade no campo onde se insere o nosso debate é reconhecer que as fases da sua configuração constituem importantes pontos históricos de referência. São estes pontos que “fornecem ao filósofo os elementos de fato, inacessíveis por outras vias, que lhe permitem pensar uma estruturação do devir da subjetividade. São eles também que nos autorizam tentar compreender a assunção concreta da facticidade num **ego intersubjetivo**”. (19)

Entretanto, com isto não está dito tudo. Sobram alguns pontos que precisam ser analisados para uma melhor compreensão do que significa a posse da subjetividade. Referimo-nos particularmente à **Spaltung** ou **divisão** do sujeito de que nos fala Lacan e ao conceito afim de **Ichspaltung** ou clivagem do ego, responsável pelas suas alienações.

O advento do sujeito à palavra e ao simbolismo representa para ele um ganho e uma perda. Ele se ganha, perdendo-se. Tornar-se sujeito é, em verdade, conquistar autonomia face ao real, é poder designar-se em primeira pessoa e ingressar na rede das relações intersubjetivas. Mas o preço desta conquista é **perder-se**. Assumido na espiral do simbolismo perde primeiramente o contato sem ruptura com o imediato originário e passa a existir como um ser ferido por uma carência fundamental. Na brecha aberta por esta falha instala-se um significante que se relaciona com os outros da cadeia simbólica na qual o sujeito é envolvido. Então se configura uma situação **sui generis**. Presente na cadeia simbólica pelo pronome com que se nomeia em primeira pessoa e pelo nome com que é identificado, está ele também ausente, porque a sua presença é

(19) A. DE WAELHENS: La philosophie et les expériences naturelles, pág. 166, M. Nijhoff, La Haye, 1961.

dada pela linguagem, logo por uma mediação. (20) Diríamos que ele é **representado** por um significante que o substitui na cadeia do discurso. Aqui tocamos de novo o velho problema lacaniano do primado do significante sobre o significado. “Conceder tal prioridade ao significante sobre o sujeito — observa Lacan — é para nós levar em conta a experiência, que Freud nos abre, segundo a qual o significante joga e ganha, se assim podemos dizer, antes do sujeito se dar conta. Assim, por exemplo, no jogo do **Witz**, da palavra espirituosa, ele surpreende o sujeito. Pelo seu **flash** o que ele aclara é a **divisão** do sujeito de si mesmo”. (21)

A **Spaltung** é exatamente esta **clivagem** que, por obra do simbolismo, efetua-se no sujeito, repartindo-o em dois **eus**, um ao nível do psiquismo profundo e outro, mais superficial, ao nível do discurso consciente. Trata-se, em outros termos, da disjunção entre o **Eu** como sujeito da enunciação e o **eu** como sujeito do enunciado, que daí por diante vai acompanhar o sujeito em todas as realizações.

Esta primeira operação prepara a segunda, a **Ichspaltung**, que Lacan denomina **separação** e a psicanálise em geral chama **clivagem do ego**.

Cortado o cordão umbilical, que o atava à realidade originária, pela posse da linguagem que o promove a sujeito, dividindo-o ao mesmo tempo num **eu** superficial e num **eu** profundo, o homem pode viver no nível do primeiro esquecendo o segundo. Aliás é o que sucede mais de freqüente na vida do homem. A possibilidade de construir-se, que lhe é proporcionada pela linguagem, se é por um lado um presente inestimável, por outro é um risco. O drama do sujeito na palavra é que ele experimenta em si mesmo o que significa — na expressão lacaniana — “son manque à être”. A falha que se instala no seu ser, enquanto ser de desejo, é ocupada por uma imagem que vai funcionar como suporte de todo o peso do desejo. Daqui a **projeção** e tudo o mais que acompanha a função do imaginário. (22) A **Ichspaltung**, por conseguinte, faz o sujeito pender para o lado do **ego**, para a face superficial do discurso consciente e leva o sujeito a perder o contato com a verdade do seu ser. Assim se inicia o ciclo das alienações cuja trama só uma escavação psicanalítica

(20) “L’effet de langage, c’est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n’est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c’est le signifiant sans lequel il n’y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet, c’est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant”. (Lacan: *Écrits*, pág. 835, Éd. du Seuil, Paris, 1 966.)

(21) *Id.*, pág. 840.

(22) Cf. LACAN: *op. cit.*, pág. 655.

estaria em condições de descobrir e desmontar. Tal é, nu e cru, o grande problema que nasce com a divisão do sujeito. Para melhor intelecção do seu significado para a existência do homem, pedimos licença ao leitor para transcrever, sem tradução, uma longa passagem de Lacan, que caracteriza admiravelmente o sentido desta operação com que se conclui o processo de **causação** do sujeito. O texto contém alguns achados saborosos, traduzidos por um expressivo jogo de palavras. Tentemos segui-lo de perto.

“Separare, séparer, ici se termine en se parere, s’engendrer soi-même. (Dispensons-nous) des faveurs certaines que nous trouvons dans les etymologistes du latin, à ce glissement du sens d’un verbe à l’autre. Qu’on sache seulement que ce glissement est fondé dans leur commun appariement à la formation de la pars.

La partie n’est pas le tout, comme on dit, mais d’ordinaire inconsidérément. Car il faudrait accentuer qu’elle n’a avec le tout rien à faire. Il faut en prendre son parti, elle joue sa partie toute seule. **Ici, c’est de sa partition que le sujet procède à sa parturition.** (grifo nosso). Et ceci n’implique pas la métaphore grotesque qu’il se mette au monde à nouveau... **Parere**, c’est d’abord procurer (un enfant au mari). C’est pourquoi le sujet peut se procurer ce qui ici le concerne, un état que nous qualifierions de civil. Rien dans la vie d’aucun ne déchaîne plus d’acharnement à y arriver. Pour être **pars**, il sacrifierait bien une grande part de ses intérêts, et n’est pas pour s’intégrer à la totalité qu’au reste ne constituent nullement les intérêts des autres, et encore moins l’intérêt general qui s’en distingue tout autrement.

Separare, se parere: pour se parer du signifiant sous lequel il succombe, le sujet attaque la chaîne, que nous avons réduite au plus juste d’une binarité, en son point d’intervalle. L’intervalle qui se répète, structure la plus radicale de la chaîne significative, est le lieu que hante la métonymie, véhicule, du moins l’enseignons-nous, du désir.

C’est en tous cas sous l’indice où le sujet éprouve dans cet intervalle Autre chose à le motiver que les effets de sens dont le sollicite un discours, qu’il rencontre effectivement le désir de l’Autre, avant même qu’il puisse seulement le nommer désir, encore bien moins imaginer son objet. Ce qu’il va y placer, c’est son propre manque sous la forme du manque qu’il produirait chez l’Autre de sa propre disparition. Disparition qu’il a, si nous pouvons le dire, sous la main, de la part de lui-même qui lui revient de son aliénation première.

Mais ce qu’il comble n’est pas la faille qu’il rencontre dans l’Autre, c’est d’abord **celle de la perte constituante d’une de ses parts** (grifo nosso) et de laquelle il se trouve en deux parts constitué. Là gît la torsion par

laquelle la séparation représente le retour de l'aliénation. C'est qu'il opère avec sa propre perte, qui la ramène à son départ". (23)

Puxemos o respiro e paremos um pouco para meditar. Este texto, a despeito do seu tom algo enigmático, apresenta algumas verdades capitais para a compreensão do sujeito.

Destaquemos, em primeiro lugar, a separação entre consciente e inconsciente (falamos atrás de **eu** superficial e psiquismo profundo) e a estruturação deste numa rede de significantes provenientes dos vários recalques que se vêm realizando na história do indivíduo. Mas há sobretudo um significante fundamental — **o phalus** — intransponível para o sujeito e que lhe abre, conforme a palavra de Vergote, "um campo de ausência e de procura que nada mais virá preencher". (24)

Pelo ingresso na ordem simbólica o sujeito se engendra, mas a custo de uma divisão intrínseca, geradora do recalque daquele significante que a prova da realidade lhe mostrou não poder absolutamente ser. (25) É de sua **partição** que procede a sua **parturição**, dissera Lacan no texto supracitado. Nascido de uma divisão de si que o entrega ao domínio de um **eu** que ele não é, o sujeito entra no fluxo das alienações que o consomem e consumam o processo de esquecimento da sua verdade.

Tal é a história do sujeito humano revelada pela investigação psicanalítica. Dom da palavra ele cresce por ela rumo ao vértice do seu ser-homem. No entanto, esta caminhada se depara fatalmente com o tropeço do imaginário que petrifica o seu discurso na superfície do ego. Quereria isto dizer que a verdade do sujeito é inatingível ? Em absoluto. Ela pode e deve vir à luz. Mas isto há de ser feito pelo esforço humilde e persistente de quebrar os espelhos onde se mira o nosso **Narciso interior**, desmesuradamente encantado pela beleza do próprio rosto. É esta, sem dúvida, a grande lição da psicanálise.

4. DO "ID" AO "EU": UMA VERDADE DIFÍCIL

A história do sujeito — dizíamos — escreve-se na linguagem. Vimos também que existe para o homem um significante primeiro, que constitui o marco inicial do processo de subjetividade. É a este significante que se refere,

(23) op. cit., págs. 843 — 844.

(24) A. VERGOTE: *Interprétation du langage religieux*, pág. 48, Ed. du. Seuil, Paris, 1 974.

(25) Cf. *Ibid.* pág. 48.

em última análise, toda linguagem que fala do homem. Referir-se a este ponto-alfa do sujeito é evocar toda a vicissitude da sua constituição e configurar a sua arqueologia. Falar de uma **arqueologia** do sujeito é colocar ao mesmo tempo o problema de **origem** e do **centro** do sentido, a nos levar além da posição tradicional que define o sujeito pela consciência, ou pela autoconsciência. Tal é a importantíssima questão suscitada à filosofia pela psicanálise e que obriga seriamente o filósofo a repensar o seu conceito de consciência. Problema de vida ou de morte para a reflexão antropológica. Pô-lo à margem, assustado ou perturbado com a novidade da problemática que levanta, é para o pensador cometer uma infidelidade contra o pensamento filosófico, cuja tarefa essencial é refletir sobre os desafios do homem. Praticar, portanto, uma arqueologia do sujeito é ir em busca do seu **princípio** ou da sua **origem** para descobrir, no meio das desfigurações a que o submetem os **cogitos** inautênticos, a face genuína do **cogito** verdadeiro. Ora, isto só é possível por uma dialética que implique, no mesmo movimento de regresso ou descida ao princípio, o movimento inverso de progresso ou de subida para um sentido que empurra o sujeito para a frente de si mesmo, na esteira das **figuras** que vão passo a passo estruturá-lo e guindá-lo à consciência de si. Ricoeur denomina dialética da arqueologia e da teleologia a este movimento concebido à semelhança da fenomenologia hegeliana do espírito. (26) Nesta perspectiva, a consciência não é ponto-de-partida mas ponto-de-chegada. O homem **torna-se consciente** no fim de um longo processo de desilusão do ego, que, impelido pelo narcisismo, o prende à consciência imediata como ancoradouro e núcleo da sua verdade. São as alienações que nos fazem esquecer que atrás de nós, antes de começarmos a pensar, já se fazia estrada a história de um sentido que marcava os primeiros passos da nossa existência rumo à plenitude.

As primeiras figuras da nossa estruturação situam-se na nossa história pré-pessoal, no inconsciente que os incorpora como os significantes primeiros e decisivos do nosso devir. "O homem é o único ser que é presa da sua infância; o único ser que a sua infância não cessa de puxar para trás. O inconsciente torna-se, então, o princípio de todas as regressões e de todas as estagnações". (27) É preciso regressar a esta área para se entender o que sucede verdadeiramente com o homem. É nada mais nada menos do que essa a missão que a psicanálise se dá, quando nos faz ver a estruturação do inconsciente como uma linguagem articulada por alguns significantes primordiais.

(26) Cf. op. cit., pág. 161; De L'interprétation. Essai sur Freud, pág. 444 Éd. du Seuil, Paris, 1965.

(27) RICOEUR: Le conflit des Interprétations, pág. 114.

Mas qual a razão de um trabalho desse tipo ? A que conduz essa escavação penosa no psiquismo humano, desenterrando tendências ocultas, desejos camuflados, instintos indomináveis ? A resposta já a conhecemos de longa data: todo este trabalho visa a descobrir a verdade do sujeito, no ato simultâneo de quebrar o encantamento das imagens ilusórias que o seduzem. Estas atravessam o caminho de todo homem como os engodos da ilha de Circe, onde Ulisses descuidadamente vai errar por longo tempo antes de retomar a estrada da Ítaca. Freud dissera: “Wo Es war, soll Ich werden”, onde o **Id** imperava o **Eu** deve imperar. Mas a passagem do **Id** ao **Eu** é tarefa difícil, que implica o paciente deciframento dos enigmas que o desejo inscreve no psiquismo sob a forma de sonhos, de lapsos, de atos falhos, de sintomas. Eis por que a análise é um **trabalho** em superlativo, um **Durch-arbeiten**, um **per-laborar** que abrange todos os elementos configuradores da constelação hermenêutica. Trabalho da lucidez da interpretação contra a astúcia do desejo que transforma o psiquismo numa vasta tática de dissimulação. Desimplicar, destrinçar todas as articulações e tramas dos desejos, que se manifestam ocultando-se nas distorções do sentido, exige a atividade conjunta do analista e do analisado no campo da palavra. É aqui que estoura linguagem se manifesta em que os desejos se exprimem e cujo sentido deve ser posto a nu pela interpretação. “Para decifrar a diacronia das repetições inconscientes na sincronia dos significantes que aí se compõem, a interpretação tem de se haver com algo que de repente torna a tradução possível. Para favorecer a sua emergência, o analista não satisfaz nenhuma solicitação. O sujeito é dirigido e mesmo canalizado para a confissão do desejo obstaculada pela sua incompatibilidade com a palavra. Eis por que o desejo não é captado a não ser na interpretação”. (28) É aí no terreno da palavra que se despedaçam as ilusões do narcisismo e o sujeito assoma à dimensão da verdade. Numa palavra: **torna-se consciente**. Foi nesta perspectiva que dissemos da consciência: ela é **meta** e não **origem**. Para chegar até ela, é preciso, antes, descer até o inconsciente para libertar as **metáforas significantes** que lá continuam a marcar de seu caráter simbólico o comportamento humano. Porém, o sentido do ser-homem não está **atrás** mas na **frente**. O ato da rememoração analítica, embora empurrando-nos na direção da origem, não é para fixar-nos num sentido passado e, sim, preparar o espaço de **abertura** de onde surgirá o verdadeiro sentido da nossa humanidade que olha o futuro. O devir humano é tributário desta imensa dialética que se desdobra nos dois movimentos hermenêuticos de **regressão** e de **progressão**. Do

(28) M. CORVEZ: Le Structuralisme de Jacques Lacan — em Revue Philosophique de Louvain, Tome 66, mai 1 968, pág. 295.

princípio ao **fim**. Da **arqué** ao **télos**. A descida ao lugar da origem permite a liberação do sujeito para a subida na direção do fim. Ao termo do movimento regressivo, comandado pelo ato analítico, o falso **cogito** constituído pela consciência imediata acha-se gravemente ferido. O narcisismo e todos os deslismamentos **especulares** que se instalam no comportamento, tornando o homem presa do imaginário, recebem um golpe profundo. É, contudo, uma ferida salutar, pois dela brotará o **cogito** verdadeiro. É bem por uma **subversão do sujeito** que podemos reaver o seu sentido genuíno. O Eu é recuperado por sobre a opacidade dos significantes que o determinam. Eis a história que o homem normalmente desconhece. A sua **causação** como sujeito mergulha nas peripécias do inconsciente e traduz-se como um acontecimento da linguagem. Tomado, já antes de nascer, numa cadeia simbólica, acha-se ele, no seu desenvolvimento, subordinado ao processo global do simbolismo lingüístico-social que comanda a sua constituição. Ignorar este fato seria alienar-se. Pretender colocar-se no nível da consciência imediata para assumir o domínio e a explicação da própria existência é não atinar com a própria verdade. É isso que sucede em geral conosco, tão grande é o poder de ilusão que habita o nosso ego. Nós cremos muito facilmente ser de fato aquilo que pensamos. Contra este poder de ilusão é que se ergue o poder de desilusão da psicanálise. No fim, o que resta, não é somente um **eu** desiludido e um **cogito** ferido, mas um **eu** curado das suas imposturas e um **cogito** posto na rota da sua verdade.

A arqueologia do sujeito conduz, portanto, a uma revisão radical das disposições do **cogito**, dos desvios que o fazem errante por terras estrangeiras. Antes de colocar-me como um **eu penso**, já **sou**. O **sum** aprofunda-me, anteriormente ao **cogito** e ao **volo**, num solo de pulsões que fincam as raízes de minha existência no **desejo**. Reinstalado no chão palpitante da vida, o cogito se transforma “na certeza indubitável de que **eu sou** e numa questão aberta quanto àquilo que sou”. (29) Assim se delinea o campo de busca do homem. Conhecendo o que é pela mediação da palavra que atravessa a peripécia analítica, ele pode encetar a marcha rumo ao que **deve** tornar-se. Este é o grande horizonte onde a nossa história se desdobra atraída pelas **figuras** que nos impelem para frente de nós mesmos na direção da meta que polariza a nossa procura. É o espaço da cultura, da arte, da religião, que se descortina. Mas a marcha para diante, que inaugura a **pars construens** deste edifício sem fim, é solidária da marcha para trás, rumo às origens, constitutiva da **pars destruens** que termina numa contestação da consciência como princípio e medida do sujeito.

(29) RICOEUR: op. cit. pág. 240.

Estamos agora em condição de perceber mais claramente como se entrelaçam todos os elementos objeto de nossa descrição. A atividade analítica traz o sujeito à sua **infância**, aos fatos primordiais que a articulam e que ele não pode traduzir no seu discurso. Embora impronunciados e impronunciáveis, tais fatos não são menos importantes para o sentido da sua existência. Na realidade, o seu caminho é **traçado** por eles. A psicanálise demonstra-o assaz. Por ela o sujeito aprende a reconhecer, no seu inconsciente, a sua própria história e “a per fazer a historialização atual dos fatos que determinaram já na sua existência certo número de **viragens** históricas”. (30) Com eles já se acha a caminho a subjetividade e uma figura do mundo aparece também esboçada.

De tudo isso, que ensinamento pode o filósofo tirar para a sua disciplina? Em primeiro lugar o da inadequação do **cogito**, da impossibilidade de pensá-lo puro, com autopossessão significativa. A consciência entranha-se numa existência enraizada **no** e acionada **pelo** desejo. Aqui está o começo de uma longa vicissitude que levará o homem de transformação em transformação, através das identificações e da negatividade, do **ser** ao **ter**. (31) Do regime de plenitude e indiferenciação da fusão originária (domínio do **ser**) ao regime de carência e de diferença que dá acesso à subjetividade (domínio do **ter**). Do **Id** ao **Eu** a estrada é comprida e cheia de riscos. Não menos comprida é a história que aí se escreve. Compreendê-la em toda a sua extensão e importância é tarefa irrecusável para o filósofo. Só assim a sua reflexão deixará a atmosfera rarefeita das abstrações para morder a realidade concreta do homem, ser de desejo e morador do mundo que ele edifica pela sua presença e celebra pela sua palavra.

5. O HOMEM E SEU CAMINHO: ENTRE LOGOS E ÁGAPE

Dissemos que a atividade analítica tinha por fim liberar o homem para exercer o duplo poder de **falar** e de **amar**. Gostaríamos de voltar a esta idéia que nos parece sintetizar tudo o que vimos refletindo ao longo deste artigo.

Libertado das significações desconhecidas que o envolviam num jogo de deslocações e ocultamento e o tornavam estranho na própria casa, o

(30) LACAN: op. cit., pág. 240.

(31) O **ser** entende-se aqui na perspectiva psicanalítica de desejo inicial, que preme a criança, de ser o objeto total do desejo da mãe e da negação deste desejo pelo ingresso no complexo de Édipo. Em vez de **ser** a criança vai **ter** o **phalus** desejado, o que lhe permitirá situar-se em relação à diferença dos sexos e identificar-se na linha das gerações.

homem readquire a familiaridade com a sua moradia, podendo de novo dispor de pontos de referência bem definidos para o exercício criador da sua intencionalidade. É o sujeito que reencontra a sua estrada após ter errado pelos ermos sem termo dos objetos imaginários. Essa estrada é descrita pela palavra, na interlocução onde se realiza o encontro e o reconhecimento recíproco das subjetividades. Mas aqui somos levados além de Freud, para o duplo movimento que plasma o sujeito humano e faz da sua existência uma peripécia da liberdade concretamente engajada nas tarefas que a **palavra** e o **princípio do amor** lhe confiam. Para atingir este plano é preciso, porém, vencer os planos anteriores que delimitam as várias fases da história do desejo. O reconhecimento do outro no amor supõe a prova do **complexo de intrusão** gerador do **ciúme** — arquétipo dos sentimentos sociais segundo Lacan — como primeiro momento a ser superado para que a entrada no Édipo lhe forneça um eu, o **mundo** e o **outro** como outro. São os primeiros passos que estruturam a subjetividade humana e rasgam o campo ilimitado das escolhas que vão pontilhar o exercício da liberdade por parte do sujeito.

Faz-se necessário revelar aqui um ponto muito importante: o do papel desempenhado pela figura de um **terceiro** no surgimento do outro como **eu** pessoal. Do ponto de vista lacaniano é na intrusão do terceiro que se joga basicamente o destino da pessoa. Com efeito, na fase especular o indivíduo corre o risco de não perceber a diferença existente entre ele e os outros e de acabar considerando-os como meras cópias ou variantes da sua imagem. A simetria entre ele e o seu semelhante será então total. As fronteiras desses dois universos se fundem e terminam por coincidir-se. Todavia, a própria realidade se encarregará de romper a similitude e quebrar a identidade especular. A dificuldade estará, então, em saber qual será a reação do sujeito diante do fato bruto em que a realidade o põe. Rompida a similitude o sujeito percebe a existência de outro distinto dele, que lhe faz face como um rival com quem terá de partilhar o pequeno território do seu mundo. A partir desse momento, ou aceitará o outro na sua alternidade, ou continuará acreditando na existência da simetria. No primeiro caso, são-lhe abertas as portas para o ingresso na **dialética social**, no segundo o **delírio** será a única saída.

Essa primeira relação ternária, configurada na tríade sujeito-mãe-irmão, destina-se a ser superada e levada a termo na segunda, constituída pelo triângulo edipiano. Somente neste nível o outro surgirá plenamente como outro, como diverso e transcendente em relação ao sujeito, irredutível ao seu desejo de posse, mas ao mesmo tempo, apto a um intercâmbio

de dons capaz de preencher o vazio de ser onde os desejos de um e de outro radicam. Aqui são lançadas as bases da subjetividade e da intersubjetividade na sua expressão mais elevada.

O reconhecimento do outro como pessoa é mediatizado pela relação **vivida** ao terceiro da constelação familiar. Trata-se de uma relação vivida no corpo, afetivamente aberto, no espaço familiar, sobre as figuras da mãe, do pai, do irmão, às quais se orienta concretamente o desejo. O corpo transforma-se, então, no lugar do encontro e da descoberta de si próprio e do outro.

Observamos, porém, que o reconhecimento de que falamos não é o simples reconhecimento na ordem perceptiva, a nosso ver incapaz, enquanto ainda engolfado na experiência imediata do corpo, de possibilitar a emergência do sentido maior da **pessoa**. Será necessário fazer apelo ao conceito de história para que esse sentido apareça em todo seu realce. Realmente, a história aparece como o território desconfiando dos nossos projetos, onde se encontram, perpetuamente em diálogo ou debate, as significações que descobrimos ou estabelecemos pela transcendência que identifica o nosso ser no horizonte das coisas. Isto quer dizer que o acesso a condições de sujeito realiza-se na dialética intersubjetiva, neste terreno de lutas, oposições, anseios, onde eu encontro o outro e o reconheço e o outro, por seu turno, também me reconhece. Se me faço por um discurso que não se encerra em mim, mas interpela sem cessar o outro, o outro também se faz pelo mesmo movimento e me interpela da mesma maneira. Dessa forma, a verdade de um e de outro, a nossa verdade de homens, nasce e se manifesta no discurso intersubjetivo. (32) O que sou, o que somos toma aí a sua forma específica. A qualificação ontológica da nossa humanidade se faz nessa experiência de encontro no seio da realidade que plasmamos à nossa escala pelo trabalho e pela palavra.

Passamos, destarte, a compreender melhor o que significam conceitos tais como **eu**, **outro**, **reconhecimento** do outro, **mundo**. São conceitos que se interpenetram e se ordenam numa relação íntima de dependência e comunicação. O eu e o outro encontram-se no caminho da constituição e revelação do mundo. Ora, revelar (tirar o véu de...) é manifestar o sentido que a realidade desvelada comporta. O que corresponde identicamente à essência da linguagem. Que o homem seja por isso linguagem? Tal é o ensinamento da fenomenologia já há décadas. É, igualmente, o que nos ensina a psicanálise. Bastaria relemburar as teses de Lacan sobre o inconsciente e sua estrutura lingüística, a interferência desta no discurso consciente, a função da palavra no

(32) Cf. A. DE WAELHENS: op. cit., pág. 153.

tratamento analítico. Aliás, Lacan aqui segue pura e simplesmente as pegadas de Freud, o primeiro a pôr em relevo a configuração lingüística do inconsciente. Ademais, não é uma das grandes lições do fundador da psicanálise a confiança incansavelmente outorgada por ele à palavra dos seus analisados? Freud acreditava certamente que nos discursos dos pacientes, acima dos ruídos assonantes e dissonantes que veiculam, podia fazer-se ouvir a voz submissa de Logos, a razão, que apesar de fraca “não descansa até conquistar a sua audiência”.

A psicanálise mostra como o homem, pela palavra, pode libertar-se e chegar à verdade de si mesmo. Mas a palavra apela palavra. No ato psicanalítico é na interlocução que o sujeito aporta à sua verdade. O campo da palavra é, pois, o do grande diálogo em que nos achamos empenhados como sujeitos humanos. Aqui se coloca a questão capital do próprio sentido da nossa existência. Votados por essência ao desejo e à linguagem devemos subir da estrutura anônima, pré-pessoal, vivida inteiramente sob o signo de **Eros**, o princípio do prazer, à estrutura propriamente pessoal, onde **Eros** é chamado a ultrapassar-se e converter-se em **Ágape**. Esse nos parece bem o caminho do homem. A experiência de Eros é muito curta para dar o sentido mais alto do nosso ser — com — os — outros, pois encerra o desejo no círculo da fruição imediata sem desembocar na verdadeira transcendência do outro, no âmbito onde duas liberdades se encontram para se definir “na sua comum possibilidade de dom ou de recusa”. (33) O outro só se revela plenamente quando se estabelece entre nós e ele a relação de reconhecimento mútuo no gesto da amizade. Quando conseguimos dizer-lhe não simplesmente com palavras, mas com a nossa atitude: que possas **ser** e crescer em toda a dimensão de tuas possibilidades. É aí que o desejo propulsor de nossa vida rompe o círculo da fruição possessiva para transformar-se em dom. Então a existência torna-se promoção, criação de um espaço e liberdade onde desabrochamos no próprio ato de sair de nós na direção do outro para reconhecê-lo na inalienável singularidade e acolhê-lo na comunhão do nosso ser.

Chamamos **Ágape** a esse movimento. E porque fomos buscar, para traduzi-lo, um conceito da experiência histórica do cristianismo, prosseguimos na mesma linha perguntando pelo **fundamento** da história fascinante em cuja aventura o desejo nos lança. No reconhecimento do outro como pessoa não se esconde, no fim de tudo, o mistério abissal de um amor sem falha que, através das gerações e das idades, continua a convocar o homem a

(33) G. FLORIVAL: *Le désir chez Proust. À la recherche du sens*, pág. 284, Éd. Nauwelaerts, Louvain — Paris, 1971.

ultrapassar-se na comunhão do dom e da partilha ? Não se encontra aqui um Absoluto que o desejo pressente e balbucia a partir do primeiro reconhecimento do outro, na experiência liminar da intrusão e do Édipo, até o reconhecimento verdadeiramente pessoal no consentimento e no amor ? Ousaríamos, por isso, nomeá-lo não como um Neutro a modo do **Sein** heideggeriano, mas como um **Semblante**, revelação do **todo** – **Outro**, de que fala E. Levinas, do qual nossos semblantes humanos trazem misteriosamente os traços.