

Hermenêutica e psicanálise: a dobra na linguagem em Gadamer e Lacan

Luiz Carlos Santuário

E-mail: santuario2@yahoo.com.br

Resumo: A ontologia de *Verdade e método* (Gadamer 2001) é uma ontologia da linguagem. A fusão de horizontes que acontece na compreensão é uma realização da linguagem. Gadamer nos mostrou que o ato de falar e de conversar não se refere a nós, enquanto utilizamos a linguagem, mas à linguagem operando em nós de tal forma que a verdade acontece. Em Lacan, o sujeito, ao iniciar sua trajetória de pensamento, já se encontra inserido no interior do espaço de uma dobra, de uma clivagem, posto que ele, a partir da linguagem, já aparece como resultado de uma clivagem. Em ambos os autores, a linguagem opera como instância e plataforma onde se efetiva uma dobra na própria estrutura do humano.

Palavras-chave: hermenêutica; psicanálise; linguagem, clivagem.

Abstract: Ontology within *Truth and Method* is an ontology of language. The fusion of horizons which happens within understanding is an achievement of language. Gadamer has shown us that the speech act does not concern us while we use the language, but concerns to language itself working on us in such a way that truth happens. Lacan has shown us that the human subject, once starting his thought path is already inserted within the space of a fold as long as the subject framed by language appears as a result of this very fold itself. Both thinkers show language as a framework where occurs this fold as being within the very structure of human nature.

Key-words: Hermeneutics; psychoanalysis; language; fold.

Gadamer e a hermenêutica filosófica: o exercício filosófico no interior da dobra

A hermenêutica filosófica de Gadamer é parida em ventre hegeliano, em que Hegel aparece apenas como sombra e não como primeiro motor.¹ Em Gadamer, não está em jogo repor, pela ciência da lógica, o *Télos* de um espírito absoluto nem mostrar dialeticamente as etapas de efetivação do conceito na história. Trata-se de apresentar o humano como fenômeno solidário ao acontecer da tradição, da compreensão e da linguagem. O humano aparece aqui de maneira inversa à racionalidade solipsista moderna que, a partir de um *cogito*, põe o objeto e produz o conhecimento. Aqui o humano surge como efetivado pelo acontecer de uma experiência que o ultrapassa. Gadamer centra a formulação de sua hermenêutica filosófica na rejeição do subjetivismo e do relativismo, e no privilégio concedido à compreensão lingüisticamente mediada do acontecer da tradição.

A hermenêutica filosófica de Gadamer estabelece e funda um solo adequado à interpretação e à compreensão, rejeitando qualquer possibilidade de que essa compreensão possa ser atingida pela aplicação de um conjunto de regras. Essa recusa do metodologismo, enquanto ação de um mecanismo neutro de produção de significado, implica a ênfase e a prioridade da compreensão ao caráter dialógico da linguagem como mediação e meio produtor de sentido e de sua apropriação. O fenômeno hermenêutico e o acontecer da linguagem, estreitamente relacionados à finitude de nossa experiência histórica, fazem com que sejamos seres que sempre viemos de muito antes e chegamos muito depois. Para Gadamer, seguindo o rastro da linguagem, veremos o que é real, além da consciência de cada um. Nesse modo de estruturação de nossa própria experiência, a linguagem não copia a estrutura do ser, antes mostra o modo de ser finito do humano.

¹ Gadamer situa sua obra apontando para um lugar “entre a fenomenologia e a dialética” – mesmo título de uma autocrítica escrita em 1986 (cf. Dostal 2002, p. 262).

Já em *Ser e tempo*, Heidegger havia retificado a noção de verdade como vinculada à coerência de enunciados, mostrando que há um conceito mais originário de verdade ligado ao modo de ser do homem no mundo. Daí a elaboração da hermenêutica da facticidade do *Dasein* como *locus* de “mostração” dessa verdade.

No segundo Heidegger, a noção de verdade aparece vinculada à linguagem da poesia e ligada a eventos e processos nos quais, e através dos quais, ambos, as coisas e o mundo (e aquilo que é dito deles) são revelados num único e mesmo instante. Conforme testemunho do próprio Gadamer,² a tarefa a que se propôs na produção de sua hermenêutica filosófica consiste na elaboração e desenvolvimento das concepções do segundo Heidegger. Gadamer amplia a intuição heideggeriana da verdade vinculada à poesia e à arte, e o conceito de verdade como desvelamento, fenômeno no qual já estamos envolvidos e que não podemos tornar totalmente transparente. A isso acrescenta as noções centrais de experiência e do caráter lingüístico de toda compreensão, estreitamente vinculados ao sopro hegeliano, que infunde a sua utilização da hermenêutica da facticidade do *Dasein*.

A compreensão sempre e somente pode ser efetivada através do diálogo. Dessa forma, Gadamer toma distância da filosofia da reflexão de Hegel, que visa à totalidade, vinculando-se à hermenêutica da finitude, embora advogue a infinitude do processo de produção da compreensão. A diferença ontológica entre *Erfahrung* – como consciência histórica comum composta de uma multiplicidade de vozes que ecoam do passado e relativa ao *Mitwelt*, ao mundo que todos temos em comum – e *Erlebnis* – como momento irrepetível da experiência, em que se efetiva e se desvela o vivido para o humano individual – não é pressuposta como disparador

² “[...] minha filosofia hermenêutica busca precisamente aderir à linha de questionamento do ensaio de Heidegger *A origem da obra de arte*, e ao último Heidegger, e tornar isto acessível numa nova maneira [...] devo deixar a outros a decisão se o caminho que eu percorri pode reivindicar a fidelidade, pelo menos em algum grau, com a própria aventura heideggeriana do pensar” (Gadamer 1997, pp. 46-7).

do ato filosófico, mas trabalhada no interior da dobra gadameriana, onde é mantida acesa e viva a tensão entre esses dois momentos.

A hermenêutica filosófica de Gadamer, em sua marcha fenomenológica, empreende a operação de produzir o diálogo interno entre esses dois momentos, não através do mecanismo da dialética hegeliana, mas de uma hermenêutica da finitude que comporta, sem contradição, a infinitude do compreender lingüisticamente mediatizado. Esse projeto faz com que Gadamer se distancie do solo de uma diferença ontológica de cunho heideggeriano, em que essa diferença é captada no pensamento e, ato contínuo, reposta na linguagem. Gadamer caracteriza sua diferença com Heidegger da seguinte forma: “Este foi *meu* caminho – eu disse a Heidegger que a linguagem não é a palavra que possui poder; linguagem é diálogo”.³ A ontologia de *Verdade e método* é uma ontologia da linguagem. A fusão de horizontes que acontece na compreensão é uma realização da linguagem. Gadamer nos mostrou que o ato de falar e de conversar não se refere a nós, enquanto utilizamos a linguagem, mas à linguagem operando em nós de tal forma que a verdade acontece (Dostal 2002, p. 254).

O objetivo da ciência é objetificar a experiência de modo que ela não contenha mais nenhum elemento histórico (Gadamer 2001, p. 346). Dessa forma, a ciência desqualifica o conceito de experiência, reduzindo-o ao elemento repetível e manipulável. Contudo, a hermenêutica gadameriana nos mostra que experiência é experiência da finitude humana. A verdadeira experiência é aquela que permite ao homem dar-se conta de sua própria finitude. O homem experimentado é aquele que sabe que nada retorna (ibid., p. 357). A experiência hermenêutica está vinculada à tradição. Mas tradição não pode ser compreendida como um objeto. Tradição é linguagem. Sendo assim, conectam-se no interior do exercício filosófico da dobra gadameriana os conceitos de vida, experiência, expressão,

³ “*This was my way – that I told Heidegger that language is not the powerful word; language is reply*” (Gadamer 1995, p. 123).

compreensão e hermenêutica. Uma experiência que experimenta realidade é ela própria real (ibid., p. 346).

Gadamer empreende uma atividade filosófica situada no interior da fenomenologia, na medida em que realiza uma descrição da experiência humana da compreensão. A experiência hermenêutica assim descrita em sua fenomenologia coloca sua tarefa como eminentemente filosófica, desde que se trata de descrever e recuperar na linguagem aquilo que acontece conosco para além daquilo que queremos ou fazemos (ibid., p. xxviii).

2. A clivagem do humano na psicanálise de Lacan:⁴ o sujeito no interior da dobra

A psicanálise lacaniana articula um conjunto de premissas e conceitos que constituem um sistema de decifração do modo próprio e específico do humano constituir-se como tal; trata-se de uma ontogênese. Assim como há em Heidegger a predicação de uma diferença transcendental entre Ser e ente, o que permite a constituição do terreno propício à construção de uma originalíssima ontologia fundamental, há também em Lacan a predicação de uma diferença transcendental que opera e se institui na origem da formatação de seu sistema de pensamento: a distinção entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do significante (Lacan 1992, p. 45). O sujeito do conhecimento, bastião da legalidade e da legitimidade da empreitada do saber filosófico, é o sujeito cartesiano por excelência, o sujeito do *cogito*, que pensa e articula o sentido e o significado da realidade em categorias ou conceitos.

De outro lado, o sujeito do significante é o sujeito instalado *ab initio* na ordem do simbólico e regido pela combinatória do significante. Contudo, o giro lacaniano é pós-kantiano, pois não há dedução transcendental feita a partir de um *cogito* cartesiano ou transcendentalmente

⁴ Ver também Santuário 2003 e 2004.

instituído, dado que não há certeza no *cogito*. A certeza está fundada no campo do Outro, enquanto lugar da combinatória significante. Outro traço distintivo entre Kant e Lacan é que a noção de signo em Kant é binária, pois, nele, a noção de *a priori* não envolve a noção de código ou um elemento terceiro da linguagem. Há também a correção da noção de sujeito, pois a descoberta lacaniana implica a produção de um novo estatuto de caracterização e uma nova compreensão da condição humana, na medida em que não é somente o homem quem fala, mas, no homem e através do homem, *isso* fala (*ça parle*). O isso deve ser aqui compreendido como a estrutura da linguagem (Muler e Richardson 1994, p. 334). Ainda que pareça estar implicado um determinismo inexorável nesse pertencimento *a priori* à cadeia do simbólico, utilizando o espaço e o conceito metafórico do jogo, devemos ter em conta que o jogo já está jogado, os dados já foram lançados. Já foram lançados com a seguinte ressalva: podemos retomá-los e lançá-los mais, ainda... (Lacan 1987, p. 276).

O falante humano, acoplado à linguagem, nunca pode advir por inteiro na fala (Lacan 1995, p. 863), dado que está submetido, a partir de então, a um imperativo categórico, porém, não mais de cunho filosófico e kantiano. O imperativo que opera sobre o sujeito é o da plataforma do desejo, sendo o desejo uma falta do ser. Como *parlêtre*, o falante humano é um fala-ser, uma falta-para-ser, ele é finito, e infinitamente fala. Na linguagem, na fala, ele mostra sua falta, sua finitude. Daí que o humano fica capturado nas malhas de uma báscula eterna entre linguagem e desejo. Portanto, a noção de signo em Lacan é tridimensional topológica, a partir do estabelecimento da prioridade: lógica, ontológica, topológica e semiótica do significante no processo de fundação do sentido, para um sujeito.

Com a indicação dessas afinidades eletivas, fica mais próxima de nós a compreensão do estatuto da estranha e provocativa categoria, no território da psicanálise, de inconsciente. O inconsciente é simplesmente um outro nome para o conhecimento simbólico, na medida em que ele é um conhecimento que não se sabe, que o sujeito não sabe que sabe.

Ele não reside em nenhum sujeito particular, nem no Outro (que não é um sujeito, mas um lugar), mas é intersubjetivo. Contudo, isso não nos previne de supor que, em algum lugar, existe um sujeito que possua esse conhecimento simbólico.⁵

A noção de inconsciente epistemológico, como conjunto de premissas de argumentação que são estabelecidas por prova elênquica e indireta, pode ser estabelecida pela diferença transcendental instituída no início da articulação do sistema de pensamento de Lacan entre, de um lado, o ego – instância da captação imaginária, fruto de alienações sucessivas, cuja matriz primeva encontra-se no estádio do espelho – e, de outro lado, o sujeito – habitante do simbólico, ali inscrito e registrado, a partir de sua inevitável imersão *na* linguagem, cuja enzima catalisadora (ou elemento possibilitador) é proporcionada pelas etapas normativizadas cumpridas no desfiladeiro do complexo de Édipo, como condição de possibilidade ou plataforma *a priori* que institui a conexão entre o *infans* e a linguagem. Trata-se, em Lacan, de compreender, relativamente à noção de função simbólica, o princípio inconsciente único em torno do qual era possível organizar a multiplicidade das situações particulares a cada sujeito (Roudinesco 1994, p. 225).

Esse outro espaço epistemológico, solidário à compreensão da eficácia da operatividade da lógica do significante, é uma ontologia transcendental ou, antes, aquilo que vem no lugar de tal ontologia (Major et al. 1991, p. 369). Trata-se, por conseguinte, não da produção de uma nova ontologia, mas da determinação de uma condição epistêmica. Temos em Lacan uma ontologia, porém, não no sentido estrito do saber da filosofia, mas de uma ontologia da hiância. A utilização do termo compreende o campo descrito pelo saber da psicanálise, construindo ou indicando alguma ontologia, ou remetendo a alguma ontologia, enquanto campo de positivação de um saber. A referência ao termo informa, antes,

⁵ Evans 1997, p. 94. Lacan chamará de sujeito suposto saber o sujeito (inexistente) a quem se atribui, por transferência, a posse deste conhecimento (n. a).

uma negatividade, uma produção ao revés, uma efetiva impossibilidade de se pensar em qualquer ontologia em função do sujeito encontrar-se despoído de conteúdo positivo e de uma mola⁶ gnosiológica cartesiana que lhe permitiria produzir um saber que pudesse constituir um espaço ontológico.

No espaço lacaniano, a dobra de que é constituído o humano é uma dobra heteroproduzida. A reduplicação do sujeito e de sua *performance* cogitativa não pode ser operada aqui por um pensar autônomo. No lacanismo, o sujeito, ao iniciar sua trajetória de pensamento, já se encontra inserido no interior do espaço de uma dobra, de uma clivagem, posto que ele já aparece como resultado de uma clivagem que é efetivada em seu ser, no momento mesmo de sua parturição como sujeito humano.

Em Kant, se o humano tem a sua disposição a possibilidade de movimentar-se no mundo do simbolismo, pela utilização do símbolo, nem por isso está autorizado a objetivar o pensamento, a apresentá-lo enquanto objeto. Os símbolos existem para tornar discernível o que é cogitável e o que é conhecível. A existência do símbolo representa a possibilidade humana de responder à existência de um mundo numenal. O símbolo atesta, ao mesmo tempo, a existência de limites estritos à faculdade e à capacidade do homem de falar de si mesmo, de sua alma, sua consciência, sua psicologia e seu mundo interior. Em Lacan, seu pensamento se lança em direção a uma interpretação lingüística do simbolismo enquanto condição da possibilidade de conhecer. Dessa forma, Kant e Lacan constituem elos da mesma corrente cognitiva (ibid., 1991, p. 75).

Compreendemos, dessa forma, a hipótese básica lacaniana, que percorre toda a sua obra: a anterioridade e autonomia do simbólico em relação à fala individual do sujeito. Podemos pensar, assim, na necessidade *a priori* da linguagem e do simbólico como momentos do contratualismo transcendental necessário à produção e à constituição do humano, no sentido de que o simbólico funciona como o *a priori* do homem. Isso implica

⁶ Outro funcionando como mola da fala (n. a).

dizer que o ser humano é instado a viver numa outra ordem de realidade instituída pela regulação *a priori* do simbólico, que opera como condição de possibilidade da própria gênese do humano e que, a partir disso, não pode ser considerado um dado natural, mas uma descontinuidade no real.

A atividade de amálgama, a que Lacan submete os diversos conceitos que incorpora, parece indicar uma necessidade de atuar como hológrafo do significante, permitindo-lhe restituir o caráter tridimensional do significante. Ou seja, além da singela compreensão da obsessão filosófica de visada cartesiana, que tornam simétricos sujeito (produtor de conhecimento) e objeto tematizado (*Télos* do conhecimento), Lacan sinaliza a existência ou, mais propriamente, a insistência de um terceiro elemento do jogo lingüístico, que é a própria ordem simbólica, atuando como condição de possibilidade da própria existência do jogo. Assim, Lacan seria executor testamentário holográfico do significante, na medida em que sua teoria opera uma exumação do caráter fundador da ordem simbólica, enquanto condição de ancoragem do humano-ser. Lacan parece ocupar a posição de reedição laica do gênese, no sentido de recriar o próprio momento de instauração do humano, que se daria, para ele, pelo comércio inevitável com o significante.

Com a compreensão de que o ser humano situa-se além do real que lhe é biologicamente natural (Lacan 1987, p. 402) – no sentido de que o humano, para constituir-se como tal, deve ocupar um *topos* subversivo além da plataforma do ancoradouro biológico, e passar a habitar o mundo da linguagem, sendo que essa metamorfose, essa transmutação do natural ao cultural, do biológico ao simbólico, é operada pela metáfora paterna –, podemos compreender que a psicanálise é teoria do desejo na sua relação ao Outro. Compreende-se, dessa forma, a necessidade da produção de um espaço epistemológico específico e adequado à extração do significado da coletânea de conceitos produzidos no campo de saber da psicanálise, na medida em que a radical heteronomia do sujeito humano lhe ocasiona a ek-sistência de um hiato, de uma clivagem em si mesmo, de uma clivagem na natureza humana.

Referências

- Apel, Karl-Otto 1985: *La transformación de la filosofía*. v. 1. Madrid, Taurus.
- _____ 1994: *Le logos propre au langage humain*. Paris, De l'éclat.
- Dostal, Robert J. (ed.) 2002: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans, Dylan 1997: *Dictionary of lacanian psychoanalysis*. Londres, Routledge.
- Gadamer, Hans G. 1995: *Journal of the British Society for Phenomenology*, n. 26.
- _____ 1997: "Reflections on my philosophical journey". In: Hans, L. (ed.) 1997: *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago, Open Court.
- _____ 2001: *Truth and method*. 2. ed. Tradução de Weinsheimer, J. e Marshall, D. G. Londres, Sheed & Ward.
- Lacan, Jacques 1985: O Seminário. Livro 20. *Mais, ainda*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____ 1987: O Seminário. Livro 2. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ 1992: O Seminário. Livro 17. *O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ 1995: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ 2005: O Seminário. Livro 10. *A angústia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Major, René et al. 1991: *Lacan avec les philosophes*. Paris, Albin Michel.
- Muler, John P. e Richardson, William J. 1994: *Lacan and language*. Madison (CT), International Universities Press Inc.
- Roudinesco, Elisabeth 1994: *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo, Cia das Letras.
- Santuário, Luiz C. 2003: "A condição epistêmica da psicanálise lacaniana". *Veritas*, v. 48, n. 2, pp. 277-89.

Santuário, Luiz C. 2004: *Lei do desejo. Epistemologia da psicanálise lacaniana*.
Caxias do Sul, EDUCS.

Stein, Ernildo 2002: *Pensar é pensar a diferença*. Ijuí, Unijuí.

2003: "Vida humana, um conceito da antropologia filosófica".
Veritas, v. 48, n. 4, pp. 519-31.

Resumo: Após um período de esgotamento epistemológico, a psicanálise freudiana tornou-se, para muitos, definitivamente esgotada. E no bojo de tais discussões que o nome de Ferenczi ressurgiu. Essa comunicação aborda dois dos aspectos contemporaneamente mais ressaltados em sua obra: os chamados "casos difíceis" e a releitura da concepção freudiana de trauma. A exploração desses aspectos pode vir a enriquecer o debate contemporâneo relativo às atuais classificações "novas" sintomáticas e aos seus efeitos nos sujeitos da cultura.

Palavras-chave: Sándor Ferenczi, casos difíceis, psicanálise, trauma.

Abstract: After a period of epistemological exhaustion, the theories of Sándor Ferenczi have been almost forgotten. This occurs among an undeniable flow of contemporary literature related to psychoanalytic clinic and to the so-called "hard symptoms". As if the old gnosis categories used by Freud himself, inherited by its turn from nineteenth century psychiatry, were definitively exhausted, Ferenczi's name emerged in the bulge of these discussions. The present work aims to approach two of the aspects that stand out nowadays of his work: the so named "the intricate cases" and the rereading Freudian conception of trauma. An exploration of these aspects could help to enrich the