

Dois modos de amor pela superfície: Lacan, Nietzsche e os usos da metáfora e da ironia

Vladimir Safatle

Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo

E-mail: vsafatle@yahoo.com

Resumo: Trata-se de confrontar o papel desempenhado pela metáfora e pela ironia na filosofia nietzscheana com os usos da metáfora e da ironia na clínica lacaniana. Veremos que a distinção entre estes dois autores diz respeito a modos divergentes de compreender o estatuto da aparência e a desarticulação das distinções entre aparência e essência. Neste sentido, o problema dos usos da metáfora e da ironia em Lacan pode nos mostrar como seu pensamento é dependente de uma certa ontologia inexistente na tradição nietzscheana. Este artigo é, pois, um preâmbulo para uma confrontação entre Lacan e o pós-estruturalismo.

Palavras-chave: metáfora; ironia; Nome-do-Pai; aparência; conceito.

Abstract: This article aims to make a confrontation between Nietzsche and Lacan on the roles of metaphor and irony. The difference between these two thinkers about subjects like metaphor and irony concern different ways to understand the status of appearance and the problem of the distinction between essence and appearance. The way that lacanian clinic uses metaphors and irony can show us a dependence of ontology that is strange to nietzschean tradition. This article is, then, the first step to a confrontation between Lacan and the post-structuralism.

Key-words: metaphor; irony; Name-of-the-Father; appearance; concept.

Je dis ce que je dis

Jacques Lacan

Ao Richard,

O que nos força a admitir a existência de uma antinomia radical entre o “verdadeiro” e o “falso”? Não seria suficiente distinguir graus na aparência, tal como cores e nuances mais ou menos claras, mais ou menos sombrias – *valeurs*, para empregar a linguagem dos pintores? Por que o mundo que nos concerne não seria uma ficção? (Nietzsche 1993, par. 34).

Conhecemos o impacto dessas questões de Nietzsche no interior de uma reflexão de larga escala sobre aquilo que orienta nossas expectativas cognitivas. Pois se o mundo que nos concerne é uma ficção naturalizada, um mundo no qual não há sentido em insistir na “ânsia de ver as práticas sociais de justificação como algo mais do que somente essas práticas” (Rorty, 1988, p. 301), então, talvez, no limite, deveríamos abandonar toda tentativa de estabelecer separações estritas entre escritura conceitual e escritura ficcional. O estatuto autônomo do discurso filosófico deveria, pois, dissolver-se. Uma dissolução que poderia ser operada através da assunção do projeto de uma grande “conversação” na qual o discurso filosófico depõe suas aspirações em fornecer fundamentos aos processos de justificação e validade a fim de comparecer como uma das vozes que ressoam no campo da cultura (Rorty). Ou ainda através do embaralhamento sistemático da diferença genérica entre filosofia e literatura (Derrida).¹

Assim, uma questão contemporânea relevante é: o esforço filosófico deve conservar à sua disposição alguma modalidade de crítica à aparência? Ou seja, é desejável continuarmos utilizando velhas palavras e insistirmos em *algum nível* de distinção ontológica entre essência e aparência, distinção que normalmente se organiza através das metáforas

¹ Lembremos como Habermas, um leitor nem sempre muito generoso de Derrida, revolta-se contra a impossibilidade derridiana de “especializar as linguagens da filosofia e da ciência em fins cognitivos, de tal modo que elas possam ser depuradas de tudo o que é metafórico e meramente retórico” (1990, p. 182).

da profundidade e da superfície? Aceitar os motivos maiores da crítica à metafísica significa, necessariamente, invalidar toda pretensão ontológica do pensamento?

O fato é que questões dessa natureza não têm apenas interesse epistemológico, elas têm necessariamente um interesse clínico. Pois se trata de perguntar se uma clínica da subjetividade necessita de dispositivos de distinção ontológica entre essência e aparência e de crítica à aparência para assegurar a racionalidade da direção do tratamento. Uma estratégia privilegiada para encaminhar tal análise cruzada talvez seja através de um movimento pendular de contraposição entre Nietzsche e Jacques Lacan no que diz respeito a suas teorias da metáfora.

A razão da escolha de Lacan encontra-se no fato de essas questões ligadas ao estatuto da aparência serem desesperadamente centrais para a consistência da experiência clínica lacaniana. Lacan também se pergunta, em vários momentos, se é necessário à clínica conservar alguma modalidade de crítica à aparência a fim de garantir a viabilidade de seus protocolos de cura. Por exemplo, no início de sua experiência intelectual, à ocasião de suas considerações sobre o papel do Imaginário como esquema de categorização espaço-temporal do diverso da experiência sensível, Lacan não cessou de denunciar o caráter “enganador” (*leurrant*) de uma aparência produzida por estruturas que não se apresentavam de maneira imediata à consciência. Isso lhe permite colocar a questão: “Por que o desejo, na maior parte do tempo, é outra coisa se não aquilo que ele *parece ser*?” (1978, p. 265). Ou seja, a alienação da transcendência negativa do desejo em um objeto empírico é aqui pensada através de alienação na aparência. Ao mesmo tempo, ele sublinha, por exemplo, que a fascinação sexual do animal e do homem pela imagem mostra como “os comportamentos sexuais são especialmente enganáveis” (ibid. 1975, p. 142), já que eles são estimulados por aparências que, no caso do sujeito humano, vêm das imagens mnésicas das primeiras experiências de satisfação.

Mais tarde, algo desse imperativo de crítica à aparência ficará conservado sob a noção de fim de análise como *travessia do fantasma*, ou

seja, como deposição do fantasma fundamental que estrutura os modos de escolha de objetos e de reificação da realidade socialmente partilhada.

É claro que poderíamos criticar essa tentativa de aproximar sorrateiramente o conceito clínico de *fantasma* do conceito filosófico de *aparência*. Afinal, o que esse dispositivo de defesa contra a angústia de castração, ou seja, contra a angústia da inexistência de uma representação adequada do sexual, teria a ver com o conceito de *aparência*, conceito esse tão carregado de conotações epistêmicas? De fato, esse é um assunto que, por si só, justificaria um novo artigo. Mas lembremos apenas que, ao colocar-se como cena na qual o sujeito representa a realização de seu desejo, constituindo os objetos aos quais ele se vinculará, o fantasma aparecerá como dispositivo de estruturação das aspirações cognitivas da percepção e de sua submissão aos ditames do princípio do prazer. Para Lacan, que nunca cansou de subordinar expectativas de conhecimento ao cálculo de interesses próprios ao primado do desejo, o fantasma seria um “index de significação absoluta” (ibid. 1966, p. 817), ou ainda uma espécie de axioma capaz de produzir uma “significação de verdade” (ibid. 1966-1967, sessão de 21/06/67). Fórmulas diferentes que indicam como o fantasma é elevado a dispositivo responsável pela construção do contexto através do qual percebemos o mundo enquanto consistente e dotado de sentido. É a partir daí que Lacan compreenderá a realidade própria ao sujeito como fundamentalmente fantasmática, como um *prêt à porter* resultante de uma “operação da estrutura lógica do fantasma” (ibid. 1966-1967, sessão de 16/11/66). Através da repetição própria ao fantasma, o sujeito submeteria o diverso da experiência à identidade fantasmática.

Eis um fato que Freud não negligenciava ao indicar que a percepção tende a repetir de maneira alucinatória e fantasmática as experiências primeiras de satisfação e que a prova de realidade (*Realitätsprüfung*) não nos fornece nenhuma descrição positiva sobre a configuração epistêmica do estado do mundo. Ao contrário, sua definição é eminentemente negativa, sendo apenas aquilo que resulta de frustrações reiteradas ao programa alucinatório de satisfação do desejo. O que nos mostraria como nada permite

a passagem da *prova de realidade* a um *princípio de realidade* definido como descrição positiva de um estado do mundo.

Lembremo-nos, por exemplo, da maneira como Freud desenvolve o dispositivo de prova de realidade a partir da consideração sobre a *motricidade* compreendida como a capacidade do eu em fugir de uma percepção desprazerosa e de se desembaraçar do crescimento das excitações. Essa prova de realidade só aparece como inervação motora que permite decidir se podemos anular a percepção ou se ela se revela resistente. Ou seja, através da resistência à anulação de uma percepção desprazerosa que frustra a realização fantasmática do desejo, o sujeito aprende a encontrar outras vias em direção à satisfação. Mas nada aqui nos permite passar de um simples índice de frustração de um objeto fantasmático alucinado à descrição objetiva e ao saber articulado a respeito de um estado do mundo. Em suma, nada nos permite passar da *prova de realidade* ao *princípio de realidade*; da realidade como teste e resistência ao fantasma à realidade como princípio de representação consciente do “estado real do mundo exterior [*die realen Verhältnisseder Außenwelt vorzustellen*]” (Freud 1999a, p. 136). O problema dos modos de acesso epistêmico a um real para além do fantasma fica assim em aberto, já que não há estrutura cognitiva que não esteja às voltas com o peso do fantasma na categorização espaço-temporal do diverso da experiência.²

Mas como romper a implicação do fantasma na estruturação das aspirações cognitivas da percepção? Essa questão é central, por nos colocar diante do problema da definição da modalidade de *crítica* trazida pela psicanálise. Como veremos, ela nos mostrará a via para defendermos a tese lacaniana da psicanálise como “*un discours qui ne serait pas du semblant*”.

² A este respeito, lembremos que, em seus melhores momentos, Freud admite que “A projeção da percepção interna para o exterior é um mecanismo primitivo a propósito do qual nossas percepções sensoriais, por exemplo, também estão submetidas; ou seja, tal mecanismo é responsável pela maior parte da enformação (*Gestaltung*) do nosso mundo externo (*Aussenwelt*)” (1999b, p. 81). Quer dizer, Freud aceita que a constituição formal do que se põe como mundo externo é, em larga medida, resultado de operações de projeções que, por sua vez, estão submetidas à lógica do fantasma.

Mas antes de avaliá-la, devemos retornar a Nietzsche para explorarmos algumas conseqüências de seu programa de indistinção genérica entre profundidade e superfície.

Conceitos como metáforas?

Deixamos Nietzsche com a pergunta: “Por que o mundo que nos concerne não seria uma ficção?”. Nós poderíamos desdobrá-la a fim de extrair dela uma outra questão: “Por que os conceitos que utilizamos para dar forma de generalidade à multiplicidade do caso não seriam metáforas?”. Eis o problema central: há alguma possibilidade de operarmos uma distinção epistêmica entre conceitos e metáforas naturalizadas? O que resta ao trabalho do conceito quando aceitamos tacitamente a crítica à perspectiva realista da verdade como adequação entre as representações mentais e uma noção de mundo dotado de autonomia metafísica?

Nós sabemos como Nietzsche está disposto a embaralhar radicalmente, ao menos em um primeiro momento, escrita conceitual e escrita metafórica. Ao falar, por exemplo, sobre as noções de *causa* e *efeito*, ele nos aconselha a tomá-las como simples produções conceituais, ou seja: “como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação” (1993, par. 21). O conceito aparece assim como uma ficção naturalizada que, ao menos no caso de Nietzsche, elimina o sentido de uma procura da origem (*Ursprung*)³ na qual a verdade da coisa estaria ligada positivamente à verdade do discurso. Tal perspectiva lhe permitirá afirmar, com uma ponta de satisfação:

Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a idéia de que também a física é apenas uma interpretação (*Auslegung*) e disposição do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo. (1993, par. 14)⁴

³ Ver a este respeito “Nietzsche, a genealogia e a história” em Foucault 1988

⁴ Neste sentido, Nietzsche aceitaria tranquilamente a afirmação canônica de Deleuze, segundo a qual: “Tudo transformou-se em simulacro. Pois, por simulacro, não devemos compreender apenas uma simples imitação, mas, principalmente, o ato através

A verdade é, assim, uma questão de produção, e não de adequação.

A questão que se coloca é pois: existiria uma perspectiva que poderia regular o conflito de interpretações e nos impedir de cair em um relativismo perspectivista incapaz de nos fornecer um critério de avaliação das forças perlocucionárias da metáfora? Pois deve haver algum plano capaz de servir de ponto de avaliação das metáforas que visam descrever (ou talvez, nesse caso, seja melhor falar em *produzir*) estados do mundo. Deve haver um plano de valoração da multiplicidade dos processos de produção de metáforas.

Sem dúvida, ele existe e Nietzsche nunca teve dúvida disso. É ele que o leva a afirmar que:

[...] a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem mais espanta. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie. (1993, par. 4)

Essa nova linguagem, liberada do peso metafísico das distinções morais e ontológicas entre essência e aparência, porta uma perspectiva de valoração imanente à vida pensada como multiplicidade inconsistente de jogos de forças. Assim, o perspectivismo se submete a um plano de imanência cujo fundamento é fornecido por uma filosofia da natureza assentada na noção de *vida*. Vida que aparece como valor que não pode ser avaliado e *campo* primeiro de produção de significações.

Nesse ponto, encontramos também Deleuze. O mesmo Deleuze cujo construtivismo filosófico o levou a definir a tarefa filosófica como

do qual a idéia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, destruída" (2000, p. 95). Neste sentido, a noção de simulacro enquanto desarticulação dos poderes organizadores da representação pode nos explicar o que Nietzsche tem em mente ao afirmar que: "O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não, *com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente*" (1987, p. 113)

sendo, sobretudo, a produção plástica e metafórica de conceitos. Produção que, para não abrir as portas ao puro e simples relativismo, precisa admitir a posição de um plano de imanência pré-conceitual. De onde se segue uma afirmação capital como:

A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e desenrola. (Deleuze e Guatarri 2004, p. 51)

Novamente, a redução do conceito à metáfora pede a garantia de um plano de imanência. Mas a questão central aqui é: como a criação metafórica de conceitos deve relacionar-se à pressuposição de um plano de imanência? Qual o regime de discurso adequado à revelação desse construtivismo de dupla camada e capaz de impedir a naturalização das construções metafóricas? Essa é uma questão que toca o modo de organização do discurso filosófico após o estabelecimento de uma nova linguagem supostamente desinflacionada do ponto de vista metafísico.

Nós podemos dizer que uma das respostas de Nietzsche se dá através do parágrafo 294 de *Além do bem e do mal*. Nele, Nietzsche sugere uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso, colocando no topo aqueles capazes de uma *risada de ouro*. Ela indica aqueles que sabem rir: “de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias” (1993, par. 294), como as distinções ontológicas entre essência e aparência, Um e múltiplo, etc. Ou seja, o filósofo superior é capaz de adotar uma escrita necessariamente irônica. Pois só uma escrita irônica é capaz de pôr uma afirmação sem, com isso, petrificar tal afirmação em explicações sobre a positividade do estado do mundo. Só a ironia coloca o mundo como uma ficção *que se afirma* como ficção criadora. O riso aparece assim como nova aliança estética com um mundo liberado das dicotomias ontológicas do pensamento da representação. O riso reconcilia o pensamento filosófico ao plano de imanência da vida como jogo de forças, já que ele indica a distância que o enunciador toma em relação ao enunciado, mostrando

assim que a enunciação não aspira naturalização alguma. “Tudo o que é profundo ama a máscara” dirá Nietzsche. Mas é o riso irônico que melhor expressa esse amor pelo jogo de máscaras; único jogo capaz de desvelar a força plástica da vida e de afirmar a temporalidade radical de um mundo onde nenhuma configuração deve subsistir de maneira perene.

Aqui, já se desenha uma relação fundamental entre ironia e metáfora que guiará este artigo. Com Nietzsche, a ironia está necessariamente ligada ao colapso da distinção genérica entre conceito e metáfora e à compreensão da tarefa filosófica como produção plástica de metáforas que não devem ser naturalizadas. O que nos mostra que metáfora e ironia andam necessariamente juntas, a não ser que a metáfora esteja submetida à hermenêutica do poema em seu regime de revelação da origem e dos descaminhos do ser (Heidegger).

Metáforas na clínica⁵

Mas, e o que dizer de Lacan? A princípio, poderíamos acreditar que ele não estaria distante dessa perspectiva aberta por Nietzsche. Afinal, todos nós conhecemos o enunciado canônico “A verdade tem estrutura de ficção” (Lacan 1994, p. 253). Ele não é estranho no interior de uma experiência intelectual que abandonou, desde o início, todos os critérios realistas de verdade e que admitiu que as simbolizações e nomeações em operação na clínica analítica são necessariamente produção de metáforas: “O simbolismo analítico”, dirá Lacan, “só é concebível ao ser relacionado ao fato lingüístico da metáfora” (1966, p. 703). Assim, mesmo os dispositivos centrais de simbolização analítica, como o Falo e o Nome-do-Pai são assumidamente construções metafóricas. Lacan não teme em dar um

⁵ Para uma posição aparentemente distinta da minha, mas partindo de problemas simétricos, ver a análise cuidadosa de Richard Simanke em um texto sobre o conceito de metáfora em Lacan (Safatle 2003). Na verdade, depois de alguns debates, descobrimos que temos mais pontos em comum do que poderia parecer à primeira vista.

passo a mais ao afirmar que a metáfora não deve ser distinguida do símbolo e que toda espécie de emprego do símbolo é metafórica. Em suma: “Toda designação é metafórica” (ibid. 1971, sessão de 10/02/71).

Eis uma fórmula prenhe de conseqüências, já que ela não se limita ao domínio da clínica, mas quer fornecer uma teoria geral da nomeação e do regime operatório do Simbólico, ou seja, do pensamento conceitual em geral. Provavelmente, é ela que legitimaria Lacan, por exemplo, a passar, sem escalas, da presença da metáfora na teoria do conhecimento a um certo regime de crítica à ontologia. Ao afirmar que “o ser, nós apenas o supomos a certas palavras” (1975, p. 107), ou seja, que o ser seria apenas uma suposição nominal (tal como uma metáfora), Lacan pode afirmar que: “toda dimensão do ser produz-se na corrente do discurso do mestre” (1975, p. 33). Pois é apenas em posição não-legítima de força que podemos fazer a metáfora passar por designação ostensiva da Coisa.

O que tudo isso poderia, pois, significar? Estaríamos diante de uma deriva relativista sempre aberta a um pensamento cuja concepção de verdade é claramente não-correspondencial e a concepção de linguagem claramente não-realista? Uma deriva que levaria a clínica ao relativismo de uma interpretação que não é mais capaz de diferenciar produção de metáforas e organização conceitual do pensamento?

De fato, tal como Nietzsche, Lacan não está interessado em sustentar um perspectivismo relativista que reduziria o problema da verdade à avaliação de critérios pragmáticos de eficácia utilitária. Ele é claro nesse sentido, ao afirmar que

[...] é falso dizer que a interpretação está aberta a todos os sentidos sob o pretexto que se trata apenas de ligação de um significante a um referente e, por conseqüência, de uma ligação louca. A interpretação não está aberta a todos os sentidos. (1973, p. 225)

Mas, então, qual a perspectiva que nos permite avaliar a força perlocucionária das interpretações corretas? Sabendo que as interpretações se articulam como formalizações metafóricas, a pergunta pode ser

recolocada nos seguintes termos: o que faz com que, na clínica, apenas algumas metáforas sejam capazes de simbolizar o desejo de forma correta?⁶ A metapsicologia fornece algo como um plano de imanência a partir do qual a produção de metáforas pode ser avaliada?

Para responder tais questões precisamos, primeiro, compreender a especificidade do conceito lacaniano de metáfora e seu modo de relação com o pensamento conceitual. Com Lacan, estaríamos diante de um conceito de metáforas como alegoria (o que significaria privilegiar seu caráter ficcional)? Estaríamos diante de metáforas como *descrição* de analogias, de similaridades ou, para ser mais exato, de “semelhanças de família” que, enquanto modos de descrição, teriam um lugar privilegiado nos enunciados científicos (basta ver os trabalhos que aproximam metáforas e modelos explicativos [Hesse, 1986, pp. 147-161])? Conhecemos, por exemplo, alguns pesquisadores que vêem a utilização da metáfora na clínica como um modo de simbolização ligado a uma compreensão pré-proposicional e intuitiva de experiências pré-reflexivas (Frie 1997, pp. 147-154).

Mas haveria um terceiro caso, no qual encontraríamos a posição lacaniana? Lembremos também que, no que diz respeito a Lacan, toda análise de seu uso do conceito de metáfora deve levar em conta o peso posterior que a noção de *letra* irá ganhar progressivamente na economia de seu ensinamento.

Vale a pena, pois, seguir o encaminhamento lacaniano a respeito dos usos da metáfora. Conhecemos sua definição: “a metáfora é radicalmente o efeito da substituição de um significante por outro em uma cadeia, sem que nada de natural o predestine a esta função” (Lacan 1966, p. 590). Na verdade, tal definição é surpreendente pela radicalidade.⁷

⁶ Até porque, vale aqui o que Donald Spence havia afirmado tendo em vista o uso freudiano da metáfora: “A observação, em primeiro lugar, não é o fundamento da ciência; a observação é sempre mediada pela metáfora. E a metáfora nunca é inocente, nunca periférica à elaboração da teoria, nunca flexível o bastante para acomodar *todas* as observações” (1992, p. 30).

⁷ Tal concepção aproxima Lacan de uma concepção *surrealista* de metáfora. Como dirá Breton, a respeito do jogo surrealista de *um no outro*: “Todo e qualquer objeto está

Não há nenhuma semelhança de família entre os termos em jogo na substituição metafórica. Ela é um puro jogo de substituição entre dois significantes que são elementos de contextos e de sistemas de significação totalmente autônomos entre si.

Mas tal possibilidade de substituição entre termos sem contigüidade metonímica *pressupõe* uma outra operação, que é fundamental para a compreensão da importância da metáfora na teoria lacaniana e que nos envia ao problema da relação entre metáfora e referência. É tal função de relação à referência que permite a Lacan: “ligar a metáfora à questão do ser” (1966, p. 528).

Normalmente, quando falamos da teoria lacaniana da metáfora, o exemplo privilegiado vem do verso de Victor Hugo “Seu feixe não era avaro nem odiento”, no qual o significante *feixe* vem no lugar do nome próprio *Booz* e coloca em relação dois sistemas distintos de significação a fim de permitir a decifração de um sentido ligado ao advento da paternidade. Mas Lacan serviu-se várias vezes de um outro exemplo, este mais inesperado e talvez mais interessante: “O gato faz au-au e o cachorro faz miau”. Tão interessante quanto o exemplo é o comentário:

A criança, de um só golpe, desconectando a coisa de seu grito, eleva o signo à função de significante, e a realidade à sofistica da significação, e pelo desprezo da verossimilhança, abre a diversidade de objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa. (Ibid., p. 805)

O importante aqui é a idéia de uma operação da linguagem que se faz a partir do “desprezo pela verossimilhança”, quer dizer, a partir da abstração daquilo que se apresenta como experiência imediata. Nesse sentido, a metáfora coloca o poder de abstração da linguagem através da

‘contido’ em qualquer outro”. Ver, por exemplo, os versos de Baudelaire que exemplificam o postulado de Breton: “*Ta gorge qui s’avance et qui pousse la moire/ Ta gorge triomphante est une belle armoire / Dont les panneaux bombés et clairs / Comme les boucliers accrochent les éclairs*” (1996, p. 53).

negação da referência, ou ainda da anulação da faticidade da referência. “Ao jogar com o significante”, dirá Lacan, “o homem coloca seu mundo em questão a todo instante, isto até sua raiz” (1994, p. 294).

Aqui, é Jakobson que permite a Lacan fundar suas conclusões sobre a função negativa da metáfora, até porque o exemplo do gato e do cachorro vem dele. Nesse caso, Jakobson via, na capacidade da criança em desconectar o sujeito e o predicado, a *descoberta da predicação*, quer dizer, a descoberta da capacidade de se servir a criança da estrutura proposicional do julgamento para negar aquilo que se apresenta como realidade imediata. De onde se segue a afirmação lacaniana segundo a qual a metáfora “arranca o significante de suas conexões lexicais”, já que não haveria metáfora se não houvesse distância entre o sujeito e seus atributos.

Isso permite a Lacan mostrar como a linguagem é feita de *significantes puros*, ao invés de ser feita de signos. Por pressupor a negação da referência, a metáfora se coloca como significante puro desprovido de força denotativa. Significante que produziria sentido através de uma “conotação pura e simplesmente liberada da denotação” (Nancy e Labarthe 1973, p. 76). Esse é o ponto central para Lacan: simbolizar através de metáforas significa, necessariamente, simbolizar através de significantes puros que são a negação do empírico. *Eles são a formalização da inadequação da linguagem às coisas sensíveis*. Nesse sentido, a metáfora é *escrita da inadequação* entre a referência e um sistema dado de representações, entre as coisas sensíveis e a linguagem.

Notemos que a temática da *inadequação* porta uma certa astúcia. Não se trata de ver, nas afirmações de que toda designação é metafórica e de que a metáfora é um puro jogo de significantes, a entificação de uma noção *convencionalista* de linguagem. Pois seria, necessariamente, convencionalista toda noção de linguagem que admitisse apenas uma negação simples da faticidade da referência. Falar em inadequação significa que há algo da referência que não foi exaurido nos processos de simbolização. Essa é a particularidade do uso da metáfora em Lacan: para além do que Lacan chama de *eixo do sentido* na metáfora, há, necessariamente, algo que

resta necessariamente *unterdrücken* pela simbolização metafórica (cf. Lacan 1966-1967, sessão de 14/12/66).⁸ Essa é uma colocação central, pois ela indica um limite ao regime próprio à simbolização analítica. Nas operações de sentido próprias à substituição de significantes, faz-se necessário reconhecer o que não passa de um sistema signifiante a outro. A esse respeito, Lacan falará de “ruínas do objeto metonímico”, ou ainda em “resíduo, dejetos da criação metafórica” (1998, p. 53) que resiste à nomeação. Assim, a metáfora pode aparecer como força de conservação de objetos que não podem ser expostos de maneira positiva sem se dissolverem na positividade do saber. Ela nega a naturalização imaginária da referência e abre uma falha no dispositivo de designação nominal do simbolismo. E se Lacan sempre articulou a metáfora à questão da permanência da verdade, é porque a metáfora aparecia como *escrita da verdade como inadequação*.

Claro que essa noção de metáfora traz várias questões que ficam em aberto, mas vamos deixá-las de lado por enquanto. Notemos, primeiramente, a importância dessa concepção de metáfora para Lacan. Nós sabemos que a teoria lacaniana do desejo é marcada pela experiência de inadequação radical entre a negatividade do desejo e o domínio dos objetos empíricos, daí a temática da alienação do desejo no Imaginário e seus impasses. Nesse sentido, só mesmo uma concepção de metáfora como escrita da inadequação poderia ser capaz de simbolizar (e socializar) um desejo que, no limite, é desejo de nada que possa ser nomeado.

De qualquer forma, notemos aqui uma conjunção central. Há para Lacan uma maneira de *escrever* a verdade, do mesmo modo que há uma maneira de *dizer* a verdade (“*Moi, la vérité, je parle*”). Mas ela só pode ser escrita como inadequação, da mesma maneira que o dizer da verdade só pode ser um meio-dizer. Essa tensão entre escrita e resistência ao escrito guiará Lacan durante toda sua trajetória intelectual. Mesmo após o esgotamento dessa estratégia de simbolização metafórica como processo

⁸ Há uma distinção importante entre *Unterdrückt* e *Verdrängt* nesse contexto. Nós sabemos que o recalçamento e o retorno do recalçado são a mesma coisa. Mas o que é *unterdrücken* não passa por esse sistema de inversões.

de subjetivação do desejo na clínica, a procura de uma escrita da inadequação marcará as tentativas lacanianas de utilização clínica dos *matemas* e do *poema*. O que nos explica por que a clínica lacaniana se esforçará em *formalizar*, primeiro através do significante puro e depois através da *letra*: “Algo que o discurso, ao fracassar, pode conseguir apreender” (Lacan 1972). O uso lacaniano da metáfora está associado, assim, a um programa mais amplo de desenvolvimento de modos de *formalização* capazes de dar conta daquilo que aparece como irredutivelmente não-idêntico aos processos de *conceitualização*. Para Lacan, há certos objetos que só se manifestam através de experiências de negação e apenas processos de formalização que se desenvolvam na exterioridade do conceito podem formalizar tais negações.⁹

Ou seja, contrariamente a Nietzsche, o uso que Lacan faz da metáfora não tem como função sustentar uma perspectiva construtivista que transforma a verdade em uma questão pragmática de produção, retirando-a dos trilhos do pensamento da adequação. Para Lacan, dizer que a verdade tem estrutura de ficção não significa defender que ela seja uma metáfora naturalizada, na tradição da genealogia nietzscheana. Isso significa simplesmente reconhecer a impossibilidade da *posição* da verdade em um discurso que procure legitimidade através de um princípio de adequação ou de um *telos* de transparência. O que não significa, em absoluto, que estejamos diante de uma modalidade astuta de ceticismo ou de ética da resignação que defenderia a impossibilidade do saber da

⁹ Nesse sentido, a proximidade entre Adorno e Lacan é real, mas esse é um assunto para outro artigo. Fica apenas a indicação de que Adorno também identifica a necessidade de formalizar a negação própria ao resto não-conceitual perdido pelos processos de conceitualização como o desafio central para a filosofia. Assim, ele afirmará que “uma confiança, mesmo problemática, na possibilidade para a filosofia de suprimir o conceito através do conceito, o que elabora e amputa, e de chegar a alcançar assim o não-conceitual (*Nichtbegriffliche*) é indispensável à filosofia” (Adorno 1975, p. 21). Um não-conceitual como verdade do conceito que, como Lacan, só pode ser alcançado em uma “outra cena” (*anderen Schauplatz*). Essa outra cena será dada pelas formalizações estéticas.

verdade devido à finitude do sujeito. Algo como se a psicanálise fosse uma prática que visasse mostrar como toda palavra falha no acesso ao objeto do desejo. Como se não houvesse outra saída a não ser pregar uma ética do silêncio. Leitura defendida por Deleuze, para quem “os psicanalistas ensinam a resignação infinita, eles são os últimos padres (não, haverá ainda outros depois)” (Deleuze e Parnet 1977, p. 100). Uma inventiva, no melhor sabor nietzschiano, contra uma suposta catequese da finitude em operação nas entrelinhas da psicanálise.

Sobre um pai morto

Valeria a pena responder esse ponto através de um grande curto-circuito. Pois talvez a melhor estratégia, aqui, consista em expor um exemplo do uso lacaniano de metáforas na estruturação de dispositivos centrais para a clínica. Vejamos, por exemplo, como Lacan utiliza sua estrutura metafórica para repensar o processo de socialização do desejo através da identificação simbólica com a figura paterna.

Antes de passarmos ao exemplo, há uma distinção a fazer no interior do conceito lacaniano de metáfora, já que há ao menos dois níveis distintos na função metafórica. É importante fazer tal distinção porque, por exemplo, o sintoma não é uma metáfora no mesmo sentido que o pai o é.

Quando Lacan afirma que o sintoma é uma metáfora, ele alude ao jogo de substituição significante próprio a tal figura de linguagem. O sintoma é um significante que ocupa o lugar de um significante recalcado. Metáfora significa aqui recalçamento e a interpretação do sintoma aparece como uma certa arqueologia que nos leva a um texto recalcado, a uma outra cadeia significante. Há uma decifração do texto sintomático feito pela interpretação analítica.

Mas quando Lacan diz que o pai é uma metáfora, é verdade que ele alude ao jogo de substituição entre o significante do Desejo-da-Mãe e

o Nome-do-Pai, mas creio que a questão central encontra-se em um outro nível. O pai é uma metáfora porque o verdadeiro pai é um pai morto e castrado, pai que não pode dizer nada sobre o gozo (já que ele é incapaz de indicar o nome do objeto empírico adequado ao gozo). Trata-se da aplicação do postulado da metáfora como negação da referência empírica. Ninguém na efetividade pode realizar a função simbólica do pai e colocar-se como realização do Ideal do eu: “O pai simbólico não está em lugar algum, ele não intervém em lugar algum” (Lacan 1994, p. 210).

Devemos fazer aqui uma consideração de ordem histórica. Lacan pensa o problema da função paterna em uma época marcada exatamente por uma crise psicológica produzida pelo “declínio social da imago paterna”. Época na qual a personalidade do pai é “sempre carente, ausente, humilhada, dividida ou postiça” (ibid. 2001, p. 61).¹⁰ Resultado claro do paradoxo moderno em conjugar, na mesma figura paterna, a *função simbólica e transcendental* de representante da Lei, que responde pela normalização sexual e que será internalizada através do Ideal do eu, e a *característica imaginária* do pai enquanto rival na posse do objeto materno, rivalidade introjetada através do supereu repressivo.

Devido a uma razão estrutural da modernidade, o pai nunca está à altura de sua função simbólica. Trata-se de um problema que diz respeito à relação entre a função transcendental da Lei e a efetividade de sua representação empírica. Isso deixou Lacan com uma questão central, a saber: qual a eficácia de uma estratégia clínica fundada no reforço da identificação à Lei simbólica em uma sociedade na qual a figura paterna é sempre inadequada?

É nesse ponto que Lacan tenta fazer um verdadeiro *renversement du pour au contre* graças a sua concepção de metáfora como negação da referência. Ele se serve da situação histórica de declínio social da imago paterna e dá, a esse pai humilhado, o poder de unir um desejo à Lei, atra-

¹⁰ Nesse sentido, é muito significativa a tendência lacaniana em mostrar que todos os pais presentes nos grandes casos clínicos freudianos (Dora, O pequeno Hans, O homem dos lobos, O homem dos ratos) são afetados por uma carência fundamental.

vés da relativização do pai imaginário com seus motivos de rivalidade. Se o pai é uma metáfora que, por ser metáfora, não pode ser plenamente naturalizada pelos pais empíricos (assim como não pode indicar de maneira positiva nenhuma referência empírica adequada ao objeto do gozo, à representação do sexual ou ao ideal concreto de identificação), então só um pai pensado dessa forma pode fornecer uma determinação objetiva à inadequação radical do desejo humano.¹¹ O pai reduzido à condição de metáfora é a única construção capaz de socializar o desejo sem eliminar seu caráter de pura inadequação. Ele permite a identificação do sujeito com um significante puro desprovido de força denotativa.

A astúcia aqui consiste em *inverter a impossibilidade de simbolizar a Coisa em uma escrita da Coisa como impossível*. Pois a negação da Coisa aparece como regime privilegiado de sua apresentação. Mas tal inversão só é possível, tal regime de negação como manifestação só é possível porque, no fundo, Lacan trabalha com um conceito de *negação ontológica*. Negação pensada aqui, não como indicação de um não-ser, de uma privação (*nihil privativum*), da simples forma da intuição sem substância, do vazio, do nada, da falta ou de uma denegação que expõe a solidariedade entre opostos. Negação pensada, na verdade, como modo de manifestação da essência em sua relação auto-reflexiva.

Sim, aqui retornamos às velhas palavras, mas como dizia o próprio Lacan: “as velhas palavras são absolutamente utilizáveis” (1975,

¹¹ O que nos explica por que o pai é exatamente este que deve demonstrar que ele tem o Falo, não como insígnia de potência, mas como marca de indeterminação. Pois o Falo, lá onde ele é esperado como sexual, dirá Lacan, só aparece como falta, e é essa a sua ligação com a angústia. Por outro lado, fica evidente que, sob a ótica lacaniana, só um pai morto poderia reconhecer um desejo que é radicalmente desprovido de objeto. Não há outro lugar na teoria lacaniana onde a morte apareça, de maneira tão evidente, como manifestação fenomenológica de uma função transcendental que insista para além dos objetos empíricos. Em Lacan, a morte como um gênero de *negação sem conceito* (ou, ao menos, sem um regime conceitual definido no interior de um pensamento da adequação) é sempre ligada a uma função lógica própria à indeterminação fenomenal do que: “nunca é um simples ente” (Heidegger 1958, p. 212).

p. 55). E nesse ponto podemos apreender a diferença crucial entre Lacan e Nietzsche. Nós vimos como Nietzsche defende a indistinção geral entre conceito e metáfora a fim de afirmar a plasticidade de uma noção de vida pensada como multiplicidade inconsistente de jogos de forças. Mas algo impedia que as noções de vida, de jogo de forças e de vontade de potência fossem, por sua vez, apenas metáforas naturalizadas ou apenas mais uma dentre a multiplicidade de perspectivas possíveis de produção metafórica. Havia a pressuposição de um plano de imanência como campo intuitivo capaz de fornecer o padrão de avaliação de toda elaboração discursiva. É esse recurso a imanência que está ausente da experiência intelectual lacaniana. No seu lugar (e como já disse, não devemos temer usar velhas palavras) há uma ontologia, mas uma *ontologia negativa* fundada em uma noção crucial de negação ontológica como modo de manifestação da essência dos objetos nos quais o desejo poderá enfim se reconhecer e aos quais a pulsão se vincula. Pois vale para Lacan o dito de Adorno: a verdade só pode aparecer como comportamento negativo em relação ao estabelecimento da positividade do saber. Na verdade, tudo se passa como se Lacan tentasse fundar a metapsicologia em uma ontologia negativa,¹² e creio que seu uso clínico da metáfora só pode ser compreendido a partir dessa perspectiva. Pois, *embora os operadores clínicos (como o Nome-do-Pai e o*

¹² Sublinhemos como Lacan nunca viu problemas em reconhecer que “eu tenho minha ontologia, por que não? – como todo mundo tem uma, ingênua ou desenvolvida” (1973, p. 69). Badiou nos mostra uma via para pensarmos a negação ontológica em Lacan quando ele lembra que há, na psicanálise lacaniana, um acesso à ontologia já que “o inconsciente é este ser que subverte a oposição metafísica do ser e do não-ser” (1982, p. 152). O inconsciente é o ser pensável a partir de uma ontologia fundada sobre o negativo. Tal inconsciente é sobretudo o inconsciente da pulsão, o *ça*. Lacan vê, na pulsão, “uma noção ontológica absolutamente central, que responde a uma crise na consciência” (1986, p. 152). Mas essa pulsão é pulsão de morte, já que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte. O que há de ontológico nesse inconsciente pulsional é pois a negação que funda a pulsão de morte. E se o inconsciente “traz ao ser um ente apesar da sua não-realização” (1973, p. 117) é porque ele nos obriga a pensar uma negação que possa se apresentar enquanto negação. A esse respeito, remeto ao último capítulo de Safatle, 2006.

Falo) sejam metáforas, conceitos metapsicológicos como pulsão e desejo não o são. Eles são conceitos ontologicamente assegurados que garantem, através de um certo uso da negação, o caráter não reificado das metáforas na clínica.

Isso permite a Lacan desenvolver uma crítica à aparência, não através da posição de alguma forma de perspectiva transcendental de avaliação do mundo, mas através de uma experiência de negação articulada por um recurso extremamente particular a uma ontologia negativa. Por outro lado, a crítica de Deleuze sobre a ética da resignação própria à psicanálise perde seu foco, pois o que interessa a Lacan não é exatamente o *pathos* da finitude e da falta irreparável, mas a definição de um modo de negação que é presença do não-idêntico.

Não obstante, há ao menos um ponto que aproxima os usos da metáfora em Lacan e Nietzsche: trata-se da articulação central entre metáfora e ironia. E não é por acaso que o exemplo canônico de substituição metafórica para Lacan seja o *Witz*.

Lembremos que, em Nietzsche, a ironia estava necessariamente ligada ao colapso da distinção genérica entre conceito e metáfora e à compreensão da tarefa filosófica como produção plástica de metáforas que não devem ser naturalizadas. Por outro lado, tal ironia manifestava-se através da compreensão da subjetividade como jogo de máscaras que expunha a multiplicidade possível através da assunção subjetiva do perspectivismo.

Para Lacan, a ironia possibilita escrever a relação de *inadequação* fundamental entre desejo e significante, assim como ela nos permite pensar o modo de relação do sujeito com a inadequação de suas escolhas de objeto após o fim de análise. Há um “modo irônico de simbolização” em Lacan, o que nos explica por que o psicanalista conserva os motivos da centralidade da autoridade paterna e da sexualidade fálica no processo de socialização para, na verdade, subvertê-los. Na clínica lacaniana, eles perdem a positividade de seu poder normativo e dizem o contrário do que sempre disseram. Pois a condição de metáfora serve apenas para sublinhar que estamos diante de construções que dão forma sensível à opacidade do gozo e da diferença sexual à inscrição significante. O que nos explica,

por exemplo, porque Lacan fala em *comédia* para indicar o saldo da identificação fálica.¹³

Nós sabemos como, para Lacan, o Falo é o emblema de toda simbolização possível do desejo. Sabemos também que os modos possíveis de sexualização estão submetidos ao primado da função fálica. Tal função articula-se de maneira diferente segundo a posição masculina ou feminina. Assim, Lacan afirmará que o homem não é sem tê-lo [o Falo] e a mulher é [o Falo] sem tê-lo. Mas Lacan não esquece de sublinhar que, no caso da posição masculina, há “um parecer que se substitui ao ter” (1966, p. 694), enquanto que o ser na posição feminina só virá através da *masquerada*, ou seja, através de um modo no qual a mulher pode “apresentar-se como tendo o que ela sabe perfeitamente não ter (...) ela faz da sua feminilidade uma máscara” (1998, pp. 453-454). Jogo de aparências, amor pela superfície que Lacan chamará exatamente de comédia. Uma comédia que o levará a reconhecer que “é pelo intermédio de máscaras que o masculino e o feminino reencontram-se da maneira mais aguda” (1973, p. 99). Mas a ironia desse jogo de máscaras não tem muito a ver com a ironia do jogo de máscaras nietzscheano. Na verdade, a ironia lacaniana consiste em reconhecer, *através da posição de máscaras*, a falta de objeto *empírico* adequado ao desejo, quer dizer a falta-a-ser que o Falo simboliza. Uma ironia que nos permite dizer que “a nulidade da aparência não é outra coisa que a natureza negativa da essência” (Henrich 1967, p. 117).

Lacan não deixará de ter dificuldades no seu caminho, principalmente quando ele compreender esse gozo fálico de máscaras como gozo perverso. Os desafios da perversão irão complexificar os modos de simbolização na clínica. Mas, de qualquer forma, seu caminho, comparado à tradição nietzscheana, indicará a possibilidade de um outro amor pela superfície. Um amor que não deixará de indicar caminhos possíveis para a recuperação da ontologia.

¹³ “O falo (...) é a essência do cômico. Desde que vocês falam de qualquer coisa que tenha relação com o falo, é o cômico (...) um cômico triste” (Lacan 1975b, sessão de 18/02/75).”

Referências

- Adorno, Theodor 1975: *Negative Dialektik*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Badiou, Alain 1982: *Théorie du sujet*. Paris, Seuil.
- Breton, Andre 1996: *Perspective cavalière*. Paris. Gallimard.
- Deleuze, Gilles 2000: *Différence et répétition*. Paris, PUF.
- Deleuze, Gilles e Guatarri, Félix 2004: *O que é a filosofia?*. São Paulo, Editora 34.
- Deleuze, Gilles e Parnet, Claire 1977: *Dialogues*. Paris, Flammarion.
- Foucault, Michel 1988: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal.
- Freud, Sigmund 1999a: *Gesammelte Werke, vol. VIII*. Frankfurt, Fischer.
- _____. 1999b: *Gesammelte Werke, vol. IX*. Frankfurt, Fischer.
- Frie, Roger 1997: *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- Habermas, Jürgen 1990: *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote.
- Heidegger, Martin 1958: *Essais e conférences*. Paris, Gallimard.
- Henrich, Dieter 1967: *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hesse, Mary 1986: *The construction of reality*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques 2001: *Autres écrits*. Paris, Seuil.
- _____. 1972: *Discours de Tóquio*, mimeo.
- _____. 1966: *Ecrits*. Paris, Seuil.
- _____. 1975: *Séminaire I*. Paris, Seuil.
- _____. 1978: *Séminaire II*. Paris, Seuil.
- _____. 1994: *Séminaire IV*. Paris, Seuil.
- _____. 1998: *Séminaire V*. Paris, Seuil.
- _____. 1986: *Séminaire VII*. Paris, Seuil.
- _____. 1973: *Séminaire XI*. Paris, Seuil.
- _____. 1966-1967: *Séminaire XIV*. mimeo.
- _____. 1971: *Séminaire XVIII*. mimeo.
- _____. 1975: *Séminaire XX*. Paris, Seuil.

- Lacan, Jacques 1975b: *Séminaire XXII*. mimeo.
- Nancy, Jean-Luc e Labarthe, Pierre-Lacoue 1973: *Le titre de la lettre*. Paris, Galilée.
- Nietzsche, Friedrich 1993: *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ____ 1987: *O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo, Abril Cultural.
- Prado Jr., Bento 2004: *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo, Editora 34.
- Rorty, Richard 1988: *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa, Dom Quixote.
- Safatle, Vladimir 2006: *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo, Unesp.
- Simanke, Richard 2003: “A letra e o sentido do retorno a Freud de Jacques Lacan: a teoria como metáfora”. In: Safatle, Vladimir (org.) 2003: *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo, Unesp.
- Spence, Donald 1992: *A metáfora freudiana*. Rio de Janeiro, Imago.
- Zizek, Slavoj 1993: *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.