

# DO BOM USO DA BESTEIRA NA EXPERIÊNCIA PSICANALÍTICA\*

---

Antônio M. R. Teixeira

Graduado em medicina pela Faculdade de Medicina da UFMG, com especialização em Psiquiatria, pelo Instituto Raul Soares/Fhemig. Mestre em Filosofia Contemporânea, pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da UFMG. DEA em Psicanálise, pelo Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII e doutor em Psicanálise, pela Universidade de Paris VIII.

**RESUMO:** Este ensaio visa a elucidar de que maneira a experiência psicanalítica permite expor a singularidade do desejo, na apresentação da cisão subjetiva, ao desalojar o sujeito da unidade de sua representação nos agrupamentos sociais. Para este fim, buscou-se contrapor à dimensão da besteira, concebida como fenômeno de adesão coletiva aos lugares comuns, a besteira em seu bom uso, aqui pensada a partir da instauração de uma experiência do significante dissociada de toda exigência social de significação.

**Palavras-chave:** Psicanálise, desejo, singularidade, besteira.

**ABSTRACT:** Concerning the good use of rubbish in the psychoanalytical experience. This essay aims at clarifying the way the psychoanalytical experience allows the display of the singularity of desire, in the presentation of subjective splitting, as it dislodges the subject from the unity of his representation in social groups. In order to reach this goal, rubbish, conceived as a collective adhesion to the commonplaces, was confronted with its good use, here defined as derived from a significant experience dissociated from the whole social demand of signification.

**Keywords:** Psychoanalysis, desire, singularity, rubbish.

---

\* Marcus André Vieira não somente dedicou a este ensaio uma leitura fina, detalhada e atenta, como também me fez sugestões preciosas para um posterior desenvolvimento. A ele devo, entre outras observações, uma distinção temática fundamental comentada na nota 6. Teodoro Assunção, por sua vez, cedeu-me amavelmente o *Éloge de la bêtise*, de Jean Paul, que eu nunca mais devolvi, e chamou-me a atenção para a leitura que propõe Adorno a respeito do mesmo tema. Que eles aqui encontrem a expressão do meu sincero reconhecimento.

A Jeff Dick

Le plus grand défaut de la pénétration

n'est pas de n'aller point jusqu'au bout,

c'est de le passer.

La Rochefoucauld, Maximes

### **A DEMANDA COLETIVA DE FELICIDADE E O DESTINO SINGULAR DO DESEJO**

No momento em que se discute a posição da psicanálise face à profusão contemporânea das psicoterapias, não raramente elidimos, imersos que estamos na sofisticação de nosso debate, uma questão que escapa a nosso exame por sua aparência ingênua. O que quer quem nos procura?, eis a questão demasiadamente simples para receber nossa atenção, mas que nem por isso é menos determinante para a existência concreta de nossa prática. E que receberá, da parte de Lacan, uma resposta também aparentemente elementar: o que se nos demanda é a felicidade (LACAN, 1986, p. 338); ser mais feliz é a divisa de quem aguarda na sala de espera tanto do psicoterapeuta quanto do psicanalista. Se há pois, desde o início de cada experiência, uma diferença fundamental a ser assinalada entre psicanálise e psicoterapia, esta diferença deve ser pensada com relação à especificidade do destino dado à demanda de felicidade na experiência analítica. Mas antes de elucidar essa diferença, é preciso abordar, ainda que resumidamente, o tratamento eminentemente político reservado à demanda de felicidade em nossa época, o qual diz respeito, como iremos esclarecer, ao problema de sua contabilidade ética.

É bem possível que a noção de uma contabilidade ética soe de maneira estranha para a maior parte dos ouvidos psicanalíticos. Trata-se, no entanto, de um problema que se pode facilmente isolar, no ensino de Lacan, a partir de uma questão por ele suscitada na página 338 do *Seminário VII*. Para se abordar o destino dado à demanda de felicidade na experiência analítica, é necessário ter em mente, diz ele, que a felicidade deixou de ser vista, em nosso tempo, na perspectiva de uma disciplina ou de uma ascese ética, para se tornar objeto de um cálculo distributivo a ser equacionado pelo cientista utilitário. O problema de uma contabilidade ética da felicidade merece assim nossa atenção, na medida em que por ele se define, aos olhos de Lacan, o contexto mesmo do surgimento da psicanálise. Se de fato, entre Aristóteles e Freud, há que se situar, como se lê no *Seminário VII*, a conversão utilitária inaugurada por Jeremy Bentham, cumpre verificar em que sentido a psicanálise se apresenta como resposta a este contexto de distribuição da felicidade contábil. Mas vejamos antes como se dá a inserção do sujeito convertido em fator de cálculo na perspectiva utilitarista.

Ao passo que em Aristóteles era possível uma disciplina da felicidade, em consonância com o exercício da atividade contemplativa reservada ao mestre,

em nosso tempo tal solução não é mais viável. Com o declínio moderno da função do mestre, o posto de comando da divisão social dos bens se verá ocupado pelo cientista utilitário. Cabe a ele, e não mais ao mestre, zelar pela coesão da comunidade, conforme o cálculo distributivo do máximo de felicidade ao maior número efetuado a partir do interesse que rege as relações humanas. Observa-se, no entanto, que o Estado utilitário somente pode aplicar sobre o indivíduo o cálculo distributivo do interesse ao indexá-lo como pertencente a uma determinada classe. Isso ocorre porque existe sempre um excesso do número de classes com relação ao número de elementos de um determinado conjunto, o que obriga o Estado a dirigir seu cálculo, para controlar este excesso, ao interesse representado pelas classes sociais. O Estado vem a ser assim, segundo a fórmula proposta por Alain Badiou, a metaestrutura que permite representar o excesso de classes com relação ao número de elementos que compõem uma determinada situação política.<sup>1</sup> Estando constituído para representar o interesse de classes, a aplicação mais próxima que ele tem sobre o indivíduo, em sua contabilidade mais fina, está referida ao elemento de uma classe unitária, ou seja, ao sujeito indexado pelo seu singleton —  $\{\$ \}$ . Mas sob a condição de elidir do indivíduo ali representado, note-se bem, a cisão subjetiva inerente à sua apresentação. Somente assim o sujeito se converte em fator contábil para o cálculo utilitarista, podendo ser tratado como unidade em termos de inclusão.

Essa hipótese nos autoriza a presumir, junto a Foucault, que toda a prática do exame subsequente ao surgimento, no final do século XVIII, da assim chamada Sociedade Disciplinar, deriva de um mesmo projeto de representação do sujeito através de sua inclusão nos agrupamentos ordenados pelo poder estatal. De maneira que se a cura do doente mental, para Pinel, se dava mediante a sua estabilização num tipo social reconhecido e aprovado (FOUCAULT, 1978, p. 474), é por responder à necessidade de representar o indivíduo no grupo para sobre ele exercer algum tipo de controle. Diversamente portanto da exclusão gerada no início da era clássica, que tinha por finalidade o confinamento indiferenciado de todo aquele que se desviava da norma social, o seqüestro do século XIX visaria à normalização dos indivíduos pela inclusão nos grupos, formando-se assim uma rede institucional de controle intra-estatal (FOUCAULT,

---

<sup>1</sup> O número de partes de um determinado conjunto encontra-se sempre em excesso com relação ao número de elementos do conjunto inicial, conforme se deduz do Teorema de Cantor:  $|A| < |P(A)|$  (a cardinalidade do conjunto das partes de um conjunto é superior à do conjunto inicial). Um cálculo simples permite obter o valor deste excesso, na proporção, indicada pelo mesmo teorema, de  $2^n$ , em que  $n$  corresponde ao cardinal do conjunto inicial. Assim, num conjunto de três elementos, o conjunto das partes corresponderá a  $2^3 = 8$  partes (BADIOU, 1988, p.124).

1996, p. 113). Se este século assistiu ao surgimento das ciências do homem, foi na medida em que nele se gerou um saber — ou um poder epistemológico, para utilizar o termo de Foucault — mediante a prática de observação, de registro e de comparação dos comportamentos humanos que objetivava, em última instância, à classificação dos indivíduos nos grupos sociais definidos pelo Estado (Idem, p. 125).

A bem dizer, não é fato propriamente exorbitante o ensejo de uma prática classificatória. Nada impede, pelo menos em princípio, que se agrupem elementos em classes. Muito pelo contrário, o gesto classificatório parece ser a atitude mais espontânea do pensamento humano. Existem agrupamentos, ou seja, multiplicidades que fazem Um. Basta, para tanto, conforme propõe J.-C. Milner, juntar vários elementos numa classe sobre a base de uma propriedade definida —  $x \in P$  —, desde que se construa, exteriormente a ela, a classe sem tal propriedade como limite:  $y$  não é  $P$  (MILNER, 1983, p. 105). Todo agrupamento comporta assim um efeito diferencial de cunho segregativo, posto que quando não há pelo menos duas classes excludentes, a noção mesma de classe perde sua consistência; pode-se indiferentemente dizer que há somente uma ou nenhuma. É por isso que, após a abolição da divisão de classes no trem metropolitano de Paris, a um estrangeiro que indagava em que classe se encontrava, enquanto um francês lhe respondia que não havia classes, um outro afirmava, com igual razão, que só havia uma.

O segundo requisito, que J.-C. Milner destaca como necessário para se formar uma classe consistente, é que o julgamento de atribuição não seja circular. Em “ $x \in P$ ”,  $x$  deve poder ser identificado independentemente de  $P$ , assim como  $P$  deve poder ser colocado independentemente de sua atribuição a  $x$ . De maneira que, se há sentido em atribuir a todos os corpos submetidos ao campo gravitacional a propriedade de ter um peso, quem diz que todos os pesos são pesados incorre, por outro lado, numa tautologia da qual não se pode extrair a definição de uma classe. O pensamento classificatório deve, além disso, respeitar uma hierarquia de atribuições que, partindo do indivíduo à propriedade, pode se estender à propriedade das propriedades e daí por diante, organizando a composição dos fatos do mundo dizível em unidades cada vez mais amplas de representação. Só existe comunicação possível a partir de coisas ordenadas em classes, já que toda significação se funda sobre uma propriedade atribuível. A realidade pode, nesse sentido, ser identificada à integral daquilo que se deixa representar, ou seja, a um tecido de classes, propriedades e atribuições (Idem, p. 106-107).

Uma diferença essencial, no entanto, deve ser destacada quando se trata de agrupar sujeitos: as classes cujos elementos são sujeitos não se encontram fundadas sobre nenhuma propriedade representável. De sorte que, muito embora seja possível designar indivíduos mediante um determinado traço predicativo — o que pode, aliás, ser uma marca inscrita no próprio corpo, como no caso judaico da circuncisão

—, não há nada que justifique, *a priori*, a inclusão de sujeitos numa determinada classe simbólica.<sup>2</sup> Tem-se apenas o efeito de alienação a um nome mediante o qual alguém se encontra identificado como pertencente à classe pelo mesmo gesto que assim o designa. É-se francês, judeu, palestino, proletário, ou burguês simplesmente por ser dito como tal, e por nada mais além disso (MILNER, 1983, p. 110). Se podemos, por conseguinte, dizer que a designação de judeu é uma invenção política nazista, destituída de referente prévio, é porque a classe se define aqui como pura criação do nome. Existe somente o proferimento do significante para designar a inclusão do sujeito numa determinada classe simbólica, de modo que a propriedade que lhe é assim atribuída se encontra constantemente enviada à sua nomeação.

Numa classe de tal modo formada, a propriedade depende estritamente do significante que a profere. É o que se verifica com especial clareza, observa J.-C. Milner, nos proferimentos de insulto: ao ser chamado de porco, lixo ou dejetos, é-se convocado a portar um nome cujo conjunto de atribuições está restrito a seu proferimento. A circularidade da definição é, como se vê, inevitável: só é tal aquele assim nomeado, ainda — e sobretudo — que ele o seja somente a partir do instante em que recebe o nome. A propriedade não pode subsistir fora do ato da nomeação (Idem, p. 109), o que expõe a classe por ela constituída a um risco de dispersão permanente. A necessidade social de isolar este risco constante explicaria, talvez em parte, por que o judeu foi o alvo preferencial de segregação no Ocidente. Subjacente ao que comumente se reconhece como uma vocação do exílio, ser judeu significa estar destinado à dispersão historicamente concebida como uma estadia sem lugar definido. É tal dispersão que vem desestabilizar, conforme percebera Blanchot, toda unidade representativa do {indivíduo} ou do {grupo} pela qual se fixa a relação do poder estatal. (BLANCHOT, 1969, p. 184)

Seja como for, é incontestável que os agrupamentos, assim determinados pelo proferimento dos nomes, produzem efeitos sobre os seres falantes. Mas com a importante ressalva, lembra J.-C. Milner, de que ninguém consegue crer inteiramente nesta representação. Se a psicanálise se vê então convocada neste contexto, ela não se encontra, como pensava Foucault, em continuidade com as disciplinas derivadas da prática de controle que visa à representação do indivíduo nos grupos definidos pelo Estado (FOUCAULT, 1996, 122). A psicanálise surge antes enquanto resposta ao mal-estar gerado pela dificuldade que experimenta o sujeito em se adequar à unidade da classe em que ele se nomeia. Há

---

<sup>2</sup> Vale lembrar que, no projeto de controle do indivíduo pelo Estado, J. Bentham chega a propor, ali onde o controle pela polícia se faz necessário, a identificação do indivíduo mediante uma marca gravada sobre a pele (MILLER, 1993, p.170-172).

sempre algum resto de exigência pulsional que resiste a ser integrado na unidade da representação, manifestando a cisão inerente à apresentação subjetiva nas formações do inconsciente, como se vê na irrupção dos sintomas, dos chistes e dos atos falhos. Que a doutrina freudiana deva em grande parte sua origem à histeria, isso aliás talvez se explique pela dificuldade, atestada pelas histéricas, em adequar o gozo à representação do feminino sob o jugo da moral vitoriana.

Se há consenso em dizer que a cura psicanalítica vai de par com o declínio das identificações subjetivas, parece legítimo concebê-la ao modo de uma operação que visa justamente a desalojar o indivíduo da unidade em que ele se representa.<sup>3</sup> Ao fazê-lo, a psicanálise expõe, em sua apresentação essencialmente cindida, o sujeito enquanto singularidade não classificável em nenhuma representação. Ora, direis, acertadamente: esta hipótese omite o fato de que, ao se estabelecer um diagnóstico — afirmando, por exemplo, tratar-se de um caso de histeria, de neurose obsessiva ou de psicose — estamos tratando o sujeito em termos de inclusão. Para escapar a essa objeção, há que se explicitar, a propósito das nomeações diagnósticas utilizadas na clínica psicanalítica, que quando a ela recorremos, estamos inevitavelmente lidando com o que J.-C. Milner qualifica de *classes paradoxais*. Mas deixemos um pouco de lado a aridez das definições formais, e expliquemos o que vem a ser isso pela via coloquial dos exemplos.

Foi-me dado conhecer outrora um chefe de serviço em psiquiatria que, tomado de ímpeto gerencial, propôs otimizar o funcionamento do setor dividindo-o em alas separadas para as histéricas, para os obsessivos, para os psicóticos, e assim por diante. Se isto nos faz rir, é porque de certo modo sabemos que os nomes da clínica psicanalítica, embora pareçam representações destinadas a agrupar uma coleção de casos, só nos interessam enquanto instrumentos para captar a dimensão subjetiva no que resiste a ser representado, a ser incluído numa coleção. Os nomes de histérico, de obsessivo, de psicótico ou qualquer outro não convocam, no que diz respeito à psicanálise, nenhum agrupamento. Eles apenas nomeiam, como propõe J.-C. Milner, a maneira histérica, obsessiva ou psicótica que tem um sujeito de ser inagrupável, dessemelhante de todo outro (MILNER, 1983, p. 118-119). Por esse motivo, acrescenta ele, a vacilação da clínica analítica, que primeiramente orienta a apresentação do caso pela necessidade da representação no diagnóstico, para em seguida retornar à singularidade do caso no que ele se apresenta de radicalmente diverso, longe de ser acidental, é o que verifica a sua própria essência. Tal vacilação da psicanálise — ora realista, ora nominalista — constitui-se da tentativa mesma de situar, na cisão da classe paradoxal, a singularidade

<sup>3</sup> Arriscar-nos-íamos, inclusive, a identificar o ego a esta representação numa configuração mínima, que admitiria o matema  $\{S\}$ .

subjetiva não classificável em que se define a relação para com o desejo. É por ela que se pode dizer que o sujeito excede, em sua apresentação cindida, a toda classificação representável.

Admitindo-se então que uma psicanálise, levada a seu termo, deve gerar um analista, nota-se claramente em que sentido a classe dos analistas constitui, de modo singular, uma classe paradoxal. Pois se considerarmos, conforme afirmamos acima, que o processo analítico consiste no declínio das identificações, ou seja, na destituição de todo predicado pelo qual se designa o pertencimento do indivíduo a uma classe, o sujeito que dessa experiência resulta se define pela impossibilidade mesma de ser incluído em qualquer representação. É, aliás, no sentido dessa não-inclusão que Jacques-Alain Miller nos propõe entender, fora de toda perspectiva escatológica, o que significa para o analista advir a seu destino de dejetado.<sup>4</sup> Assumir esse destino implica portanto em fazer parte da classe paradoxal dos inclassificáveis, do grupo dos inagrupáveis, daqueles que não podem ser incluídos numa coleção representável. Percebe-se daí o quão problemático se torna, para a psicanálise, a tramitação recente de um projeto de lei visando à regulamentação da classe dos psicanalistas.

Assim sendo, proporíamos então dizer, junto a J.-C. Milner, que o proferimento ético psicanalítico de não ceder sobre o desejo requer, da parte do sujeito, a constituição singular de uma classe paradoxal (Idem, p. 121). É aliás por meio desta vertente que nos é dado conceber a ética da psicanálise, para além de sua dimensão trágica, a partir da estrutura do Witz. Dentre os vários exemplos conhecidos, o melhor se deve a Groucho Marx, que se recusava a fazer parte de um clube que o aceitasse como membro. Há também o personagem de Harry, do filme homônimo de Woody Allen, cuja aventura se realiza em torno da viagem que ele faz para receber uma homenagem da escola que o expulsou. Outro exemplo emblemático, que a J.-C. Milner tanto apraz citar, é o célebre apólogo dos três prisioneiros, antítese lacaniana de Huis Clos, cuja classe se funda na descoberta gerada ao termo de um movimento que antes visava à dispersão de seus elementos. Seja como for, embora a classe paradoxal seja concebível a partir de exemplos, ela vale somente por seu ineditismo. O sentido que se trata de captar só adquire a dignidade da interpretação de um desejo conquanto apto a desestabilizar, no dizer do sujeito, o que até então encontrava-se classificado na representação ordenada pela língua.

Não há como não notar, neste efeito dispersivo produzido pelo encontro singular do desejo, a marca de uma instabilidade por assim dizer constitutiva

<sup>4</sup> Este parágrafo resume parte de um argumento desenvolvido por Jacques-Alain Miller, em lição inédita do dia 14 de março de 1990 de seu curso intitulado "Le banquet de analystes". Cf. igualmente, a este propósito, LACAN, J., "Note italienne" e "Télévision", in *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001, p.308 e 519, respectivamente.

de sua manifestação. Dali se inscreve, ao que suspeitamos, a patente aliança entre o lirismo e uma certa precariedade na criação poética. Se a interpretação do desejo é uma operação essencialmente difícil de ser mantida, é que a verdade ali se manifesta de maneira fundamentalmente precária para o sujeito. Não há nada do saber ordenado que lhe sirva de garantia, já que o acontecimento pelo qual se realiza a singularidade do sujeito não pode ser inferido a partir de nenhuma representação dada pela língua.<sup>5</sup> Do mesmo modo que, no apólogo dos três prisioneiros, nenhum dado da observação permite deduzir, sem o movimento da pressa, a cor do disco inscrito nas costas, o sujeito não dispõe, na estabilidade da representação pensável, de nenhum sinal para inferir a classe paradoxal que o designa. Trata-se de uma classe sem permanência, que se autodissolve pelo efeito do paradoxo que ela mesma suscita, cuja natureza se revela esquiva à estabilidade das representações. E no entanto, tal como no apólogo citado, é preciso, diante do efeito de encontro com a verdade, concluir o mais rápido possível. A procrastinação, diz J.-C. Milner, é consentimento a ceder quanto ao desejo, assim como ela era, no apólogo citado, sinônimo de morte (Idem, p. 121).

Em virtude desse caráter essencialmente evanescente do encontro com a verdade, a consideração do tempo irá desempenhar um fator determinante para a prática psicanalítica. Ao passo que para a filosofia, que se crê eterna, a temporalidade constitui no máximo um problema entre outros, para a psicanálise, o cálculo do tempo oportuno é uma imposição da experiência. Contrariamente pois à filosofia que se manifesta no crepúsculo dos fatos, como o pássaro de Minerva que só alça vôo ao anoitecer, a psicanálise, como toda antifilosofia, é uma disciplina da ocorrência: ela se propõe a acontecer, diz A. Badiou, no momento mesmo em que algo acontece (BADIOU, 1997, p. 4). Não é por conseguinte casual que os textos de Lacan sejam quase sempre intervenções. A psicanálise se distingue de toda apreensão filosófica de uma verdade atemporal, na medida em que a interpretação da verdade do desejo, ao qual ela visa, por não ter permanência, implica necessariamente um manejo calculado da temporalidade subjetiva. Para interpretar, não basta encontrar o enunciado correto. É preciso, observava Freud, esperar o momento exato (*den richtigen Moment abwarten*) de enunciá-lo para se obter efetivamente êxito (FREUD, 1926/1999, p. 250). Não existe interpretação analítica sem cálculo relativo ao *kairos*, ao tempo oportuno de seu proferimento.

---

<sup>5</sup> Nos termos de A. Badiou, o caráter indecidível do acontecimento (ou seja: o encontro) tem sua contrapartida no estatuto indiscernível da verdade. BADIOU, A., *Conditions*. Paris, Seuil, 1992, p.277-286.



Mas face a essa instabilidade da verdade, a essa ausência de garantia do encontro, a essa falta de representação discernível para o acontecimento singular, não causa surpresa que o sujeito vacile, recue e por fim renuncie ao desejo. Pode ser que ele hesite em ir adiante ao captar, na dispersão suscitada por um traço contingente, a experiência singular do encontro que lhe intimaria a tudo rever. E se não houver, pergunta-se ele, nada a reconhecer além do que se deixa representar? E se o lapso nada contiver da verdade, se ele nada mais for do que um engano, um desvio acidental, um erro grosseiro? É bem possível — por que não dizer? — que não haja lugar para irrupção do sentido inesperado, visto que só se comunicam significações. E se não existir na realidade desejo algum, mas tão-somente demandas? E se, finalmente, não houver na verdade nenhum real, mas somente realidades? Pois se é sabido que o encontro com o real, mesmo se acaso se der, não tem duração definida, que sentido faz propor para si mesmo algo que não é sequer representável, destituído de qualquer permanência?

#### **A BESTEIRA COMO COROLÁRIO ÉTICO DA DESQUALIFICAÇÃO DO DESEJO**

Não é de se estranhar portanto que, no espaço dessa inquietude, prontifiquem-se imediatamente aqueles que se dedicam a suprimir todo efeito de dispersão que a experiência do encontro acarreta, com vistas a assegurar a permanência das representações sociais. Em geral, eles correspondem às pessoas amáveis e socialmente estimadas das quais fala Adorno, em sua *Minima Moralia*: são indivíduos que, em nome da coesão coletiva, “desculpam humanitariamente qualquer infâmia e repelem inflexivelmente toda emoção não convencional como sentimental” (ADORNO, 1993, p. 19). Libertos da inquietude que outrora afligia, esses funcionários do laço social se dedicam à tarefa de proclamar, em coro, que só vale a representação coesa dos agrupamentos. De fato não há nenhum real, afirmarão eles: há somente realidades. O desejo é fruto de um mero sentimentalismo histórico; é melhor se contentar com as demandas, com o que se deixa comunicar. Quanto ao encontro amoroso, isso não passa de um devaneio obscuro de poetas, o que conta mesmo é o desempenho da sexualidade. E já que nada se apresenta, não existem tampouco sujeitos. Há somente indivíduos, comportamentos e condutas. Em breve: só é digno de valor o que se deixa socialmente representar!

O nome da paixão conformista, que assim se estabelece, é a canalhice, a paixão da própria renúncia ao desejo: “por ela o sujeito vê, mas não olha; ele ouve, mas não escuta; ele até faz a experiência do encontro e a reconhece, mas dela não quer nem saber” (MILNER, 1983, p. 127). E já que não há desejo algum, o proferimento ético de não ceder sobre o desejo ver-se-á substituído pela obstinação a não ceder sobre a demanda, justificando toda vilania, travestida de esperteza, em nome de um realismo calculado (LACAN, 1986, p. 215). Dela

deriva a postura, tão freqüente em nossa triste época, do pequeno canalha oportunista e ambicioso do qual fala J.-C. Milner, cujo drama de vida tem por órbita a experiência reversível do sucesso (demanda satisfeita) e do fracasso (demanda insatisfeita). Este tipo menor não teria muita importância, concede Milner, se a ele não viesse se aliar a forma do Canalha Supremo, que consagra sua existência ao exercício de consolidar o Laço. Seu ofício, sumamente profilático, é de negar ao real todo poder de convocar, impedindo que se produza, nas inevitáveis frestas da Realidade, o mínimo índice de ruptura (MILNER, 1983, p. 128). De todo modo, sejam quais forem seus representantes, não há como negar que a atitude canalha nos libera da inquietude que, conforme vimos, vem marcar o encontro do sujeito com a verdade. É por isso que, “malvado ou gentil, arrogante ou polido, o canalha está sempre destinado a ter sucesso junto ao gênero humano” (Idem, p. 131). Sua função de evitar, a qualquer preço, a experiência dispersiva do encontro, fixando o sujeito na estabilidade da representação, garante-lhe uma reputação social perene. Mas o resultado deste gesto apaziguador é que a constituição social dos canalhas, em bando, vai inevitavelmente desembocar, como diz Lacan, numa besteira coletiva (LACAN, 1986, p. 215). Pois o que é a besteira, que Lacan nos instrui a conceber como corolário da posição canalha, senão o fator pelo qual se estrutura a estabilidade mesma do laço social?

E de fato a besteira se emprega — já escrevia Philippe Barthelet, em seu prefácio ao *Elogio da besteira*, de Jean Paul —, em restaurar a casca de ovo do mundo, mantendo cada coisa em seu devido lugar. A inquietude do coração da qual falava Santo Agostinho, em suas *Confissões*, será assim tomada, do ponto de vista médico social, como o mais preocupante dos sintomas que a besteira se precipita em fazer desaparecer (PAUL, 1993, prefácio, p. IV). É necessário, para a sanidade coletiva, que cada um consinta a uma determinada quota de besteira exigida pelo laço social. Pelo que se deduz, observa J.-C. Milner, o parentesco estreito, denunciado por Flaubert, entre a besteira e a burguesia liberal: uma sociedade que se orgulha de editar unicamente o mínimo de leis necessárias para manter a coesão dos seres falantes não terá por princípio a honra nem tampouco a virtude. Basta-lhe a estupidez da repetição dos lemas e das palavras de ordem, já que a besteira, como paixão do laço, é para ela condição suficiente. (MILNER, 1983, p. 134)

A despeito de sua opacidade aparente, a besteira ainda assim se deixa analisar, segundo a proposição de Flaubert, em duas faces complementares: a cerimônia e a linguagem (SARTRE, 1971, p. 613-640). A besteira da cerimônia, na qual, para Lacan, a própria psicanálise se converte quando deixa de interrogar

pelos seus fundamentos, corresponde aos gestos que nos são ensinados para estabelecer, pela via do *semblant*, uma relação inexistente. São ritos de integração pelo qual se unem, por exemplo, na noite de natal, pessoas que não se amam, mas que ainda assim interagem como numa comédia. Ela consiste, no dizer de Sartre, no automatismo do comportamento reificado em que tanto se esmera a sociedade de nosso tempo. Desprovida de crença, incapaz de inventar o sentido sagrado, a sociedade burguesa moderna se serve dos rituais antigos como instrumentos vazios, puramente formais, de convenção ou de protocolo (Idem, p. 616). Já a besteira, enquanto linguagem, corresponde, de certa maneira, ao que Lacan chamava de palavra vazia, num determinado período do seu ensinamento. Ela é a idéia reificada, tornada matéria, que se deposita no espírito humano e nele permanece por efeito de inércia (Idem, p. 623). São os lugares-comuns ou as idéias prontas, de cuja impossível listagem Flaubert tentará constituir, desde sua adolescência, o famoso dicionário das *idées reçues*. Nelas não há reflexão, mas somente um envio da linguagem sobre si mesma, ficando elidida, de sua presença, toda referência ao sujeito da enunciação.

Em ambos os aspectos acima comentados fica evidente, para irmos direto ao ponto, que a besteira se constitui no gesto de consentir sem pensar. Por isso, ela se exprime tão comodamente no jargão, cujo domínio não somente nos exime de dizer o que pensamos, como também nos isenta de pensar nas conseqüências do que dizemos (ADORNO, 1977, p. 10). A besteira se vale assim do fator de inércia subjetiva que nos conforma à comunidade do pensamento pronto, da frase protocolar, do lugar comum. Paixão coletiva, por excelência, ela nos mantém alheios a toda experiência de um acontecimento que pudesse colocar em causa as representações coesas do grupo. Sempre prestes a garantir a estabilidade do laço social, sua função é dar continuidade à fundação do gesto canalha, em seu objetivo de homogeneizar o pensamento no tecido indiferenciado do senso comum.<sup>6</sup> Nada traduz melhor sua eficácia do que o modo do retraimento subjetivo denunciado por Heidegger, em *O ser e o tempo*, no falatório impessoal do “se/a gente” como reino da opinião coletiva (HEIDEGGER, 1986, p. 169-173): a gente pensa, a gente age, a gente crê assim, porque é assim que se pensa, se age e se crê. Se de fato toda unanimidade é burra, conforme advertia Nelson Rodrigues, é porque a besteira se nutre justamente da adesão coletiva que nos compele a abdicar da decisão singular para permanecer na média do consentimento público. Por ela se assegura o campo da mediocridade consentida em que qualquer exceção deve se apagar. Sua expressão é o próprio “a gente” onipresente,

---

<sup>6</sup>Vale aqui salientarmos, conforme indicou-me perspicazmente M. A. Vieira, que a decisão de negar ao real seu poder de convocar é específica da posição canalha. A besteira segue sendo o seu corolário inerte.

em cuja boca anônima circula a idéia recebida de todos, por todos e para todos, num movimento em que todos repetem indefinidamente o que todos dizem. E uma vez que o “a gente” fornece previamente o julgamento e a decisão, não resta nenhuma responsabilidade para o sujeito. Por isso, escreve G. Bollême, a besteira é irresponsável e inatingível, ao mesmo tempo ninguém e o mundo inteiro (FLAUBERT, 1996, p. 19). Tudo é, por assim dizer, justificável em sua perspectiva, posto que por ela ninguém responde; em seu campo, nada jamais se singulariza.

“Aja em todas as circunstâncias como se nenhuma singularidade se apresentasse” reza a máxima besta, apoiada sobre o axioma de que não há corte que desfaça o laço das representações. Eis porque, suspeita J.-C. Milner, a besteira deve ser relacionada ao sintoma clínico que se mantém, seja o que for que se faça. Contra ela nada pode prevalecer, posto que nenhum corte aí opera interrupção; ela é surda a todo significante que desata. E uma vez que, em seu domínio, tudo que pode dispersar está destinado a não ser jamais valorizado, nenhuma interpretação ali opera. Ela oblitera toda e qualquer possibilidade de irrupção do sentido para permanecer no discurso achatado das significações coletivas. (MILNER, 1983, p. 133-134)

Longe, contudo, de corresponder meramente a um estado de privação, a besteira consiste numa força positiva, estável e triunfante. O tolo é antes de tudo um opressor. Basta ligar a televisão para perceber o quanto o seu triunfo encontra-se solidamente ancorado na realidade. Pois a realidade, enquanto domínio das representações coesas, é de fato o que mais resiste, por estrutura, a todo efeito de dispersão. Woody Allen vem outra vez ilustrar nosso argumento, naquilo que se poderia chamar de uma adequação besta do sujeito à realidade. É o que se nota, por exemplo, na trajetória da personagem Robin, de seu filme *Celebridades*. De especialista solitária em poesia do século XIV, ela alcança o tão almejado sucesso abandonando sua pesquisa apaixonada para se tornar uma fútil entrevistadora de televisão. A função que doravante lhe garante reconhecimento social é a de fazer perguntas a quem não tem absolutamente nada a dizer. “Tornei-me o tipo que sempre detestei e estou gostando disso”, confessa ela à sua melhor amiga. Nada melhor demonstra o desespero de Woody Allen diante deste fenômeno de adesão coletiva à realidade, comenta Jorge Coli, do que o clamoroso *help* escrito com fumaça, no início e no final do filme, que em poucos segundos se dispersa no céu.

É que de fato somos impotentes contra a besteira. Impossível estar imune a ela, já reconhecia Flaubert, que chega num momento a se perguntar, atordoado, se o bom Deus não seria também uma besta. A besteira é inabalável, confessa ele à sobrinha, ao comentar seu projeto de compor Bouvard e Pécuchet: tudo se parte ao se chocar contra ela, todo protesto é diante dela inútil. Chega

a ser besta insurgir-se contra a besteira, é o mesmo que se indignar contra a chuva. Pois ele mesmo se percebe obrigado a utilizar frases feitas, em algum lugar do seu discurso, ainda que se trate de denunciar a besteira. Donde a constatação inevitável de que, para se comunicar, há que se ser um pouco besta. A razão é que todo discurso exige, da parte do sujeito, que ele fale em nome de algum laço coletivo para se fazer entender, anestesiando-se com relação aos cortes que poderiam dissolvê-lo. Por esse motivo as instituições, sejam elas quais forem, requerem inevitavelmente de seus adeptos um certo consentimento dogmático à besteira.<sup>7</sup> Convém inclusive sabê-lo, adverte J.-C. Milner, para não resistir à besteira além da medida, ao ponto de sucumbir nas manias da anacorese intelectual: “Não se deve chegar ao ponto de não suportar que haja demanda e *semblant*: ingenuidade cujo salário é a honra estéril e o preço, o isolamento.” Cabe antes consentir ao mínimo de *semblant* necessário para se manter o laço institucional, reconhecendo a função imaginária da besteira pelo que ela é. Dito de outro modo, convém prestar-se à besteira, mas sem a ela se consagrar. (MILNER, 1983, p. 126)

#### **DO BOM USO DA FUNÇÃO BESTA**

Diante da impossibilidade de se resistir a esse aspecto estrutural da besteira, que se universaliza, restaria indagar se é ao menos possível dela se servir inteligentemente. Sabemos, por intermédio de Jean-Paul Sartre, que desde cedo Flaubert já havia lançado mão de um recurso que poderíamos qualificar de bom uso da besteira: ele consiste na astúcia de tratar o mal pelo mal, recorrendo à própria besteira como recurso contra a função besta. Assim, ao ser intimado por seu pai a seguir a carreira médica, Flaubert teria escapado a essa injunção pondo-se a agir sistematicamente como um retardado. Foi por conseguir se prestar, de modo convincente, ao papel do Idiota da família, que Gustave se tornou Flaubert, na singularidade em que o nome próprio o designa. Somente assim ele se livrou da representação social que se queria impor-lhe para poder se dedicar ao estudo apaixonado da literatura.

Do mesmo modo que Descartes recorrera à dúvida radical para se livrar da dúvida cética, parece-nos que Flaubert propõe, de sua parte, um uso metódico da besteira hiperbólica para afrontar a besteira que lhe causa ojeriza. O projeto de seu *Dicionário de frases feitas* consiste, por assim dizer, em atacar a besteira ao expô-la em sua magnitude, fazendo com que ela se denuncie por suas próprias frases. É nesse sentido, explica ele a Louise Colet (dezembro de 1852), que “o

---

<sup>7</sup> Conforme demonstra amplamente T. S. Kuhn, o consentimento ao dogma vale também para as comunidades científicas. Cf. “A função do dogma na investigação científica”, in DEUS, J. D., *A crítica das ciências*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1974, p.54-79.

dicionário será a glorificação da história de todas as coisas aprovadas: demonstrarei que as maiorias têm sempre razão e que as minorias estão sempre em erro (...) que o medíocre é o único legítimo, sendo preciso, por isso, desprezar toda originalidade como perigosa, estúpida, etc.” Eis, a título de ilustração, em ordem alfabética, alguns de seus melhores verbetes:

*Academia francesa*: Depreciá-la, mas procurar fazer parte dela, se possível.

*Ave*: Desejar ser uma ave e dizer, suspirando — “asas!, asas!” — demonstra sensibilidade poética.

*Bosque*: Próprio para inspirar versos. No outono, quando se passeia neles, deve-se dizer: “Desnudam-se os nossos bosques, etc.”

*Cabana*: Substantivo enternecedor, excelente em poesia.

*Clássicos*: Deve-se fingir conhecê-los.

*Crianças*: Fingir por elas uma ternura lírica, quando há pessoas por perto.

*Diletante*: Homem rico, assinante de óperas.

*Época (atual)*: Revoltar-se contra ela. — Deplorar que não seja poética. — Chamá-la de época de transição, de decadência.

*Fênix*: Belo nome para companhia de seguros contra incêndio.

Aos quais poder-se-ia acrescentar um outro, contemporâneo, de uso frequente em nosso meio — *Gozo*: Dizer que é preciso barrá-lo, quando não mais se sabe o que fazer com o paciente.

À luz do que foi acima exposto, caberia agora interrogar, de nossa parte, se é possível lançar mão de um bom uso da besteira na experiência psicanalítica. Em princípio acreditamos que sim, mas seria preciso indicar claramente em que sentido. Sabemos, por exemplo, que Jacques Lacan já vislumbrava, desde 1960, a função subversiva do homem néscio, dizendo ser de sua boca que saem verdades cuja efetividade depende justamente de sua tolice (LACAN, 1986, p. 215 e ss). Sabemos também, como se verá com detalhe mais adiante, que para nos livrar da tolice deplorável das frases feitas que declinamos quando tentamos parecer inteligentes, Lacan propõe pensar a via da associação livre, agora em 1973, como uma experiência que nos engaja a dizer rigorosamente besteiras. De maneira que, enquanto nos demais discursos a besteira tanto mais se manifesta quanto dela se busca fugir, a psicanálise revelaria a possibilidade de dela se fazer um uso sublime.

Resta explicitar como.

Para demonstrá-lo, vejamos, através de um caso concreto, em que sentido a besteira em seu bom uso, tal qual ela se mostra acionada pela experiência psicanalítica, pode se contrapor à besteira em seu uso inconsequente, tão frequentemente encontrada, por exemplo, na leitura filosófica dos conceitos freudianos. Tomemos, a título de ilustração, o caso mais comum, a saber, o da

célebre besteira hermenêutica, que consiste, entre outras coisas, no que diz respeito à interpretação dos sonhos, em identificar o inconsciente ao conteúdo latente do sonho, reservando à consciência o conteúdo manifesto. Trata-se de uma besteira tão deplorável que o próprio Freud se vê levado a retificá-la, numa nota de pé de página acrescentada à última edição de *A interpretação dos sonhos*, aqui citada parcialmente:

“Houve época em que eu achava extraordinariamente difícil acostumar os leitores à distinção entre o conteúdo manifesto dos sonhos e os pensamentos oníricos latentes. Mas agora que ao menos os analistas concordam em substituir o sonho manifesto pelo sentido revelado em sua interpretação, muitos deles são culpados de incorrer em outro equívoco, ao qual se afeeram com igual obstinação. Procuram encontrar a essência dos sonhos em seu conteúdo latente e, assim fazendo, desprezam a distinção entre os pensamentos oníricos latentes e o trabalho do sonho. No fundo, os sonhos nada mais são do que uma forma particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sono. É o trabalho do sonho (*die Traumarbeit*) que cria essa forma, e só ele é o essencial no sonho, a explicação de sua peculiaridade (*sie allein ist das Wesentliche am Traum, die Erklärung seiner Besonderheit*).” (FREUD, 1900/1999, p. 510-511)<sup>8</sup>

Em que pese a diversidade das leituras, é interessante notar, com relação a esse ponto, que tanto manuais introdutórios de psicanálise quanto comentários filosóficos eruditos aqui se valem, uma vez que ambos incorrem no mesmo disparate. Tanto autores menores de manuais didáticos, como um Charles Brenner, quanto pensadores de reconhecida envergadura filosófica, como um Paul Ricoeur, comungam, a despeito da advertência de Freud, da besteira que consiste em tratar o inconsciente enquanto realidade oculta. Seja na leitura mais ingênua do primeiro, que insiste em identificar o inconsciente ao conteúdo latente, seja no projeto mais sofisticado do segundo, que pretende alcançar um cogito originário por detrás do cogito da consciência, o mesmo fascínio pelo oculto se distribui sob a forma do culto pela profundidade, que visa a tratar a verdade como a um segredo a ser sondado por detrás da aparência.<sup>9</sup>

Contrariamente ao que tais autores propõem, lembremo-nos ainda uma vez, junto com Freud, que o pensamento latente do sonho não apresenta nada de inconsciente. Trata-se de um pensamento absolutamente normal, articulado se-

<sup>8</sup> Esta nota é amplamente comentada por S. Žizek, in *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991, p.133.

<sup>9</sup> Quanto a P. Ricoeur, Cf. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965, p.274, 368, 431, 527. No que diz respeito a C. Brenner, praticamente todo o capítulo VII de *Noções básicas de psicanálise* (Rio de Janeiro, Imago, 1987) é calcado neste mesmo erro.

gundo as regras mais triviais do discurso humano. O inconsciente, ao qual visa o analista, não é o conteúdo latente, mas o processo pelo qual o conteúdo latente se torna manifesto, ou seja, o trabalho desta transformação. O inconsciente não é um conteúdo oculto sob um disfarce a ser desvelado, mas algo que se realiza na própria operação do disfarce, na forma mesma da deformação (*Entstellung*) que nos é dada analisar. Mas por que então tantos autores insistem, a despeito da advertência de Freud, em situar o inconsciente freudiano na realidade oculta que eles identificam ao conteúdo latente? Por que razão mesmo um Habermas acredita poder assimilar o trabalho interpretativo a uma retradução do conteúdo latente em manifesto? Não haveria outra coisa, para além da fascinação pelo oculto, que pudesse justificar a permanência, entre autores tão notáveis, desta curiosa imbecilidade?

Ao que suspeitamos, sim. Existe algo a mais que impede de identificar no trabalho do sonho o papel fundamental que Freud lhe confere na elucidação dos processos oníricos. Esse algo a mais, que constitui o núcleo temático do presente ensaio, encontra-se referido a determinadas restrições inerentes ao trabalho do sonho. São restrições que parecem subtrair a este a dignidade que gostaríamos de atribuir ao inconsciente freudiano, revelando justamente o exercício (em seu bom uso, como se tentará demonstrar) da sua dimensão de besteira.

Não é preciso uma exegese forçada do texto freudiano para localizar tais restrições. Elas encontram-se amplamente descritas no final do capítulo VI da *Traumdeutung*, assim como na conclusão da 11ª conferência introdutória, quando Freud nos adverte a não superestimar o rendimento da elaboração onírica. Nada mais devemos esperar do trabalho do sonho, diz ele, afora os processos, que todos conhecem, de condensação, deslocamento, representação plástica e elaboração secundária. De maneira que “o que no sonho aparece como expressões de julgamento, de crítica, espanto ou dedução, não são rendimentos da elaboração onírica”, que não é tampouco capaz de compor discursos (*Auch Rede komponieren kann die Traumarbeit nicht*). Assim, “mesmo com raras exceções, os discursos nos sonhos são apenas cópias e combinações de discurso que alguém ouviu ou manteve consigo próprio” (FREUD, 1917/1999, p. 185). Eles constituem apenas o material, em si contingente, sobre o qual a elaboração onírica opera. Donde se infere que “o trabalho do sonho não pensa, não calcula, não julga; ele se limita a transformar (*sie beschränkt sich darauf umzuformen*)” (FREUD, 1900/1999, p. 511), operando deformações sobre os pensamentos latentes que resultam nos pensamentos do qual o sonhador se recorda nas representações do conteúdo manifesto.

É na medida que o inconsciente, embora estruturado como uma linguagem, não se encontra estruturado como um discurso, que o trabalho do sonho é insensível aos célebres princípios da identidade e da não-contradição que



Aristóteles situa na base de toda experiência da linguagem.<sup>10</sup> Existiria, por assim dizer, uma besteira inerente à elaboração onírica, identificável em sua inaptidão para discursar e para refletir sobre a realidade de sua ação. Tal dimensão de besteira parece ser o fator que tanto repugna aos filósofos leitores de Freud, impedindo-os de reconhecer, no trabalho do sonho, o próprio inconsciente em ato. Se propomos então pensar um bom uso da besteira, na experiência psicanalítica, é pela necessidade que aqui sentimos de restaurar a dignidade do trabalho inconsciente sem negar a essência da descoberta freudiana. Para tal fim, é importante entender de que modo a besteira se revela coextensiva ao trabalho do inconsciente, que Lacan compara de bom grado ao trabalhador ideal, conforme a noção de trabalho indiferenciado teorizada por Marx.

E, de fato, assim como na Antiguidade Aristóteles se permitia desumanizar o escravo, reduzindo-o a uma propriedade instrumental animada (*Política*, livro I, 1253b30-35), o trabalhador ideal contemporâneo, que o capital solicita, encontra-se excluído do regime humano pelo mesmo gesto que o inclui na produção: ele seria também, em princípio, aquele que opera como puro instrumento, no sentido em que não pensa, não julga, nem medita sobre o que faz. O capital prospera mais ali onde mais se dispensa o espírito (MARX, 1890/s.d., p. 414), porquanto sua produtividade se revela de certa maneira proporcional à desumanização de quem aliena sua força de trabalho. É por esse motivo que o trabalhador ideal vem a ser justamente o homem do tipo bovino descrito por Taylor, inteiramente submetido às ordens impostas pela hierarquia despótica da empresa. Assim sendo, se o inconsciente, em ato no sonho, tal qual o trabalhador ideal, define-se como “saber que não pensa, não julga, não calcula, sem que isso o impeça de trabalhar” (LACAN, 1974/2001, p. 518), é somente perguntando pela instância para a qual o sonho trabalha que poderemos entender o trabalho que ele é suposto realizar.

A resposta a esta questão pode ser sondada numa analogia sugerida por Freud, no final do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, na qual ele atribui ao desejo inconsciente infantil o papel do capitalista para o qual o sonho trabalha.

<sup>10</sup> “Si je dis que tout ce qui appartient à la communication analytique a structure de langage, cela ne veut justement pas dire que l’inconscient s’exprime dans le discours. [...] le phénomène analytique comme tel, quel qu’il soit, est, non pas un langage au sens où ça voudrait dire un discours – je n’ai jamais dit que c’était un discours –, mais structuré comme un langage.” LACAN, J., *Le séminaire livre III : les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 187. Fica portanto claro que J.-F. Lyotard se engana, em suas invectivas contra Lacan, ao se referir à ausência de elaboração discursiva no trabalho do sonho para criticar a noção do inconsciente estruturado como uma linguagem (LYOTARD, J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 250-60). Com relação a esse ponto, vale conferir a excelente intervenção de G. Iannini – *A escritura do sonho em Freud*, em texto inédito apresentado por ocasião da comemoração dos cem anos da “Interpretação dos Sonhos”, realizada pelo Departamento de Psicologia da Fumec-MG, no dia 29 de agosto de 2000.

Aos olhos de Freud, esse desejo teria uma função comparável à do capitalista que fornece o subsídio necessário ao trabalho do sonho, ao passo que o pensamento diurno, do qual o sonho se compõe, agiria apenas como o empreiteiro que dirige a obra (FREUD, 1900/1999, p. 566). Considerando então a função do sonho, em sua definição freudiana, como sendo a realização de um desejo infantil inconsciente, convém agora indagar por que razão o capitalista, aqui identificado a esse desejo, necessita da alienação do trabalhador ideal conforme a definição do trabalhador besta.

Para esclarecer este ponto, é importante notar que a besteira é uma dimensão em exercício da própria função significante. Vale lembrar, para tanto, que a língua, enquanto sistema composto de elementos puramente diferenciais, não se encontra por si só vinculada à identidade do objeto sobre o qual se exprime o cálculo e o julgamento. Sabemos, quanto ao mais, que mesmo proposições completamente absurdas, desprovidas de qualquer sentido, podem admitir a mais perfeita estrutura de linguagem (MILNER, 1999, p. 91), conforme se nota no célebre exemplo proposto por N. Chomsky: *colourless greens sleep furiously*. Contrariamente, pois, ao que exige Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica*, a decisão do sentido, como lastro do discurso, não condiciona necessariamente toda a prática da palavra; a língua não depende, na totalidade dos casos, de uma ordenação semântica prévia para se deixar exprimir. O procedimento surrealista da escritura automática, que, como sabemos, inspirou-se largamente na experiência onírica, parece expor suficientemente o quanto é não apenas possível, como também particularmente interessante, extraviar as palavras do seu dever de significar. De maneira análoga ao que se dá no trabalho do sonho, o sentido visado na escritura automática surge como resultado possível, porém não previsível, do encontro que a linguagem permite. O sentido ali se encontra destituído de sua função de ordenar a articulação das palavras, sendo tomado como puro efeito que delas emerge. Donde se conclui que não há nada de incoerente no fato de se dizer meramente besteiras, ou seja, de falar sem ter nenhum julgamento a exprimir. Nada nos obriga a estabelecer um cálculo discursivo acerca da realidade a partir da articulação significante tomada nela mesma.<sup>11</sup>

Diversamente, portanto, do que poderia supor uma leitura filosófica da psicanálise, o sujeito do inconsciente não é aquele que pensa, julga e calcula sobre a realidade do que ele diz:

---

<sup>11</sup> Cf., a este propósito, MILLER, J.-A. "Clínica irônica", in *Matemas I*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996, p.190-99. Ainda com relação a esta "bêtise" do significante, eu me permitiria enviar a meu "Forclusão generalizada: como é possível não ser louco?", in *Curinga*, n. 14, Belo Horizonte, EBP-MG, p.60-65.

“O sujeito é propriamente aquele que engajamos, não, como dizemos a ele para adulá-lo, a dizer tudo — não se pode dizer tudo — mas a dizer besteiras, isso é tudo. É justamente na medida em que ele não quer mesmo mais pensar, que se saberá talvez um pouco mais dele, que se poderá tirar algumas conseqüências dos seus ditos.” (LACAN, 1975, p. 33)

Tudo que se quer, pela via da associação livre, é que se junte significante com significante, sem se preocupar com o sentido do que se diz nem tampouco com a realidade do referente (MILLER, 1996, p. 95). Tal aposta abriga, como se pode notar, a suposição de que o desejo inconsciente engaja um trabalhador cuja besteira encontra-se essencialmente definida pela sua indiferença com relação ao teste da realidade. Se o desejo inconsciente necessita da alienação do trabalhador besta, é na medida, como se verá mais à frente, em que há algo de incompatível entre a natureza deste desejo e a lei que a consistência da realidade exige para se formar. Mas antes de expor o que vem a ser essa incompatibilidade entre o desejo e o critério de consistência da realidade, é preciso dizer a que estamos formalmente nos referindo quando falamos de realidade consistente.

Ao falarmos de consistência da realidade, temos em mente, conforme se viu mais acima, um tecido de fatos ordenados por propriedades a separar domínios e complementos. Nesse sentido, uma realidade pode ser dita consistente porquanto pensada ao modo de um sistema composto de classes e propriedades, ou seja, conforme um universo dedutivo sobre o qual se estabelecem cálculos e juízos de atribuição.<sup>12</sup> Tal consistência requer, para se constituir, uma lei que delimite, através do veto de uma impossibilidade, o universo dos enunciados possíveis. Deve existir, para dizê-lo em linguagem matemática, ao menos uma fórmula não derivável dos axiomas para que haja cálculo consistente. No caso contrário, dizemos que um sistema é inconsistente quando ele não exhibe nenhuma impossibilidade, quando toda fórmula constitui um teorema. Todos os enunciados são igualmente possíveis num sistema desprovido de necessidade interna. Pois bem: a nossa hipótese é de que o desejo inconsciente aciona um trabalhador que não pensa, não julga e não calcula, justamente por se insurgir contra o veto de impossibilidade no qual se funda uma realidade consistente. Cumpre então elucidar minimamente a natureza deste veto, assim como sua relação com a realidade que ele ordena.

Do mesmo modo que falamos de uma organização transcendental da percepção, quando consideramos que todo objeto só pode ser percebido no tempo e no espaço, subjacente a este veto haveria, para dizê-lo como Kant, uma espé-

<sup>12</sup> No que diz respeito a essa discussão, veja-se ainda MILLER, J.-A. “Teoria d’alíngua”, in *Matemas I*, op. cit., p.62.

cie de ordenação transcendental da linguagem a condicionar, de maneira a priori, a experiência do discurso. Ao dizer: *em realidade vos digo*, encontro-me submetido, no ato mesmo de enunciar tal fórmula, a uma série restritiva de regras que me obrigam, entre outras coisas, a um acordo prévio relativo ao uso do significante junto à comunidade em que me faço entender. Kant acreditava, como se sabe, na existência de um universo lógico capaz de atestar a unidade permanente do sujeito transcendental, como se toda ordenação discursiva fosse uma condição natural, desde sempre presente no espírito humano. Atualmente, não há mais tanta certeza quanto à unidade nem tampouco quanto ao caráter fechado dessa disposição, relacionada à crença kantiana de que a geometria e a lógica formal já haviam encontrado, há dois milênios, o seu caráter definitivo. É que Kant não viveria tanto tempo para assistir ao surgimento das geometrias não euclidianas, no seio da crise dos fundamentos ocorrida no final do século XIX, as quais prenunciariam a emergência, a partir de 1920, de lógicas alternativas à lógica clássica. Somente então se pôde constatar que existem tantos regimes transcendentais quanto situações ou realidades pensáveis, conforme o tipo de racionalidade estabelecida no interior de uma linguagem formal.

A pluralização das lógicas desestabilizaria assim o dogma milenar da unidade da razão humana. Ao extinguir a crença que afirmava o caráter inato extraído da evidência de seus princípios, a lógica contemporânea permitiu expor a dimensão propriamente arbitrária da organização transcendental de toda situação pensável. Os axiomas deixaram de ser considerados conforme a naturalidade de sua evidência, passando a ser afirmados a partir da ruptura de uma decisão instauradora. Tal ruptura atesta que se o transcendental institui a consistência ou a coesão lógica de uma dada situação, não existe, propriamente falando, proveniência lógica do transcendental.

Poder-se-ia então afirmar, na perspectiva da doutrina psicanalítica, que a consistência discursiva da realidade encontra-se transcendentemente referida à regulação do desejo da mãe através do significante do Nome do Pai. A metáfora paterna tem por função instituir o falo como significante à parte, em referência ao qual os demais significantes irão significar a realidade para um sujeito. Mas tal eleição não pode tampouco ser inferida; ela depende, para se constituir, do puro assentimento mediante o qual o ser falante pode aceder ao falo, como significante, sob a condição de subjetivar o veto que o proíbe de identificar-se ao falo imaginário apenso aos caprichos da mãe. O capricho materno seria, para manter nossos termos, a própria inconsistência que a subjetivação do falo, como significante indexado ao Nome do Pai, teria por fim regular. O Pai seria assim o vetor da proibição da qual depende a estabilidade lógica da realidade. Seu veto, que gera os efeitos de consistência discursiva, encontra-se definido na formulação de um *não*, transmitido no nível em que a criança recebe

a mensagem esperada da mãe. Trata-se, conforme enuncia Lacan na página 209 do *Seminário V*, de uma mensagem formulada como um *Não reintegrarás o teu produto* dirigido à mãe, pelo que se expõe que a ordenação transcendental da realidade depende do efeito da perda instituída pelo *não* do pai.

Bataille não hesitava em conceber a cultura, enquanto configuração social da linguagem, como um tratamento contínuo da perda. A função da cultura é de depurar, do sujeito a ela integrado, a experiência imediata do ser, fazendo com que este se integre à perspectiva mediata do discurso como prática simbólica do dever-ser. Freud assimilava essa transição do sujeito à cultura, como se pode ler em “Moisés e o Monoteísmo”, à subtração da presença imediata da mãe pela mediação simbólica do pai, fazendo dela derivar a passagem do *Sein* ao *Sollen*, do ser ao dever. Se é pois por ter um pai que o discurso organiza a apresentação da fala, dando-lhe uma finalidade própria, a lei da qual o pai é o suporte não se baliza em nenhum dado da natureza. A significação antes se constitui, conforme B. Cassin nos ensina a ler desde Aristóteles, a partir da relação que as palavras entretêm não com as coisas que elas nomeiam, mas com o *logos* que as explicita.<sup>13</sup> Não obstante, embora seja a partir desse *logos* discursivo que a paternidade se deixe pensar, o pai, a quem o discurso deve a ordenação de sua existência, não se deixa abordar discursivamente. Do mesmo modo que não se pode olhar diretamente a luz sem perder a visibilidade do que ela ilumina, não é possível discutir as condições transcendentais do discurso sem perder de vista a ordem que rege toda possibilidade de discussão. Haverá sempre, na constituição transcendental da realidade pelo significante mestre, um suplemento que o discurso não pode abordar senão pelos seus efeitos. Trata-se de uma lei que vem exigir do sujeito integrado na realidade a adesão a uma autoridade em sua base caprichosa, no sentido em que jamais demonstra sua razão de ser.

Poríamos finalmente então pensar, para concluir nosso argumento, que o desejo inconsciente não faz senão inverter tal arbitrariedade que funda o universo do discurso. Se de fato, como afirma F. Leguil, “a verdade do desejo é um insulto à autoridade da lei” (LEGUIL, 1993, p. 31), ela o é na medida em que o desejo engaja, em prol de sua singularidade, um trabalhador cuja sublime besteira é não estar comprometido com a consistência. Para demonstrá-lo,

---

<sup>13</sup> O puro mostrar natural em nada específica a natureza da linguagem humana, afirmava Aristóteles, já que os sons produzidos pelos animais também são aptos a mostrar qualquer coisa. Seu mérito é de ser o primeiro a dissociar a linguagem dessa conotação denotativa, reconhecendo sua autonomia como pura construção convencional (Gama, 8-1012-b7: “é a partir de uma definição que é preciso dialogar”). Cf., com relação a esse ponto, o comentário de B. Cassin, *La décision du sens*, Paris, Vrin, 1989, p.29-33, livro composto em co-autoria com M. Nancy, contendo uma nova tradução do livro Gama recomendada por A. Badiou. A noção de uma paternidade a reger o uso do *logos* se deve, por outro lado, originariamente a Platão, segundo demonstra J. Derrida (“La pharmacie de Platon”, in *Dissémination*. Paris, Seuil, 1972, p.99).

vejamos agir o desejo, em seu movimento, através do comentário que Lacan desenvolve, no *Seminário II*, a partir de um enunciado extraído do romance de Raymond Queneau: “*On est toujours trop bon avec les femmes*” (LACAN, 1978, p. 156-159). Nele encontramos a fórmula na qual se enuncia que se o rei da Inglaterra é um babaca, então tudo é permitido. A inconsistência não pode aqui ser tolerada, posto que se trata, no romance em questão, de um problema de segurança pública na Irlanda. O veto que garante a manutenção da ordem terá então sua eficácia mantida mediante uma lei: todo aquele que disser que o rei da Inglaterra é um babaca será decapitado.

Como Lacan nos convida a perceber, não há nada que explique, no nível da realidade, porque haveria de ser decapitado aquele que dissesse esta evidente verdade: que o rei da Inglaterra é um babaca. O sujeito é assim pego na necessidade de dever eliminar de sua fala tudo que se encontra em relação com aquilo que a lei proíbe, sem que nada, na realidade, possa explicar o veto pelo qual tal realidade se constitui. Por este motivo, o desejo inconsciente irá acionar o trabalho do sonho, fazendo com que aquele que queira exprimir “O rei da Inglaterra é um babaca” sonhe ser decapitado. Inútil especular, esclarece Lacan, acerca de um não sei qual masoquismo primordial ou desejo de autopunição. O trabalho do sonho simplesmente desvela, bestamente, em sua arbitrariedade, o aspecto não menos arbitrário da lei que constitui o universo do discurso. Somente então ele atualiza a causa do desejo ao fazer emergir, na deformação do discurso, a singularidade subjetiva que a sua consistência exila e que no entanto permanece, atrás do que pode ser dito, como um resto por dizer.

Recebido em 19/2/2002. Aprovado em 1º/7/2002.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. (1977) *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Minima moralia*, São Paulo, Ática.
- BADIOU, A. (1992) *Conditions*, Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1988) *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1997) Lacan, a anti-filosofia e o real como ato, in *Letra freudiana*, Rio de Janeiro, Revinter, n. 22.
- BLANCHOT, M. (1969) *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard.
- BOLLÈME, G. (1966) “Flaubert et la bêtise”, in FLAUBERT, G., *Le second volume de Bouvard et Pécuchet*, Paris, Denoël.
- BRENNER, C. (1987) *Noções básicas de psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago.

- CASSIN, B. (1989) *La décision du sens*, Paris, Vrin.
- DERRIDA, J. (1972) "La pharmacie de Platon", in *Dissémination*, Paris, Seuil.
- FLAUBERT, G. (1966) *Le second volume de Bouvard et Pécuquet*, Paris, Denoël.
- FOUCAULT, M. (1996) *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, Nau.
- \_\_\_\_\_. (1978) *História da loucura na idade clássica*, São Paulo, Perspectiva.
- FREUD, S. (1999) *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- (1900) "Die Traumdeutung", v. II/III, p. 1-642.
- (1917) "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", v. XI, p. 1-482.
- (1926) "Die Frage der Laienanalyse", v. XIV, p. 209-296.
- HEIDEGGER, M. (1986) *Être et temps*, Paris, Gallimard.
- KUHN, T. S. (1974) "A função do dogma na investigação científica", in DEUS, J. D., *A crítica das ciências*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1978) *Le séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1981) *Le séminaire livre III: les psychoses*, Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1986) *Le séminaire livre VII: L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1975) *Le séminaire — livre XX: Encore*, Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2001) "Note italienne" e "Télévision", in *Autres écrits*, Paris, Seuil.
- LEGUIL, F. (1993) "Demanda e desejo na clínica dos sonhos", in *Opção lacaniana 7-8*, São Paulo, Eólia.
- LYOTARD, J.-F. (1971) *Discours, figure*, Paris, Klincksieck.
- MARX, K. (s/d) *O capital, Crítica da economia política, livro I*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MILLER, J.-A. (1996) "Clínica irônica", in *Matemas I*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1993) "Le despotisme de l'utile: la machine panoptique de Jeremy Bentham", in *Barça! n. 1, L'Utile et la jouissance*, Paris.
- \_\_\_\_\_. (1983) *Les noms indistincts*, Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1999) "De la linguistique à la linguistérie", in *La cause freudienne n. 42: Politique lacanienne*, Paris, ECF.
- PAUL, J. (1993) *Éloge de la bêtise*, Paris, Librairie José Corti.
- RICOEUR, P. (1965) *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- SARTRE, J.-P. (1971) *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard.
- ZIZEK, S. (1991) *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Antônio M. R. Teixeira  
 Rua Albita, 296/204  
 30310-160 Belo Horizonte MG  
 amrteixeira@uol.com.br