

“Acting out” a estrutura*

Patrice Maniglier**

Tradução de Renata Campello Teitelroit***

RESUMO: Entre a psicanálise lacaniana e o estruturalismo, reconsidera-se o projeto dos *Cahiers pour l'Analyse* como uma tentativa de pensar uma lógica da estrutura para além de sua posterior reformulação como “lógica do significante”. Lacan mobiliza a fórmula canônica do mito de Lévi-Strauss para reinterpretar a estrutura da neurose obsessiva a partir do caso “Homem dos Ratos”, mostrando que o sujeito emerge da incompletude e do desequilíbrio interno do sistema simbólico. A estrutura, longe de ser uma ordem fechada e autossuficiente, depende de um resto constitutivo pelo qual o sujeito aparece como efeito e sintoma da impossibilidade de totalização do sistema.

Palavras-chave: ESTRUTURALISMO; PSICANÁLISE; LACAN; LÉVI-STRAUSS.

Acting out the structure

ABSTRACT: In a dialogue between Lacanian psychoanalysis and structuralism, the *Cahiers pour l'Analyse* project is reexamined as an effort to formulate a logic of structure beyond its later reformulation as a “logic of the signifier.” Drawing on the “Rat Man” case, Lacan uses Lévi-Strauss’s canonical myth formula to reinterpret obsessive neurosis, showing that the subject arises from the incompleteness and internal imbalance of the symbolic order. Structure is not a closed, self-sufficient system; it relies on a constitutive remainder through which the subject appears as both effect and symptom of the system’s inability of totalization.

Keywords: STRUCTURALISM; PSYCHOANALYSIS; LACAN ; LÉVI-STRAUSS.

“Acting out” la structure

RÉSUMÉ: Entre la psychanalyse lacanienne et le structuralisme, le projet des *Cahiers pour l'Analyse* est reconsidéré comme une tentative de penser une logique de la structure au-delà de sa reformulation ultérieure en « logique du signifiant ». Lacan mobilise la formule canonique du mythe de Lévi-Strauss pour réinterpréter la structure de la névrose obsessionnelle à partir du cas de « l'Homme aux Rats », montrant que le sujet émerge de l'incomplétude et du

* Tradução e publicação autorizadas pelo autor. Capítulo de livro originalmente publicado, em língua inglesa, em “Concept and Form, Volume 2: Interviews and Essays on the *Cahiers pour l'Analyse*”, Editora Verso, 2012.

** Doutor em Filosofia pelo departamento de Filosofia da Universidade de Paris X – Nanterre e professor do departamento de Filosofia na mesma universidade.

ORCID Id: <https://orcid.org/0000-0002-7210-4760>

E-mail: patrice.maniglier@gmail.com

*** Doutoranda em Análises Textuais, Discursivas e Enunciativas pelo Instituto de Letras da UFRGS, mestra em Psicanálise, Saúde e Sociedade pela UVA e pós-graduada em Escrita e Produção para a Televisão pela Humber College de Toronto.

ORCID Id: <https://orcid.org/0009-0002-2993-335X>

E-mail: renatacampellot@gmail.com

déséquilibre interne du système symbolique. La structure, loin d'être un ordre fermé et autosuffisant, dépend d'un reste constitutif par lequel le sujet apparaît comme effet et symptôme de l'impossibilité de totaliser le système.

Mots-clés: STRUTURALISME; PSYCHANALYSE; LACAN; LÉVI-STRAUSS.

É frequente atribuir ao estruturalismo a rejeição da subjetividade como dimensão relevante da experiência humana e como fonte de sentido em geral – em um contexto ainda dominado pelo idealismo transcendental de Husserl. Se, de fato, o sentido só emerge das relações de oposição no interior de um sistema, como poderia o sujeito estar na origem do que diz, ou mesmo possuir qualquer autoridade particular sobre suas próprias palavras? Se o estruturalismo for assim compreendido, então o ressurgimento da subjetividade como uma preocupação teórica central em meados da década de 1960 pode, da mesma forma, ser tido como um sintoma do declínio do estruturalismo enquanto orientação intelectual dominante.

Esse é, certamente, um diagnóstico compartilhado pelos jovens alunos de Althusser e Lacan que editaram os *Cahiers pour l'Analyse*. Em “Ação da Estrutura” (*CpA* 9.6) texto que, embora publicado apenas na penúltima edição dos *Cahiers* em 1968, foi na verdade escrito em 1964 e serviu para delinear o “programa de pesquisa” desenvolvido ao longo da revista, afirmasse claramente que o estruturalismo necessita, de fato, de uma teoria da subjetividade e que tal teoria exige uma reformulação do próprio conceito de estrutura, a qual deve ultrapassar a conceitualidade herdada da semiótica estrutural. Na esteira de Lacan, Jacques-Alain Miller denominou essa reformulação de “lógica do significante”.

Neste artigo, procuro levar essa tentativa a sério, mas também avaliar seus resultados, que se mostram, em certa medida, ambíguos. Para tanto, retomo inicialmente as motivações e o sentido de tal empreendimento, defendendo sua relevância tanto no contexto do próprio estruturalismo quanto para a filosofia em geral. Em seguida, são examinadas as soluções propostas há quarenta anos nos *Cahiers*: por razões que se tornarão claras, penso que o célebre conceito de “sutura”, elaborado por Jacques-Alain Miller, falhou em oferecer uma explicação convincente dessa lógica. Numa terceira seção, portanto, proponho um conceito alternativo de estrutura — um conceito que parte de uma reconsideração da própria conceitualidade da semiótica estrutural, a qual, a meu ver, o grupo dos *Cahiers* apressou-se em abandonar. Em especial, recorro a intuições formuladas por Lévi-Strauss acerca da estrutura do mito que, ao contrário do que comumente se supõe, buscavam apreender a incompletude essencial e formal-estrutural dos sistemas simbólicos. Tal retorno histórico revela-se ainda mais interessante porque — como mostrarei na quarta seção — são precisamente essas especulações de Lévi-Strauss sobre a estrutura do mito que levaram Lacan a acreditar, como escreveu mais tarde, que “o estruturalismo [...] nos permitiu elaborar logicamente [...] o sujeito capturado em uma divisão constitutiva” (*E*, 856/727).

Por fim, tenciono demonstrar como uma compreensão mais precisa do contexto histórico do estruturalismo pode ajudar a perceber tanto a importância quanto as limitações do trabalho desenvolvido nos *Cahiers pour l'Analyse*. Espero também que essa análise contribua para o desenvolvimento de soluções alternativas ao problema da relação entre estrutura e subjetividade — soluções distintas daquelas formuladas nos *Cahiers*, mas que ainda hoje exercem grande influência, particularmente através da obra de Ernesto Laclau e Slavoj Žižek (1985).

Ontologia estrutural e o sujeito tropical

Em “Ação da Estrutura” (*CpA* 9.6), Miller apresenta ao menos um argumento convincente sobre porque o estruturalismo deve dar conta do surgimento dos sujeitos como

efeitos necessários dos sistemas que parecem excluí-los. De fato, ao definir os sistemas simbólicos apenas como conjuntos de entidades codeterminadas, o estruturalismo se impede de dizer algo sobre qualquer aspecto da “relação que o sujeito mantém com sua fala” e, como consequência, relega a compreensão da ação humana concreta aos modos mais tradicionais da antropologia filosófica.¹ Pode ser o caso, por exemplo, que tudo o que eu diga deva estar previamente determinado como uma possibilidade dentro do sistema linguístico que compartilho com minha comunidade — mas o *fato* de eu tê-lo dito, e de tê-lo dito neste contexto específico, a esta pessoa em particular, constitui uma parte essencial de seu *sentido* efetivo, que pode ser distinguido da dimensão estrutural do “significado”. Tudo aquilo que se considerava que o estruturalismo havia desestabilizado — subjetividade, contexto, referência, prática — pode então retornar em outro nível: no nível do *uso*.² Basta ler a defesa que Paul Ricoeur faz da hermenêutica diante do desafio estruturalista para perceber a força desse argumento.³

Se, portanto, o estruturalismo pretende realmente deslocar a subjetividade de sua posição privilegiada como origem do sentido, não pode contentar-se com um conceito de estrutura como mera *condição* de eventos significativos (esta sentença por si só é possível por pertencer ao conjunto estruturado de todas as sentenças alternativas que poderiam ter sido empregadas em seu lugar), mas como um efeito de *causa*: o sistema é tal que determina sua própria atualização: devo escrever esta sentença *por causa* daquelas que eu poderia ter escrito. Deve haver algo na própria estrutura que a ponha em *ação*. Longe de ser um completo, autossuficiente e imanentemente codeterminado mundo de virtualidades, que observa o mundo real “de cima” e o codifica, uma estrutura deve conter em si um princípio de atualização em visões parciais e incompletas — como ações de fala particulares.

Ora, o sujeito que se espera emergir como efeito de uma estrutura não pode, por definição, tratar-se da entidade autodeterminada tão cara à tradição filosófica. Ele deve ser, como formulou Lacan, constituído por meio de sua própria divisão. Isso significa que a própria relação que mantém consigo mesmo deve estar enraizada em sua impossibilidade de coincidir consigo. Pode parecer uma definição estranha de subjetividade — mas é necessário notar que se trata também de uma definição perfeitamente clássica: de Hegel a Sartre, passando por Kierkegaard e Heidegger, o sujeito tem sido há muito definido como um ser impossível, que é o que não é, e não é o que é, ou, como aquele para quem identidade e diferença são idênticas — uma entidade paradoxal que é, a um só tempo, um dado e uma tarefa: um termo *extático* que não pode sustentar-se em si mesmo etc.

Isso ajuda a esclarecer a importância dos *Cahiers* na história da filosofia. De fato, a *rationale* para uma definição tão paradoxal de subjetividade, está ligada ao problema da relação entre o ser e a subjetividade. Faz sentido dizer que *sou*? O problema pode ser reformulado a partir de uma questão deveras simples: é possível aplicar a categoria de verdade ao próprio sujeito do conhecimento? Se nada é verdadeiro sobre o sujeito além do que ele próprio endossa, parece não haver diferença entre aquilo que lhe aparece e aquilo que de fato é a seu respeito. Por outro lado, parece difícil compreender em que sentido algo poderia ser verdadeiro sobre o sujeito sem que o próprio sujeito o atribuísse a si mesmo.

Se for verdade, por exemplo, que por trás das ilusões da consciência operam apenas forças cegas, isso pode implicar que a própria ideia de subjetividade é equivocada — mas não que haja algo que eu deva reconhecer sobre mim mesmo do qual eu não tivesse consciência. Sartre apresentou esse argumento contra a interpretação objetivista de Freud: por que eu me deveria sentir implicado por esses desejos (que, segundo a psicanálise, estariam na origem de meus sintomas e sonhos), se eles não passam de fatos brutos, simples dados do mundo, aos quais eu poderia me referir de fora, tal como se fosse outro que não eu?⁴ Que razão teria eu para considerá-los *meus*? Por que deveria assumir esses desejos como meus — mais do que, digamos, os do analista? E, se eu não os assumo, a cura analítica ainda pode ser eficaz?

Os *Cahiers pour l'Analyse* herdaram de Lacan a solução para esse dilema, que consiste em definir o sujeito como uma entidade paradoxal. Tal sujeito só pode se constituir como sendo diferente de si mesmo: sua própria identidade consiste em escapar de si. Em *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (1964) — obra por meio da qual os jovens *normaliens* tiveram acesso direto ao ensino de Lacan —, o autor coloca explicitamente a questão da ontologia do sujeito e propõe que os tipos de entidades nas quais o sujeito se realiza possuem a estranha propriedade de serem “evasivas”, fugidias, autoapagantes — isto é, de possuírem, em última instância, o ser de um acontecimento e não de uma coisa⁵. Exemplos disso são os lapsos de língua (atos falhos). Através deles, traio a verdade sobre mim. Mas o ponto importante é que essa verdade é de tal ordem que não pode ser simplesmente reconhecida ou endossada: ela só existe no próprio instante da surpresa, da traição⁶. A verdade sobre mim acontece, mas não subsiste propriamente; ela é questão do que ocorre, não do que é. Pertence, portanto, a uma ontologia do acontecimento, e não a uma ontologia da substância.

Isso implica que a verdade sobre o sujeito não pode ser expressa de forma meramente descritiva, como uma asserção mais ou menos “correta”. Ela apenas pode ser dita de modo figurado ou indireto: sempre aponta ou alude sempre a outra coisa. Não se trata de um fato, mas de uma figura poética. “Indireto” não significa, contudo, que, em vez de chamar um gato de “gato”, eu o chame de “o hóspede sombrio da casa”, e que você, ainda assim, compreenda que me refiro a um gato. A figura estilística ou poética indica, antes, algo que não pode ser designado como tal. Se digo “*We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep*”⁷, não há como atenuar o sentido dessa sentença por meio de qualquer comentário descritivo. Ela pode ser verdadeira, ou não, mas não pode ser julgada como uma descrição “correta” ou “incorreta” de um fato. Tal é a verdade subjetiva. É por isso que a subjetividade só pode escapar sob a forma de lapsos, sintomas e sonhos: porque ela não é senão esses próprios deslizamentos — enquanto deslizamentos. A verdade sobre o sujeito não reside tanto no significado do sonho, mas no processo infinito de associações, isto é, nas substituições de signos que constituem a interpretação.⁸

Uma velha piada sobre lapsos pode ilustrar esse ponto. Um psicanalista, tomando café da manhã com a esposa, em vez de dizer: “Querida, poderia me passar o açucareiro?”, deixa escapar: “Por que você arruinou minha vida, sua desgraçada!?” Claro, trata-se de um “ato falho” impossível. Mas imagine a situação em que esse mesmo homem volta para casa certa noite, decidido a pedir o divórcio, e simplesmente diz: “Olá, querida, aceita uma xícara de chá?”. A questão é que não devemos supor que a verdade do sujeito seja o fato de que ele, objetivamente — quer o reconheça, quer não —, deseje livrar-se da esposa, como se esse desejo fosse apenas um dado de realidade. A verdade está, antes, no modo como ele pede algo a ela, que é, ao mesmo tempo, uma forma de censurá-la por toda a vida em comum; e, *inversamente*, seu próprio modo de censurá-la é também “tão somente” uma maneira de lhe pedir um favor doméstico... Em outras palavras, a verdade sobre o sujeito não está em “uma ou outra interpretação”, mas no deslocamento pelo qual uma é também a outra — por meio do qual o amor é ódio e o ódio é amor. E é por isso que tal verdade só pode ser apreendida através de figuras.

Para designar a natureza paradoxal do sujeito, Lacan cunhou o célebre termo *sujeito dividido*, o qual caracterizou da seguinte forma: “*Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas.*”⁹ Isso não significa, contudo, que eu esteja em outro lugar, mas, sim, que *não sou nada além desse próprio deslocamento*. A verdade sobre o sujeito só pode ser expressa por meio de *tropos*. O sujeito lacaniano é, pois, essencialmente tropical.

Agora, a questão é: como o conceito de estrutura deve ser reformulado para que uma entidade tão paradoxal possa ser compreendida como consequência necessária de sua própria natureza? O que, afinal, a expressão “lógica do significante” designa? Miller e seus

colaboradores a apresentam como uma teoria da forma de todos os sistemas ou processos simbólicos. Mais precisamente, trata-se de uma espécie de máquina abstrata ou autômato simbólico capaz de modelar o funcionamento de todos os fenômenos simbólicos — inclusive de si próprio, evidentemente.

Mas como devemos definir os processos simbólicos? Parece tentador defini-los como aquilo que transmite sentido — mas, ao fazê-lo, acabaríamos subordinando-os teleologicamente ao sentido e, nesse caso, teríamos de remeter-nos a uma compreensão pré-estrutural, precisamente o que Miller queria evitar. A virtude da definição estruturalista do signo, contudo, é permitir que ele seja definido não por sua função, mas por seu modo de *ser* — isto é, por sua ontologia. Se podemos dizer que diferentes coisas — como as línguas, as ideologias políticas, as mitologias, a moda etc. — são de fato fenômenos simbólicos, isso não se deve a qualquer pré-compreensão da noção de sentido ou de sua função, mas simplesmente ao fato de que podem ser descritas e modeladas como *sistemas de entidades diferenciais e posicionais*. A “teoria da estrutura” em geral, nessa concepção, pode servir como uma ontologia dos sistemas simbólicos.

Ora, isso implica, evidentemente, que existem sistemas simbólicos no mundo — como as línguas naturais, as mitologias populares etc. —, mas tais sistemas não advêm *ex nihilo*. Pode-se formular a seguinte hipótese: os sistemas simbólicos são produzidos pelo funcionamento de uma função simbólica cega (que se pode imaginar como uma função do cérebro), a qual processa conjuntos pertinentes de dados e deles extrai diferenças, mapeando essas diferenças em outro conjunto de diferenças. A poderosa ideia do estruturalismo reside precisamente no fato de que o “sentido” nada tem a ver com alguém tentando dizer algo sobre alguma coisa, como no modelo tradicional da predicação; o sentido é, antes, a consequência de um mapeamento reverso de um conjunto de diferenças sobre outro — e vice-versa —, mapeamento esse realizado por uma função automática e cega, que chamaremos de função simbólica. Esse processo, de modo inconsciente, faz emergir sistemas simbólicos.

Podemos, agora, reformular o problema em termos mais precisos. Eis a ideia norteadora: o novo tipo de objetividade introduzido pela reelaboração estruturalista das ciências da cultura nos pode permitir compreender o surgimento, nesse mundo inteiramente “objetivo”, de sujeitos enquanto efeitos. Se conseguirmos demonstrar com sucesso que, em todo e qualquer sistema simbólico (conforme definido acima), há pelo menos um termo incluído precisamente pela forma como é excluído — isto é, uma possibilidade que é, ao mesmo tempo, a sua própria impossibilidade —, então teremos mostrado que os sistemas simbólicos não se podem constituir sem implicar um sujeito no sentido psicanalítico. Por quê? Porque vimos que a autêntica definição de sujeito não é a de uma entidade positiva, mas a de um termo que só existe sob a forma de um *ser-deslocado*, dada a impossibilidade de coincidir consigo mesmo.

Compreendido nesses termos, simpatizo entusiasticamente com esse projeto estruturalista. Mas passo agora a explicar por que não me convenço das soluções oferecidas a esse problema nos próprios *Cahiers*. Não são as únicas soluções possíveis. Em outro artigo, procurei mostrar que essa questão foi, de fato, a matriz de muitos dos trabalhos mais importantes empreendidos na filosofia francesa recente, fazendo referência à obra de Alain Badiou, Michel Pêcheux, Étienne Balibar e Jean Petitot.¹⁰ Entretanto, presentemente, limitar-me-ei aos modelos mais conhecidos da “lógica do significante”: aqueles propostos por Jacques-Alain Miller e, em uma versão alternativa, por Jean-Claude Milner.

O que há de errado com a “sutura”?

Não há necessidade de repetir em detalhe o argumento de Miller em “*La Sutura*” (CpA 1.3). Basta recordar que Miller equipara o sujeito laciano (em sua relação com a cadeia de significantes) ao zero em sua relação com os números naturais (1, 2, 3...), conforme definido por Frege em suas “*Fundamentações da Aritmética*”. Segundo Frege, a constituição da série ordenada de números sucessivos implica um termo (isto é, o zero) que se refere a um objeto “impossível” (um objeto não idêntico a si mesmo), o qual, não obstante, opera na série dos números como aquilo que liga cada um ao seu sucessor. Do mesmo modo, para Miller, o sujeito é uma condição para a constituição de uma cadeia significante, ainda que não possa ser designado por nenhum signo particular, mas apenas se manifeste nos deslocamentos que impõe aos (demais) signos: ele existe apenas entre dois signos, assim como cada número natural subsume tanto os objetos n quanto o número $n + 1$ (uma vez que inclui o zero, que deve ser contado como número, mas não como objeto).

Minha primeira observação é que me parece um tanto estranho, para dizer o mínimo, neste contexto, recorrer a Frege em vez de a Saussure, e à aritmética em vez de à linguística, para propor uma teoria geral da forma da linguagem que implicaria o surgimento de um sujeito. Devemos supor que somos constituídos como sujeitos apenas através do uso que fazemos dos números *per se*? É porque somos capazes de contar que nos tornamos sujeitos? Na verdade, o próprio estatuto da analogia de Miller é incerto. Ela pretende de fato representar o modo como todos os discursos funcionam? Tomada ao pé da letra, essa hipótese implicaria que cada discurso poderia ser construído como uma espécie de série aritmética... O que, evidentemente, parece insustentável. Isso significaria que toda fala poderia ser representada pela série dos números naturais. Em outras palavras, haveria apenas uma estrutura no mundo. Mas, dado que isso não é verdadeiro nem para o conjunto dos teoremas aritméticos, duvido que o seja para a linguagem comum.

Ou, ao contrário, tratar-se-ia apenas de um exemplo do modo como a “sutura” opera em um campo particular da vida humana — neste caso, o da aritmética? Será que devemos ler o texto de Miller como uma leitura “sintomal” do relato lógico de Frege sobre a aritmética, que mostraria que até mesmo os números são condicionados pelos tipos de mecanismos simbólicos que Freud revelou? Em outras palavras, é porque somos criaturas subjetivas (isto é, suturantes, atravessadas por pulsões inconscientes) que somos, de fato, capazes de aritmética? Mas, nesse caso, restaria claro que o modo como o zero funciona na aritmética não *explica* realmente o surgimento da subjetividade; é, antes, o inverso. A questão permanece: o que fazer com a “lógica do significante”? Seria insatisfatório contentar-se com uma interpretação que reduz a função dessa lógica à de esclarecer a natureza da operação pela qual o sujeito existe em todo domínio estrutural, apelando apenas a uma analogia. Tal interpretação incorreria em uma espécie de círculo vicioso, uma vez que a “lógica do significante” seria elucidada justamente por meio de um de seus sintomas, isto é, por aquilo mesmo que ela deveria esclarecer.

Uma última — e, a meu ver, decisiva — objeção é que a concepção fregeana da aritmética se apoia em uma teoria semântica específica, a qual, por acaso, é incompatível com a semiótica estrutural, uma vez que, de modo perfeitamente tradicional, ela recorre à noção de *referência* — além do que, à referência entendida segundo a lógica da extensão. É precisamente porque os números são concebidos como conceitos que se *referem* a objetos que podemos construir o conceito de um objeto “não idêntico a si mesmo”. Apesar de essa lógica ser incompatível com o tipo de estruturalismo ao qual Lacan parecia recorrer (por exemplo, no que diz respeito à noção de entidades constituídas apenas por diferenças, que não podem ser concebidas dentro de uma lógica extensional), é claro que ela não pode ser a “lógica do significante”! Tal lógica deveria descrever o modo mais fundamental pelo qual os signos

podem ser constituídos ou o sentido pode advir no mundo; mas a experiência da sutura pressupõe que já sejamos capazes de significar as coisas por meio de conceitos e de nos referir a elas. Haveria, então, uma teoria ainda mais fundamental do signo do que aquela que reivindica para si o grandioso título de “lógica do significante”!¹¹

Faz-se evidente que não encontraremos na lógica aritmética de Frege a lógica própria do significante. Devemos, portanto, procurá-la em outro lugar. O próprio Miller tentou posteriormente formular uma lógica desse tipo — uma que não recorresse a qualquer teoria referencialista do signo, mas que se apoiasse apenas em uma definição estrutural do signo — em um breve texto intitulado “*Matrice*” (Miller, 1975). No entanto, gostaria de deter-me em uma tentativa semelhante, embora mais simples, realizada mais tarde por Jean-Claude Milner, em uma apresentação retrospectiva do projeto que sustentava os *Cahiers pour l'Analyse*. Em seu livro “*Le Périple Structural*” (2002), Milner propõe um silogismo de notável simplicidade para explicar por que todo sistema simbólico implica necessariamente um elemento que pode ser denominado sujeito.

(1) Cada propriedade de qualquer termo em um sistema simbólico implica a existência de outro termo.

Isso ocorre porque cada propriedade é diferencial: por exemplo, o fonema /p/ é desvozeado (no sentido fonológico) *não* por possuir uma característica positiva intrínseca a todas as suas realizações, mas porque existe um termo (no português e no inglês, por exemplo) do qual ele se distingue em relação a essa característica: /b/, vozeado.

(2) Existe ao menos uma propriedade comum a todos os termos: são diferenciais.

No entanto, uma vez que não pode haver propriedade sem que exista outro termo, cada termo em um sistema simbólico só pode ser dito diferencial porque existe ao menos um termo que sustenta essa propriedade. Assim, a conclusão é evidente:

(3) Em todo e qualquer sistema simbólico, deve existir ao menos um termo que seja diferente de si mesmo.

De fato, esse termo também é diferencial, mas possui essa propriedade apenas porque difere de si mesmo. Este, evidentemente, é o sujeito. “Admitindo que qualquer termo estrutural, enquanto tal, é não idêntico a si mesmo, o sujeito é o termo da cadeia que sustenta a [propriedade de ser] ‘não idêntico a si mesmo’ de qualquer termo dessa cadeia.” (Milner, 2002, p. 165).

Vale recordar que essa ênfase na noção de diferencialidade já estava no cerne da leitura que Milner faz do *Sofista* no terceiro volume dos *Cahiers* (CpA 3.5). Com efeito, Milner argumenta ali que os três primeiros gêneros do *Sofista* — Ser, Movimento e Repouso — são selecionados por suas “propriedades formais”, isto é, porque podem ser definidos como instâncias distintas de um único traço oposicional: mistura ou não-mistura (*mélange / non-mélange*) (cf. CpA 3.5: 74). Enquanto o Ser pode misturar-se tanto com o Movimento quanto com o Repouso (no sentido de que pode ser atribuído a um ou a outro), Movimento e Repouso não podem misturar-se entre si (não se pode dizer, ao mesmo tempo, estar em movimento e em repouso). O traço oposicional único “mistura ou não-mistura” só pode ser desdobrado por meio de três termos — e não apenas dois: um que pode misturar-se com cada um dos outros, e dois que não podem, sendo a identidade de cada termo de natureza oposicional.

Milner mostra então que o par adicional “Mesmo” e “Outro” deve ser introduzido para complementar esse sistema oposicional: embora o Ser seja compatível com o Movimento, ele é, contudo, diferente (pode-se dizer que algo é e está em movimento, sem com isso equiparar o ser ao movimento). Mas esse sistema revela-se desequilibrado. O paradoxo do Ser é que ele se define por sua propriedade diferencial de misturar-se com qualquer outro termo, mas não pode ser postulado como tal sem que todos os outros caiam no “não-ser”: o Ser é (ou é apenas ele mesmo) na medida em que tudo o que pode ser não é (isto é, ele possui algo que nenhum

dos outros termos possui); e, em contrapartida, qualquer coisa é na medida em que o Ser não é, ou não é puramente e simplesmente ele mesmo (ou seja, é sempre também outra coisa: um móvel, uma cadeira, um gato...).¹²

Isso tem uma consequência embaraçosa: deve existir um termo que represente a impossibilidade de todos os outros. Esse “termo” seria o Não-Ser. O Não-Ser não é propriamente um termo distinto, mas é, ao mesmo tempo, aquilo que o Ser é quando qualquer outro termo é dito ser, e aquilo que todos os termos são em conjunto quando o Ser é afirmado por si mesmo.¹³ O sistema oposicional deve instigar um termo que não pode ser situado diferencialmente dentro do próprio sistema: não há lugar para ele.¹⁴ Não se trata de um sexto termo, mas daquilo que transforma um termo em outro. Sua identidade é puramente operacional: é o que se repete cada vez que um termo é posto como existente e, ao mesmo tempo, o que anula todos os termos em conjunto para afirmar o Ser como termo.

Milner conclui que, por trás do aparente sistema oposicional dos gêneros do ser, encontramos a cadeia operacional e alternante do significante (Ser) e do sujeito (Não-Ser). Mas, em vez do enquadramento referencialista de Frege, raciocina-se aqui a partir de uma concepção puramente diferencial do signo. A “lógica” que articula o sujeito ao significante é resultado da postulação de uma ontologia diferencial. É por isso que Milner escreve, ainda que com certa timidez: “É como se estivéssemos de posse de uma lógica capaz de situar as propriedades formais de qualquer termo submetido a uma operação de fissura” (*CpA* 3.5: 78). Sustento que se trata justamente dessa lógica do “elemento fissurado”, que ele mais tarde simplifica no silogismo de “*Le Périphe Structural*”.

Agora, por que não me satisfaço com esse silogismo? Em primeiro lugar, porque suspeito tratar-se de mera falácia: por que a propriedade de “ser diferencial” deveria ser abstraída como tal, como se fosse outra propriedade distinta de “ser diferente disto ou daquilo”? Dizer que os signos são diferenciais não significa afirmar que possuem algo além de serem desvozeados, estridentes ou longos; trata-se, antes, de dizer algo sobre essas “propriedades” em si mesmas, isto é, sobre qualquer propriedade entendida no sentido estruturalista. Além disso, não vejo razão alguma para que deva existir apenas um termo que instancie a diferencialidade dos termos em geral: por exemplo, “desvozeado” é verdadeiro para o fonema /p/ em relação a /b/, mas também para /t/ em relação a /d/. Portanto, mesmo que fizesse sentido dizer que todos os termos de um sistema simbólico têm a propriedade de ser diferenciais além de todas as outras, não vejo por que não o seriam em relação a cada um dos termos dos quais diferem.

Ainda que o raciocínio fosse válido, ele não parece ser mais operável do que o de Miller. Implicaria, por exemplo, que um sistema fonológico, sendo um conjunto de entidades diferenciais, deve, enquanto tal, conter um sujeito. A propósito, Jakobson — em um artigo famoso (do qual Lévi-Strauss extraiu seu conceito de *significante flutuante* ou *valor simbólico zero*)¹⁵, procurou demonstrar que, em francês, o *e* mudo é precisamente um termo que pertence ao sistema fonológico da língua não por portar qualquer traço distintivo particular que o oponha a outro signo, mas porque se opõe simplesmente à *ausência* de signo enquanto tal: ele possui, como única propriedade, a própria propriedade de ser um signo — e é por isso que permanece silencioso, embora opere na cadeia fonológica. Mas faria algum sentido afirmar que, por meio do *e* mudo, falantes nativos do francês como eu, somos constituídos como sujeitos? Provavelmente não.

De tal discussão, emerge um traço notável dessas conceitualizações: sua incapacidade de oferecer uma explicação plausível dos sistemas simbólicos nos quais o sujeito se revela a si mesmo no mesmo movimento em que escapa de si. No máximo, fornecem uma espécie de metáfora das operações que uma teoria estrutural da subjetividade deveria explicar. É assim que podemos interpretar seu uso, por exemplo, na teoria do cinema de Stephen Heath, Jean-

Pierre Oudart e do coletivo *Screen* nos anos 1970, ou, ainda, na teoria da ideologia de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, posteriormente difundida por Slavoj Žižek: a noção de *sutura* pode ser útil para isolar certos traços em diferentes domínios, mas esses nada têm em comum além de um funcionamento analógico.

Tais conceitos de estrutura não podem ser generalizados a todo e qualquer sistema simbólico sem que daí resultem absurdos. Será que, então, isso quer dizer que a “lógica do significante” não passa de uma miragem — típica daquele calor teórico *à la* anos 60 que se dissipa rapidamente quando examinada mais de perto? Ou haveria ao menos uma forma de esboçar a possibilidade de uma lógica que fosse ao mesmo tempo geral e capaz de dar conta do tipo de sujeitos que somos? Nas seções seguintes, pretendo esboçar uma *lógica alternativa do significante*, apoiada mais de perto na semiótica empírica a partir da obra do próprio Claude Lévi-Strauss, preservando, contudo, as intuições originais de Miller e Milner acerca da relação entre o simbólico e o sujeito.

Uma lógica alternativa para a ação da estrutura: Lévi-Strauss e a abertura dos sistemas simbólicos

Pode parecer estranho, senão simplesmente paradoxal, recorrer a Lévi-Strauss em busca de uma tal lógica. Nada parece menos propício a fornecer uma teoria da ação da estrutura do que a pretensão de encontrar, por trás da variedade dos mitos ou do conjunto das regras de parentesco, aquilo que os matemáticos chamam de *grupos* — como se supõe que Lévi-Strauss tenha feito.¹⁶ O conceito de grupo implica que não se pode sair do grupo utilizando apenas operações internas ao próprio grupo.

Mas essa seria apenas uma compreensão muito parcial do conceito de estrutura que de fato opera em Lévi-Strauss. Sobre a questão específica dos grupos, eis o que o próprio Lévi-Strauss escreve na seção final de *O Homem Nu*, o último dos quatro volumes das “*Mitológicas*”, aludindo a uma passagem do volume anterior (“*A Origem dos Modos à Mesa*”), em que o conceito de grupo havia sido empregado:



Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Vimos então que os mitos ou variantes de mitos se organizavam como grupos de Klein, incluindo um tema, o contrário de um tema e seus opostos. [...] Mas também vimos que esses grupos não eram independentes uns dos outros, que nenhum deles era autossuficiente como entidade em si, como pareceria ser se fosse considerado de um ponto de vista puramente formal. Na realidade, a série ordenada das variantes não retorna ao termo inicial após percorrer o primeiro ciclo de quatro: como que por um efeito de deslizamento — ou, mais precisamente, por uma ação comparável à da troca de marchas de uma bicicleta —, a cadeia lógica se desprende e engata no termo inicial do grupo imediatamente interligado, e o processo se repete até o fim. (Lévi-Strauss, 1981, p. 650)

Não é impressionante que um modesto mecanismo de bicicleta se revele um modelo de estrutura mais preciso do que a álgebra? Há algo de peculiar no tipo de totalidade sobre a qual as estruturas simbólicas presidem — algo que nos obriga, para completar cada grupo, a recorrer a outro grupo, e depois a mais outro, sucessivamente. A consequência é que, mesmo que cada tema ou variante mítica deva ser definida por sua posição em um sistema de transformações

oposicionais, sua identidade estará sempre *em falta*¹⁷ — será *sobredeterminada*, no sentido técnico que essa palavra assume na obra de Sigmund Freud. Freud usava o conceito de *sobredeterminação* para dizer que cada elemento de nossos sonhos pertence não a uma, mas a várias redes não homólogas de associações. Similarmente, podemos observar que, para determinar a posição exata de um tema qualquer, é preciso percorrer uma série infinita de grupos interligados que se encadeiam uns aos outros.

Longe de ser um caso isolado, próprio apenas desse grupo específico de mitos — ou mesmo do pensamento mítico em geral —, Lévi-Strauss considera esse processo formal de coestruturação como a verdadeira forma de todo processo simbólico. Ele escreve, logo após a passagem anterior: “Transformações desse tipo constituem a base de toda a semiologia.” É fácil compreender por quê: um signo é algo que está no lugar de outra coisa; ele é duplo, significante e significado, e deve ser determinado na intersecção de pelo menos dois níveis de determinação (duas redes). Se fosse possível encerrar qualquer uma dessas camadas do sistema em si mesma, essa camada se tornaria independente e deixaria de remeter a qualquer outra; tornando possível extrair a forma do sistema sem recorrer a nada além dele próprio.

Essa situação de fato existe, mas é típica apenas dos *sistemas formais* nos quais a interpretação do grupo — digamos, um grupo definido pela operação de adição — em um dado conjunto de entidades (sejam elas pedras, búfalos, gravetos ou unidades abstratas...) é constrangida pelas propriedades formais que deve instanciar, mas permanece completamente contingente em relação ao tipo de coisas que essas entidades são. Em outras palavras, a semântica de um sistema formal é independente de sua sintaxe. É por isso que Lévi-Strauss sempre rejeitou a assimilação da análise estrutural a uma mera redução dos fatos culturais a lógicas formais: as estruturas simbólicas reais não são independentes de sua semântica.¹⁸

As estruturas simbólicas, portanto, longe de serem totalidades autossuficientes, independentes por direito próprio e alheias às subjetividades humanas, são essencialmente incompletas e, por isso, jamais podem ser inteiramente objetificadas. Lévi-Strauss expressa isso de maneira muito simples em “*A Origem dos Modos à Mesa*”: “Longe de estar separada das outras, cada estrutura oculta um desequilíbrio, que só pode ser corrigido mediante o recurso a algum termo tomado emprestado da estrutura adjacente.” (Lévi-Strauss, 1978, p. 358) É por isso que, como afirma Lévi-Strauss na introdução do primeiro volume das *Mitológicas*, suas análises devem permanecer “intermináveis” (Lévi-Strauss, 1970, p. 6).

Com efeito, o esforço para reconstituir o sistema de variantes de um mito deve necessariamente recorrer a outro mito, cujo sistema de variantes também precisa ser reconstituído, mas que, por sua vez, remeterá ainda a outro mito, e assim sucessivamente. É exatamente desse modo que se compõe o imenso trabalho das *Mitológicas*: Lévi-Strauss parte de um mito, denominado mito de referência, e procura reconstituir o sistema de variantes ao qual ele pertence. Para fazê-lo, contudo, precisa introduzir uma variante que só aparece como uma transformação do mito em questão segundo *outro* sistema transformacional, o que o obriga a reconstituir esse segundo sistema e a relação que ele mantém com o primeiro. Como esse segundo sistema exige também o mesmo procedimento, o estudo de um único mito implica cada vez mais mitos, estendendo-se, por fim, a todo o *corpus* das duas Américas e corroborando a hipótese de que possa existir uma única estrutura muito complexa subjacente a todos os mitos do continente como um todo.

Lévi-Strauss, por vezes, formula essa condição estrutural em termos que inevitavelmente evocam aqueles que definiram a própria ideia de uma “lógica do significante”. Dá-se particularmente o caso no artigo intitulado “*Of Mythical Possibility*”. Ele sugere primeiro, como o faz frequentemente, que todo sistema simbólico pode ser construído como um espaço problemático — isto é, uma forma pela qual um grupo de pessoas ou uma população

levanta um problema, sendo então os diferentes signos determinados pelo código apresentados como soluções alternativas para um único problema. Em seguida, ele acrescenta:

Uma população dedica várias versões de um de seus mitos ao exame de diversas possibilidades — exceto por uma, aquela que contrariaria os fatos do problema que o grupo enfrenta. Assim, ela deixa uma lacuna no conjunto das possibilidades, permitindo que um grupo vizinho, não confrontado com o mesmo problema, assuma o mito e preencha o quadrado vazio — mas apenas sob a condição de desviar esse mito de seu objetivo original e até mesmo de alterar profundamente sua natureza. (Lévi-Strauss, 1985, p. 651-652)

Assim, se um sistema simbólico deve ser compreendido como um conjunto de possibilidades determinadas por um código, esses sistemas necessariamente incluem uma possibilidade que é, ao mesmo tempo, a impossibilidade do próprio sistema — isto é, não apenas uma opção alternativa dentro do mesmo sistema, mas também a possibilidade de um sistema alternativo de alternativas. Em todo sistema de signos, há um signo que está incluído apenas na medida em que é excluído — um signo que é, ao mesmo tempo, necessário para completar o sistema, mas que é em si mesmo destituído de sentido nesse mesmo sistema ou, pior ainda, que representa a irrupção de outra forma de racionalidade, de outro modo de dar sentido ao mundo. Isso, evidentemente, deve evocar a própria definição do sujeito como uma entidade essencialmente deslocada, “tropical”.

Parece, portanto, razoável pensar que, se buscamos um conceito de estrutura que demonstre que o próprio tipo de sistematização em jogo na vida simbólica é marcado por uma incompletude essencial que suscita um efeito de subjetividade, seria mais proveitoso procurá-lo em uma descrição do funcionamento de sistemas simbólicos efetivos — como os mitos e as línguas — do que seguir o recurso de Miller à lógica aritmética de Frege, ou o de Milner a silogismos conceituais vagos.

Como se dá o caso, o próprio Lévi-Strauss propôs uma apresentação quase-formal desse tipo de sistema. Ela é conhecida como a “fórmula canônica do mito”, apresentada como uma espécie de conclusão antecipada do artigo “A Estrutura do Mito”. Lévi-Strauss então parece tê-la deixado de lado, mas a fórmula foi lentamente reaparecendo, até ser finalmente apresentada em suas últimas obras¹⁹, como a própria forma do pensamento simbólico. Desde então, ela deu origem a uma vasta literatura — repleta de comentários sutis ou confusos, avaliações entusiásticas ou depreciativas, aplicações impressionantes ou vagas — parcialmente revisada por Lucien Scubla em seu livro *Lire Lévi-Strauss*.

Eis a fórmula:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

Voltarei a ela adiante. Mas a hipótese que proponho aqui é que tal fórmula — contanto que não a confundamos com um algoritmo, mas a tomemos pelo que era, na mente de Lévi-Strauss, ou seja, uma forma de visualizar um certo tipo de sistematização, um certo tipo de relação entre elementos —, em suma, como a *imagem* de um conceito²⁰ — é, de fato, uma boa candidata ao posto de uma “lógica do significante.”

Por óbvio, não posso realmente fundamentar essa sugestão dentro dos limites deste artigo. Mas meu motivo para aqui introduzi-la é: foi precisamente dessa teoria do mito que o próprio Lacan extraiu sua intuição de que a teoria estruturalista do simbólico pode mostrar que a subjetividade, em um sentido verdadeiramente freudiano, pode ser compreendida como um efeito dos mecanismos simbólicos. Embora pareça difícil ver como as “formalizações” de Miller e Milner poderiam ser aplicadas a processos efetivos de subjetivação, nossa fórmula

canônica já foi aplicada a pelo menos um caso particular — e, além disso, pelo próprio Lacan — em sua leitura da famosa análise freudiana do *Homem dos Ratos*, com a qual concluirei.

Estudo de caso: Lacan e a lógica do Homem dos Ratos

A possibilidade de aplicar os conceitos metodológicos desenvolvidos por Lévi-Strauss sobre os mitos a materiais psicanalíticos foi sugerida a Lacan quando ele leu dois artigos posteriormente incluídos na coletânea *Antropologia Estrutural*. O primeiro é “A eficácia simbólica” (1949), em que Lévi-Strauss propõe que a neurose deve ser compreendida como um mito individual. A ideia de Lévi-Strauss pode ser parafraseada da seguinte maneira: se os neuróticos estão presos à própria história e compelidos a repetir um esquema recorrente, isso não se deve aos eventos que, em si mesmos, possam ter um caráter traumático, mas ao fato de que uma constelação de elementos em uma situação repentinamente se precipita em algo semelhante a um mito — no sentido de que os elementos dessa situação são colocados em relação de tal forma que o sistema não consegue se estabilizar e nunca deixa de “interpretar-se” em cada situação dada, como uma espécie de grade significante compulsivamente aplicada.

Aqui vemos que, se Žižek tem razão ao afirmar que, para Lacan, toda estrutura implica um núcleo traumático (isto é, insimbolizável), ele se engana, primeiro, ao supor que o estruturalismo não quer saber nada sobre o insimbolizável, e, segundo, ao crer que algo possa ser traumático em si mesmo e por si só; algo se torna traumático precisamente porque sua posição (isto é, suas relações externas com outros elementos da situação ou com outros eventos na história do sujeito) atualiza certas propriedades específicas²¹. Em outras palavras, algo é traumático porque desencadeia um processo simbólico interminável — como se a tentativa de dar-lhe sentido jamais pudesse se completar —, não por ser, em si mesmo, excessivamente rico (ou excessivamente pobre, como na notória noção de “falta em si”), mas por conta da própria estrutura da rede simbólica em que ocorre. A ideia interessante aqui é que os problemas psicológicos que temos não são simplesmente fatos dados (como se houvesse um conflito entre as exigências da vida social e os imperativos das pulsões individuais); eles são constituídos pela própria maneira como damos sentido ao mundo. Criamos nossos próprios problemas — eles não nos são dados.

O segundo texto é “*The Structural Study of Myth*” (1955), em que Lévi-Strauss estabelece as bases do que logo se tornaria o principal campo de aplicação da metodologia estrutural — o estudo do mito. Esse texto impressionou Lacan, precisamente porque esclarece que a lógica do mito é tal que, embora cada variante de um mito deva ser entendida como apenas uma etapa em um grupo de transformações, esse grupo é atravessado por um fechamento impossível. A função do mito como sistema simbólico não é dar sentido ao mundo de forma perfeita, mas, sim, velar a impossibilidade de dar-lhe sentido (isto é, velar a incompletude dos sistemas simbólicos) por meio do estabelecimento de uma analogia entre dois termos polares incompatíveis — por exemplo, vida e morte, de um lado, e agricultura e caça, de outro. A primeira contradição é mediada pela segunda, porque mantém com ela uma analogia peculiar: “Uma vez que o propósito do mito é fornecer um modelo lógico capaz de superar uma contradição — o que é uma realização impossível se, como ocorre, a contradição é real —, um número teoricamente infinito de variantes será gerado, cada uma ligeiramente diferente das outras. Assim, o mito se desenvolve em espiral até que o impulso intelectual que o produziu se esgote.” (Lévi-Strauss, 1963, p. 229).

É justamente essa peculiaridade do raciocínio analógico que opera no mito, que Lévi-Strauss tenta apreender ao introduzir a fórmula canônica do mito:

“Por fim, quando conseguimos organizar toda uma série de variantes em uma espécie de grupo de permutações, estamos então em posição de formular a lei desse grupo. [...]”

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a^{-1}}(y)$$

Aqui, dados dois termos a e b , bem como duas funções x e y desses termos, supõe-se que exista uma relação de equivalência entre duas situações definidas, respectivamente, por uma inversão de termos e relações, sob duas condições:

- (1) que um termo seja substituído por seu oposto (na fórmula acima, a e a^{-1});
- (2) que se faça uma inversão entre o valor de função e o valor de termo de dois elementos (acima, y e a).

Essa fórmula torna-se altamente significativa quando lembramos que Freud considerava que *dois traumas* — e não apenas um, como comumente se afirma — são necessários para gerar o mito individual que constitui uma neurose.” (Lévi-Strauss, 1963, p. 228)

A referência à teoria freudiana da dupla natureza do trauma mostra que não é um evento isolado que pode ser traumatizante, mas sim o tipo de relação distorcida que ele mantém com outro evento — relação essa que o ecoa, não por repeti-lo como em uma homologia formal, mas por transformá-lo de tal modo que se torna impossível que ele não seja repetido indefinidamente.

Essas duas ideias levaram Lacan a tentar aplicar essa intuição a um caso específico de neurose estudado por Freud (1909) — o caso do “Homem dos Ratos.” Ele apresentou suas conclusões em um texto pouco conhecido (que não foi republicado em seus *Écrits*), intitulado, em alusão a Lévi-Strauss, “O mito individual do neurótico”. Lacan começa reafirmando seu compromisso com a psicanálise como um exercício confrontado com a problemática noção de “verdade subjetiva”: “A experiência analítica não é definitivamente objetivável. Ela sempre implica o surgimento de uma verdade que não pode ser dita.” Em seguida, ele se volta para o conceito de mito, em busca de uma explicação para esse surgimento: “O mito é o que fornece uma forma discursiva para algo que não pode ser transmitido pela definição de verdade.” (Lacan, 1953/1979, p. 405). Em outras palavras, o mito é a linguagem do sujeito tropical.

Em sua interpretação estrutural do caso de Freud, Lacan procura mostrar que o poderoso efeito da história do pai sobre a vida do filho não se deve ao fato de ele ter tido um pai excessivamente repressivo, que teria violentamente reprimido seus hábitos masturbatórios e impulsos incestuosos, mas à instabilidade semiótica intrínseca da história familiar, que exigia ser repetida de várias formas, inúmeras vezes. Dois episódios na vida do pai foram colocados em uma relação de analogia distorcida pela função simbólica cega desse pobre animal simbólico que se torna o Homem dos Ratos: o primeiro é o episódio em que o pai, quando jovem soldado, jogou e perdeu o dinheiro do regimento pelo qual era responsável, sendo salvo por um amigo que lhe emprestou a quantia e preservou sua honra — sem que se saiba, porém, se ele devolveu o dinheiro; o segundo é o fato de o pai ter se apaixonado por uma mulher pobre, mas ter decidido casar-se com a mãe do sujeito por ela ser mais rica e respeitável.

Temos, portanto, uma estrutura com quatro termos e dois tipos diferentes de substituição: o pai foi substituído pelo amigo para que pudesse substituir a mulher pobre pela mulher rica. Há duas dívidas que ele não reembolsou — uma dívida de honra e uma dívida de amor. Por ter permanecido endividado com a primeira, o pai não foi capaz de honrar a segunda. Em um artigo publicado em 2006, o psiquiatra Juan Pablo Lucchelli interpretou essa relação usando a fórmula canônica do mito (Lucchelli, 2006, p. 155-158). A relação que o pai tem com o exército está para a relação que ele tem com o amigo; assim como a relação que ele tem com a mulher pobre está para a relação que ele tem com a mulher rica, a futura esposa. Em ambos os casos, um foi substituído pelo outro.

I. O complexo familiar

PAI	ESPOSA
AMIGO	MULHER POBRE

O problema é que foi porque o amigo tomou o lugar do pai do filho que a mulher rica pôde tomar o lugar da mulher pobre, isto é, ocupar o lugar de sua mãe. A analogia oculta uma assimetria sob um paralelismo: uma coluna condiciona a outra; o sistema é desequilibrado.

Esse desequilíbrio aparece na geração seguinte. Freud deixa claro que a doença realmente começou quando o sujeito se viu na mesma posição de seu pai — num momento em que também estava apaixonado por uma mulher (cuja reputação tornava difícil o casamento) e fora informado pela família de que deveria casar-se com uma de suas primas. Seguindo o padrão paterno, a repetição da estrutura estabelecida exigiria que o pai ocupasse a posição que fora preenchida, em seu lugar, pelo amigo, enquanto a dívida que o sujeito tem com o pai o obrigaria a renunciar à jovem e casar-se com a prima:

II. Repetição “normal”

SUJEITO	PRIMA
PAI	MULHER

O problema é que, em virtude de sua antiga dívida não paga, o pai não tem legitimidade para pedir que o filho lhe obedeça: o único que teria esse direito seria o amigo que o substituiu. Em outras palavras, a própria condição que coloca o pai na posição de pedir algo ao filho é também o que o impede de fazê-lo. Assim, é a cisão da figura paterna em duas que torna impossível ao filho situar-se de modo inequívoco na estrutura — mas que, ao mesmo tempo, o atrai subjetivamente para dentro dela, ou melhor, permite que a estrutura se torne a condição formal de sua emergência como sujeito.

Surge então o desdobramento suplementar tão característico das formações simbólicas: o sujeito está ele próprio no exército. Ele recebe novos óculos pelo correio. É informado por um tenente cruel (que o impressionara profundamente ao lhe contar sobre uma tortura chinesa que consistia em introduzir ratos no ânus da vítima) de que um de seus colegas oficiais pagara pelo envio e que ele deveria reembolsá-lo. Ele sabe que isso não é verdade — na realidade, foi a funcionária dos correios que confiou nele e pagou por ele. Ainda assim, sente-se compelido a fazer exatamente o que o tenente ordenou e tenta imaginar esquemas impossíveis para fazer o dinheiro circular de modo que tanto o oficial quanto a funcionária dos correios recebam o pagamento — a tal ponto que acaba pegando um trem de volta a Viena e procurando o doutor Freud. A verdade é que, em termos da estrutura familiar, o sujeito colocou o tenente cruel no lugar de seu pai e, por consequência, sente-se obrigado a obedecer-lhe cegamente, mesmo sabendo (ou melhor, *justamente* por saber) que não há fundamento algum para essa obediência. Além disso, ele tem fantasias insuportáveis nas quais introduz ratos nos ânus de seu pai e de sua amada. A estrutura da história do pai, portanto, repete-se no seguinte esquema:

III. Repetição neurótica

SUJEITO	PRIMA
TENENTE CRUEL (<i>SPIELRATTE</i>)	MULHER

A chave para essa substituição é um significante: em alemão, *Spielratte* designa um jogador compulsivo — como era seu pai — e ao mesmo tempo evoca a tortura com ratos contada pelo tenente cruel. Podemos resumir o complexo jogo simbólico dizendo que o filho

fantasia que o castigador deve ele próprio ser castigado, e da pior maneira possível. Ele diz ao pai algo como: “Você finge me dar ordens, mas eu sei que não tem o direito do seu lado: você é um usurpador — e eu sou um rato — vou roer o seu traseiro até o fim...”. É por isso que Lacan insiste que a verdadeira matriz da neurose não é o esquema edípico triádico, no qual se encontraria apenas uma espécie de conflito externo entre a Lei, encarnada pelo pai, e o Desejo, encarnado pela mãe, mas, sim, um esquema quaternário em que a cisão na própria Lei é dissimulada, embora também reencenada pela cisão no objeto (objeto bom/objeto mau). Isso torna impossível ao sujeito encontrar uma posição clara e simples dentro da estrutura ou simplesmente escapar dela. Ele só pode responder a essa situação tentando lidar com ela ou ao deslocá-la, produzindo uma série interminável de formações simbólicas que seria interessante examinar em mais detalhe.

Há, é claro, muito mais a dizer sobre essa análise. Mas meu objetivo não passa de ilustrar a tese de que é justamente o modo como damos sentido ao mundo que nos cerca que determina as tarefas simbólicas que temos de realizar — entendendo-se por tarefas simbólicas uma participação interminável em deslocamentos de posições ou tropos. A posição do sujeito é definida pela natureza das transformações necessárias para ocultar o desequilíbrio irreduzível presente na estrutura original, ao mesmo tempo em que o reproduz em outro nível. Em seu nível mais geral, essa reprodução ocorre de acordo com regras que nada mais são do que as leis do pensamento simbólico — leis que Lévi-Strauss procurou formalizar por meio de sua “fórmula canônica” do mito. Nas palavras do próprio Lacan:

A constelação original que presidiu o nascimento do sujeito, seu destino — eu diria quase sua pré-história —, especificamente as relações familiares fundamentais que estruturaram a união de seus pais, acaba por ter uma relação muito precisa, talvez definível por uma fórmula de transformação, com aquilo que parece ser o aspecto mais contingente, mais fantasioso e mais paradoxalmente mórbido do caso. (Lacan, 1953/1979, p. 409)

A repetição, portanto, não se deve ao caráter excessivamente perfeito do sistema simbólico original, que impediria qualquer forma de escape, mas, ao contrário, ao fato de que ele só pode atingir alguma completude ao ser novamente *variado* na geração seguinte. O sujeito não é nada além desse deslizamento de um sistema para outro, sem o qual o sistema não poderia completar-se. Ele emerge em um mundo simbólico que Lacan chamou, em seu famoso Discurso de Roma, de “transindividual”.²²

Ora, torna-se evidente que Lacan se referia à fórmula canônica pela maneira como descreve a relação entre a estrutura neurótica e a estrutura familiar: “No interior da fantasia elaborada pelo sujeito, observa-se algo semelhante a uma troca entre os termos externos de cada uma das relações funcionais” — o que corresponde exatamente à definição da fórmula canônica (Lacan, 1953/1979, p. 413). Ele quase cita a afirmação de Lévi-Strauss de que a função de toda a estrutura é ocultar o desequilíbrio original: “Tudo se passa como se os impasses inerentes à situação inicial se deslocassem para outro ponto da rede mítica, como se aquilo que não se resolvia aqui sempre reaparecesse ali”. Embora a relação entre o conceito lacaniano de subjetividade cindida e a fórmula canônica de Lévi-Strauss tenha sido ignorada por quase todos os comentadores de Lacan (Lucchelli é, até onde sei, a única exceção), o próprio Lacan tornou-a completamente explícita após uma conferência proferida por Lévi-Strauss (posteriormente republicada em *Antropologia Estrutural* sob o título “Estrutura e Dialética”):

Como Lévi-Strauss sabe, tentei, quase imediatamente — e ousou dizer, com considerável êxito — aplicar sua grade aos sintomas da neurose obsessiva, e mais especificamente à admirável análise que Freud fez do caso do Homem dos Ratos, em uma conferência que intitulei

precisamente ‘O Mito Individual do Neurótico’. Cheguei até a formalizar rigorosamente o caso segundo uma fórmula proposta por Claude Lévi-Strauss, pela qual um *a*, associado inicialmente a *b*, enquanto um certo *c* está associado a *d*, acaba, na segunda geração, trocando de parceiro com o outro — mas não sem que reste um resíduo irreduzível sob a forma de uma negatização de um dos quatro termos, o que se impõe como correlato da transformação do grupo. Eu diria que podemos ver aqui o sinal de uma espécie de impossibilidade de qualquer resolução total do problema colocado pelo mito. O resultado é que podemos compreender o mito como uma maneira de nos mostrar como colocar, sob a forma significativa de uma equação, uma problemática que, por sua própria natureza, deve necessariamente deixar algo em aberto — uma problemática que responde ao insolúvel significando a insolubilidade, com sua projeção [*sa saillie*] reproduzida em suas equivalências, o que fornece (essa seria a função do mito) o significativo do impossível. (Lacan, 2007, p. 105-106)

Espero que se evidencie, assim, que Lacan — ao contrário de muitos de seus seguidores, tanto de sua época quanto atuais (de Miller a Žižek) — compreendia que o conceito de estrutura proposto por Lévi-Strauss, longe de formalizar uma ordem simbólica projetiva, imanente e autossuficiente da qual os sujeitos estariam excluídos, implicava a emergência de uma entidade que, ao mesmo tempo, pertencia ao sistema e o forçava a ultrapassar-se a si mesmo: um termo que nada mais era do que um (auto)deslocamento incessante. O sujeito constitui-se precisamente a partir desses elementos que não se podem atualizar como tais, mas que, apesar disso, são indispensáveis à própria realização do sistema — isto é, à sua realização como um sistema necessariamente incompleto. O ponto crucial, portanto, não é opor a noção de sistema à de incompletude: é justamente porque a incompletude é aqui um traço definidor da forma de sistematização própria ao pensamento simbólico que não podemos adentrar nenhum mundo simbólico sem sermos constituídos como sujeitos, no sentido da tradição filosófica clássica — ou seja, como elementos cuja própria identidade implica um deslizamento figurativo interminável.

Percebo, é claro, que mesmo uma conceituação tão esquemática de estrutura não deixa de afetar a conceituação do sujeito que nela emerge. Não há espaço aqui para desenvolver essas consequências em detalhe, mas posso ao menos indicar uma delas: o sujeito passa a ser visto menos como o significativo do impossível e mais como o ponto de articulação entre diferentes universos simbólicos. Ser sujeito significa estar no limite de múltiplos sistemas simbólicos. Não é a relação com o absolutamente indizível que define a posição de um sujeito, mas a relação com o relativamente indizível, tal como é incessantemente retrabalhada ao longo da série de reconfigurações simbólicas transindividuais — como aquela que articula, no exemplo do Homem dos Ratos, o sistema do pai com o do filho. Esses sistemas relacionam-se entre si por meio de elementos subjetivos, isto é, daqueles em que o desequilíbrio estrutural se manifesta. Em outras palavras, tal noção de subjetividade é inseparável do próprio fato da variação cultural e histórica.²³

Meu objetivo foi apenas defender a intuição central que presidiu à fundação dos *Cahiers pour l'Analyse* e sugerir que, muito embora as respostas dadas há quarenta anos possam parecer insatisfatórias em certos aspectos, ainda há boas razões para pensar que o projeto de uma lógica do significativo permanece mais do que uma simples miragem vislumbrada através da névoa dos anos sessenta. A formulação de tal lógica continua sendo uma tarefa valiosa. Em 1967, Gilles Deleuze concluiu seu famoso artigo “Em que se pode reconhecer os estruturalismos?” com uma clara alusão ao trabalho desenvolvido pelos *Cahiers pour l'Analyse* após Lacan e Althusser, escrevendo de modo profético que a redefinição da subjetividade era, ao mesmo tempo, um dos critérios mais obscuros do estruturalismo e aquele que continha a aposta de seu futuro. (Deleuze, 2004, p. 192). Esse futuro permanece nosso presente.

Referências:

- Deleuze, G. (2004). *How do we recognize structuralism?* In D. Lapoujade (Ed.), *Desert Island and other texts (1953–1974)* (M. Taormina, Trans.). Semiotext(e).
- Freud, S. (1909/1996). *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 10). Imago.
- Jakobson, R. (1971). Notes on the French phonemic pattern. In *Selected writings* (Vol. 1: *Phonological studies*). Mouton.
- Lacan, J. (1979). O mito individual do neurótico. *The Psychoanalytic Quarterly*, 48.
- Lacan, J. (2007). *Intervention après un exposé de Claude Lévi-Strauss à la Société Française de Philosophie*. In *Le mythe individuel du névrosé*. Seuil.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology* (C. Jacobson & B. G. Schoepf, Trans.). Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology* (Vol. 1). Jonathan Cape.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *The origin of table manners: Introduction to the science of mythology* (Vol. 3). Jonathan Cape.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *The naked man: Introduction to the science of mythology* (Vol. 4). Jonathan Cape.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *The view from afar*. Blackwell.
- Lucchelli, J. P. (2006). Le mythe individuel revisité. *L'Information Psychiatrique*, 82.
- Miller, J.-A. (1975/2002). Matrice. In *Un début dans la vie*. Gallimard.
- Milner, J.-C. (2002). *Le périple structural*. Seuil.
- Scubla, L. (1998). *Lire Lévi-Strauss: Le déploiement d'une intuition*. Odile Jacob.
- Žižek, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Verso.

Notas:

1. “Quando a atividade estruturalista rejeita a temporalidade e a subjetividade do espaço neutralizado da causa, obriga-se a garantir seus objetos já constituídos remetendo-os às categorias da ‘vida social’, da ‘cultura’, da ‘antropologia’, quando não à biologia ou ao espírito (*l'esprit*). Faz, assim, um apelo ilegítimo ao estruturalismo linguístico: este, ao abrir seu campo de análise pela exclusão preliminar de qualquer relação que o sujeito mantenha com sua fala, impede-se de dizer algo a respeito dela. Enquanto a alteração produzida por essa exclusão do sujeito falante não for anulada, as estruturas linguísticas não se aplicam para além de sua região de origem” (Jacques-Alain Miller, “Ação da Estrutura” *CpA* 9.6: 95).
2. Aqui, o termo “uso” refere-se não tanto à problemática wittgensteiniana, mas sim à distinção saussuriana entre *langue* e *parole*, que foi posteriormente generalizada pelo linguista dinamarquês Louis Hjelmslev como uma distinção entre “sistema” e “uso”.
3. Ver Paul Ricoeur, “Estrutura, Palavra, Evento”, em *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*, ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 1974).
4. “Sou o Eu, mas não sou o Id. Não ocupo nenhuma posição privilegiada em relação ao meu psiquismo inconsciente. [...] Em relação ao meu Id, coloco-me na posição do Outro” (Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Hazel E. Barnes [Londres: Routledge, 1956], p. 50–51).

5. “Onticamente, portanto, o inconsciente é o que escapa.” (Jacques Lacan, *Seminário XI: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, p. 32.); “O hiato do inconsciente pode ser dito pré-ontológico [...]; ele não se presta à ontologia. [...] Não é nem ser, nem não-ser, mas o não realizado” (p. 30–31).

6. “Impedimento, falha, cisão. Em uma frase falada ou escrita, algo tropeça. Freud se vê atraído por esses fenômenos, e é aí que ele busca o inconsciente. Nesse ponto, algo outro exige realizar-se — o que se apresenta, é claro, como intenção, mas de uma temporalidade estranha. O que ocorre, o que se produz nesse intervalo, apresenta-se como descoberta (*retrouvaille*)” (Lacan, *Seminário XI*, p. 28).

7. Tradução livre do verso shakespeariano: “Somos matéria de que são feitos os sonhos, e nossa breve vida é cercada pelo sono”.

8. É por isso que Freud pode dizer que o trabalho do sonho é a “essência do sonhar” (Sigmund Freud, *A Interpretação dos Sonhos*, trad. James Strachey [Harmondsworth: Penguin Books, 1976], p. 650); cf. Žižek, *O Sujeito Incômodo: O Centro Ausente da Ideologia*, p. 14.

9. Lacan, E, 517/430. Tradução livre: “Penso onde não sou, portanto sou onde não penso”.

10. Ver Patrice Maniglier, “The Structuralist Legacy”, em *The History of Continental Philosophy*, vol. 7, *After Poststructuralism: Transitions and Transformations*, org. Alan Schrift e Rosi Braidotti (Londres: Acumen, 2010).

11. Vale recordar que Badiou, em seu texto “*Marque et manque*” (*CpA* 10.8), formulou uma objeção semelhante à adoção acrítica, por parte de Miller, da definição referencialista de signos proposta por Frege. Mas, é claro, naquele momento, Badiou contrapôs a essa posição uma teoria puramente formal dos signos e tentou demonstrar que a aritmética não necessitava da semântica fregeana.

12. “Assim, mesmo aquilo que é, não é — precisamente na medida em que os outros são —, pois, ao não ser eles, é uma coisa, a saber, ele mesmo; e, por outro lado, é também aqueles outros, que são em número indefinido.” (Platão, *Sofista*, 257a, em Milner, “*Le point du signifiant*”, *CpA* 3.5: 75).

13. “É o abismo que apaga todos os termos (‘os outros não são’)” (*CpA* 3.5: 76).

14. “Na série que deve ser desdobrada para sustentar a oposição entre mistura e não-mistura, o não-ser não tem lugar designado, exceto naqueles pontos de inflexão [*fléchissement*] em que a forma-limite [*cerne*] se mostra como passagem” (*CpA* 3.5: 75).

15. Roman Jakobson, “Notes on the French Phonemic Pattern” (1945), *Selected Writings*. Vol. I: *Phonological Studies* (Haia – Paris: Mouton, 1971), p. 426 e seguintes; cf. Claude Lévi-Strauss, *Introdução à obra de Marcel Mauss*, trad. Felicity Baker (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 64.

16. Ver, por exemplo, a definição de estrutura proposta em *Antropologia Estrutural* de Lévi-Strauss (Nova York: Basic Books, 1963, p. 279): “Em primeiro lugar, a estrutura apresenta as características de um sistema. É composta de vários elementos, nenhum dos quais pode sofrer uma modificação sem que isso afete todos os outros. Em segundo lugar, para qualquer modelo dado, deve haver a possibilidade de ordenar uma série de transformações que resultem em um grupo de modelos do mesmo tipo. Em terceiro lugar, essas propriedades tornam possível prever como o modelo reagirá se um ou mais de seus elementos forem submetidos a certas modificações. Finalmente, o modelo deve ser constituído de modo a tornar imediatamente inteligíveis todos os fatos observados”. Na realidade, há apenas um exemplo, no conjunto da obra de Lévi-Strauss, de uma tentativa de formalizar um fenômeno cultural em termos de grupos algébricos — o anexo redigido por André Weil em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, sobre um sistema de parentesco australiano (André Weil, “Sobre o estudo algébrico de certos tipos de leis matrimoniais [Sistema Murgin]”, em Lévi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco* [Londres: Eyre & Spottiswoode, 1969], pp. 221–229).

17. Nota da tradutora: Em inglês, Patrice Maniglier recorre ao termo “*wanting*”, que, curiosamente, carrega dupla acepção — “desejando” e “carecendo”.

18. Ver, em especial, Lévi-Strauss, “Structure and Form”, em *Structural Anthropology*, Volume 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1976), pp. 115–145.

19. Veja, em especial, Claude Lévi-Strauss, *A Oleira Ciumenta* (1985), que constitui uma ilustração contínua das virtudes analíticas da fórmula canônica.

20. Ver Lévi-Strauss, *Paroles Données*. Paris: Plon, 1984, p. 13.

21. “O poder traumatizante dessas situações decorre do fato de que, no momento em que elas surgem, o sujeito as vivencia imediatamente como mitos vivos. Com isso, queremos dizer que o poder traumatizante de qualquer situação não pode resultar de suas características intrínsecas, mas deve, antes, derivar da capacidade de certos eventos, que aparecem dentro de um contexto psicológico, histórico e social apropriado, de induzir uma cristalização emocional moldada por uma estrutura pré-existente. Em relação ao evento ou à anedota, essas estruturas — ou, mais precisamente, essas leis estruturais — são verdadeiramente atemporais.” (Claude Lévi-Strauss, “A eficácia simbólica”, em *Antropologia Estrutural*, p. 202).

22. “O inconsciente é aquela parte do discurso concreto, enquanto transindividual, que não está à disposição do sujeito na reconstrução da continuidade de seu discurso consciente” (E, 258/214).

23. Lévi-Strauss sugere isso com bastante clareza em sua *Introdução à Obra de Marcel Mauss*, onde define a subjetividade como a possibilidade indefinida de autoobjetificação — ou seja, em sua visão, de autoestranhamento. “O próprio sujeito — uma vez estabelecida a distinção entre objeto e sujeito — pode ser dividido e duplicado da mesma maneira, e assim por diante, sem fim, sem jamais se reduzir a nada” (pp. 31–32).

Citação/Citation: Maniglier, P. “Acting out” a estrutura. *Trivium: Estudos Interdisciplinares* (Ano XVII, no. 2), p. 73-91.

Recebido em: 07/11/2025
Aprovado em: 02/12/2025