

FRANCISCO VERARDI BOCCA

**UM DESÍGNIO SEMIOLÓGICO SOBRE O CONCEITO FREUDIANO
DE SÍMBOLO**

Tese de doutorado apresentada
ao Departamento de Filosofia
do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Luiz Roberto
Monzani

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 06/11
/2001

BANCA

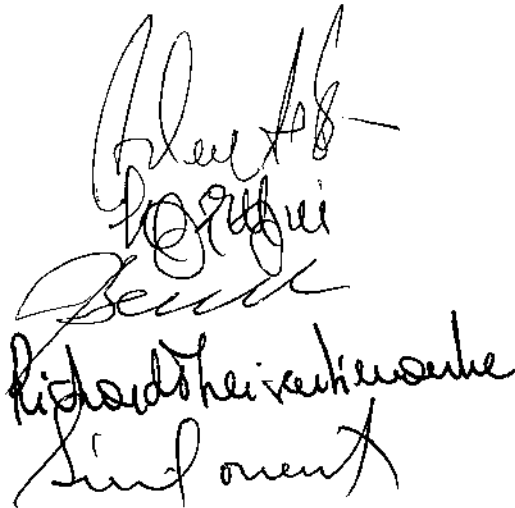
Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.


The image shows five handwritten signatures in black ink, corresponding to the five 'Prof. Dr.' labels on the left. The signatures are: 1. A large, stylized signature starting with 'A'. 2. A signature starting with 'L'. 3. A signature starting with 'B'. 4. A signature starting with 'R'. 5. A signature starting with 'S'.

UNIDADE BC
Nº CHAMADA T/UNICAMP
B63d
V _____
TOMPO 47874
PRE 16.837/02
C _____
PREÇO R\$ 11,00
DATA 15-02-02
Nº CPD _____

CM00163711-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Bocca, Francisco
Verardi**

B63d **Um designio semiológico sobre o conceito freudiano de símbolo**
/ Francisco Verardi Bocca. - - Campinas, SP : [s. n.], 2001.

Orientador: Luiz Roberto Monzani.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

I. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Saussure, Ferdinand de,
1857-1913. 3. Semiótica. 4. Simbolismo. 5. Representação
(Filosofia). 6. Mitologia. I. Monzani, Luiz Roberto.
D. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

A presente pesquisa intitulada *Um desígnio semiológico sobre o conceito freudiano de símbolo*, desenvolve-se a partir de uma reconstituição histórica do conceito freudiano de símbolo onírico aplicada sobre uma seqüência cronológica de obras de Sigmund Freud, particularmente sua *Interpretação de sonhos*, bem como de alguns de seus colaboradores com Wilhelm Stekel e Ernest Jones.

Em seguida, apresenta o instrumental teórico obtido da semiologia formulada por Ferdinand de Saussure, bem como do desdobramento desta concepção elaborada por Roland Barthes. Sendo que deste último derivou-se o conceito de mito contemporâneo a partir do qual analisamos o conceito freudiano de símbolo além de justificar as teses aqui sustentadas.

Em último capítulo, uma série de sonhos e sintomas, onde a noção de representação simbólica fixa é reconhecida, é analisada com o objetivo de reconhecer-lhes os contornos, bem como as formas e possibilidades de constituição. Isso realizado segundo os conceitos obtidos do referencial teórico proporcionado pela corrente semiológica aqui adotada.

Em suma, nossa análise semiológica empenhou-se em assinalar, de início, a tese do mito como mecanismo de produção do símbolo e, por último, da mitificação como procedimento freudiano na formulação do seu conceito de representação simbólica fixa, cuja finalidade era a de dar estabilidade e justificativa à sua teoria da universalidade da sexualidade infantil.

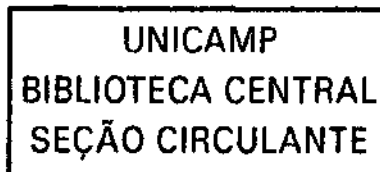
ABSTRACT

This research, entitled *A semiologic designation about the freudian concept of symbol*, is developed from a historic reconstitution of this concept applied over a chronologic sequence of the works of Sigmund Freud, especially his *Die Traumdeutung*, as well as some of his collaborators, as Wilhelm Stekel and Ernest Jones.

Then it presents the theoretical instrument obtained from the semiology elaborated by Ferdinand de Saussure, as well as from the extension of this conception elaborated by Roland Barthes. From this one it has been obtained the concept of contemporaneous myth from which we analyse the freudian concept of symbol and also it justifies the theses here sustained.

In the last chapter, a series of dreams and symptoms, where the notion of fixed symbolic representation is recognized, is analyzed with the objective of demonstrating the contours, as well as the forms and possibilities of constitution. This is achieved following the concepts obtained from the theoretical reference proportioned by the semiology here adopted.

Summarising, our analisys was dedicated to signal, in the first place, the thesis of the myth as a mechanism of the production of the symbol, and, in second place, the mythification as a freudian procedure in the formulation of his concept of the fixed symbolic representation, whose objective was to give stability and justification to his theory of the universality of sexuality of children.



Agradeço ao professor Monzani pela oportunidade concedida de realizar essa pesquisa além das sugestões norteadoras. Também aos membros da banca pela leitura e crítica construtiva. Agradeço ao CNPq pelo financiamento, sem o qual a viabilidade desta pesquisa teria sido comprometida. Sobretudo agradeço àqueles que conviveram comigo neste período e que suportaram obstinadamente minha intransigente e cotidiana aplicação dos conceitos freudianos.

Dedico essa pesquisa a
meu pai que não viveu o bastante para vê-la
concluída, mas que nunca deixou de demonstrar
satisfação em vê-la em andamento.

SUMÁRIO

Apresentação.....	1
1 – História da constituição do conceito freudiano de símbolo.....	09
1.1 – Apresentação da estrutura do capítulo.....	09
1.2 – Sobre a evolução da teoria freudiana de sonhos.....	10
1.3 – Simbolismo nos sonhos.....	24
1.4 – Constituição do conceito de símbolo.....	35
1.4.1 – A concepção de símbolo de Wilhelm Stekel.....	36
1.4.2 – A concepção de símbolo de Ernest Jones.....	41
1.5 – O simbolismo na perspectiva do adquirido e do inato.....	58
1.6 – Considerações finais.....	66
2 – Semiologia: uma proposta de organização das significações dos fatos humanos.....	69
2.1 – Apresentação da estrutura do capítulo.....	69
2.2 – O signo lingüístico dotado de dupla face.....	74
2.3 – Os sistemas Langue - Parole.....	86
2.4 – As possibilidades de aplicação da noção de língua.....	95
2.5 – A semiologia como ciência das linguagens humanas.....	97
Apêndice.....	103

3 – O mito contemporâneo de Roland Barthes	121
3.1 – Apresentação da estrutura do capítulo	121
3.2 – Mitologias: primeiras práticas semiológicas de Barthes	124
3.3 – Discutindo a proposta de focalização semiológica do mito	133
3.4 – O destaque para a lingüística	135
4 – Análise epistemológica do conceito de simbolismo em geral e do onírico em particular	141
4.1 – Apresentação da estrutura do capítulo	141
4.2 – Aplicação dos conceitos saussurianos	145
4.2.1 – Arbitrariedade e motivação no símbolo onírico	145
4.3 – A organização dos fatos humanos segundo o conceito de mito de Roland Barthes	164
4.1 – Apresentação da estrutura do capítulo	141
Conclusão.....	179
Bibliografia	191

APRESENTAÇÃO

Partindo-se mais uma vez, posto que já o fizemos em outra oportunidade, do pressuposto de que um texto jamais prescinde de um pretexto, temos no estudo dos signos e das linguagens por eles constituídas, um motivo relevante para deles nos ocuparmos. A importância de estudá-los sempre aumenta quando verificamos que dentre todos os animais, são os homens os principais utilizadores de signos e os únicos a elaborarem por intermédios deles, interpretações e explicações da realidade.

Não se pode nunca deixar de reconhecer que o homem não é o único animal que reage a fatos que são tomados ou mesmo construídos como signos. Apesar dessa generalização, no entanto, exceto este, nenhum jamais atingiu a complexidade e a elaboração encontrada, por exemplo, na fala humana, em sua escrita, na ciência, nas artes em geral, ou especialmente no sonho concebido como linguagem, particularmente, depois da contribuição de Sigmund Freud nesta matéria.

Reconheçamos que hoje tudo isso que chamamos linguagem pode ser estudado de muitos e variados pontos de vista, dentre eles o psicológico, o sociológico, o filosófico, o lingüístico etc.. Dentre tantos, destaquemos o que nos interessa particularmente e assim situaremos nosso campo de pesquisa.

O objetivo de nosso trabalho, em seu propósito mais amplo, é o de investigar a natureza do conceito freudiano de simbolismo. Faremos isso à luz dos conceitos forjados na tradição semiológica saussuriana, incluindo nesta Roland Barthes. Ainda num uso auxiliar recorreremos a alguns conceitos de Charles Sanders Peirce além de Gilles-Gaston Granger.

No propósito mais específico pretendemos, recorrendo ao esquema de elaboração da significação mítica proposto por Roland Barthes em sua obra *Mitologias*, demonstrar que, no caso, a linguagem do sonho pode ser equiparável, no seu processo de significação, a uma construção mítica. Esse recurso, uma vez aprofundado deve permitir-nos, além da primeira demonstração, uma segunda, da qual pretendemos extrair a tese de que o próprio conceito freudiano de simbolismo fixo corresponde a uma mitificação produzida por Freud, na medida em que, podemos dizer antecipadamente, recorre a parte do que entendemos como sentido pleno do termo símbolo para dar suporte à construção da significação da sua teoria da universalidade da sexualidade infantil.

A sustentação dessa tese não dispensa, pelo contrário, exige, uma pesquisa relativa ao estatuto de linguagem dos sonhos. Por estatuto entendemos seu funcionamento, sua história, sua constituição, seu regulamento, a consolidação de suas “leis” e, em poucas palavras, suas condições de existência. Com esse objetivo, atualizamos mais uma vez um interesse geral que nos acompanha, já demonstrado em pesquisa anterior de mestrado que é o de esclarecer os modos de composição, articulação e funcionamento de diferentes instituições concebidas no interior do que podemos chamar de linguagens.

Assim iniciaremos essa pesquisa, a partir do capítulo I no qual elaboramos uma apresentação minuciosa da história da construção da noção de símbolo onírico freudiana, incluindo alguns de seus colaboradores como Ernest Jones e Wilhelm Stekel, bem como de sua técnica de interpretação.

Para atingir nosso objetivo, em seguida, no capítulo II, promovemos uma reflexão sobre a concepção da ciência chamada semiologia, na perspectiva da concepção lingüística saussuriana, apresentando-se como elaboração de formas autônomas que representem abstratamente o fato ou experiência tematizada. Tal proposta, presente em Ferdinand de Saussure que recebeu posteriormente instrumentalização por parte, entre outros, de Roland Barthes, será apresentada nos capítulos II e III respectivamente.

Ainda no capítulo II sob forma de nota e apêndice, respectivamente, apresentaremos alguns conceitos extraídos de algumas obras de Peirce e Granger, com o objetivo de fazer um uso instrumental daqueles oportunos e convenientes à nossa análise. Quanto ao capítulo III, elaboramos uma apresentação que julgamos suficientemente detalhada da compreensão e uso que Roland Barthes faz da proposta e do vocabulário semiológico, em sua obra *Mitologias*, para em seguida tomá-lo como principal referencial epistemológico de análise da construção da significação do sonho, principalmente, e do sintoma, exemplificado em menor escala, além da sustentação de nossa tese acerca do simbolismo freudiano, como referida sucintamente acima.

Por fim, no quarto e último capítulo apresentaremos uma espécie de análise e balanço do conceito de símbolo elaborado por Freud, valendo-nos do instrumental teórico disponibilizado, especialmente como dissemos, por Saussure e Barthes, visando que seus conceitos permitam-nos atingir nosso objetivo.

Detalhando o que vem sendo dito esquematicamente acima, ocupar-nos-emos no capítulo II, de Saussure, a partir da obra *Curso de Lingüística Geral*, tomando-o como ponto de partida, inicialmente pelo que representou de inovador, no que diz respeito à sua época e de vigoroso e potente enquanto instrumental teórico-conceitual para compreensão e análise das linguagens e dos fatos humanos. A rigor, podemos dizer que Saussure promoveu questionamentos fundamentais que os lingüistas anteriores deixaram de formular. A partir destes, formulou também respostas que revolucionaram a maneira pela qual se estudava a linguagem natural e, posteriormente, os demais fatos culturais, motivo pelo qual entendemos adequado e oportuno aplicar suas teses, desta vez, à compreensão da noção de linguagem (simbólica) onírica de Freud.

A importância e originalidade de Saussure mostrou-se, sempre é bom mencionar, já em 1878 quando publicou *Memória sobre o sistema primitivo das vogais nas línguas indo-européias*, onde demonstrou que entre as diferentes formas do "a" existentes no sistema vocálico indo-europeu havia um deles com dupla função, a de vogal e consoante. Sua verdadeira contribuição com essa pesquisa foi justamente o ponto de vista de abordagem desse "a" como elemento integrante de um todo, isto é, como uma parte em relação ao sistema do qual é integrante. Assim ele deixou de analisá-lo em algumas de suas perspectivas: a de substância fônica, por exemplo, como se fazia até o presente momento.

Essa consideração, sem pretendermos promover reducionismos indevidos, foi a empreendida por Freud em sua consideração pelo símbolo, particularmente o onírico, como elemento destacável e ao mesmo tempo integrável em um todo, que seria a mensagem expressa pela linguagem dos sonhos. Veremos, a seu tempo como se deu a articulação dessa relação.

Adiantemos apenas que Freud, ao analisar os métodos de interpretação disponíveis na tradição, recusou primeiro o que tomava o conteúdo do sonho como um todo, substituindo-o em bloco por outro de significado inteligível, em cujo método a intuição do intérprete seria imprescindível, o que lhe emprestava pouca conotação científica. Recusou também o método cuja interpretação, embora tomasse o sonho em parcelas, que decompondo-o em partes, fazia-o segundo um código fixo e isolado arbitrariamente escolhido pelo intérprete.

Dessas exclusões, optou Freud pelo método decomponível cuja pesquisa é feita em cada elemento a parte, levando em conta o detalhe. No entanto sua chave de leitura não podendo ser arbitrária, antes, deveria ser algo conhecido, abstraído e estabelecido pelo relato sobre a escolha, aparecimento e uso do símbolo, o que o reintegra ao seu contexto. Essa discussão será apresentada em detalhe no capítulo I no qual pretendemos resgatar a concepção da linguagem onírica e em particular do símbolo onírico.

Voltando a Saussure, lembremos que se tratava, já em sua época, de uma maneira inusitada de conceber o objeto da lingüística e da promulgação de um novo método que, indiscutivelmente, fundamentou a lingüística em princípios e métodos desconhecidos ou pouco consolidados à procura de uma racionalização que permitisse a ordenação, classificação e abstração dos fenômenos lingüísticos.

Dando voz a esse projeto, ao longo do segundo capítulo será exposto a concepção saussuriana de organização de um sistema simbólico como a linguagem natural, propondo o que chamou de *langue* e, mais ainda, uma indicação de que essa noção possa ser extrapolada para os demais fatos simbólicos, os não-lingüísticos, os quais julga passíveis de estruturação. A pretensão de Saussure, veremos, foi coroada pela proposta que elabora de uma ciência, chamando-a de semiologia, ciência esta que se encarregaria do estudo dos signos em geral, isto é, dos sistemas simbólicos no seio da vida social.

Em nosso entender, investigar o que é propriamente, ou ainda, o que constitui a semiologia saussuriana, pode contribuir para formular uma resposta ao maior interesse epistemológico que se resume na questão: "o que é uma ciência do homem?", ou ainda, "quais são suas condições?". Para respondê-las é suficiente, cremos, partindo-se da compreensão da proposta semiológica de Saussure, procurar concebê-la de maneira mais precisa possível, reconhecendo nela a voz do precursor, a voz daquele que nos instigou na tarefa de abordagem científica dos fatos humanos.

Deve ficar claro que esse projeto de enfoque semiológico dos fatos humanos deve proporcionar-nos, e por isso nos interessamos por ele, um esclarecimento dos mecanismos tanto da linguagem científica que os organiza como relativo ao que é tematizado, aqui entendido, no caso dos fatos humanos, como sistema já dotado de significação. Esse truismo revelado pela proposta semiológica coloca-nos diante da expectativa de uma progressiva organização sintática que se efetua em relação aos fatos semânticos. Tal concepção nos

coloca, reconhecamos, em posição privilegiada, para compreendermos as noções de simbolismo, de linguagem onírica, entre outras que pretendemos explorar ao longo dessa pesquisa.

Dessa forma o referido capítulo tem, a princípio, em sua organização o objetivo de reconhecer, apresentar e discutir a noção de *langue*, pelo método expositivo. Estamos conscientes de que o desafio de explorar tal noção, bem como seus desdobramentos conduz, em um âmbito mais amplo, à questão "o que vem a ser a semiologia" e, num plano mais circunscrito, "o que vem a ser uma significação humana". Esperamos que o sistema conceitual saussuriano, assim como seu desdobramento barthesiano, sejam suficientes para nosso propósito.

Será a partir do interior dos quadros traçados por Saussure e da retomada deles por parte de Barthes, apresentada no terceiro capítulo, que investigaremos as respostas para nossas questões. Mas será somente a partir deste último que encontraremos, por intermédio do conceito de mito contemporâneo, a possibilidade de uma tese afirmativa, a de que o processo de significação do sonho, e ainda a noção de simbolismo fixo, ajustam-se com maior precisão a uma prática de mitificação por parte de Freud.

Sem querer antecipar exposições que seguirão, mencionemos que o simbolismo foi concebido por Freud a princípio como um segundo e independente fator de deformação do sonho ao lado da censura, é claro, que atinge seus objetivos por intermédio das operações de deslocamento, condensação e figuração. No entanto, uma vez constatado que a referida censura vale-se de uma representação simbólica para atingir seus fins, é de se supor sem problemas que o simbolismo seria não uma segunda forma em acréscimo à censura, mas um quarto modo de operação somando-se às três operações decorrentes dela.

Todavia, a despeito disto, nossa motivação e justificativa em fazer intervir o conceito de mito concebido por Barthes como um fator de atuação da mente, consciente ou não, que em nossas teses definimos como substitutivo do símbolo, foi por Freud autorizada quando ele, em sua décima conferência introdutória, prognosticou que estudos adicionais sobre os sonhos poderiam colocar-nos em face de um outro fator que contribua para a deformação dos sonhos. Diante dessa predição não pudemos deixar de ver no mito uma realização de seu dito. A nós, reservamos parcimoniosamente apenas o mérito de tê-lo evidenciado e esperamos poder demonstrá-lo ao longo dessa pesquisa.

Essa última tarefa será realizada e concluída, como dissemos, somente a partir do quarto e último capítulo, além da conclusão, em que a instrumentalização dos conceitos recolhidos ao longo dos capítulos anteriores, bem como o exame de vários exemplos de sonhos e sintomas típicos permitir-nos-ão atingir nosso propósito.

Cumpra-nos ainda evidenciar, nessa apresentação, tanto a continuidade como a independência (ou distinção) que há entre a proposta semiológica de Saussure e a de Barthes. A primeira, enquanto proposta de produção de formas abstratas é, de certa maneira, derivada de sua lingüística, que é a ciência específica da linguagem natural. Já, Barthes, recorrendo ao instrumental e vocabulário saussuriano pretende, na obra referida, fazer leituras compreensivas das construções culturais de sua época, destacando seu esquema de funcionamento.

Por isso nosso trabalho pode ser considerado também como uma reflexão relativa aos autores e períodos referidos, sobre a concepção de semiologia no interior das ciências humanas e, conseqüentemente, sobre seus desdobramentos e instrumentalização por parte de Barthes. Complementarmente é com o intuito de compreender melhor o mecanismo da linguagem do sonho em sua apresentação simbólica, além de analisar e concluir pelos “interesses” de Freud em concebê-la que recorremos à semiologia. Esse instrumental revela-se de grande auxílio, repitamos, na medida em que pode esclarecer contornos, limites e aplicações das teses de Freud relativas ao simbolismo em geral, ao onírico em especial, além de sua interpretação.

Diante disso tudo a apresentação carece de uma justificativa relativa ao destaque dado, no interior da teoria do sonhos, ao elemento que Freud chamou de símbolo. Longe de o considerarmos o elemento nodal da sua teoria que compreende muito mais, nossa opção pelo seu enfoque decorre da conveniência e oportunidade metodológica que esse conceito propicia. A própria extravagância e peculiaridade de sua concepção, como elemento ao mesmo tempo típico e circunstancial, seu apelo em relação à possibilidade de uma tradução estável, entre outras, faz dele algo rico o suficiente para permitir desdobramentos e conclusões sobre a natureza da linguagem do sonho e do sintoma.

Assim esperamos que o leitor dessa tese logo compreenda sua função de fio condutor da pesquisa de esclarecimento relativa à linguagem do sonho, sem que isto represente um destaque ou proeminência em relação aos outros conceitos constitutivos de tal

linguagem, bem como da teoria freudiana sobre o inconsciente. Acrescentemos ainda, a título de evitar mal entendidos posteriores, que o uso dos conceitos saussurianos e dos barthesianos não implicam em uma perspectiva de identificação ou dessemelhança com o conceito de símbolo freudiano. Ao contrário, a confrontação empreendida tem como objetivo, nunca é demais frisar, evidenciar modos de funcionamento e nunca buscar adequações ou inadequações entre os conceitos contrapostos.

Por fim, esperamos que uma vez compreendido, a partir dos instrumentais disponibilizados, tais modos de funcionamento das linguagens sobre as quais nos debruçaremos, possamos dar sustentação e assim evidenciar nossas teses relativas à mitificação freudiana realizada a partir do uso particular do conceito de símbolo.

1- HISTÓRIA DA CONSTITUIÇÃO DO CONCEITO FREUDIANO DE SÍMBOLO

*“O simbolismo é, talvez, o mais notável capítulo da teoria do sonho.”
(Freud, p.153, Conf. Introd.)*

1.1 APRESENTAÇÃO DA ESTRUTURA DO CAPÍTULO

Atendendo ao objetivo dessa pesquisa, deter-nos-emos metodologicamente, pela importância que identificamos no interior da teoria freudiana dos sonhos, na investigação sobre a noção de simbolismo onírico presente, entre outras obras, na *Interpretação*, para que possamos, segundo nosso entendimento, dar conta de nosso propósito.

De início apresentaremos uma breve retrospectiva relativa ao interesse de Freud pelos sonhos, bem como a evolução de sua teoria relativa a eles, além de autores que, a exemplo de Freud, de certa forma contribuíram para a formulação desse conceito, que segundo Stekel, é o fundamento da interpretação de sonhos.

Após esse percurso, estaremos, nos tópicos subseqüentes, aptos para introduzir a discussão acerca do conceito de simbolismo onírico averiguando seu estatuto, constituição, mecanismo de funcionamento, articulações, origens, influências, seu papel na cultura, bem como sua repercussão no interior da teoria dos sonhos, além da própria psicanálise.

Para tanto, faremos referência à noção de pulsão na medida em que a compreendemos, em Freud, como organicamente e historicamente determinada, além de sua natureza conservadora, o que permite e sugere uma articulação das perspectivas ontogênicas e filogênicas também identificáveis na constituição do simbolismo onírico.

Uma vez realizado, pensamos ter lançado luz sobre este aspecto particular das relações entre os elementos dos sonhos e as coisas originais que eles representam, a

saber, a relação simbólica, o que, cremos, será de auxílio para a compreensão e sustentação de nossa tese, a saber, de que o simbolismo pode ser compreendido, na perspectiva da semiologia saussuriana, especialmente a vertente desenvolvida por Barthes, como uma mitificação. Passemos aos temas prometidos.

1.2- SOBRE A EVOLUÇÃO DA TEORIA FREUDIANA DE SONHOS

“...as produções do trabalho do sonho, (que), convém lembrar, não são feitas com a intenção de serem entendidas...”

(Freud, I. de S., p.373)

É preciso assinalar antes de tudo que Freud concebeu o sonho como um ato mental constituído por uma seqüência de eventos que se remetem segundo uma ordem própria, o que lhe confere sentido. Assim, fica desde já registrada a recusa do sonho, diz ele, *“como um processo somático que assinala sua ocorrência por indicações registradas no aparelho mental”* (p.131, I. de S.). Por conta disso, o sentido do sonho não pode ser buscado em um referente somático, no corpo, que seria o substituído, o sonhado, mas no interior da própria cadeia psíquica. Isso instaura, digamos preliminarmente, o ponto de vista original de Freud sobre os sonhos.

Alerta-nos o prof. L. R. Monzani de que há indícios claros de várias mudanças operadas ao longo da obra de Freud. Do ponto de vista que nos interessa, isto é, relativamente à concepção do sonho, em sua obra *Freud, um pensamento em movimento*, ele enumera tais mudanças, sem deixar de reconhecer que *“todos os pontos da teoria dos sonhos que estão no Projeto... são retomados na Interpretação... e também que, em essência, o núcleo central desta teoria já está no Projeto...”* (p.140, Freud). Quanto às mudanças ocorridas, Monzani as atribui ao desvelamento do papel fundamental da repressão no sonho; à noção de elaboração secundária; ao complexo de Édipo; à importância do desejo de dormir etc.. Enfim, à própria evolução e composição dos conceitos freudianos.

Enfocando o *Projeto*, diríamos que aquela primeira concepção associativa dos sonhos já permitia presumir a possibilidade de determinação, além de seu sentido, também de seu objetivo ou finalidade, depois definido como de realização de desejos infantis que não são necessariamente tornados conscientes.

Nesse sentido, a imagem alucinada no sonho remeteria, segundo o alcance de sua teoria do sonho até aquele momento, a uma outra imagem vivida primordialmente. Lembremos da, ainda, exigência da visão da cena primordial sexual anterior, concebida no interior da chamada teoria da sedução, com objetivo de recusar a sexualidade infantil e reduzir o papel da hereditariedade na etiologia tanto das neuroses como dos sonhos. Posteriormente ocorreu a transformação dessas hipóteses, dada a admissão da sexualidade infantil e da fantasia decorrente dela, mas este é tema para o futuro.

Consideremos que a idéia do sonho como linguagem começa pela concepção freudiana, já mencionada acima, de que o sonho tem sentido, o que representou uma inovação no interior de uma ciência que se pretendia inspirada nas chamadas ciências naturais, e que, a princípio, operava conjuntamente conceitos de sentido e de força.

Contudo, não se pode deixar de esclarecer aqui que o propósito de uma interpretação do símbolo em Freud não deve ser confundido ou mesmo obscurecer um outro que é de natureza mais geral que já vem expresso no título original de sua obra, isto é, *Die Traumdeutung*, que expressa, de fato a idéia de uma interpretação dos sonhos, mas que não condiz com uma compreensão de que esta seja fechada, final e mesmo única. Antes, expressa sim a idéia de que cada sonho é dotado de sentido e este não se dá senão segundo cada sonhador, ficando o caso do simbolismo à parte, como um propósito colateral que procuraremos esclarecer ao longo deste capítulo.

Em atenção a esse detalhe lembremos que também o símbolo pressupõe uma relação de sentido a sentido, isto é, pressupõe signos que já possuem um sentido primário e que por intermédio e uso deste sentido remete a outro sentido. Tal aspecto ou característica semântica exige da interpretação que considere a possibilidade de seus múltiplos sentidos. Tal aspecto será de grande relevância quando no capítulo IV adiante, dedicado à epistemologia da ciência de sonhos, elaborarmos a análise do alcance de tal linguagem, em razão do que lhe reservamos uma ocasião futura.

Embora essa idéia, do sonho dotado de sentido, só avance por intermédio da tese desse como realização de desejo, entendido a princípio, como do dia anterior, não é o sonho sonhado que é submetido à interpretação, mas o texto do relato do sonho. Assim, é justamente esse texto que o analista deve substituir por outro, que seria como que a palavra primitiva do desejo expresso no sonho, o representante deste. Nesse caso, é de um sentido ao outro que a análise prossegue, não se trata do desejo enquanto tal, mas em especial de uma linguagem que opera.

Contudo, vale perguntar, em se tratando de um desejo atual, ou de sua representação, qual seria o sentido de uma censura ou repressão, sendo este mais um conceito introduzido como auxiliar à sua compreensão, incidindo sobre ele? Para conciliar desejo, censura e repressão, Freud precisou recorrer a períodos anteriores ao do dia anterior e, inclusive, a desejos cada vez mais pretéritos.

Nesse momento, para que possamos avançar com segurança, faz-se importante notar e comentar aqui a postura teórica de Freud, apresentada no capítulo I da *Interpretação*, justamente em relação às teorias médicas de sua época sobre o fenômeno do sonho que se trata de uma perturbação do sono, constituindo, portanto um fenômeno somático, sendo seu conteúdo um reflexo do exterior.

Também nesse capítulo Freud discorreu e analisou, retrocedendo historicamente, a concepção aristotélica do sonho que se apresenta como uma indicação de um estado anímico ou corporal, servindo como apoio para diagnósticos médicos, já que fornecia indícios de perturbações. Sendo assim, devemos reconhecer e destacar que, desde Aristóteles, os sonhos já eram tomados como objetos de estudo psicológico.

Além desta, Freud analisou ainda no interior da tradição antiga grega, cuja concepção do sonho era preditiva, isto é, que este seria em alguns casos mensagens enviadas por deuses ou demônios, portando referências simultâneas ao exterior e ao futuro, em relação às quais o sujeito não tinha nenhum tipo de responsabilidade. Seu representante mais conhecido, Artemidoro de Daldis, informa-nos Freud, ao descrever uma de suas classes de sonhos, a que predeterminava o futuro, abrangia o que ele chamava de sonhos simbólicos, que precisavam de interpretação, além, é claro, de um método para realizá-la.

Ainda na *Interpretação*, Freud menciona a obra de Scherner, de 1861, reconhecendo que a mente durante o sono “brinca” de converter estímulos somáticos em símbolos onde, por exemplo, pode representar o próprio corpo por uma casa.

Contudo, pode-se reconhecer nessas teorias a inexistência de um sentido atribuível ao sonho, pelo menos como Freud o concebeu. Ao contrário da visão científica de Freud, que o levou a conceber o conteúdo do sonho como realidade psíquica, as tradições aqui referidas, assumiram, segundo suas peculiares visões, uma prática que conduziu seus componentes a, segundo Freud, equivocarem-se ao *“projetar no mundo exterior, como se fossem realidades, coisas que de fato só gozam de realidade dentro de suas próprias mentes”* (p.42, I. de S.).

Isto posto, deve-se reconhecer que a tese freudiana do sonho como portador de sentido, da forma como a concebeu, correspondeu a uma investida contra a tradição médica de sua época, bem como à tradição grega antiga. Sua concepção de sentido do sonho diverge especialmente na medida em que apresenta outros suportes conceituais. Pode-se dizer que ela é também naturalista, já que quando se sonha, sonha-se a realização de um desejo. Trata-se de um ponto de especial importância para a noção de símbolo que pretendemos atingir adiante.

Para compreendermos o alcance dessa tese, devemos reconhecer antecipadamente que para Freud o desejo nada mais é do que um circuito de representações estabelecido no aparelho psíquico pelo qual transita uma certa “quantidade” constituída através das experiências do sujeito, que são registradas em sua memória, embora não necessariamente refletidas ou tornadas conscientes. Dessa forma, o desejo nada mais é do que o registro de uma satisfação experimentada ou imaginada e o sonho a posterior realização deste desejo na medida em que percorre este circuito de representação que foi aprazível e produz a realização do desejo na medida em que revive alucinatoriamente esta satisfação.

Por fim podemos dizer que atribuir sentido ao sonho justifica-se também na medida em que, como dissemos, ele remete a uma recordação aprazível que é demandada pelo sujeito. Nesses termos, a aparente falta de sentido do sonho só foi anteriormente passível de sustentação, conjecturemos, na medida em que não se havia considerado até

então o comando da consciência moral que conduz o sujeito à adoção de um disfarce em relação a seus próprios desejos. Assim uma nova articulação se apresenta, desejo e disfarce deste que, reconhecamos, exige que providenciemos explicitações.

As explicitações acima mencionadas justificam-se especialmente porque a tese do sonho como realização de desejo tem em Freud uma pretensão à universalidade. Iniciemos, portanto, sua apresentação, considerando que a postulação de um sentido no sonho só foi possível porque Freud viu nele a representação de um desejo que por intermédio do conteúdo manifesto é realizado.

Mas, pode-se ainda perguntar o porquê da forma ou apresentação enigmática que um sonho se vale para a realização de um desejo. Essa perspectiva é que abre a investigação relativa às alterações pelas quais passam os pensamentos oníricos para atingirem a tal forma enigmática do sonho manifesto, inclusive o simbolismo típico, que nada apresenta de imediatamente explícito e compreensível para a consciência desperta.

Foi no capítulo III de sua *Interpretação* que Freud procurou definir o sonho como realização de desejo, lembremos, de início ainda não sexual e nem mesmo da infância tornado inconsciente, mas de um desejo atual, do dia anterior mais apropriadamente, um desejo do sistema pré-consciente, como definirá mais adiante, no capítulo VII, onde expõe a estrutura final de sua primeira tópica do aparelho psíquico.

Apesar da presença anunciada de um disfarce e de um desejo pretérito, lembremos que há sonhos em que não correspondem a estas exigências. Reconhece-se sua freqüência entre adultos, em situações corriqueiras como sonhar que já se está no emprego para não ter que levantar atendendo ao despertador, mas Freud diz que é nas crianças que estes são mais freqüentes e visíveis, por não exigirem ou promoverem deformações. Porém, não será a deformação ou distorção ausentes em casos especiais nos sonhos dos adultos que invalidará a tese da realização de desejo infantil. Antes, irá aprofundá-la já que a distorção poderá ser concebida como a possibilidade da realização de desejos, mas os inconscientes, os tornados inconscientes, mais tarde concebidos como os desejos realizados no adulto pela via do sonho, entre outras vias como a sintomática.

Lembremos, a título de esclarecimento, que por ocasião da publicação, oficialmente em 1900, da *Interpretação*, Freud ainda caracterizava a infância, e

conseqüentemente seus sonhos, como livre ou “*inocente de desejos sexuais*” (p.164, *I. de S.*), o que ainda impossibilita a complementação da definição universal do sonho como realização de desejos de natureza sexual. A referência, registremos, às forças pulsionais sexuais passam a constar na *Interpretação* somente a partir de 1911.

Falemos também sobre a distorção onírica, responsável pelo aspecto enigmático que o sonho apresenta. Ela só pode ser compreendida como disfarce, dissimulação, ou ainda alteração aparente de algo presente na instância latente do sonho, que se faz presente na versão manifesta ou autorizada deste, algumas vezes operando com opostos como, por exemplo, ódio representando amor, muitas vezes um ódio que não convinha à consciência e que, por isso, vem sob o disfarce de afeição.

Talvez, agora, pela via do reconhecimento do procedimento do disfarce como mecanismo universal possamos, citando Freud, reconhecer a presença de “*uma inclinação para se erguer uma defesa contra um desejo*” (p.176, *I. de S.*), e assim o sonho fica entendido como a realização de um desejo, algumas vezes sem disfarce como no caso dos sonhos das crianças, o que permite atribuir-lhe uma gênese criativa, mas na maioria disfarçados, principalmente em virtude de uma defesa. Destaquemos que o sonho, ao lado de uma gênese criativa, pode agora ser acrescido como dotado de uma gênese defensiva.

Abrimos, preliminarmente, uma frente de argumentação para identificarmos a presença de uma censura e de uma resistência que a acompanha, sendo a distorção uma conseqüência dela, bem como pavimentamos o terreno para a compreensão de uma das alternativas do disfarce reconhecido, a utilização do símbolo. No entanto, muito mais há que ser dito.

Na tentativa de avançar na argumentação, digamos que, citando Freud, “*os sonhos recebem sua forma em cada ser humano mediante a ação de duas forças psíquicas e que uma delas constrói o desejo que é expresso pelo sonho, enquanto a outra exerce uma censura sobre este desejo onírico e, pelo emprego dessa censura, acarreta forçosamente uma distorção na expressão do desejo*” (p.178, *I. de S.*). Assim, com base nesta definição, acreditamos poder dizer que o que chega a ser manifesto, isto é, alcançar

a consciência, organizou-se em outra instância que não esta, passando pelo crivo da censura que possui critérios próprios.

Finalmente, sem adentrarmos ainda mais por ora no tema da censura, já que a ele retornaremos adiante, podemos arriscar a conclusão de que o sonho não possui apenas uma gênese ou natureza criativa, mas antes defensiva, a mesma que é assumida quanto ao sintoma neurótico-histérico como defesa contra uma angústia advinda da realização do desejo inadmissível à consciência. O que nos leva a antecipar que a presença de símbolos nos sonhos manifestos não decorre por outro motivo, embora apresente particularidades que só adiante ficarão esclarecidas.

Há, contudo, um aspecto que precisa ser mencionado a bem do prosseguimento da apresentação de nossos argumentos bem como da compreensão da presença de símbolos nos sonhos, a saber. Após a divisão entre manifesto e latente, Freud reconheceu que as ligações entre eles, isto é, sua representabilidade, nem sempre estão prontas para uso, antes são estabelecidas pelo mecanismo que chamou trabalho do sonho, justamente o mecanismo que viabiliza a distorção exigida pela censura.

Agora, para nosso propósito, o de reconhecer o estatuto dessa linguagem, esclareçamos que esse modo de representação de fato nunca é realizado de forma, digamos, aleatória, justamente o que inviabilizaria sua definição como linguagem e mesmo sua utilização como tal, isto é, como algo que porte uma mensagem, ainda que distorcida de uma instância à outra. Sendo assim, devemos conceber com Freud que a forma manifesta do sonho, a despeito de sua aparência quase sempre desconcertante, *“deve possuir algum atributo que a torne especialmente adequada para esse fim”* (p.209, *I. de S.*), isto é, deve apresentar algum ponto de contato entre os termos da representação, alguma identidade que a análise deve revelar.

O atributo que torna adequado ou viabiliza o acesso do material latente à consciência ocorre, nesta perspectiva, sempre mediante elos facilitadores, já que o conteúdo manifesto pode, de alguma forma, pertencer *“ao círculo de representações que cercam o verdadeiro instigador do sonho”* (p.210, *I. de S.*), por exemplo, um preservativo ser representado por um sobretudo, como diz Freud, *“visto que nos*

enfiamos em ambos” (p.216, I. de S.). Com o que dissemos, já antecipamos referências às formas de reenvio presentes nos sonhos.

Dessa forma, o sonho foi caracterizado até aqui, e esperamos que de forma suficientemente clara, como um fenômeno psíquico, que tem inclusive, acrescentemos, mais esta caracterização a título de compreensão geral do sonho, a função identificada por Freud como precípua de proteger o sono. Vale, aqui, um registro relativamente à função do sonho como guardião do sono, que ficou bem definida, posteriormente, na parte II, conferência VIII das *Conferências introdutórias*.

Teria, ainda, a função de eliminar os estímulos, tanto externos como internos, perturbadores do sono, assegurando seu prosseguimento. Deve advir como conclusão lógica que a realização desimpedida do desejo em questão, pela sua própria natureza, provocaria um despertar imediato, portanto supõe-se que sua realização provocaria uma perturbação inevitável do sono.

Assim, essa concepção impinge aos sonhos um caráter utilitário ou mesmo de conveniência, já que servem à finalidade de prolongar o sono em vez de despertar aquele que dorme. Seria útil na medida em que, para essa função, interpreta e integra a uma situação compatível toda ordem de estímulos objetivos externos e internos somáticos além dos de ordem psíquica. Só dessa maneira é que o desejo de dormir pôde ser reconhecido como uma das justificativas e um dos motivos de formação dos sonhos, embora aparentemente não interfira em seus mecanismos de formação.

Para ilustrar essa compreensão recorreremos a um argumento de Freud, com certo sarcasmo, em carta a Fliess de 9 de junho de 1899 que, em tom de desabafo diz que *“invariavelmente, o sonho, visa a realizar um desejo que assume diversas formas. É o desejo de dormir! Sonhamos para não ter que acordar, porque queremos dormir. Tant de bruit...”*.

Este desejo, de continuar dormindo, seria, como entendemos, um desejo do ego, cuja realização dá oportunidade à satisfação do que Freud chamou de pulsão de dormir e que definiu, mais tarde ainda, em sua obra *Esboço de psicanálise* como *“aquele que surge no nascimento como pulsão de retornar à vida intra-uterina que foi abandonada”*

(p.192). Nesses termos, o sono pode ser aqui entendido como um retorno desse tipo ao útero materno, na medida em que possibilita a execução desta pulsão.

Em mais um contexto também é que o sonho pode ser em acréscimo entendido como guardião do sono, uma vez que decorre do rompimento das relações do *ego* com o mundo exterior pela retirada das catexias dos órgãos dos sentidos, o que implica pôr termo à sua função de motilidade. Tal recolhimento fragiliza, por assim dizer, a ação do *ego* e é justamente este rebaixamento que permite apenas (uma vez entendida como insuficiente) e tão somente uma satisfação alucinatória, isto é, a realização de seus desejos sem a consecução motora exigida e pretendida por estes, ou seja, sem acordar e mobilizar quem dorme.

A título de complementação digamos que é esse processo que define a participação do *id* no sonho, que possibilita sua irrupção ou de seus conteúdos em direção ao *ego*, enquanto este se mantém focalizado no desejo de manter o sono. Declaremos que a interveniência desse conceito só foi possível a partir da formulação da segunda tópica, em 1923 em *O ego e o id*. Quanto ao papel do *id* enquanto instância arcaica na formação do sonho, lembremos com Freud que “*os sonhos fazem uso irrestrito de símbolos lingüísticos, cujos significados são, na maioria, desconhecidos da pessoa que sonha. Nossa experiência, contudo, permite-nos confirmar o seu sentido. Eles provavelmente originam-se de fases mais antigas do desenvolvimento da fala*” (p.192, *Esboço*). Tais símbolos estariam assim ligados à infância do sonhador; experiências que se tornaram inconscientes devido à repressão.

Nesse sentido, o sonho seria aqui entendido como derivado de um pensamento reprimido, embora a princípio Freud não tivesse clareza sobre as causas de tal repressão, que ao ser realizado sem disfarces promoveria por sua imoralidade o despertar do sono.

Lembremos que esta só foi esclarecida suficientemente após identificar a sexualidade infantil descrita em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, como motriz de fenômenos psíquicos. Relembremos, posto que já mencionado acima, também que, a princípio, na primeira edição da *Interpretação*, o pensamento reprimido ainda parecia estar identificado como sendo o diurno no tempo de vigília. Somente nas reedições, Freud atribuiu com mais clareza a etiologia do pensamento reprimido, ou dos

desejos mantidos sob recalque à sexualidade infantil, isto é, logo após pôde desvendar o mecanismo e a etiologia da repressão.

Diante disso, julgamos como uma boa colaboração introduzir uma citação do prof. Monzani, que condensa de forma elucidativa a articulação das teses freudianas a respeito do sonho. Para ele, Freud "*dizer que o sonho tem sentido, não foi realmente novidade, mas operar uma distinção entre o conteúdo manifesto e o latente e mostrar que o cerne deste último é inconsciente, e que necessita de um método absolutamente específico para encontrá-lo, e que, quando isto é feito, o sonho sempre se revela como realização de desejo, sendo este sempre um conteúdo recalcado e infantil de natureza sexual*" (p.58, Freud), constituiu de fato uma revolução em relação às teorias médicas e psicológicas da época. Com isso cremos dar mais um passo em direção à conteudização de nossa apresentação.

Na construção dessa perspectiva, até onde Freud sustentou uma concepção dualista das pulsões, respaldadas pelos chamados princípio do prazer e princípio da realidade, que seriam a sexual e a do *ego* respectivamente (dualismo que manteve de forma explícita até a introdução do conceito de narcisismo em 1914, quando o *ego* passou a ser concebido como investido libidinalmente), o sonho realiza, primordialmente, como já dito, o desejo de continuar dormindo, que é próprio da pulsão do *ego*, uma das forças psíquicas em jogo ao lado da pulsão sexual, que expressa um desejo sexual infantil.

No interior dessa concepção, complementando o que já foi dito acima, uma vez prevalecendo a pulsão do *ego*, na medida em que o sujeito não acorda sob a proteção do sonho, para que a pulsão sexual se manifeste ela se submete a uma deformação (conciliação) do material tomado à experiência atual, transformação esta que irá definir um produto novo, isto é, sua forma como conteúdo manifesto, estabelecendo assim suas condições de aparição no sonho, ou ainda, de se dar à consciência que é sempre fragmentária e enigmática.

Essa perspectiva cria condições para a identificação do sonho também como sintoma, o que é realizado na *Interpretação* pela descrição do trabalho do sonho, que elucida a formação do sintoma e do sonho como ligados à sexualidade infantil, sobre a

qual incide a repressão. Assim, o sonho como sintoma deve relacionar, nunca é supérfluo dizer, sob essa nova ótica, a experiência do dia anterior com uma vivência da pré-história do sujeito armazenada em seu inconsciente, constituindo a fonte interna que torna possível a realização do sonho.

Nesse sentido o sonho como sintoma é também uma realização de desejo, já que é assim entendido como uma repetição das experiências pré-históricas (pré-genitais) revividas (revitalizadas) por intermédio da conexão com experiências, agora sim sem problemas, do dia anterior que funciona como material disponível. Destina-se, como na própria definição de fantasia dada por Freud em sua obra *História do movimento psicanalítico*, de 1914, “a encobrir a atividade auto-erótica dos primeiros anos de infância” (p.28), por trás da qual emerge a vida sexual da criança. Entende-se também por quais motivos o sonho é reprimido: ele é entendido como uma memória erótica, já que se sonha com o próprio corpo em uma fase já concebida como sexualizada.

Foi, na medida em que Freud passou a pressupor e postular uma sexualidade infantil pré-genital que sua teoria comportou sem problemas a consideração do sonho segundo dois conteúdos: o latente e o manifesto, o que redefiniu sua tese do sonho como “realização disfarçada de um desejo reprimido” (cap. IV de *I.de S.*), pois sendo disfarce deve sê-lo de algo, deve ter um substrato em relação ao qual se apresenta.

Nesse ponto devemos reconhecer a existência e o amadurecimento de pelo menos duas teses adicionais, a saber: a atribuição de um desejo infantil realizado a cada sonho e a afirmação de disfarce conseqüente deste mesmo desejo.

A esta altura, o leitor deve estar ressentido, pressupomos, de esclarecimentos a respeito do mecanismo que opera não o disfarce, posto que o atribuímos à atuação de uma censura, mas ao próprio mecanismo que promove o disfarce, a saber, o trabalho de sonho, como Freud chamou. Passemos a eles.

No capítulo da *Interpretação* que Freud dedicou a descrever este mecanismo, a primeira coisa que fez notar em auxílio à sua argumentação foi o reconhecimento de uma desproporção entre a riqueza do pensamento onírico e a brevidade do conteúdo do sonho. Tal desproporção pode ser reconhecida quando se observa durante a análise do relato do

sonho, o quanto as associações produzidas a partir deste são numericamente maiores em relação aos, digamos, elementos sonhados.

Considerando que as associações livremente produzidas na análise já estariam antes associadas nos pensamentos latentes, deve-se reconhecer a presença de um operador que promoveu uma condensação desse material todo a título de apresentá-lo sinteticamente. Nessa ótica, esse mecanismo condensador pode ser entendido como omissor, isto é, como um procedimento cuja finalidade é a de evitar que, como ele mesmo diz, *“o sonho não seja uma tradução fiel ou uma projeção ponto-por-ponto dos pensamentos do sonho, mas uma versão altamente incompleta e fragmentária deles”* (p. 307, *I. de S.*)

Sobre tal operação, que veio a ser chamada condensação, W. Wollheim observou que esta impede a correspondência nítida, de um a um entre os conteúdos do sonho. Em função disso ela provoca o que chamou, valendo-se da terminologia freudiana, de sobredeterminação, de forma que para qualquer conteúdo manifesto dado, pode ou deve haver mais de um latente, isto é, qualquer sonho pode expressar muitos desejos distintos. Nesse sentido é que se pode dizer que a condensação complica a “gramática” do sonho, multiplicando-a, desdobrando-a.

Com sobredeterminado queremos dizer que cada elemento do sonho pode ser um ponto de convergência de vários pensamentos oníricos. Sobre isto Freud diz que *“não só os elementos de um sonho são repetidamente determinados pelos pensamentos do sonho, como também, cada pensamento do sonho é representado neste último por vários elementos”* (p. 310, *I. de S.*). Com isso, entendemos que uma determinada construção onírica pode ser representada, digamos, por várias cenas, além de uma única cena poder representar várias determinações oníricas, isto é, vários pensamentos oníricos.

De fato, queremos dizer que uma única cena pode ser representante de vários pensamentos oníricos. Vale aqui um alerta, para que não confundamos sobredeterminação com reciprocidade de representação, pois como veremos adiante em exposição sobre a concepção de Ernest Jones sobre o simbolismo, só há uma direção e sentido de representação possível, a que flui do inconsciente para a consciência, nunca o contrário.

Retomando, diremos que o próprio trabalho do sonho, concebido e descrito por Freud, enquanto opera a condensação, faz propositalmente com que *“o sonho não seja uma tradução fiel ou uma projeção ponto por ponto dos pensamentos do sonho, mas uma versão altamente incompleta e fragmentária deles”* (p.307, *I. de S.*).

Queremos dizer com isso que há infinitas formas de apresentar a referência última, daí a impossibilidade de uma análise completa do sonho, que seja finita e inequívoca. Por isso o sonho não comporta uma decifração total. No entanto, sabemos que o material usado no sonho (que vai ser relacionado com o latente) provém de eventos recentes (repetição de uma impressão do dia anterior), de experiências infantis, de necessidades somáticas além de estímulos externos durante o ato de dormir.

A noção de trabalho de sonho deve agora receber o acréscimo da descrição de seu segundo *modus operandi*, a saber, o mecanismo do deslocamento. Este, como aprendemos com Freud, aponta para um segundo tipo de relação entre os conteúdos latente e manifesto, por ocasião da qual *“os elementos que se destacam como os principais componentes do conteúdo manifesto do sonho estão longe de desempenhar o mesmo papel nos pensamentos do sonho”* (p.331, *I. de S.*). De fato, o que Freud acusa é a ocorrência do inverso, uma focalização no sonho que é diferente da dos pensamentos oníricos.

O mecanismo do deslocamento levado a efeito pelo trabalho do sonho consiste assim no artifício de despojar de intensidade elementos que receberam grande valor psíquico colocando em seu lugar outros elementos de valor muitas vezes desprezível, cuja presença se faça, e isto é o esperado, indiferente à censura.

Podemos, agora, reunindo as informações até aqui apresentadas, afirmar que o mecanismo de deslocamento bem como o de condensação podem ser considerados como sendo os dois fatores dominantes, como diz Freud, *“a cuja atividade podemos em essência, atribuir a forma assumida pelos sonhos”* (p.333, *I. de S.*).

Além desses, acrescentemos, há um terceiro fator de representabilidade do qual se vale o trabalho do sonho. Trata-se do mecanismo que opera a transformação de pensamentos abstratos em imagens visuais, em figuração. Esta transposição, em apoio aos interesses dos dois outros mecanismos apresentados acima, pode ser vista como de

grande valia para os propósitos do sonho, já que torna indiscutivelmente mais ricas as associações representadas.

Para concluir sobre os diferentes modos de operação do trabalho do sonho, que de fato é o operador dos meios de representação no sonho, acrescentemos a menção que Freud faz à forma de representação simbólica. Contudo, por se tratar de nosso especial interesse dedicar-lhe-emos o próximo tópico de maneira integral. No entanto, vale ainda aqui acrescentar algumas palavras introdutórias.

A representação simbólica ganha na teoria freudiana um destaque proporcional ao seu crescente interesse, destacando-a das três acima referidas. Assim é que o simbolismo acabou sendo considerado como uma quarta via de atuação ou um quarto processo de representabilidade. Inclusive, pretendemos demonstrar adiante, o simbolismo como um instrumento de representação que o trabalho do sonho tão somente se vale, isto é, sem haver necessidade de promovê-lo.

Essa última forma de representação ganha consistência a partir do reconhecimento de um repertório de sonhos que Freud chamou de típico, que são sonhos de voar, de cair, sonhos embaraçosos de estar despido, cujo núcleo é o próprio sonhador recordando impressões da infância como, de exames escolares, de morte de entes queridos, nos quais só os seguidos de sentimentos aflitivos seriam típicos, já que expressariam desejos infantis, e não atuais, de nos livrarmos de pais e irmãos.

Entretanto, muito há que ser dito sobre esta forma de reenvio, já que, como vimos, igualmente não proporciona de uma tradução biunívoca de uma instância para outra, pois, como diz Wollheim, na mesma obra acima referida, *"ao sonho falta aquilo que é mais característico de uma linguagem: gramática ou estrutura"* (p.75), afirmação que merece especial atenção para evitar interpretações precipitadas.

Nesse sentido, a restauração dos vínculos que o trabalho do sonho destruiu ou disfarçou, é uma tarefa que deve ser executada por intermédio da interpretação, pois como já mencionamos, este operador abriga diversos sentidos em uma forma de expressão e vice-versa, sendo que cada elemento do sonho revela ser, pela análise, sobredeterminado; revela ser um ponto nodal de convergência de vários pensamentos oníricos e, por causa disso, pode apresentar vários sentidos.

Queremos dizer que o conteúdo do sonho é concebido como uma transcrição dos pensamentos oníricos em outro modo de expressão que, como nos encoraja Freud, *“cujos caracteres e leis sintáticas é nossa tarefa descobrir”* (p.289, *I. de S.*), ainda que o sonho não seja, como já apontamos, uma tradução fiel ou uma projeção ponto-a-ponto dos pensamentos oníricos, mas antes uma versão incompleta e fragmentária deles.

Atingimos assim, nesse ponto da argumentação, a menção ao interesse central de nossa pesquisa, a substituição no sonho de um elemento por outro, o que é, a princípio, o resultado do trabalho do sonho. No entanto, além dessas operações que condensam, deslocam e que transformam pensamento em imagem, diz Freud *“no caso de alguns temas emergiu um simbolismo onírico universalmente válido, com base em alusões e substitutos verbais genericamente conhecidos”* (p.355, *I. de S.*). Justamente sobre a natureza deste simbolismo, que recebeu de Freud o nome de típico, deteremos doravante nossa atenção.

Antes, porém, vale uma referência a uma observação de Paul Ricoeur em sua obra *Da interpretação*, na qual afirma que, *“a simbolização em seus primeiros escritos, designava toda formação de substituto nos casos de resistência ao retorno da lembrança reprimida”* (p.100). Assim, o conceito de símbolo inicial é reconhecido como sendo mais abrangente e vasto nesta fase do que o empregado posteriormente na *Interpretação*, pois pode-se observar, recobre o próprio mecanismo do trabalho do sonho. Nosso objetivo é o de destacar o simbolismo de outras formas de representação indireta estabelecidas pelo sonho, daí a necessidade de particularizá-lo, o que faremos no próximo tópico.

1.3 - SIMBOLISMO NOS SONHOS

Para atender ao propósito anunciado ao final do tópico anterior, investigaremos a importância e a extensão do reconhecimento da presença de um simbolismo típico nos sonhos. A consideração deste suscita a seguinte indagação que merece atenção: ocorreriam tais símbolos com significado fixo? Uma vez respondida afirmativamente decorreria que a compreensão de tais símbolos comportaria uma decifração e não uma

interpretação, procedimentos que o próprio Freud, no capítulo II de seu livro de sonhos, distinguiu como dois métodos possíveis, mas divergentes, de abordagens destes.

Para sairmos desse impasse, introduziremos preliminarmente uma discussão cuja finalidade é a de auxiliar nossa compreensão. Trata-se de investigar, a título de subsídio, a história (ou pré-história) do interesse de Freud sobre o simbolismo, já que, segundo Wollheim, esse tema já estava mencionado no texto original da *Interpretação*, recebendo posteriormente maior atenção e conseqüente reelaboração.

Acrescentemos uma afirmação de Garcia-Roza em sua obra *Freud e o inconsciente* na qual declara que “a questão do simbolismo nos sonhos não recebeu, de início, grande importância por parte de Freud e foi graças à influência de Wilhelm Stekel que ele propôs reformular sua apresentação inicial do tema, introduzindo na quarta edição, de 1914, da *Interpretação de sonhos*, uma nova seção sobre o simbolismo” (p.72). Advertamos que a referência a Stekel aponta para uma influência pessoal e teórica que mais adiante será apresentada, em nada substituindo a exposição da evolução do próprio conceito de símbolo na teoria de Freud, o que não nos esquivaremos de apresentar.

Encontramos também comentários reforçadores dessa influência na obra *El autoanálisis de Freud*, de Didier Anzieu, que confirma a importância e atuação de Stekel, acrescentando O. Rank, e apontando como derivado delas a inclusão posterior da seção E (Outros sonhos típicos) do capítulo VI (O trabalho do sonho), da sua *Interpretação de sonhos*.

Mas, de fato, o que nos interessa discutir aqui é a menção de Garcia-Roza à menor importância dada ao simbolismo, antes desta data. Ela pode, em nosso entender, ser atestada pela oposição feita por Freud, na primeira edição da *Interpretação*, capítulo II, entre a interpretação simbólica e o método de decifração, ponto polêmico que já anunciamos no primeiro parágrafo desse tópico e que agora retomaremos analisando cada uma das perspectivas isoladamente.

Contudo, não podemos deixar de dizer antecipadamente que sua elaboração de um método interpretativo deu-se em meio à consideração desses dois métodos

tradicionais. Segundo o que nos sugere Garcia-Roza, seria este último, o decifrativo, mais próximo do método psicanalítico. Refiramo-nos agora a esta sugestão, já que a questão demanda explicitações sobre cada uma delas para compreendermos satisfatoriamente.

Acompanhando atentamente o capítulo II da *Interpretação*, observamos que na análise sobre outras teorias e métodos de interpretação de sonhos, Freud reconhece que o mundo leigo tem-se servido de dois métodos essencialmente diferentes. O primeiro, já mencionado, é o da interpretação simbólica dos sonhos, que consiste em tomar o conteúdo do sonho como um todo e substituí-lo por outro que seja compreensível. Vale reconhecer que já, aqui, o que se busca é uma substituição de certo modo análoga ao sonho e que seja inteligível. É o caso, por exemplo, da interpretação do sonho do faraó proposta por José na Bíblia.

Também sobre esse método Freud reconhece uma impossibilidade de, como ele diz, “*se dar instruções sobre o método de se chegar a uma interpretação simbólica*” (p.132, *I. de S.*), já que seria uma atividade artística e não científica, pois dependeria da posse de dons particulares, como intuições do intérprete, não carecendo do recurso ao sonhador. Essa operação estaria em desacordo com a técnica que Freud, já, àquela época desenvolvia, uma vez que impunha a tarefa de interpretação à própria pessoa que sonha.

Quanto ao segundo método descrito, o da decifração, este trataria os sonhos “*como uma espécie de criptografia em que cada signo pode ser traduzido por outro de significado conhecido, de acordo com um código fixo*” (p.132, *I. de S.*). Nesse caso, a decifração proposta seria elaborada em parcelas isoladas e independentes dos conteúdos do sonho e não como um todo. Como ele mesmo diz, “*como se o sonho fosse um conglomerado geológico em que cada fragmento de rocha exigisse uma análise isolada*” (p.134, *I. de S.*).

Deve ficar claro para todos que tais métodos populares de abordagem interpretativa dos sonhos não podem ser empregados com propósitos científicos, pois o primeiro, como o próprio Freud aponta, tem uma aplicação restrita, já que só se aplicaria aos sonhos de muita clareza e nitidez, além de ser impraticável uma tentativa de elaboração conceitual sobre ele. Quanto ao segundo, também dependeria da

confiabilidade do código, o que não parece nada seguro para um procedimento que se quer objetivo.

Contudo, desses, em especial o segundo, o decifrativo, Freud identifica e destaca positivamente seu aspecto decomponível, a fragmentação em partes de seu conteúdo, o que sugere o aproveitamento e sua contribuição para a elaboração de seu próprio método.

Sobre esse aspecto, em suas conferências sobre sonhos, de 1915, ao analisar uma técnica de abordagem e interpretação de sonhos, Freud propõe que se considere a multiplicidade de elementos que estes comportam, o que demandaria uma divisão destes para que a pesquisa seja feita em cada elemento à parte e não em bloco ou no todo, o que evidencia mais uma vez uma relativa concordância em relação a este segundo método.

Assim, a proximidade referida por Garcia-Roza ao segundo método, e a recusa do primeiro, só se justifica, como dito acima, pelo fato do método da decifração levar em conta o detalhe ou a parte e não a massa ou o bloco, enfocado pelo primeiro método de interpretação já existente, o simbólico.

Mas não nos iludamos pois, de fato, o método efetivamente proposto por Freud, além de não recusar o simbolismo também não é, como ele mesmo diz, *“tão cômodo quanto o método popular de decifração, que traduz qualquer parte isolada do conteúdo do sonho por meio de um código fixo”* (p.139, *I. de S.*).

Longe de recusar o simbolismo nos sonhos, embora Garcia-Roza tenha razão quanto à compreensão ainda restrita quando da primeira edição da *Interpretação*, o que de fato Freud recusa no método leigo da interpretação simbólica dos sonhos, repetamos, é justamente a utilização de uma chave de leitura. Ele a reconhece e denuncia como aleatoriamente escolhida pelo intérprete, enquanto ele próprio, segundo uma perspectiva científica, busca resgatar e identificar tais chaves, por exemplo, como algo *“conhecido e estabelecido pelo uso lingüístico consagrado”* (p.351, *I. de S.*).

Ora, Freud acabou mais tarde reconhecendo que o trabalho do sonho se vale de uma simbologia para transformar pensamentos abstratos em imagens, *“o que torna possível solucionar no todo ou em parte esse tipo de sonho, até mesmo independentemente das informações do sonhador”* (p.352, *I. de S.*). A partir daqui é que

a escalada começa a ficar íngreme, pois há um resgate ainda que parcial ao referido aspecto do primeiro método.

Após essa apresentação do posicionamento teórico de Freud em relação aos dois grandes enfoques existentes de tratamento e compreensão dos sonhos, cremos ter contribuído, ainda que de forma tímida e pincelar, para melhor situarmo-nos em relação ao que chamamos acima de história do interesse de Freud pela interpretação do simbolismo, que, no tocante aos sonhos, recebeu posteriormente dele a qualificação de típico.

O tema do simbolismo surge ainda com mais força na medida em que reenforcamos o processo que promove deformação nos sonhos. A esse respeito, logo no início da *Conferência X*, Freud reconhece que a censura não seria o único fator responsável pela deformação. Assim, retirando-lhe a exclusividade, reiteremos, aponta para um fator outro que possa produzir o mesmo resultado, a deformação que opõe conteúdos latentes a manifestos. Ao final dessa mesma conferência declara que “o simbolismo é um segundo e independente fator de deformação de sonhos, ao lado da censura de sonhos” (p.170).

O curioso é que tal fator foi apontado, descoberto ou evidenciado na medida em que Freud reconheceu a presença de uma, digamos, lacuna em sua técnica de interpretação, a saber. Diz ele, nesta mesma conferência, que algumas vezes “acontece não ocorrer à pessoa em análise nenhuma idéia em resposta a determinados elementos de seus sonhos” (p.151). Essa situação analítica em que o sonhador pode responder, por exemplo, que nada lhe ocorre, é justamente a que abrirá o campo para o reconhecimento da presença de símbolos.

Contudo, a justificativa vem a seguir, pois longe de ser nesses casos uma falha da técnica, estamos sim, reconhece Freud, diante de “um novo princípio geral” (p.152). Essa seria uma situação em que nos orientaríamos para o reconhecimento da presença de algo típico. Em um parágrafo acrescentado em 1914 à sua *Interpretação*, diz que esse fato ocorre na medida em que “ao tentarmos interpretar um sonho típico, o sonhador, em geral, deixa de produzir as associações que em outros casos nos levariam a compreendê-lo, ou então suas associações tornam-se obscuras e insuficientes” (p.269, I. de S.).

A compreensão do argumento teórico que justifica essa postura metodológica de Freud pode ser encontrada no capítulo VII da *Interpretação*, quando trata do tópico do esquecimento dos sonhos. Freud argumenta que a dúvida, a desconfiança, a incerteza e a própria interrupção do relato associativo aponta para a presença de um instrumento da resistência psíquica.

Nesse aspecto há algo verdadeiramente novo na medida em que denuncia a impropriedade do material que foi admitido na consciência, impropriedade esta que só pode ser compreendida quando se relaciona tal material com sua natureza sexual, e por isso reprimida, o que só evidencia o poder e a necessidade da censura psíquica, já que o esquecimento serve ao propósito combinado da censura e da resistência. Contando com o alcance que essa concepção nos oferece para compreendermos a interrupção do relato do sonho, abre-se espaço para detectar a presença de um símbolo, já que este mais do que, ou tanto quanto qualquer outro, satisfaz ao propósito da resistência.

Segundo e seguindo esse princípio, nos casos em que ele aparece, admite Freud, uma vez identificado, *“consequimos traduções uniformes para numerosos elementos oníricos”* (p.152), isto é, substituições constantes e regulares. Devemos a esta altura evitar a idéia de que o tema do sonho típico estaria em oposição ou contraste com a capacidade geral de termos sonhos livres, isto é, de elaborarmos livremente nosso mundo onírico a cada noite quando dormimos. O que faria justiça a esta questão é justamente a afirmação de Freud de que em todos nós *“há um certo número de sonhos que quase todo mundo tem da mesma forma e que estamos acostumados a presumir que tenham o mesmo sentido para todos”* (p.269, *I. de S.*). Esta afirmação leva-nos a supor uma natureza comum para todo esse suposto elenco de sonhos, mas esse é um tema para mais adiante.

A realidade admitida por Freud, acerca da presença do sonho típico, estabelece um método de interpretação diferente do baseado na livre associação e que pode ocorrer, segundo admite, sem as associações fornecidas pelo sonhador, isto é, nesse caso para ele, *“é possível solucionar no todo ou em parte esse tipo de sonhos, até mesmo independentemente das informações do sonhador”* (p.373, *I. de S.*). Isso, cremos, já começa a fazer com que esse nó comece a ser desatado.

Desse modo observa-se que Freud trata de propor uma técnica combinada que deve suplementar a associativa, isto é, em nosso entender, a interpretação ganha amplitude na medida em que concilia o método associativo com um aspecto da interpretação simbólica, acrescentemos desde já.

Nesses termos é que procuramos atingir com Freud a definição relativa à relação entre o elemento onírico e sua versão como simbólica, além da nomeação de símbolo ao elemento representante do pensamento onírico latente e inconsciente. A presente relação simbólica seria nesse caso, como já apontamos anteriormente, a quarta possibilidade de relação entre os elementos do sonho, além da condensação, do deslocamento e da representação plástica ou figurada, relações que retomaremos sempre que nossa argumentação assim o exigir.

Vale mencionar que o reconhecimento desta quarta relação, a simbólica, permite uma espécie de reconciliação ao menos parcial com os dois pontos de vista antigos sobre decifração e interpretação de sonhos, anteriormente recusados pela sua ciência onírica.

Para darmos continuidade à nossa argumentação devemos destacar que a questão principal que nos colocamos sobre esses métodos de representação que o sonho se vale é a da natureza do símbolo, isto é, de seu vínculo com o representado, ou ainda, usando a terminologia de Gaston-Granger, de suas formas de reenvio.

Prematuramente diremos, na tentativa de começar a estabelecer desde já um quadro distintivo em relação às outras formas de representação indireta presentes no sonho, que o símbolo neste campo da representação onírica assume um aspecto não convencional, já que sua ligação com seu representado hoje observada, já ocorreu, como diz Freud *“em épocas pré-históricas pela identidade conceitual e lingüística”* (p.360, *I. de S.*), portanto não pode ser fruto de uma ação deliberada, convencional, pré-estabelecida por parte de quem sonha.

Posto isso, concluímos preliminarmente pela constituição histórica de tal simbolismo, já que enquanto alguns símbolos se apresentam, como sugerido por Freud, tão antigos quanto a própria linguagem natural, outros vão sendo cunhados e estabelecidos continuamente ao longo do tempo. Resta saber a natureza dessa cunhagem.

Contudo advertimo-nos de que tais símbolos que aqui foram tomados em um sentido estável ou típico, o que lhes conferiria uma paradoxal a-historicidade, podem também seguir motivos individuais, isto é, um sentido próprio segundo lembranças particulares da vivência do sonhador, o que demandaria mais uma vez uma articulação sua com as associações do sonhador. Em função disso devemos considerar se tal reconhecimento nos impediria de levar adiante a pretensão de elaboração de uma gramática do sonho baseada, por exemplo, no método de interpretação simbólica segundo a pretensão freudiana acima mencionada. Que essa questão não se perca de vista é o desejo que pretendemos realizar.

No entanto, tal consideração acerca da presença de símbolos no sonho permitiu a Freud uma distinção dos sonhos típicos dividindo-os em duas classes: *“os que realmente têm sempre o mesmo sentido e os que, apesar de terem conteúdo idêntico ou semelhante, devem, não obstante, ser interpretados de maneira extremamente variada”* (p.418, *I. de S.*).

Atente-se para o fato de que a classe de símbolos que se daria segundo significados permanentemente fixos permitiria a consideração, ou até mesmo a tentativa, de elaboração de um dicionário de sonhos já que estes poderiam, nesta ótica, ser comparáveis, como disse Freud, aos logogramas da taquigrafia. Podemos assim concluir que tudo isso concorreria para restaurar ou recuperar, pelo menos em alguns de seus aspectos, o antigo e atualmente preterido método de decifração.

Para esclarecer essa questão reconheçamos que a interpretação do sonho de outra pessoa depende do acesso ao material associativo que o sonhador fornece ao analista. Mas, como estamos vendo, há casos apontados por Freud em que a interpretação independe, ou independeria, dessas informações, isto é, justamente *“quando o sonhador emprega elementos simbólicos no conteúdo do sonho”* (p.256, *I. de S.*) diz ele.

Esse ponto de vista admite que primeiro *“cada pessoa tem liberdade de construir seu mundo onírico segundo suas peculiaridades individuais”* (p.256, *I. de S.*) e em segundo lugar que *“há um certo número de sonhos semelhantes produzidos por quase todo mundo”* (p.256, *I. de S.*) que presumivelmente teriam o mesmo sentido para todos e que inclusive decorreriam das mesmas fontes em todos os casos. Aqui as associações

talvez fossem mesmo dispensáveis, já que o símbolo utilizado é concebido como pré-existente. No entanto, deve haver, reconhecamos, um motivo privado para a sua eleição de uso o que restabeleceria a importância das associações que denunciariam os motivos da escolha.

Todavia, trata-se, como é possível observar, da consideração de que existem certas invariantes ou mesmo cristalizações nas representações oníricas de modo que certos pensamentos ou preocupações de natureza básica encontram uma forma regular de expressão, por exemplo; pais representados por reis e rainhas; pênis por guarda-chuvas; úteros por armários ou caixas etc.. A esse respeito Freud reconhece que a gama de coisas representáveis simbolicamente nos sonhos não é muito extensa, seriam do tipo: o corpo humano como um todo, os pais, os filhos, irmãos e irmãs, nascimento, morte, nudez e algumas outras mais.

A partir desse elenco de simbolizáveis vislumbramos a possibilidade ou necessidade de incluir o tema das pulsões, o que será feito mais adiante, sem o qual estaremos claudicando em sua compreensão e exposição.

Reforcemos a idéia de que foi a partir da consideração e reconhecimento de sonhos típicos, que Freud voltou sua atenção para o sentido particular do simbolismo. A partir destes ele pôde reconhecer a ausência de uma produção simbólica no interior das funções próprias do mecanismo que chamou trabalho do sonho, na qual operam deslocamento, condensação e figuração.

Queremos dizer que no caso específico de uma representação simbólica, no que diz respeito à atuação do trabalho do sonho, este, segundo Freud, *"nada fez de original, ao efetuar essas substituições...ele simplesmente percorre as vias já estabelecidas no inconsciente..."* (p.377, *I. de S.*). É justamente nesse contexto, podemos dizer agora, que o simbolismo foi considerado por Freud, e aqui acima apresentado, como uma quarta via de atuação, já que ele dispensa a possibilidade ou exigência de atuação do trabalho do sonho como operador simbólico, como agente de qualquer atividade simbolizadora, não esqueçamos.

Tal reconhecimento foi expresso por Freud da seguinte maneira: *"todos os exemplos de símbolos no sonho levaram-me à mesma conclusão: não é necessário*

postular a existência, no trabalho do sonho, de uma atividade simbolizadora peculiar da mente no trabalho do sonho, o sonho se serve de quaisquer simbolismos que já se encontram presentes no pensamento inconsciente" (p.358, I. de S.).

Quer com isso dizer que o sonhador tem à sua disposição formas simbólicas de expressão e as utiliza para atingir seus objetivos, como conseguir substitutos ou representações levando em conta a censura. Nesse sentido, recordemos, Freud, indo mais a fundo, concluiu que *"o simbolismo é um segundo e independente fator de deformação dos sonhos, ao lado da censura dos sonhos"* (p.170, Conf. introd.), já que este contribui para o caráter aparentemente estranho e incompreensível dos sonhos.

Neste sentido podemos dizer que os sonhos se valem também desse simbolismo para a representação disfarçada de seus pensamentos latentes. Acrescentemos que o referido material inconsciente, pelo fato de ter sido reprimido ou recalcado, deseja se tornar consciente, manifestando-se além do caso particular dos sonhos, também nos chistes, nos sintomas neuróticos, entre outros, razão pela qual podemos conceber uma comunidade de símbolos reconhecíveis e identificáveis como igualmente presentes nestes diversos campos da cultura. As pesquisas de Freud apontaram para um simbolismo fixo que não se mostrou peculiar e exclusivo dos sonhos, como já dissemos, enquanto característico das representações inconscientes, essas fontes básicas dos simbolismos, detectáveis em suas mais diferentes manifestações disfarçadas.

Contudo, o simbolismo reconhecido por Freud promove um disfarce que permitiria, como ele assevera, obter traduções uniformes para numerosos elementos oníricos, além de que tal característica permite no aspecto restrito das versões constantes, como já sugerido acima, uma relativa e desconfortável identificação com os populares e nada científicos livros dos sonhos que oferecem ao leitor e intérprete traduções seguras, mas sabe-se lá baseadas em que critérios, para os elementos que aparecem nos sonhos.

A esta altura podemos rerepresentar sem embaraço a tese ou argumento explícito de Freud, para quem *"uma relação constante deste tipo entre um elemento onírico e sua versão, nós a descrevemos como relação simbólica, e ao elemento onírico propriamente dito, como um símbolo do pensamento onírico inconsciente"* (p.152, Conf. introd.).

Essa definição de caráter geral suscita um comentário relativamente às vantagens do método interpretativo empregado. Devemos reconhecer que a presença do simbolismo nos sonhos facilita sua interpretação, pois constitui o que chamaremos de seu núcleo rígido, estável, seu porto seguro para a distinção do conteúdo manifesto e latente. Mas também a torna teoricamente mais indigesta por outros motivos.

Isso ocorre porque, já nos informava Freud na seção E do capítulo VI, da *Interpretação*, a técnica corrente da psicanálise de interpretar segundo as associações livres comunicadas pelo sonhador cria as tais situações embaraçosas referidas nas suas *Conferências*, quando os elementos simbólicos do conteúdo do sonho aparecem e são comunicados. Essa é, sem dúvida, uma concepção de Freud que merece ser melhor descrita.

Ficamos com a nítida impressão de que Freud reconhece nessas situações embaraçosas a presença de um símbolo no sonho manifesto quando aparece como um nó insolúvel, sem conexão (pelo menos aparente) com outras ocorrências ou associações do sonhador. Em seu artigo *Sonhos no folclore* escrito em conjunto com Oppenheim, em 1911, sobre essa situação limite diz que um sonho que apresente esse impasse “*exige uma interpretação simbólica, por seu conteúdo manifesto ser inteiramente incompreensível, embora os símbolos sejam inequivocamente claros*” (p.216). Isso pode muito bem ser ilustrado na seguinte afirmação de Freud: “*a falta de associações do paciente nos dá o direito de tentar uma interpretação por substituição simbólica*” (p.379, *l. de S.*).

Lembremos que a importância do simbolismo, assim como a crença e insistência em sua veracidade é reafirmada por Freud até mesmo em sua penúltima obra, *Esboço de psicanálise*, quando comenta as já conhecidas ambigüidades presentes nas relações existentes entre o conteúdo manifesto e o latente. Nessa obra Freud afirma que a compreensão do segundo pelo primeiro se faz “*auxiliado talvez por uma tradução dos símbolos que ocorrem no sonho manifesto*” (p.183).

Para ficar claro ou evitar equívocos, nunca é demais reafirmar que ele não está omitindo ou negligenciando que a solução da tradução não se dá eficientemente sem a ajuda das associações aos elementos do conteúdo manifesto realizadas pelo sonhador na

análise, uma vez que tais associações livres têm por mérito preencher as lacunas reconhecidas entre os dois conteúdos oníricos.

Esta técnica combinada, no entanto, recebeu uma ressalva em 1914, na obra *História do movimento psicanalítico*, quando reconhece que o simbolismo na linguagem dos sonhos foi, talvez, uma das últimas coisas àquela época a que teve acesso uma vez que, disse ele, “*as associações da pessoa que sonha ajuda muito pouco a compreender o símbolo*” (p.29). Ressalva esta que, certamente, não se aplica à compreensão do sonho, mas tão somente do símbolo, como afirma.

Dissemos acima que o encontro com um símbolo por um lado dificulta a interpretação justamente porque o procedimento científico que Freud se propôs elaborar não permite a subjetividade na interpretação por parte do analista. Nesse caso, entendemos que só mesmo uma técnica combinada, como já mencionamos acima, pode oferecer resultados satisfatórios: a das associações livres comunicadas pelo sonhador, acrescida do conhecimento consistente acerca dos símbolos pelo intérprete.

Sobre tal simbolismo, mencionemos apenas, brevemente, a título de registro que nas *Conferências introdutórias* Freud faz referência a uma linguagem primordial (*Conferência X*) que legitimaria a ocorrência de símbolos nos sonhos, teoria atribuída ao filólogo alemão Hans Sperber. Também reconhece em uma carta a Fliess de 1897, que o estudo destes símbolos requer uma psicomitologia. Por ora não versaremos sobre estas últimas referências.

Resta-nos, contudo, a tarefa de esclarecer a partir de que processos são construídos os símbolos, além de como o sujeito os incorpora em seu inconsciente, o que estaremos fazendo a partir do próximo tópico.

1.4- CONSTITUIÇÃO DO CONCEITO DE SÍMBOLO

Posta essa questão, percebemos que é a própria pré-história do sujeito, como da espécie, já que falamos em inconsciente freudiano, que exige uma atenção especial a fim

de que possamos distinguir o tipo de representação onírica que aqui nos ocupamos de outras formas de representação indireta.

Além disso percebemos também que a noção de pré-história quer do sujeito como da espécie se entrelaça com a pré-história da própria evolução da noção ou conceito de símbolo, o que exige de nossa parte a consideração mais detida de autores, já dito acima, aqui entendidos como influenciadores, como Stekel e Jones. Com o propósito de esclarecer a questão, daremos a seguir um tratamento conjunto, mas em tópicos separados, onde exporemos os autores mencionados bem como seus argumentos na ordem referida acima.

Adiantemos que para tanto far-se-á necessário em acréscimo o recurso à consideração dos chamados destinos das pulsões, particularmente no que diz respeito à sua relação com a produção do simbolismo. O que não deixaremos de realizar de forma intercalada sempre que necessário.

Em atenção ao nosso objetivo, recorreremos inicialmente à obra de Stekel, *A linguagem dos sonhos*, de 1912, onde apresenta sua concepção de símbolo, assim como suas concordâncias e discordâncias em relação à teoria dos sonhos de Freud.

Diremos preliminarmente que há ao menos uma possibilidade de considerar a volumosa obra de Stekel como convergente em relação à de Freud acerca do sonho, isto é, na medida em que ele os interpreta por meio de símbolos. De resto as divergências são gritantes e procuraremos demonstrá-las a seguir na medida do possível e do necessário.

1.4.1- A CONCEPÇÃO DE SÍMBOLO DE WILHELM STEKEL

Começamos apontando para o que podemos chamar de influência de Stekel sobre a concepção de símbolo freudiana. O próprio Freud a reconhece quando admite que *“foi gradualmente, e à medida em que minha experiência foi aumentando, que cheguei a um apreciação plena de sua extensão e importância, e o fiz sob a influência das contribuições de Stekel”* (p.382, *I. de S.*).

Admitida a influência, começamos pelas divergências, lembrando que foi objeto de crítica de Stekel o fato de Freud ter atribuído ao fator sexual um papel (quase)

exclusivo na gênese do sonho. Essa é, convenhamos, uma compreensão possivelmente unânime entre os leitores, particularmente os críticos de Freud, apesar de que ele próprio em uma carta publicada na página 224 do volume XI de suas obras completas ter argumentado contrário à visão destes de que sua teoria expressa um pan-sexualismo, dizendo nesta ocasião que *“nunca afirmei que todos os sonhos expressam a satisfação de um desejo sexual, mas muitas vezes acentuei o contrário”*.

Acreditamos que essa questão que a princípio evidencia uma certa vacilação teórica mereça ser rapidamente dirimida. Assim sendo, acreditamos que possa ser solucionada com a focalização de um parágrafo acrescentado ao seu livro dos sonhos em 1909, onde diz que ao interpretarmos sonhos não devemos esquecer da importância dos complexos sexuais. No entanto, buscando um equilíbrio estende-se dizendo que *“também devemos evitar o exagero de lhes atribuir importância exclusiva”* (p.430, *I. de S.*). Compreendemos com isso que pode não ser exclusiva, mas não pode deixar de estar presente. Fica o registro, já que não nos levaria ao cumprimento de nosso propósito adentrar ainda mais nessa questão.

Ambos divergem também relativamente à existência das categorias de sonhos telepáticos e de advertência, aceitos e defendidos por Stekel. Para este, o erro de Freud deu-se, justifica-se sem parecer-nos ter razão, ao conceber o sonho tão somente em função dos instintos sem reconhecer prontamente o sonho como resultante de um conflito que se dá entre instinto e inibição, entre o primitivo e o civilizado. Deve ficar claro que para Stekel o instintivo e o primitivo estão completamente e exclusivamente identificados.

Por conta disso atribui a Freud uma unilateralidade, isto é, a consideração do sonho unicamente em função dos instintos, limitação esta que o conduziu à concepção do sonho como sendo, diz Stekel, *“nada mais do que a satisfação de um desejo”* (p.15). Do alto desta crítica ele quer dizer que o segundo fator, composto pelo consciente, o cultural, o inibidor, vai além da função simples de censura que provoca a deformação, vai além do papel de empresário que recebe do capitalista um financiamento para sua empresa, tem um papel mais relevante e vai assim além de provocador da deformação ou disfarce que impõe ao instinto ou desejo infantil, como definiu Freud.

Para Stekel esse segundo agente do conflito é ele também, pensamos, agente estruturador e constituinte do produto final que é o sonho. Para ele, nas inibições *“se encontrará os efeitos da civilização: advertências, preparação do futuro, profecias...”* (p.16).

Contudo, ambos compartilham de um objetivo, o de explicar o simbolismo dos sonhos demonstrando a presença de uma forma de pensamento primitivo, que é por ambos concebido como simbólico, além da concepção do sonho como produto psíquico de caráter inconsciente.

Assim, até onde Stekel caminhou com Freud, afirma que no fenômeno onírico *“se trata da eterna guerra entre os instintos e a inibição, entre o homem primitivo e o civilizado, que se expressa nesta grandiosa imagem simbólica”* (p.13). Nesse sentido concorda com Freud que o sono provoca um relaxamento do *ego* que libera a fantasia inconsciente do controle da consciência, já que esta é entendida de qualquer forma como portadora de inibição. É justamente nesse cenário que o homem primitivo vem à tona e é por razões internas ao conflito que *“o sonho manifesta suas imagens em uma linguagem secreta de caráter simbólico”* (p.14) diz Stekel.

Para ele essa linguagem é igualmente a dos homens que habitaram nosso planeta na origem ou pré-história da humanidade e que encontra no sonho espaço de expressão e sobrevivência. Acerca disso, na conclusão de sua obra, acrescentando algumas considerações de caráter geral, volta a referir-se ao simbolismo como modalidade ou forma primitiva do pensamento. Essa admissão permite-lhe reconhecer que por causa dessa natureza *“as crianças empregam os mesmos símbolos que os adultos”* (p.633) que se apresentam ao longo da vida como uma herança, melhor dizendo, como uma sobrevivência. Além desta, chegamos a uma importante consideração de que, segundo Stekel, *“ainda que todo simbolismo seja de caráter individual, mesmo assim podemos comprovar que uma série deles é válida universalmente”* (p.633).

Com recurso aos termos freudianos, podemos identificar as duas teses expostas no parágrafo anterior, segundo as noções de uma ontogênese que repete a filogênese, isto é, a disposição infantil da espécie que se repete na infância do indivíduo, além da

necessidade de uma técnica combinada entre interpretação simbólica aliada à livre associação.

Assim posto, está de acordo com Freud ao admitir que os homens primitivos expressavam-se em linguagem simbólica, que é agora recapitulada. Stekel apresenta alguns exemplos como espada simbolizando luta, árvore representando natureza, raio representando divindade e acrescenta: interpretá-los e aos sonhos *“exige uma solução desta linguagem simbólica dada pela linguagem de todos os dias”* (p.14).

Também ele aponta para uma sobrevivência do símbolo para além dos limites do sonho, incluindo, a exemplo de Freud, os mitos, fábulas, folclores, embora sem justificar explicitamente sua ocorrência. Talvez, arrisquemos, supondo que o mecanismo da inibição, que em sua teoria instaura o conflito do sonho, atue de forma semelhante na vigília, isto é, no que diz respeito às demais manifestações culturais. Contudo, o que de fato ele afirma com muita concisão e sem nenhum rigor explicativo é que tão somente *“a linguagem do sonho utiliza as forças secretas que criaram a linguagem de todos os dias”* (p.25).

Agora, enfocando a questão da interpretação dos sonhos, Stekel nos diz que se faz necessário um conhecimento dos símbolos e dos processos da deformação onírica. Começa, relembremos, realçando que nós mesmos estamos impregnados de símbolos, chegando a afirmar que *“a língua, os usos, os gestos, as idéias são símbolos mais ou menos dissimulados”* (p.19). Neste sentido, sem seu conhecimento não há, para ele, interpretação de sonhos possível, a ponto de afirmar que *“sua compreensão do simbolismo é o fundamento da interpretação dos sonhos”* (p.22).

Na medida em que promove suas próprias interpretações em seu volumoso livro, menciona a técnica de livre-associação de Freud como um novo e louvável recurso, cujo objetivo, já sabemos, é a reconstituição do material latente. Também ele não deixa de referir-se à situação em que a associação do sonhador resiste em vir à tona, isto é, em que nada ocorre ao sonhador quando interrogado. Tal situação, igualmente apontada por Freud, talvez por influência do próprio Stekel, é reconhecida como um ponto neutro ou obscuro cuja ocorrência acusa a presença de um símbolo.

Sabemos que Freud, e faz-se necessário esclarecer isso mais uma vez, ao admitir esta ocorrência tão somente a acrescentou à já conhecida técnica da livre-associação, não substituindo uma pela outra. Contudo, Stekel afirma ter encontrado relações simbólicas que jamais teria obtido a partir do material associativo relatado pelo sonhador. Ora, a consequência dessa perspectiva é a de instituir uma interpretação de sonhos que prescindia do sonhador, ou como ele mesmo diz ser seu intento, “*tornar independente a interpretação dos sonhos da vontade do sonhador*” (p.27), o que nunca foi explicitamente admitido por Freud.

Deve-se registrar que Stekel não pretendeu que essa prática fosse possível em todos os casos. Essa concepção, apenas mencionada nos dois primeiros capítulos de sua obra, recebeu posteriormente no último capítulo, um esclarecimento que de forma bastante explícita, reconcilia-o nesse aspecto com Freud. Ele admite que “*o conhecimento do simbolismo não basta*” (p.607).

Embora reafirme a possibilidade de ocorrência de sonhos cuja interpretação seja possível sem a ajuda do sonhador, admite a presença de sobredeterminações no material onírico que seriam de natureza particular, que seriam “*impossíveis de descobrir sem a colaboração do sonhador*” (p.606), o que aponta para a dependência do primeiro em relação ao segundo.

Inclusive assevera que os símbolos só permitem decifrar um dos sentidos do sonho, o que implica que, como ele mesmo diz “*o material mais importante deve oferecê-lo a pessoa que teve o sonho*” (p.620). Ele finaliza o equacionamento reconhecendo que “*o simbolismo nem sempre significa o mesmo. Em cada caso haverá que individualizar a interpretação ao máximo*” (p.620), reconhecimento que confere aos símbolos privados e aos típicos seus verdadeiros lugares.

O que de fato Stekel almejou e alcançou, e nisso reside sua contribuição, foi ter mostrado que os sonhos falam uma linguagem simbólica e que sua solução proporciona uma interpretação ao menos parcial do sonho, pois como ele mesmo afirma, “*além dos símbolos, desempenham algum papel os diversos processos de formação onírica*” (p.52), como a conversão ao seu oposto, condensação e o deslocamento. Nesse ponto segue com

Freud a perspectiva de que o relato individual e livre do sonhador, de sua própria história pessoal, pode revelar o material latente do sonho.

Uma vez apresentadas as noções de Stekel sobre o simbolismo passemos à de outro colaborador de Freud, Ernest Jones, onde daremos continuidade ao nosso objetivo de detalharmos os diferentes aspectos constitutivos do simbolismo presente nos autores que com Freud, ou paralelamente a este, empreenderam tal tarefa.

1.4.2- A CONCEPÇÃO DE SÍMBOLO DE ERNEST JONES

Para tanto recorreremos, de início, a um artigo de Jones com o título *La théorie du symbolisme*, de 1925, publicado no livro *Traité théorique et pratique de psychanalyse*, além de um oportuno trabalho de análise literária que elaborou sobre Shakespeare, chamado *Hamlet e o complexo de Édipo*, de 1949. Dada a importância de ambas para nossa pesquisa procuraremos apresentá-las a seguir, intercalando-as, segundo nossa conveniência.

Na primeira das obras acima mencionadas, Jones refere-se ao símbolo como a parte da psicanálise que escapa ao arbítrio do analista que dessa forma não dependeria de suas equações pessoais, já que constituem um corpo de conhecimentos que, segundo ele, também extrapolam os limites da ciência psicanalítica, uma vez que se presentificam em outros domínios da cultura sendo por isso objeto de interesse de outras ciências também. Esta verdade lhe emprestaria um interesse geral.

O símbolo foi por ele definido como uma substituição de certas idéias, interesses e tendências por outras, que ocorreria por ação de dois processos, a saber. Primeiro por extensão ou transferência de interesse de certas idéias mais simples, mais antigas e mais primitivas por idéias mais difíceis e mais complexas que simbolizariam as primeiras. Em seguida, sua análise revela ser sempre uma representação de uma verdade que por motivos afetivos ou intelectuais foram concebidos em algum momento pelas mentes humanas.

Após essa sucinta apresentação fica pendente a caracterização da natureza e do modo de operação do símbolo, tarefa que passaria a dar maior conteúdo à exposição.

Antes, porém, Jones alerta para a necessidade de definir o símbolo em seu sentido limitado, isto é, no interior da psicanálise, antes de concebê-lo como da posse de diferentes domínios, o que tanto Stekel como Freud fizeram.

Para isso, Jones auxilia nossa compreensão acerca do tema elaborando uma relação de características comuns à noção de símbolo existentes, por exemplo: o símbolo define um processo de significação que percorre de uma idéia primária (mais essencial) a uma secundária (menos essencial). Em seguida observa que a representação simbólica do elemento primário mantém uma relação com este baseada em algum elemento comum a ambos, uma semelhança suficiente para obter traços equivalentes, que podem ser exteriores ou interiores, relação esta que se efetiva sobretudo numa ação inconsciente. Acrescenta que o símbolo é sempre mais breve e mais condensado do que a idéia que representa.

Completamente em acordo com Freud e Stekel, Jones sustenta, em acréscimo à caracterização, que a simbolização é o mais primitivo dos processos mentais, tanto ontologicamente como filogeneticamente. Assim, sua sobrevivência decorreria da capacidade mental de reverter as fases de sua evolução observada sobretudo nos sonhos o que nos lembra a distinção freudiana entre processo primário e processo secundário.

Complementarmente, Jones sentencia que uma segunda capacidade mental em questão, que é a repressão, participa do processo de simbolização, já que para ele um símbolo constitui uma expressão manifesta de uma idéia ocultada, reservada e secreta, constituindo aqui também um disfarce promovido inconscientemente sem ser reconhecido pela consciência.

O ganho de apresentarmos as características acima é o auxílio que nos oferece por diferenciação para a compreensão de outros tantos processos mentais que seriam, em última instância, produtores de outras formas de representação figurada indireta, como a metáfora, a alegoria, a alusão, entre outras, diz Jones em seu artigo. Contudo, é mister compreender o símbolo em seu sentido estrito cuja vantagem seria a de *“compreender os níveis mais primitivos do desenvolvimento mental e suas ligações com o pensamento consciente”* (p.209).

Tendo o símbolo características como a de representar elementos psíquicos inconscientes, seria este o seu maior fator de diferenciação em relação a outras formas de representação indireta. Isso quer dizer que o processo de simbolização se efetua fora da consciência, a partir do que o indivíduo não se dá conta do símbolo que emprega nem de como o elaborou ou adquiriu.

A esta altura da argumentação faz-se necessário oferecer conteúdo à diferenciação anunciada entre o símbolo e as demais formas de representação possíveis. Para isso Jones desenvolveu no interior de seu artigo um tópico que chamou de *o simbolismo verdadeiro*, justamente para atender a esta exigência teórica.

A primeira característica distintiva já dita do assim chamado símbolo verdadeiro é a de representar elementos psíquicos inconscientes, o que justifica o fato do sonhador não reconhecer como tal o símbolo que dispõe e utiliza.

Uma segunda característica atribuída ao símbolo é a de possuir uma significação invariável. Antes, porém, de explicitarmos este item devemos fazer uma ressalva a partir desse mesmo texto, pois um símbolo dado pode ter duas ou mais significações e, por isso, sua interpretação depender do contexto, das associações do sonhador como elemento auxiliar.

Contudo, isso quer dizer que de “invariável” há o fato de que, como diz Jones, *“as variações possíveis de sua significação são muito limitadas”* (p.217), sendo sua escolha dependente do contexto em que está inserido o sonhador, uma escolha portanto individual, o que justifica a presença de uma mesma significação nas mais variadas manifestações do simbolismo, incluindo pessoas mais diversas. Nessa perspectiva Jones reconhece não haver lugar para interpretações aleatórias dos símbolos pelo analista.

A partir dessa última característica decorre uma seguinte, a da autonomia significativa do símbolo em relação aos fatores particulares. Essa independência só é justificável na justa medida em que se concebe o simbolismo como não estando condicionado somente a fatores individuais, uma vez que a capacidade de criar símbolos longe de ser ilimitada é aqui concebida como fortemente restrita.

Para melhor explicitação dessa característica, deve-se reconhecer uma sutileza, pois o símbolo não é tão somente independente de fatores particulares, já que esta existe

ao menos modestamente; antes, ele apresenta uma não dependência, isto é, o sujeito não pode escolher aleatoriamente um símbolo para ser representante de uma idéia dada, daí seu caráter arbitrário, mas ao contrário, escolher apenas entre alguns símbolos possíveis, aquele que serviria para representar adequadamente tal idéia. Queremos dizer que pode ainda escolher um outro símbolo, é verdade, mas desde que tenha significação equivalente. Diz-se com isso que o símbolo usado ou escolhido não pode receber da parte de um indivíduo um sentido diverso daquele que lhe fora constituído anteriormente, o símbolo portanto antecede, nesta concepção, ao seu utente.

Cabe aqui um comentário com objetivo de evitar mal entendidos. Não se trata de postular, pelo menos em Jones, já que em Freud essa questão é mais controversa, um tipo de inatismo em relação ao símbolo aqui definido, que seria dessa forma digamos hereditário, visando sustentar sua autonomia, independência, uniformidade ou estereotipia. De fato, para Jones a uniformidade reconhecida deve-se ao fato de que longe de herdar, *“ao contrário, cada um recria, por assim dizer, o simbolismo com os materiais de que dispõe”* (p.218). Assim, a uniformidade do símbolo nada mais expressaria, e aqui estamos diante de uma verdadeira contribuição, do que a uniformidade do espírito humano no que diz respeito às suas tendências.

Com isto Jones está apontando, como ele diz, para a *“uniformidade dos interesses fundamentais e permanentes da humanidade”* (p.218). Neste argumento que carece de explicitação estaria assim a origem da uniformidade do símbolo. Sua compreensão demanda o recurso a uma segunda obra de Jones, acima mencionada, onde analisa as fontes inconscientes da uniformidade apontando para a presença do que chamou de temas fundamentais ou primordiais constitutivos da natureza do homem em geral. Em razão de sua importância oferecemos sua exposição para retomar, em seguida, ao tema até aqui analisado.

Para atender nosso propósito, acompanharemos o mais de perto possível a obra em que Jones tenta compreender o significado psicológico do mito de Hamlet, reconhecendo ser este recorrente em um vasto grupo de lendas, cujo histórico detalha na obra. Lembremos que também Freud apontou a presença do simbolismo neste campo

extra-onírico. Dessa forma, compreender a vinculação entre grupos de lendas corresponde a compreender ou lançar luz sobre a natureza dos símbolos.

Em função de sua importância fazemos uma pequena interpolação para apresentar alguns argumentos que Freud elaborou em 1926 em sua obra *Análise leiga*, onde esclarece que foi somente através do conhecimento da sexualidade infantil que se tornou possível compreender a mitologia além do mundo dos contos de fadas. Nessa obra Freud procura mostrar o propósito ou finalidade com que elas foram criadas, que é justamente a de corresponderem ao legado humano primordial, legado este, segundo ele, permitido restritamente aos deuses e interditado aos homens.

Com este propósito a demonstrar, Freud afirma, nesta obra, que *“na vida mental das crianças, hoje em dia, podemos ainda detectar os mesmos fatores arcaicos que em geral outrora dominavam nos dias primevos da civilização humana. Em seu desenvolvimento mental, a criança estaria repetindo a história de sua raça de uma forma abreviada...”* (p.205).

Uma vez demonstrada a concepção de Freud sobre a sobrevivência do tema mítico, voltemos à segunda obra de Jones que comentávamos. Nela aponta para o fato de que uma análise relativa aos conteúdos de diferentes mitos em diferentes épocas e lugares deve revelar que estes estão de forma invariável *“vinculados a um número relativamente pequeno de temas primordiais, e mais, temas que evidenciam com clareza derivarem de correspondentes fantasias infantis”* (p.127). Assim Jones vincula sua pesquisa a fatores constitucionais, a exemplo da já empreendida por Freud e Oppenheim, que será apresentado adiante, em que as assim chamadas fixações em fases da evolução sexual constituem bases ou suportes para a produção de símbolos.

Assim concebidos, os temas ou conteúdos dos mitos como os símbolos que os compõem, poderiam ser compreendidos como produtos das fantasias inconscientes, isto é, do acúmulo de emoções, desejos e impulsos reprimidos, esquecidos ou jamais conscientizados que outrora povoaram a mente infantil e adulta.

Em favor de sua tese, Jones aponta para um fato curioso que é a possibilidade observável de se encontrar em muitas e diferentes partes do mundo uma história típica com, digamos, roteiro e enredo recorrentes. Em função dessa peculiaridade ele postula a

existência de pelo menos alguns temas fundamentais que, segundo sua conclusão, “*são comuns à vida instintiva da raça*” (p.127). Quis dizer com isso que um mito assim como as lendas e os símbolos nada mais são do que expressão de tais temas.

Em favor de sua argumentação, Jones cita as semelhanças psicológicas observáveis no interior das diferentes versões da lenda de Hamlet, além de outras de outros povos, mesmo que aparentemente divirjam, mas cujo tema gira em torno da incumbência conferida ao herói de vingar a morte do pai. Assim, o tema fundamental comum a todas seria “*o êxito de um jovem herói na luta para desalojar um pai rival*” (p.128). Ele completa seu argumento apontando para o fato de que em diferentes lendas a história da hostilidade ao pai é o tema predominante, enquanto em outras, o que predomina é a afeição pela mãe, mas, diz ele, “*regra geral, ambos os temas podem ser apontados, com maior ou menor clareza*” (p.129).

Para compreender melhor as implicações de tal tema fundamental, recorreremos ao capítulo IV da mesma obra que ostenta o sugestivo título, *a tragédia e a mente infantil*, que segundo nossa compreensão ficaria melhor assim como *a tragédia é a mente infantil*, queremos dizer que a tragédia é a própria mente infantil.

O êxito da compreensão da tragédia como tema fundamental segundo o qual o herói luta para desalojar o pai rival depende, segundo Jones, de dois temas, a saber: o sentimento de ciúme de uma criança e sua atitude em relação à morte. Tais temas se completam e se interpenetram na produção inconsciente do que aqui estamos chamando de tragédia; triângulo edipiano como destino inexorável do ser humano. Cabe-nos compreender a profunda e duradoura influência que esses temas infantis podem ou devem ter na maturidade tanto do indivíduo como tiveram na da espécie.

Devemos à psicanálise a descoberta de que, nos mitos como na vida em geral, encontramos processos mentais sobreviventes dos aspectos mais primitivos da vida mental que só perderam sua atuação graças às privações, às interdições, aos adiamentos e às renúncias que lhes foram impostas. Nesses termos é que pode ser dito que a tragédia, no sentido do incesto e do parricídio apontados acima, nada mais é do que uma herança, um destino que trazemos ao mundo, que se presentifica pelo “*ressentimento sentido por*

um homem em relação ao pai, quando este perturba, como forçosamente acontece, a fruição do amor exclusivo da mãe pelo filho” (p.76).

Com isso Jones mostra que a universalidade da tragédia, em sua qualificação como tema primordial fundante dos conteúdos míticos, deve-se à expressiva contribuição do inconsciente, isto é, da mente infantil com sua hostilidade primordial sobrevivente no adulto. Nesse contexto é que a mente adulta, já ambivalente, dividida entre o amor atual ao pai e o ódio pretérito à sua tirania passada pode representar simbolicamente tais atributos na pessoa de um rei ou equivalente.

Essas relações precisam ser melhor explicitadas, pois com relação ao problema do ciúme na infância deve-se levar em conta a interpretação que a criança faz das restrições impostas aos seus privilégios e satisfações imediatas. Neste conflito Jones bem aponta que a hostilidade para com o agente da interdição é proporcional à intensidade do desejo infantil de afeto contrariado. A relação da interdição com a intensidade do desejo não permanece sem conseqüências.

Já quanto ao agente paterno como interditor, o prof. Osmyr G. Jr., em sua obra *Freud, racionalidade, sentido e referência*, tratando da questão relativa ao mito científico de Freud descrito em *Totem e tabu*, esclarece que “o pai, ao impedir a relação dos filhos com suas mulheres, seria o primeiro representante do princípio de realidade” (p.186). Nesse sentido o pai estaria estabelecendo o primeiro não, a primeira negativa, a primeira imposição de renúncia ao desejo infantil pela mãe, desejo este que leva em conta apenas os imperativos sexuais guiados pelo princípio do prazer em detrimento do princípio de realidade, ainda nele não inteiramente introduzido. Assim é que passa a fazer sentido a interpretação de que o obstáculo à vingança encontrado em Hamlet não é mais que um problema moral derivado do conflito infantil que oferece contribuições inconscientes sobreviventes no adulto.

Jones quer dizer com isto que as tragédias dos poetas e dramaturgos derivam, ou podem derivar se pensarmos com mais cautela, de aspectos da mente da criança que são inteiramente trágicos sobreviventes neles. A tragédia justifica-se, assim, como tema favorito de poetas e escritores além de constituir, e isso não se pode negar, motivo relevante, constitutivo e central da maior parte das mitologias e religiões.

Julgamos esclarecedor reforçar que tal conflito que fixa um ressentimento de um rapaz em relação ao pai quando este interdita o desejo de amor exclusivo da mãe pelo filho foi bem determinado por Freud, com primazia, como assentado em bases sexuais quando reconheceu as manifestações primitivas da sexualidade infantil.

Retomando, dissemos acima que a atitude diante do pai, que de fato podemos dizer que é o rival bem sucedido do filho, depende da intensidade do desejo reprimido. Agora acrescentaremos que depende também da intensidade da repressão. Esse reconhecimento permitiu a Jones dizer que *“a completa expressão do desejo reprimido não é apenas que o pai morra, mas que o filho devia, então, esposar a mãe”* (p.79).

Dando complemento ao tema em questão, redirecionemos o foco de nossa atenção para um conjunto de sonhos típicos analisados na *Interpretação*, que é o da morte de um ente querido, mas somente aqueles em que o sonho é seguido de angústia. Outras apresentações não seriam típicas, diz Freud. Nesses, o sentido claro e invariável é o de que a pessoa morra efetivamente, mas somente considerado como desejo de outrora, do passado.

Todavia para atribuir a característica de tipicidade e universalidade, o que permitiria dizer que seria tão somente um desejo pretérito buscando reemersão no sonho de cada um, deveria este ter sido um sentimento cuja ocorrência se deu em cada um dos sonhadores. Mas qual seria o fator que permitiria a postulação de tal recorrência?

Em resposta deve-se recorrer mais uma vez à vida mental suprimida das crianças, que seriam, segundo Freud, completamente egoístas, em que a luta pela satisfação plena de seus interesses não poupou nenhum dos rivais com que se deparou. Sobre esse sentimento, Freud numa nota acrescentada em 1919, dimensionando-o diz que *“o irrestrito amor próprio (o narcisismo) das crianças considera qualquer interferência um ato de lèse majesté, e seus sentimentos exigem (como o código draconiano) que qualquer crime desta ordem receba a única forma de punição que não admite graus”* (p.282, I. de S.), ou seja, a morte. Assim posto, o desejo do filho de que ocorra a morte do pai seria circunstancialmente inevitável, nessa fase, a todos nós.

Isso já seria suficiente para que afirmássemos que antes da inibição desses sentimentos, eles teriam sido comuns ao ser humano, sobrevivendo nos sonhos adultos de

forma típica. O assassinato seria assim uma pulsão que adquiriu caráter constitucional (predisposicional) no homem, assim como, acrescentemos, o incesto.

Outro grupo de sonhos típicos que vale mencionar, pois bem expressam a natureza libidinal ou pulsional do simbolismo, já que é explicado com recurso a um retorno universal a impressões da primeira infância, reside no que Freud chamou de sonho embaraçoso de estar despido. Este estaria respaldado no desejo infantil de exhibir-se, justamente em um período isento da vergonha de fazê-lo.

Em defesa de seu argumento, Freud exemplifica com a situação relatada no conto de Hans Andersen, *A roupa nova do imperador*, cuja relação não nos parece forçada, onde é reproduzida exatamente a circunstância do sonho de nudez.

A exemplo desse tipo de sonho, há o grupo de voar ou flutuar no ar ou cair. Considerando que estes reproduzem sempre impressões da infância, como jogos e brincadeiras que àquela época deram margem a sensações sexuais, estariam sendo agora neles revividas. Também deles, dificilmente se obteriam significações uniformes não fossem produtos de sensações derivadas sempre, e porque não dizer invariavelmente, das mesmas fontes.

Esses sonhos remeteriam recorrentemente a uma lembrança e desejo infantis visando revivê-las. Aponta assim para mais um percurso inevitável e inexorável da infância, não apenas do indivíduo, mas da espécie, o que proporcionaria a produção do símbolo e sua reconstituição uniforme por cada membro da espécie tomando-o típico.

Ficamos, assim, com a nítida impressão de que o tópico dos sonhos típicos descrito por Freud e compartilhado por Jones, como vimos, teve como precípua função demonstrar e exemplificar a universalidade da sexualidade infantil. Esperamos que esta afirmação nos seja de especial valia na medida em que dará sustentação à nossa tese que será detalhadamente apresentada no capítulo final.

Por fim, podemos dizer que o tema primordial presente nos sonhos, nas histórias infantis, nas lendas e nos mitos apontam para atitudes infantis em relação ao próprio corpo e de filhos em relação aos pais, expressando uma estrutura que atravessa a história presentificando-se graças a um processo que ficou conhecido pelo nome de complexo de Édipo. Entendemos que apontar para os argumentos que justificam e mostram como a

estrutura do Édipo atravessa a história e se presentifica nas relações sociais e individuais ajuda-nos a esclarecer a constituição e sobrevivência dos símbolos.

Com o que foi dito até agora e que ainda será dito adiante, podemos reconhecer, na presença já admitida de uma uniformidade de interesses fundamentais e permanentes da humanidade, uma uniformidade do espírito humano quanto às tendências particulares que constituem a fonte do simbolismo. Assim, com base em tal uniformidade pode-se extrair conclusões relativas à natureza do homem em geral, tais como: sua necessidade e seu interesse universal e permanente de reprimir a sexualidade infantil. A partir desse ponto da argumentação as pulsões bem como as predisposições ou fixações delas decorrentes passam a figurar com maior proeminência como determinantes do simbolismo.

Na seqüência, ainda acompanhando o artigo de Jones como prometemos acima, daremos continuidade à caracterização do que ele chamou de simbolismo verdadeiro, de fato uma tentativa de diferenciar este de outras formas indiretas de representação. Com esse objetivo, Jones faz uma observação relevante, a de que o número de símbolos empregados é infinitamente mais elevado do que o número de idéias simbolizadas. Isso bastaria para atribuir à interpretação uma tarefa de certa forma monótona, já que toda a variedade possível de símbolos remeteria a um reduzido número de representados.

Para Jones só um estudo atento da gênese do simbolismo poderia lançar luz sobre essa questão. Tal estudo deve mostrar que todos os símbolos em última instância representam a idéia do “eu”, do próprio sujeito, além do nascimento, do amor, da morte. Sendo que estas últimas estariam diretamente relacionadas com a primeira.

A título de estatística Jones refere-se a mais ou menos uma centena de idéias a serem simbolizadas, como o círculo dos pais, com a mãe, irmãos etc.. Mas acrescenta, *“os símbolos que representam o órgão masculino são provavelmente mais numerosos que todos os outros reunidos”* (p.225).

Lembremos que essa característica será de grande importância para nossa análise futura do simbolismo como linguagem na medida em que sugere um repertório mínimo e estável de elementos a serem compostos segundo regras que os articulam. Isso na medida em que realizaremos um tipo de comparação com as características da linguagem natural.

Retornando à caracterização do simbolismo verdadeiro, mencionemos o fato de que o inconsciente promove a relação ou identificação de uma idéia simbolizada (de natureza sexual) aparentemente dessemelhante ao seu símbolo. Isso equivale a perguntarmos pelo motivo da consciência não reconhecer a semelhança que tudo sugere ser reconhecida pelo inconsciente.

Para responder a tal questão Jones admite, em primeiro lugar, que é o espírito primitivo (distinguindo-o do adulto/consciente) que opera tal relação. Aponta assim para uma possível identificação original e universal que seria a base de todo simbolismo. Mas esta afirmação nada acrescentaria, uma vez inclusive por já ter sido mencionada anteriormente, se Jones não tivesse o bom senso de apresentar fatores próprios ao processo primário de simbolização.

Assim ele identifica a existência de dois fatores que concorreriam para a promoção dessa identificação original, o princípio de prazer, além do princípio de realidade (que orientam as vicissitudes das pulsões). Admitindo como pertinente esta concepção, diz Jones, *“a identificação que está na base do simbolismo resultaria da ação destes dois fatores, a saber: a tendência a buscar o prazer e fugir da dor, e da necessidade instintiva de se adaptar à realidade pelas vias mais fáceis e econômicas”* (p.234).

Explicitemos que ele também parte do pressuposto de que a mente primitiva está submetida à dependência em relação ao princípio de prazer. Por causa deste, a mente primitiva ignora as distinções entre duas idéias quando estas se mostram sem interesse para ela e, em contrapartida, observa apenas as distinções que são do seu interesse.

Podemos dizer que a mente primitiva, na situação dada, seleciona um atributo em detrimento de todos os demais, atributo este que provavelmente nunca seria o mesmo selecionado pela mente consciente, já que seus interesses são divergentes e distintos. Agora, ao mesmo tempo que essa identificação primária presa por interesses inconscientes, pode também ser reconhecida como uma espécie ou meio de adaptação à realidade por meios fáceis e econômicos, que é realizada por essa forma concreta de abordagem das experiências. Considerando que prazer e realidade se opõem, estaríamos diante da primeira prática de renúncia e conciliação.

Portanto, o processo primário de simbolização estaria assim atendendo a ambos princípios igualmente. Nesse sentido é que o simbolismo pode ser entendido como uma ação conjunta da tendência à fuga da dor e busca do prazer. O que perfaz, sem dúvida, um importante esclarecimento sobre a presença de um elemento de ligação entre o símbolo e o simbolizado, afastando assim a possibilidade de uma ligação imotivada, a exemplo do signo lingüístico adiante descrito, já que ocorre necessariamente a identificação da presença de um elemento comum reconhecível entre o símbolo e o que ele representa.

Uma vez estabelecida a possibilidade de um vínculo “natural” entre as partes do simbolismo, faz-se necessário apresentar uma observação de Jones suplementar a essa relação. Diz ele que não há reciprocidade entre uma idéia e sua representação simbólica. Para dar conta desse impasse procedeu mais uma vez a um exame dos conteúdos das idéias.

Em primeiro lugar, diz Jones, *“as idéias simbolizadas são as mais primordiais que se possa conceber, sob as quais pesam os mais velhos e poderosos interesses”* (p.240), em função do que são mantidas à distância da consciência e assim impedidas de uma expressão literal. Por isso se expressam sempre na forma de uma formação de compromisso, isto é, por uma substituição, por uma representação simbólica.

Por fim, diz ele que como uma corrente de energia, o sentido da simbolização se dirige do inconsciente ao consciente e jamais ao contrário. Chega-se assim ao núcleo da sua teoria do simbolismo, a saber, de que *“só o que é reprimido é que precisa ser simbolizado”* (p.241), e isso só se exerce no fluxo unidirecional do inconsciente para o consciente.

Apontando assim para uma gênese “natural” do simbolismo, Jones pode dizer que *“cada criança recria o simbolismo por sua própria conta”* (p.235), isto é, toda criança percebe ao menos inconscientemente identificações entre o simbolizado e o símbolo que são estranhas ao espírito adulto e consciente.

Aparece aqui, diremos com algum cuidado, o que Freud chamou de sublimação, isto é, uma energia sexual se deslocando para direções não sexuais, comparando e substituindo elementos sexuais por outros aparentemente não sexuais. Constatação que

Freud apresentou em uma nota de 1910 nos *Três ensaios*, onde reconhece que o simbolismo sexual, isto é, “a representação do sexual por objetos e relações não-sexuais, remonta os primeiros anos de domínio da fala” (p.181), o que sugere mais uma vez que todo simbolismo depende sempre das vivências sexuais da infância.

Há aqui uma concepção de que as conexões simbólicas, ocupadas por nós, apresentariam pela via da proibição e pelo recalçamento formulações constitucionalmente determinadas. O que pode ser mais uma vez ilustrado por Freud em *Três ensaios* onde diz que uma pulsão escopofílica, “originariamente voltada para os genitais e querendo chegar ao seu objeto de baixo para cima, é detida em seu trajeto pela proibição e pelo recalçamento” (p.145-146), ficando atribuído ao pé, em decorrência de um fator anatômico, uma representação sexual. Por essas indicações podemos mais uma vez, observar sem embargo o papel desempenhado pela constituição sexual da criança no processo de gênese e fixação de símbolos, concebendo-os no interior de um núcleo singularmente sexual.

Devido a esses argumentos, pedimos licença ao leitor para adentrarmos ainda mais no tema que vem sendo aqui insistentemente abordado, que é o do fator constitucional na produção do simbolismo. Ciente de sua importância, ao custo do acréscimo de algumas páginas, procuraremos dar-lhe consistência e desdobramentos para nossa compreensão.

Para tratarmos do tema do fator constitucional não podemos de início perder de vista a idéia freudiana de que em geral todo sintoma advém de uma mesma situação, “a necessidade de desviar as exigências libidinais do complexo edipiano” (p.115, *Inibições*). Acresce-se a isto a descoberta, aqui já anunciada, de que todo sintoma neurótico pode ter um substrato formado em uma base pretérita que muitas vezes aparece em um disfarce simbólico. Isso quer dizer que, o sintoma, como diz Freud, “é plasmado em moldes bem diferentes devido a um fator constitucional” (p.115, *Inibições*).

Tal fator pode ser entendido como descrito a partir da descoberta de que a organização genital da libido, última das fases da evolução sexual que em Freud é descrita como bifásica, apresenta-se de forma pouco resistente, sendo débil e instável. Nesses termos, toda vez que o *ego* for exercer sua tarefa defensiva contra as exigências

libidinais, o que ocorre é que este acaba por “lançar de volta a organização genital (da fase fálica), no todo ou em parte, ao nível anal-sádico mais antigo” (p.115, *Inibições*), por exemplo. Fica assim explicado, por motivos constitucionais, o que Freud quer dizer com regressão. Sem a compreensão deste processo fica difícil, como Freud afirmou oito anos mais tarde, na *Conferência XXXII*, “orientar-se nas fantasias dos seres humanos, nas suas associações...” (p.103).

Para a continuidade do tema da regressão lembremos que a formação de sintomas, bem como do compromisso em geral, pode ser considerada um triunfo ou mesmo vitória se se consegue conciliar a proibição egoica da libido com sua satisfação. Assim, o que resulta de uma proibição, a referida satisfação substitutiva pode aparecer em disfarce simbólico, como já dissemos.

Com isso pode-se dizer que a luta pelo desvio da tentação produz, como diz Freud, “uma série de sintomas que aparecem de maneira típica nos indivíduos mais diferentes” (p.117, *Inibições*). Assim, também no campo dos sintomas foi possível estabelecer uma tipicidade. O que se observou é que sob condições patogênicas as regressões a fases anteriores ganharam representação típica inclusive no caráter das pessoas.

Tal formulação permitiu a Freud postular um tipo característico, típico, de determinadas formas de doenças relacionadas a determinadas regressões, sendo possível relacionar um sintoma atual com um ponto pretérito de fixação ocorrido ao longo da evolução libidinal, que sobreviveu e ganhou expressão na forma de uma linguagem sintomática que estaria assim vinculada aos destinos das pulsões.

Dessa forma, estendendo o argumento para o simbolismo, posta a equivalência já admitida entre sintoma e sonho, o ouro pode ser, por exemplo, representante simbólico das fezes na medida em que é um equivalente atual do interesse intestinal derivado da sexualidade anal que foi preterida (interditada) no passado, embora insuficientemente banida, o que permitiu a sua sobrevivência pela via da criação de um ponto disposicional.

Podemos concluir, mesmo apressadamente, que se o erotismo pregresso sobrevive nas fases subsequentes, temos de admitir sua formulação inversa, isto é, que todo erotismo atual é e está impregnado de erotismo pretérito. Nesses termos, o interesse atual

pelo pênis deve ter sua origem nas fases anal-sádica ou mesmo oral. Com isso pode-se dizer que a catexização do pênis nada mais é do que uma sobrevivência da do ânus, pela defecação, e mais cedo ainda da boca, pela sucção.

Transportado o exemplo para o atual interesse genital feminino, Freud diz que este também “*é essencialmente de origem anal-erótica*” (p.103, *Conf. XXXII*). Para ele, tal interesse, tomando emprestada expressão de Lou Andreas-Salomé, é alugado do reto. Assim é que se entende a sempre possível representação da vagina pelo reto.

Freud vai mais longe ao afirmar que “*nos sonhos, muitas vezes, aparece um local que era anteriormente um só compartimento, mas que agora está dividido em dois, por meio de uma parede ou vice-versa*” (p. 104, *Conf. XXXII*). Ora, posto que simbolicamente a vagina é representada, por exemplo, por um cômodo da casa (quando não por ela toda) essa configuração do sonho só pode significar, devido aos fatores constitutivos já citados, a relação entre vagina e intestino. Temos assim aqui mais uma configuração simbólica para representar uma relação estabelecida preteritamente.

Pretendemos lançar mais luz sobre nossa investigação dando continuidade aos esclarecimentos referentes aos determinantes patogênicos e por extensão aos sonhos com seus simbolismos. Ater-nos-emos doravante à oposição dos conceitos de constitucional e de accidental. Para isso recorreremos, ainda que de modo breve ao artigo de 1913, *A disposição à neurose obsessiva*.

Antes porém, esclareçamos que mesmo alguns anos mais tarde, em 1937, em sua obra *Análise terminável e interminável*, Freud já alertava para o fato de que “*não devemos exagerar a diferença existente entre caracteres herdados e adquiridos, transformando-a numa antítese; o que foi adquirido por nossos antepassados decerto forma parte importante do que herdamos*” (p.257). Assim, coloca de forma clara o conhecimento que pretende extrair da relação de tal par terminológico, precisando seu alcance.

Retomando os argumentos da obra antes referida, em que discute o problema da escolha da neurose, Freud relaciona como dissemos, os conceitos de constitucional e de accidental, referindo-os em termos de inato e de adquirido respectivamente. Nesse artigo, ele apresenta os determinantes patogênicos envolvidos na neurose como “*aqueles que*

uma pessoa traz consigo para a sua vida, e aqueles que a vida lhe traz -o constitucional e o acidental” (p.341). Estabelece assim uma espécie de simetria, de extensão entre os possíveis determinantes patogênicos.

No entanto, a leitura desse texto deixa claro que se a instalação da patologia necessita da operação combinada de ambos, diferentemente a escolha da neurose depende inteiramente da disposição constitucional, não dependendo de experiências patogênicas.

Fica assim, acreditamos, uma vez definido o papel da etiologia traumática, prefigurada a identificação da fonte das disposições. Mais uma vez, nunca é demais repetir, é a função sexual com seu curso ordenador de desenvolvimento característico que proporciona pontos de fixação em diferentes estágios ou fases, para as quais pode-se regredir. No entanto, o que dispara esta regressão, isto é, o que faz o indivíduo ficar doente, pode ser, para efeito de equilíbrio entre os fatores, como diz Freud, *“alguma perturbação externa”* (p.341).

Desse modo, assentado na estabilidade do constitucional e secundarizando o acidental, Freud pôde sem embaraço, estabelecer a ordem em que as principais formas de psiconeuroses devem aparecer, correspondendo à ordem das idades em que o desencadeamento destas perturbações ocorre, a saber: histeria na primeira infância; neurose obsessiva entre seis e oito anos; paranóia e demência precoce depois da puberdade e durante a vida adulta. Pôde também estabelecer, não só a fase do aparecimento do sintoma, mas também a relação que cada uma delas mantém com o ponto disposicional da evolução sexual, onde as psiconeuroses que aparecem tardiamente na vida do paciente remontam a fases mais primitivas. Esse arranjo pode ser expresso na metáfora geométrica do rebatimento.

Essa digressão sobre o aspecto constitucional da produção de psiconeuroses e por conseguinte de sintomas, esperamos, deve lançar luz sobre nosso propósito de demonstrar que também a produção de símbolos no que tange os sonhos serem assimiláveis aos sintomas, está submetida ao aspecto disposicional de nossa evolução sexual, o que lhe confere, adiantemos, por empréstimo de sentido, estabilidade, uniformidade e universalidade, cremos.

Por conta do que foi dito faz-se inevitável um novo recurso à obra *Análise terminável e interminável*, onde afirma, em conformidade com o que estamos apresentando que *“a experiência analítica nos impôs a convicção de que mesmo conteúdos psíquicos específicos, tais como o simbolismo, não possuem outras fontes senão a transmissão hereditária, e pesquisas em diversos campos da antropologia social tornam possível supor que outros precipitados, igualmente especializados, deixados pelo primitivo desenvolvimento humano, também estão presentes na herança arcaica”* (p.257).

Nesse contexto, retomando, reiteremos que as associações da infância, isto é, das fases da evolução sexual, tanto do indivíduo como da espécie, subsistem no inconsciente de onde sob certas condições manifestam-se como símbolos. Assim também é que podemos compreender a sobrevivência de traços de simbolismos na linguagem, nos mitos, nas lendas, ainda que a humanidade evolua temporalmente.

Uma tal concepção abre uma discussão de cunho polêmico já que se refere à sobrevivência no indivíduo não só de esquemas constituídos em períodos primitivos, mas também em relação aos conteúdos gerados por tais esquemas. Com isto Freud nos incentiva a crer que *“o que um dia veio à vida, aferra-se tenazmente à existência. Fica-se às vezes inclinado a duvidar se os dragões dos dias primevos estão realmente extintos”* (p.245, *Análise terminável*).

Com isso ele está, nunca é demais reafirmar, dizendo que a superação ou substituição das fases pela qual passa o indivíduo em seu curso ordenador da sexualidade, não se realiza de modo repentino e radical, mas de maneira a que partes da organização anterior sempre persistam ao lado da mais recente, podendo ser mantida na configuração final. Se o mesmo pode ser aplicado à evolução da espécie, diz ele, *“de todas as errôneas e supersticiosas crenças da humanidade que foram supostamente superadas não existe uma só cujos resíduos não perdurem hoje entre nós, nos estratos inferiores dos povos civilizados ou mesmo nos mais elevados estratos da sociedade cultural”* (p.245, *Análise terminável*). Assim lançamos luz sobre a questão da sobrevivência de esquemas e conteúdos que se presentificam, entre outros, pelo símbolo.

Após essa incursão pela teoria da sexualidade infantil, retornemos a Jones para quem *“o simbolismo resulta de um conflito intrapsíquico entre tendências reprimidas e tendências repressoras”* (p.240). A partir disso podemos retomar o argumento de que é simbolizado só aquilo que é reprimido durante o processo que gera pontos disposicionais, pois só este precisa, digamos, de disfarce. Além disso, acrescentemos, a inibição afetiva apresenta, digamos em acréscimo, vários graus de repressão e deles depende o simbolismo, pois, segundo Jones, *“quando a inibição atinge o máximo, temos o simbolismo na forma mais típica”* (p.271).

Com estas últimas afirmações cremos ter dado conta da exposição da concepção, ao menos em termos gerais, de simbolismo de Ernest Jones. Passaremos no próximo tópico a focar uma discussão adicional em função da qual destacaremos o tema do simbolismo, para finalizar este capítulo, em termos de seus processos de produção bem como de seus conteúdos relativamente à questão de serem estes adquiridos ou inatos.

1.5 – O SIMBOLISMO NA PERSPECTIVA DO ADQUIRIDO E DO INATO

Iniciemos este tópico apontando para o sentido em que Freud pôde dizer em sua *Interpretação* que em muitos casos *“o elemento comum entre um símbolo e o que ele representa é óbvio, em outros, acha-se oculto, e a escolha do símbolo parece enigmática”* (p.383, I. de S.). Faremos desta afirmação a identificação do simbolismo a uma regressão em direção a um modo de representação mais simples e primitivo, cujo conteúdo seria, ou poderia ser, de natureza hereditária.

Neste sentido é que situamos a concepção freudiana de que as trilhas da escolha seriam aquelas *“por onde passou toda a humanidade nas épocas mais remotas da civilização...trilhas de cuja continuada existência em nossos dias, sob o mais diáfano dos véus, encontram-se provas nos usos lingüísticos, nas superstições e nos costumes”* (p.356, I. de S.). Ainda no folclore, nos mitos populares, lendas, chistes, provérbios etc..

Nesse sentido pode-se dizer em acréscimo que o sonhador é, nesta circunstância, sonhado pelo simbolismo. Podemos considerar, sem embaraço, que o trabalho de uma

interpretação dos sentidos do sonho constitui o âmago da teoria psicanalítica, pois muito mais do que produtor de sentidos, o sujeito que sonha é visto nesta ótica como suporte de uma significação universal que se anuncia através dele.

Ainda sobre esse ponto lembremos que Ricoeur, estimulando nossa reflexão, reconhece que o estatuto científico da psicanálise deve-se ao fato dela descrever processos, mas apesar disso não passaria de uma grande hermenêutica, na medida em que leva em conta a sobredeterminação do simbolismo onírico. Essa observação será de grande valia, quando investigaremos a conformação do sistema simbólico que é constituído a partir da presença do símbolo nos sonhos. Adiante retornaremos a essa questão.

Mas adiantemos que, colocada desta forma, a função de simbolização não deixa de constituir problema, não deixa de solicitar uma especificação no sonhador, mesmo sendo um trabalho concebido como realizado alhures, lugar e tempo identificados acima. Daqui se pode concluir mais uma vez que o sonhador se serve de um simbolismo de cuja elaboração não participou, pelo menos conscientemente, mas cujo uso implica em reconsideração de sua estrutura significativa.

A partir desta duplicidade de perspectiva decorre como consequência que a interpretação do sonho deve, ou deveria, levar em conta uma genética, segundo a qual a determinação do símbolo passa a ser vista como um fato prévio de cultura transmitido “hereditariamente”. Em que pese esta afirmação, o vínculo ou relação simbólica do sonho com seu representado, nos faz ver Freud, “*é de natureza genética*” (p. 384, *I. de S.*).

Isso deriva da constatação de Freud de que em diversos casos, como já dissemos, o elemento comum entre um símbolo e o que ele representa é óbvio, mas em outros a escolha do símbolo parece enigmática. Sobre isso ele quer dizer que são precisamente estes últimos casos que devem ser capazes de lançar luz sobre o sentido último da relação simbólica, e eles indicam que esta é de natureza genética, já que sua ligação atual teve uma gênese em épocas pretéritas.

Segundo essa perspectiva, recordemos, os sonhos puderam, não sem alguma prudência e reserva, ser comparados por Freud às siglas estenográficas, que são providas

de significação precisa, o que permitiria inclusive uma interpretação, nesse caso, baseada na prática de decifração. Esse novo lugar conferido ao símbolo traz consigo a idéia de que ele se encontra supedito a uma simbólica geral, esta presente como uma língua sedimentada e arquivada nas representações inconscientes dos povos e que está expressa, como já dissemos, nas lendas, nos mitos, nos provérbios, na linguagem natural, enfim, nas diferentes manifestações culturais, isto é, "*as coisas que estão hoje simbolicamente ligadas provavelmente estiveram unidas em épocas pré-históricas pela identidade conceitual e lingüística*" (p. 384, I. de S.).

Queremos dizer que o simbolismo típico deve corresponder à herança filogenética, independentemente assim, de certa forma, quanto à sua composição, da experiência particular de cada um. Assim sendo, é também transmitida e fixada no uso lingüístico, na medida em que os indivíduos adquirem e transmitem suas linguagens. Esta concepção do simbolismo como herança de natureza filogenética precisa ser cuidadosamente considerada, pois sabemos que Freud nunca a abandonou, o que solicita esclarecimentos. Em sua obra *Esboço de psicanálise*, de 1938, afirmou que os sonhos também utilizam um material que não seria originário "*nem da vida adulta de quem sonha, nem da sua infância esquecida*" (p.193), o que demanda explicações.

Assim considerado, só a influência arcaica de antepassados trazidas ao mundo pela criança poderia explicar sua presença. Essa concepção alimenta a expectativa de um acesso à pré-história da humanidade pela via do inconsciente. Compreendemos também como chegamos a possuir e reconhecer símbolos pela via cultural, como dissemos a pouco, pela via de expressões idiomáticas carregadas deles, por exemplo. Na *Conferência X* Freud analisa uma seqüência de palavras derivadas da palavra madeira; matéria, *mater*, mãe, que proporciona o simbolismo da madeira como mãe. Essa vinculação permitiria, segundo ele, uma sobrevivência, uma herança observada atualmente, do uso simbólico de madeira como símbolo de mulher ou mãe.

A perspectiva de um acesso à pré-história da humanidade referido no parágrafo anterior, dada sua dimensão, merece ser melhor apresentada. Compreendemos que ao tratar do modo de expressão simbólico, Freud identifica um retorno a estados de nossa evolução intelectual há muito abandonado, que inclui, lembremos, a representação por

imagens. Tal modo de representação pôde ser caracterizado como arcaico e regressivo. Assim sendo, o estudo do simbolismo permitiria esclarecer o início de nosso desenvolvimento intelectual.

Nunca é demais dizer que o que está sendo mencionado como pré-história ou arcaísmo, que a elaboração onírica bem como o simbolismo faz-nos retroceder, deve ser compreendido de duas formas. Como diz Freud na *Conferência XIII*, “*de um lado, a pré-história do indivíduo, sua infância; e, de outro, até onde cada indivíduo de alguma maneira recapitula, em forma abreviada, todo o desenvolvimento da espécie humana, a pré-história filogenética*” (p.201).

Mediante essa dicotomia indivíduo-espécie ou ontogênese-filogênese, Freud nos mostra que o simbolismo ou as conexões simbólicas, por não serem necessariamente adquiridas por aprendizado, “*podem, com razão, exigir serem consideradas como herança filogenética*” (p.201, *Conf. XIII*). Nesse sentido, essa recapitulação que o indivíduo faz do desenvolvimento da espécie humana, ao realizar conexões simbólicas só pode ser inconsciente e primitiva.

Tal noção de algo adquirido na filogênese que se atualiza na ontogênese só pode apontar para um reconhecimento da natureza conservadora das pulsões, como atributo universal de uma tendência a restaurar estados anteriores de coisas.

Com o objetivo de alimentar a compreensão dessa articulação, que muitas vezes se apresenta vacilante ao leitor, remeter-nos-emos a um artigo do prof. Monzani, publicado na obra *Filosofia da psicanálise*, sob o título de *A fantasia freudiana*, no qual lembra que a psicanálise que nasceu dando prioridade para os fatores externos como a sedução, a teoria traumática da histeria e minimizando o fator hereditário, vai agora elevar à simetria esses fatores.

No artigo mencionado, Monzani esclarece que a questão da disposição filogenética, ausente no *Projeto*, já constava de forma precoce no capítulo VII da *Interpretação*, pag.578, uma vez que o sonho remontaria não só à infância do sonhador, mas à infância filogenética, ao desenvolvimento do gênero humano. Contudo, nessa obra diz Monzani, ainda “*não está explícito...quais são os conteúdos dessa herança arcaica...*” (p.81).

Após fazer um inventário de obras em que essa concepção ganha elaboração, Monzani aponta que a viragem foi operada de forma mais explícita na XIII conferência de *Conferências introdutórias*, passando, em 1916 por *Alguns tipos de caráter elucidados pelo trabalho analítico*, onde aplica ao complexo de Édipo a idéia de herança filogenética. O inventário culmina, em 1924, em artigo sobre a dissolução deste complexo, pensado sob a mesma perspectiva.

Mas foi, segundo Monzani, em *O homem dos lobos* que Freud indicou de modo explícito o que considerava ser os conteúdos primordiais herdados filogeneticamente, como a cena primária, a sedução e a castração. Agindo assim relativizou de vez a necessidade da vivência da cena primitiva, atingindo a simetria entre o herdado e o adquirido.

Essa menção, cremos, na medida em que resgata o primado do componente hereditário relativamente ao vivido, isto é, da filogênese sobre a ontogênese, admite, à primeira vista, um certo “inatismo” relativo aos conteúdos dos sonhos.

Sob pena de nos tornarmos repetitivos, diremos que o até aqui exposto pode levar-nos a admitir com Freud que *“aquilo que pode ser operante na vida psíquica de um indivíduo pode incluir não apenas o que ele próprio experimentou, mas também coisas que estão inatamente presentes nele, quando de seu nascimento, elementos com uma origem filogenética – uma herança arcaica”* (p.112, *Moisés e o monoteísmo*).

Ficamos assim com o problema de dar consistência a tal herança, como defini-la, como compreendê-la. De fato, ainda nessa obra, onde Freud faz um longo exame da herança arcaica, ele nos socorre instruindo sobre a linha de compreendê-la, mais uma vez como uma disposição, ou ainda, *“como uma capacidade ou tendência de ingressar em linhas específicas de desenvolvimento e de reagir, de maneira específica, a certas excitações, impressões e estímulos”* (p.112). Trata-se assim, entendemos mais uma vez, antes de um fator constitucional no indivíduo.

A este ponto de vista que pleiteia uma uniformidade localizada no indivíduo, complete-se a descoberta de fatores exteriores igualmente homogêneos e uniformes. Quem sabe temos aqui uma simetria entre a importância de fatores externos e internos, ou hereditários e adquiridos? Trata-se da consideração de que os humanos ao menos no

início de suas vidas, são submetidos a experiências idênticas e a elas reagem de maneira semelhante. Dessa constatação faz-se de, forma equilibrada, o núcleo e o alcance da hipótese ou descoberta da universalidade do simbolismo manifesto em diferentes campos.

Só essa visão, em nosso entender, poderia postular o simbolismo como sendo o mesmo entre todos os povos desde tempos imemoráveis, isto é, como uma herança arcaica. Este corresponderia a vinculações pretéritas no desenvolvimento da espécie que são agora percorridas e repetidas no desenvolvimento atual do indivíduo; trata-se de fato de uma herança de disposições. Só assim é que se pode, esperamos ter deixado esclarecido, postular uma vinculação de experiências presentes com a de gerações anteriores, identificando inclusive seus conteúdos e produtos.

Em reforço aos nossos argumentos faremos referência a um comentário de Freud feito em sua análise na obra *O homem dos lobos*, na qual justifica a relatividade entre a observação verídica ou experiência real da cena das relações sexuais entre os pais, também chamada de primária, e a possibilidade de esta ser uma fantasia do menino que passou a sonhar com lobos que o observavam do alto de uma árvore.

Foi nesta obra, como já dito, que Freud reconheceu a cena primária, a sedução na infância e a castração como, diz ele, “*inquestionavelmente, um dote herdado, uma herança filogenética*” (p. 104). Mas é também na seqüência que ele afirma que estes conteúdos “*podem também facilmente ser adquiridos pela experiência pessoal*” (p. 104). Na tentativa de desfazer esta aparente contradição procuremos aprofundar o esclarecimento de seus termos.

De fato, o que Freud quer dizer é que os eventos ou ocorrências, bem como as circunstâncias sofridas pelo homem em tempos pré-históricos, foram depois transmitidas segundo a forma de uma pré-disposição à sua, para usar seus termos, readquirição ontogênica. Assim podemos concluir que o indivíduo jamais herda o conteúdo, seja do sonho, seja do sintoma, mas o reconstitui ou readquire, como se este ressurgisse mais uma vez, como diz Freud na mesma obra, “*desde que persistissem as mesmas circunstâncias, como um evento concreto na experiência do indivíduo*” (p.105).

Essas circunstâncias idênticas foram, algumas páginas adiante, identificadas como possíveis ou derivadas de esquemas filogeneticamente herdados, dentre eles citemos o complexo de Édipo, que possuem uma sobrevivência e atualidade independentes do indivíduo.

Mas foi na *Conferência XXII* que Freud explicitou, expondo sobre a natureza do desenvolvimento dos instintos do *ego* e dos instintos sexuais, da libido, que ambos são, como diz, “*no fundo, heranças, recapitulações abreviadas do desenvolvimento pelo qual toda a humanidade passou, desde épocas primitivas, por longos períodos de tempo.*” (p.357).

Também em relação ao desenvolvimento desses instintos a noção de origem filogenética explicita a idéia da atuação do acima referido esquema que é tão somente uma pré-disposição. Isso fica claro quando diz que “*no caso dos seres humanos, esse ponto de vista filogenético...é herdado, não obstante é de aquisição recente no desenvolvimento do indivíduo*” (p. 357, *Conf. XXII*) e completa, “*provavelmente porque as mesmas condições que impuseram sua aquisição persistem e continuam a operar em cada indivíduo*” (p. 357). Com isso cremos não restar dúvida sobre o que se quer dizer com herdado psicologicamente, quando se fala em termos freudianos.

Não obstante, para lançarmos mais luz sobre essa importante questão voltemos ao capítulo VII da *Interpretação*, em que a noção de regressão tópica mostra, de forma topográfica, a noção de vida anímica infantil. Essa argumentação será aqui de grande importância para a compreensão do conceito de filogênese, já que opta pela via da descrição da evolução do aparelho psíquico.

Nesse capítulo Freud aponta para a ocorrência no sonho de três tipos de regressão; a tópica, a temporal e a formal. Sem entrarmos em detalhes que consumiriam tempo desnecessariamente, apontemos que a primeira refere-se a localidades no próprio aparelho psíquico, enquanto a segunda a estruturas psíquicas mais antigas, já a terceira a métodos primitivos de expressão e representação. Esta última é a que nos interessa particularmente.

Esta breve apresentação pode ser melhor dita pelo próprio Freud, para quem “*o sonhar é, em seu conjunto, um exemplo de regressão à condição mais primitiva do*

sonhador, uma revivescência de sua infância, das moções pulsionais que a dominaram e dos métodos de expressão de que ele dispunha nessa época” (p.578, *I. de S.*). Nesses termos é que a análise do sonho pode proporcionar um conhecimento da herança arcaica do homem, daquilo que, como acrescentado por Freud em parágrafo de 1919, *“lhe é psiquicamente inato”* (p.578, *I. de S.*).

A esta altura pretendemos excluir de nosso texto o aspecto vacilante que o leitor deve ter percebido anteriormente relativo à relação do adquirido e do inato. Com isso queremos dizer que concordamos sem problema com um possível inatismo desde que se estenda à estrutura ou esquema reconstruído e recapitulado em cada indivíduo e não necessariamente aos conteúdos psíquicos, que, como vimos, de certo apenas acompanha a recapitulação e atualização desta estrutura.

Vimos com isso que a articulação de uma ontogênese sobre a filogênese redimensiona o lugar e a importância do indivíduo e da cultura como sedes da produção simbólica, isto é, o vínculo simbólico é também a partir de agora construído por um trabalho, digamos, do sujeito na cultura.

Acrescentemos que a questão da relação do herdado com o adquirido pode ser ainda mais iluminada, mais uma vez, com recurso a uma outra obra, de 1937, *Análise terminável e interminável*, onde reconhece a existência de um exagero quando se trata de diferenciar caracteres herdados ou adquiridos. Com isso Freud pretende reduzir a condição de antítese que normalmente é atribuída ao par terminológico. Diz ele que *“o que foi adquirido por nossos antepassados decerto forma parte importante do que herdamos”* (p.257), mas não mais do que isto, já que a elucidação do símbolo ou do sintoma é proporcionada por fatores da infância do indivíduo.

Assim é que podemos compreender como é que conteúdos psíquicos específicos, como o simbolismo, podem ter fontes de transmissão reconhecidas como hereditárias. Sempre lembrando que a questão da determinação hereditária não pode nem precisa ser pensada do ponto de vista biológico, uma vez que é do psíquico que falamos, onde o conceito de hereditariedade ganha contorno específico.

O que Freud nos faz compreender é que há uma historicidade presente no conceito de hereditariedade psíquica, uma vez que há sim uma repetição cultural desde

os primórdios da humanidade e que de certa forma “formata” as vicissitudes do sujeito. Isso faz com que a pré-história do sujeito coincida com a da humanidade.

Dessa forma o que nos importa afirmar é que Freud mantém sua perspectiva empirista, já que alguém teve em alguma fase do desenvolvimento da humanidade as experiências geradoras de símbolos agora repetidos. Quer dizer, a experiência é condição da hereditariedade que, por sua vez a condiciona. Assim, o simbolismo se baseia nas repressões efetuadas por gerações anteriores, enquanto se exige de cada nova geração que mantenha esse simbolismo efetuando as mesmas repressões.

Adiantemos, a título de conclusão do tópico, que estas considerações proporcionam uma clara reformulação de sua teoria, provocando um deslocamento da atenção do recalcado para o recalcador. Após estes ditos passaremos às considerações finais.

1.6- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar, relembremos que Ricoeur nos faz ver que persiste uma desproporção entre o que chamou de monotonia dos conteúdos, que destacou, a exemplo de Jones, como sendo da ordem dos órgãos genitais quando ainda relacionados à sexualidade perversa e dos atos e relações sexuais, em relação à abundância de representações, de significantes que lhes cabem.

Posto isto, encontramos-nos diante da exigência de definição das possibilidades de abordagem do simbolismo do sonho que, como afirma Freud, *“se serve de certo simbolismo, em parte variável individualmente e em parte tipicamente fixo”* (p. 34, *Cinco lições de psicanálise*). Cremos que com isso Freud quis, mais uma vez, dizer que o que hoje é herdado foi ontem adquirido e posteriormente transmitido como herança. Nesse contexto, o sonho se comporia a partir de uma mescla destas, digamos, duas fontes, o herdado e o experienciado ou adquirido.

Assim, uma abordagem desta linguagem sugerida por Ricoeur no capítulo IV de sua obra *Da Interpretação*, concebe que os símbolos típicos quando retomados pelo

sonho são reinterpretados, isto é, veiculam significações novas que os sobredeterminam. Trata-se do enfoque sempre hermenêutico sobre a circunstância em que na sua experiência individual o sujeito repete e opera as associações simbólicas pré-estabelecidas sobredeterminando-as.

Sem o interesse de dar por encerrada a discussão, reservaremos esta avaliação para os próximos capítulos, onde apresentaremos os pressupostos conceituais da semiologia saussuriana, incluindo Barthes, para finalmente submeter a uma epistemologia segura o conceito de simbolismo, o que proporcionará, cremos, a sustentação de nossas teses, a saber, que o simbolismo freudiano pode ser assimilado ao conceito de mito contemporâneo de Barthes, na medida em que resulta a partir do mecanismo de deslocamento, isto é, da substituição conveniente do elemento real ou latente por um trivial e conveniente. Além desta, procuraremos sustentar a tese de que a própria construção do conceito de simbolismo nada mais foi do que uma mitificação freudiana. Sem mais detalhes passemos aos capítulos posteriores, onde esta sustentação será buscada.

2- SEMIOLOGIA: UMA PROPOSTA DE ORGANIZAÇÃO DAS SIGNIFICAÇÕES DOS FATOS HUMANOS

2.1 APRESENTAÇÃO DA ESTRUTURA DO CAPÍTULO

Reiterando o que foi dito na apresentação, comecemos por lembrar que nossa opção pela proposta de semiologia saussuriana, justifica-se, entre outros motivos, pelo reconhecimento do ponto de referência que constituiu outrora na evolução da ciência lingüística. O interesse também é manifestado pela condição, reconhecida desde seus primórdios, de ciência piloto das ciências humanas que a lingüística assumiu com Saussure e particularmente com os semiólogos pós-saussurianos. Por fim, nosso interesse reside especialmente na sua proposta de construção do ponto de vista semiológico, isto é, do enfoque dos fatos humanos como sistemas simbólicos. Desta forma, cremos, não resta dúvida quanto a sua relevância enquanto instrumental epistemológico para nossa presente investigação acerca do conceito de simbolismo, particularmente o onírico, como definido por Freud e colaboradores.

Para efetivarmos tal investigação, procederemos de forma sistemática, neste capítulo, à verificação ou acompanhamento de sua doutrina, isto é, dos pontos fundamentais de sua teoria, o que nos exigiu uma exposição relativamente detalhada de seu ponto de vista semiológico, ao custo da sobrecarga de um capítulo relativamente extenso, sem o qual julgamos acarretar dificuldades futuras de compreensão.

Com esse propósito, o plano desse capítulo apresenta de partida a preocupação de realçar as bases com que Saussure reconstituiu a lingüística de seu tempo. Tendo como objetivo alçá-la a uma instância de autonomia, promoveu sua clara distinção relativamente a outras ciências que poderiam, em algum aspecto, reivindicar a linguagem natural como um de seus objetos tais como a psicologia, a sociologia etc..

Com esse objetivo Saussure partiu da iniciativa de estudar a linguagem natural em sua imanência, em sua porção interna. Para ele, a primeira etapa de uma ciência da linguagem, que é um fato eminentemente humano, deveria ser o estudo do funcionamento

interno de tal fato e não o de sua evolução histórica, por exemplo. Essa perspectiva instaurou, como veremos, a oposição entre lingüística sincrônica e lingüística diacrônica.

Esse ponto de vista fez de Saussure o pai da lingüística moderna, em razão do que se pode atribuir-lhe o mérito de organizador de um estudo sistemático que muito contribuiu para a realização da lingüística do século XX.

Esperamos, por ocasião da exposição de suas iniciativas no campo da lingüística e de seu ponto de vista semiológico, destacar sua contribuição também relativa à compreensão das próprias instituições humanas, inclusive as não-lingüísticas como os mitos contemporâneos definidos por Barthes, como a linguagem dos sonhos, que nos interessa de forma particular, dessa feita.

Enquanto lingüista, Saussure procurou definir a condição de possibilidade para que esta pudesse constituir-se como ciência autônoma. Isso requisitou a determinação da natureza do objeto de estudo de tal ciência, que só pode ser conhecida e definida a partir do conhecimento e da definição de tal objeto.

A prioridade dessa tarefa acabou por demarcar um ponto de inflexão na história da lingüística, o que diferenciou Saussure de seus antecessores. Nesse sentido, a ordem expositiva dos conceitos aqui adotada visa apresentar de início a construção ou definição do mencionado objeto da lingüística, já que ele não se oferece explicitamente.

Com o objetivo de reconstituirmos seus desígnios e sua estratégia, que muito nos auxiliará por ocasião futura da instrumentalização dos conceitos daqui derivados, começemos por recapitular sua advertência de que no plano ou nível do mundo físico, a linguagem natural poderia, como muitas vezes o foi, ser considerada e estudada a partir da maneira pela qual os signos são produzidos pelo aparelho vocal, o que caracterizaria uma pesquisa física. Também nesse nível, poder-se-ia estudar as influências no aparelho auditivo das ondas sonoras, o que caracterizaria uma pesquisa fisiológica.

Poder-se-ia ainda traçar, relativamente à linguagem natural, seu histórico, já numa perspectiva diacrônica, que ordenasse e descrevesse cronologicamente as variações das formas lingüísticas. Lembremos que qualquer uma delas constitui possibilidade de pesquisa lingüística, embora não correspondam à perspectiva saussuriana.

Os planos ou níveis de tratamento da linguagem natural acima mencionados, dos quais se ocuparam seus antecessores, foram recusados e preteridos por Saussure pelas razões que estaremos apresentando ao longo desse capítulo. Essas razões poderão ser compreendidas a partir de sua proposta de instaurar um novo ponto de vista semiológico.

Este reconhece na chamada linguagem natural a multiplicidade como um aspecto da prática, como um fato humano em exercício que deveria ser estudado a partir de um ponto fixo que representasse um princípio de unidade do fluxo que é o próprio exercício lingüístico. Foi justamente a instauração desse novo ponto de vista, esperamos demonstrar, que influenciou a ciência lingüística bem como as concepções de ciência dos fatos humanos deste século.

Saussure viabilizou sua investigação postulando o princípio básico de que a linguagem natural possui uma natureza psíquica, mostrando que toda pesquisa física, fisiológica ou histórica da linguagem não dá conta de esclarecer suficientemente seus mecanismos internos. Nesse sentido, colocou fora de sua perspectiva básica, entre outros, os aspectos acústicos da linguagem, por exemplo. Assim, a colocação em perspectiva do princípio de unidade do exercício lingüístico deve ser atingida, antes de mais nada, a partir da recusa dos mencionados aspectos.

As objeções aos níveis físico, fisiológico e histórico de estudo da linguagem revelaram-se importantes principalmente por exigir do lingüista que se questione relativamente ao que está tentando descrever em seu trabalho, com o que exatamente lida e o que examina. Mais explicitamente, interrogar-se sobre a natureza dos princípios ou das leis gerais que operam nas línguas, descrevendo-as do ponto de vista que chamou sincrônico.

Uma vez explicitado o inédito da perspectiva saussuriana, procuraremos descrever o percurso de Saussure rumo à conquista do objeto próprio da ciência lingüística. Nesse percurso, depararemos com a distinção entre o que veio a ser identificado como a "matéria", de um lado, e como o "objeto próprio" da lingüística de outro. Trata-se do par terminológico que ordenaremos sob o nome de substância e forma, respectivamente. Tal distinção ajuda a enaltecer a impossibilidade de o "objeto próprio" ser confundido com a multiplicidade de manifestações "materiais" da linguagem natural.

Tal objeto deve ser algo determinado e determinável, uma parte formal da linguagem. Quanto à parte material desta, pode ser aqui definida como o conjunto de todos os fatos do exercício da linguagem que, de certa forma, serão considerados lingüísticos.

Com o recurso desta concepção bi-partida na investigação lingüística, promoveremos agora a identificação do plano da fala com o conceito de substância e o conceito de forma com o plano que Saussure instaurou.

Assim considerada, a matéria ou substância comporta um grau de multiplicidade e dispersão tal que sua organização torna indispensável e imprescindível à delimitação de sua forma. Foi com o intuito de postular e promover essa organização, de ordenar essa matéria heteróclita que é a linguagem humana, e também para sanar as dificuldades decorrentes da diversidade dos fatos da linguagem, que Saussure introduziu os conceitos que veremos adiante.

Tal proposta saussuriana, em nosso entender, parte do princípio de que uma observação seguida de uma afirmação de que algo varia exige a admissão de um ponto de referência, um princípio unificador ou, ainda, um ponto fixo que autorize a identificar na variação observada uma que ocorra em relação ou em referência a algo fixo. Sendo assim, a diversidade, o chamado heteróclito da linguagem só pode ser identificado, como dissemos acima, com a parte material desta, com os fenômenos históricos, com a fala. Nesse ponto de vista, a multiplicidade passa a ser concebida como réplica, como desdobramento de um mesmo ponto referencial, de um mesmo núcleo ordenador.

A partir da recusa de estudar a linguagem quer seja sob diversos pontos de vista ao mesmo tempo ou, ainda, sob a escolha de um aleatoriamente, Saussure ordenou o estudo da linguagem natural de modo a evitar que nos pareça um aglomerado de fatos sem ligação entre si. Nesses termos, a instauração do objeto próprio da lingüística implica, repitamos, a conquista de um princípio de unidade e a introdução de ordem em um conjunto que aparentemente não se presta facilmente ou prontamente a uma classificação segura por pertencer a diferentes domínios como o físico, o fisiológico, o psicológico, entre outros, que, caminhando em direção à dispersão, dificulta a obtenção de sua unidade. Esta, uma vez obtida, passa a ser o ponto de partida na compreensão dos fenômenos lingüísticos.

Empreendendo tal desafio, Saussure investiga a unidade da linguagem apontando para uma parte ou algo, como já dito, determinável ou mesmo essencial desta, caracterizada por ser um princípio de unidade e também de classificação entre os demais fatos humanos. Lugar esse, diga-se, que se revelará bastante caro à ciência humana do século XX.

Procedendo a investigação da construção desse *locus*, apresentaremos deliberadamente a afirmação saussuriana de que *"não é a linguagem que é natural ao homem, mas a capacidade de construir uma língua, vale dizer, um sistema de signos distintos correspondentes a idéias distintas."* (p.18, *Curso*). Embora nessa passagem o tema central seja o enfoque da capacidade lingüística como "natural" ao ser humano, já é ela uma prudente exposição anunciadora do objeto próprio da lingüística, o que nos auxilia na compreensão da organização deste. Auxilia-nos também na medida em que nela o signo é já destacado como o fato central da linguagem, na medida em que a língua é nesta oportunidade descrita como um sistema de signos. Trata-se, doravante, de apontar para o destaque que a noção de signo, ou a própria teoria saussuriana dos signos, terá na construção do objeto próprio da lingüística.

Uma vez, como foi visto, já tendo Saussure relegado a segundo plano os aspectos físicos e fisiológicos, bem como históricos, da linguagem propõe-nos que acima dos diversos modos de expressão exista uma faculdade mais ampla e mais geral que seria a responsável pela coordenação dos signos. Nesse sentido, por questões metodológicas e, até mesmo de coerência expositiva, passaremos a investigar a construção do objeto da lingüística a partir da compreensão da natureza do signo lingüístico, o que estaremos realizando no próximo tópico.

Em seguida, discutiremos as noções de oposição, de valor, de arbitrariedade, de sistema, de língua e de fala, além da tentativa de aplicação da noção de língua em diferentes fatos humanos para, por fim, penetrarmos na concepção do ponto de vista semiológico de Saussure, que culmina com a proposta que elabora de uma ciência geral dos signos, que será juntamente com os demais conceitos de capital importância para os propósitos desta pesquisa, que é o de verificar o estatuto ou mecanismo de significação do

conceito freudiano de simbolismo, particularmente o do sonho, enfocando sua natureza semiológica.

2.2 O SIGNO LINGÜÍSTICO DOTADO DE DUPLA FACE

Desde já estabeleçamos com Saussure que o signo ou unidade lingüística é um ente definido como sendo de dupla face, isto é, constituído de dois termos e que estes implicados no signo são ambos psíquicos, interligados em nosso cérebro por um vínculo de associação.

Nesses termos o signo lingüístico é entendido como a união de um conceito, que é o primeiro termo, com uma imagem acústica, que é o segundo termo do signo. Trata-se, como descrito, de uma entidade psíquica de dupla face "*cujos elementos estão intimamente ligados e um reclama o outro*" (p.80, *Curso*).

Deliberadamente, nos dois parágrafos acima, apresentamos uma sobrecarga de conceitos, a saber, o caráter psíquico do signo, sua dupla face, uma referência aos componentes do signo e suas ligações. Essa densidade exige esclarecimentos que procuraremos oferecer ao longo desse tópico.

Para explicitar o caráter psíquico do signo, devemos compreender a imagem acústica como fora de qualquer realização pela fala, que é uma prática reconhecidamente física e fisiológica, portanto material ou substancial. Essa condição evidencia a recusa em defini-la como som material, mas antes como impressão psíquica desse som. Por sua vez, com relação ao conceito ou idéia não encontramos dificuldades em atribuir-lhe o mesmo caráter psíquico e, portanto, imaterial.

Ainda no *Curso*, Saussure propôs, visando a uma melhor distinção entre as partes componentes do signo, que designemos suas três noções, que são as de conceito, imagem acústica e signo, por outros nomes que apresentem a propriedade de evitar um possível impasse ou controvérsia terminológica como ser a imagem acústica tomada pela designação total do conjunto que é, para todos efeitos, o signo.

Para efetivação desse propósito, Saussure manteve o termo signo para designar o total, a união, e substituiu conceito e imagem acústica por significado e significante, respectivamente. Os dois novos termos adotados, justificou Saussure, "*têm a vantagem de assinalar a oposição que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte.*" (p.81, *Curso*). Com isso, espera-se sanar as possíveis ambigüidades decorrentes da má compreensão dos termos usados anteriormente.

Assim definido em sua duplicidade o signo lingüístico exhibe características que requerem explicitações. Começemos pela associação ou reenvio de suas partes constitutivas, isto é, pelo fator que promove a união do significante ao significado. Como entendemos em Saussure, diremos desde já, o laço que une o significante ao significado é arbitrário.

Com a introdução da noção de arbitrariedade abre-se espaço para exposição de um seminal princípio da teoria saussuriana da linguagem, justamente no que diz respeito à qualidade essencial e fundante do signo lingüístico. Encontra-se, ao longo do *Curso*, este princípio atuando na base de toda investigação teórica elaborada por Saussure e sabemos ser inúmeras e importantes suas conseqüências, inclusive para nossa pesquisa. Em verdade, podemos dizer que funciona mesmo como ponto de partida, como princípio unificador da teoria saussuriana da linguagem.

Como pode-se perceber, tal princípio ocupa um papel de destaque e dele obtém-se muitas ramificações e conseqüências, pois no princípio de arbitrariedade do signo é que podemos identificar a própria realidade lingüística. O mérito maior de Saussure, reconhecamos, foi o de ter apontado para as diversas ramificações e conseqüências relativamente aos signos lingüístico em particular e em geral aos demais sistemas simbólicos.

A arbitrariedade do signo lingüístico remete para a verificação da possibilidade do objeto próprio da lingüística, apesar de sua natureza social, poder ser destacado e explicitado de maneira imanente, isto é, de seu interior. Esta sim pode ser considerada uma conseqüência verdadeiramente inédita e próspera extraída por Saussure de sua particular noção de arbitrariedade do signo, trata-se justamente da conseqüência que pretendemos demonstrar ao longo desse capítulo.

Relativamente ao arbitrário, esclareçamos, queremos dizer que não ocorre uma ligação natural ou necessária entre os termos do signo, entre significante e significado. Quer-se dizer que não ocorre uma dependência de carácter pré-lingüístico que presida ou promova a união dos termos componentes do futuro signo.

Antecipemos que essa noção de arbitrariedade no que diz respeito à relação ou ligação entre partes de um signo será de grande relevância particularmente para a compreensão da ligação presente na produção inconsciente do símbolo, segundo definido por Ernest Jones e Freud. Contudo, antes cuidemos de defini-la.

Exemplifica Saussure contrapondo a idéia ou conceito de "mar" enquanto significado, à seqüência de impressões acústicas /m/-/a/-/t/ que lhe serve de significante, onde não é detectada nenhuma ligação interior ou necessária. Compreende-se que as partes unidas poderiam ser igualmente bem representadas, faz-nos ver Saussure, por exemplo, por outra seqüência qualquer de impressões. Tal realidade é facilmente verificável pelo fato de um mesmo objeto poder ser denominado diversamente em diferentes idiomas. Assim ele reconhece haver entre a idéia e a seqüência de sons a ela associados uma ausência de relação natural ou mesmo motivada. Queremos apontar para a ausência de um vínculo que os torne inseparáveis ou, ainda, que dê às partes um carácter de vínculo compulsório.

Nesta altura vale argumentar que, segundo Saussure, o movimento de fixação ou acoplamento de uma idéia a um som compoendo uma totalidade, que é o signo, não corresponde, como veremos, a uma operação entre termos positivos, antes a uma operação que atua sobre uma massa, digamos, indefinida, amorfa e caótica de sons, como também sobre uma massa de pensamentos em semelhantes condições.

Com o adotar essa postura teórica, relativamente ao material que precede à organização lingüística, considerando-o genericamente como algo amorfo, indefinido, Saussure foge à questão de descrevê-lo ou defini-lo, ainda que especulativamente. No entanto acreditamos ser essa a tarefa do filósofo mais do que do cientista. Assim damos por suficiente, para os devidos fins, a consideração da cadeia dos conceitos assim como a dos sons conceituados pormenorizadamente somente a partir da intervenção da organização

lingüística, que segmenta ambas as séries e conecta suas partes, inaugurando o objeto que nos interessa, o signo lingüístico.

É, pois, o trabalho da língua que é o que se pode chamar propriamente de fato lingüístico, que oferece condições para a promoção de delimitações e segmentações nas duas séries distintas envolvidas na produção do signo, a dos sons e a dos pensamentos-conceitos, que passam por ação da língua, digamos, por uma preparação que as condiciona para a união posterior.

São assim as relações estabelecidas pela língua que constituem e presidem o funcionamento da linguagem natural bem como a composição do signo lingüístico. Mais adiante, esclareceremos os tipos de relações estabelecidas pela língua. Retomando, diremos que é nesse sentido que intervém a noção de arbitrariedade, uma vez que esta união de termos de séries distintas é promovida por um processo em que tudo se reduz a relações e diferenças, cujos processos de afinidades naturais entre termos das séries inexistem por princípio. Mais adiante, veremos que essa visão comporta uma correção embora corresponda mais a um esclarecimento relativo a exceções do que a uma revisão conceitual, já que a arbitrariedade do signo lingüístico em momento algum merece perder sua importância e vitalidade.

Relativamente ao que Freud chamou de simbolismo há aqui, deve-se ressaltar antecipadamente, entre o símbolo e o simbolizado uma relação que, como visto no capítulo anterior, mantém ao menos uma identidade que, também sem ser convencional, pode como disse Jones, manter um vínculo apenas reconhecido pela mente infantil, isto é, apresentar identificações que são estranhas ao espírito adulto e por isso não reconhecidas.

Pode, por exemplo, apresentar elementos comuns ou, ainda, semelhanças suficientes para estabelecer traços equivalentes que podem ser interiores, o que já nos obriga a prever a necessidade de relacionar com mais cautela a arbitrariedade apontada no signo lingüístico com a motivação, que corresponderia, digamos preliminarmente, ao negativo da arbitrariedade, já aqui esboçada na definição acima acerca da natureza do símbolo onírico.

A esta altura julgamos necessário especular um pouco, a título de dar-lhe consistência por antecipação, sobre o conceito de símbolo empregado por Freud para designar a relação simbólica inconsciente. Parece-nos necessário estabelecer essa

averiguação já que a própria expressão símbolo tem contemporaneamente um outro sentido que lhe foi cunhado por Charles Sanders Peirce e que graças à sua influência no universo cultural acabou por cristalizar seu uso e compreensão. Assim, com esse intuito, seria de grande valia estabelecer um paralelo, ou melhor, uma distinção entre as concepções de Freud e de Peirce para primeiro não deixar mal entendidos e, depois, ampliar a própria noção de símbolo onírico que aqui investigamos.

Com essa finalidade passemos, a custo de mais uma interpolação, com a devida anuência, remeter o leitor a uma nota ⁽¹⁾ ao final desse capítulo, a título de não sobrecarregar a presente exposição, em que apresentaremos e comentaremos a tripartição da noção de signo que Peirce elaborou. Para isso recorreremos ao seu próprio argumento além dos do professor Teixeira Coelho Neto, um comentador brasileiro.

Retomando a exposição sobre a noção saussuriana de signo, uma observação faz-se necessária: esperamos que o termo arbitrário, como definido por Saussure não seja aqui tomado simplesmente por algo da ordem do ocasional ou do fortuito, pois significante e significado nunca dependem da livre escolha do falante em termos absolutos, não se tratando assim de uma subjetividade plena.

Apenas ocorre no arbitrário, recordemos, que significante e significado não apresentam relação interna natural ou necessária. A arbitrariedade tomada no sentido de plena subjetividade estaria comprometendo, uma vez admitida, o fator de estabilidade da língua, além de seu poder de comunicação mostrou-nos Saussure. Por conta disso o conceito de arbitrariedade só pode relacionar-se, acrescentemos, ao de ausência de motivação, ao de imotivado.

A ausência mencionada de ligação necessária pode e o faz funcionar como fator de estabilidade da língua, uma vez que, sendo imotivada a associação, igualmente não haverá motivos necessários para dissociações posteriores. Além disso não devemos esquecer que as combinações possíveis dos termos do signo são estipuladas, não convencionadas, pelo coletivo, pelo aspecto social da língua. O grau de alteração, no caso de admitir-se operações individuais e subjetivas, pode colocar e, freqüentemente coloca, uma combinação fora dos limites da língua deixando de pertencer a esta.

Poderíamos dizer, baseado no que vem sendo exposto, que o símbolo de Freud não seria imotivado no que diz respeito à sua composição inconsciente, mas imotivado ou involuntário à consciência, já que rígido o suficiente para marcar presença e para permanecer como tal na trama onírica. Contudo devemos referir aqui sobre o uso privado do símbolo e suas conseqüências para adiante estendermo-nos no caso.

Não obstante registre-se que o caráter arbitrário é paradoxalmente condição de estabilidade tanto quanto condição de mudança do signo lingüístico, pois a arbitrariedade do signo permite a passagem de um estágio a outro da língua. Isto nos possibilita inclusive compreender melhor a postulação de uma lingüística sincrônica, isto é, uma lingüística que se ocupe de um determinado campo da língua em um período circunscrito e não dela em seus desdobramentos históricos e circunstanciais como seria a diacrônica.

Em verdade há casos em que os signos mostram-se motivados, vale dizer, não inteiramente arbitrários, constituindo exceções não suficientemente numerosas. Trata-se dos casos, por exemplo, de onomatopéias em que os sons do significante mostram-se miméticos em relação ao significado que remetem, apresentando um vínculo interior entre o elemento da série tomado como significante e o seu correlativo como significado. Apesar delas, pode-se dizer que na regra todas as línguas possuem signos arbitrários como elementos basilares, por isso nos ocuparemos delas apenas tangencialmente nesta ocasião.

Esta questão deve ser abordada não antes de reafirmarmos que a arbitrariedade do signo não deixa de ser o princípio fundamental do signo lingüístico, o que não impede *“distinguir, em cada língua, o que é radicalmente arbitrário, vale dizer, imotivado, daquilo que só o é relativamente”* (p. 152, *Curso*). Com isso, Saussure quer dizer que apenas uma parte, sem quantificá-la, dos signos é absolutamente arbitrária. Assim, numa segunda parte dos signos poder-se-ia identificar graus de arbitrariedade, o que já aponta para a possibilidade de um certo grau de motivação. Isto levou-o a declarar que *“o signo pode ser relativamente motivado”* (p.152, *Curso*). Esse adendo, inusitado até aqui, merece explicitações.

Começemos por reconhecer que a assertiva acima que define o signo lingüístico como algo que pode ser relativamente motivado, por conseguinte define também que a motivação não é, por sua vez, nunca absoluta. Feita esta observação passemos a considerar alguns exemplos fornecidos por Saussure que serão de grande valia para a compreensão da

relatividade agora conferida quanto ao grau de arbitrariedade e imotivação do signo lingüístico.

Diz Saussure que o signo numeral *vinte* é, sem dúvida, imotivado, portanto de composição arbitrária. No entanto, *dezenove* não o é pelo menos no mesmo grau, já que é composto de termos anteriormente compostos que, por isto, não deixa dúvida ou opção quanto a sua composição, os motivos de sua adequação são evidentes e internos às regras da aritmética. Para evitar estender-se em demasia, acrescentemos um segundo exemplo semelhante. É o caso do termo *pereira*, que segundo Saussure, "*lembra a palavra simples pêra e cujo sufixo -eira faz pensar em cerejeira, macieira etc.*" (p. 152, *Curso*). Há, portanto, nesses exemplos, uma leve referência aos mecanismos da língua, que são da ordem associativa e sintagmática (conceitos que adiante serão explicitados), que limitam, como vimos, o arbitrário do signo lingüístico.

Ele aprofunda a noção da limitação do arbitrário considerando que o sistema da língua assenta o signo no que ele chamou de um princípio irracional de arbitrariedade. Tal princípio, em sua visão, não poderia prevalecer isoladamente e incontestemente uma vez que implicaria na condução de uma "*complicação suprema*" (p.154, *Curso*) e continua, "*o espírito, porém, logra introduzir um princípio de ordem e de regularidade em certas partes da massa dos signos, e este é o papel do relativamente motivado*" (p. 154, *Curso*).

Com isso Saussure quer dizer que uma vez sendo completamente racional esse mecanismo da língua, limitador do arbitrário, nos permitiria estudá-la em si mesmo, isto é, positivamente. Esse princípio, parcial como vimos, uma vez prevalecendo retiraria do signo lingüístico sua natureza relacional e semiológica. Por isso não pode passar de um fator, digamos, coadjuvante.

Estamos assim diante de um conceito de grande valia para nosso propósito, pois, uma vez que venhamos atribuir o caráter da motivação ao símbolo onírico, estaremos por conta disso retirando-lhe qualquer possibilidade de constituição relacional e atribuindo-lhe positividade. Mas essa é uma questão para ser aprofundada mais adiante. Falta-nos subsídio para desenvolvê-la no momento.

Há, por último, uma observação feita por Saussure que entendemos merecer presença aqui. Diz ele que "*não existe língua em que nada seja motivado; quanto a conceber*

uma em que tudo o fosse, isso seria impossível por definição” (p.154, *Curso*). Mas aguardemos o desenrolar dessa apresentação para extrairmos conclusões mais seguras e consistentes.

Por ora digamos que o princípio de arbitrariedade apresenta, como vem sendo dito, inúmeras conseqüências, dentre elas a recusa de mais um ponto de vista, muitas vezes freqüente, de que a língua é uma simples nomenclatura, cuja cada comunidade lingüística adotaria convencionalmente um termo qualquer para designar um conceito que exista anteriormente à própria língua.

Na perspectiva saussuriana tal ponto de vista não é procedente, pois, caso fosse a língua simplesmente um conjunto de nomenclaturas para um conjunto de conceitos válidos universalmente e pré-existentes, seria muito mais cômodo e fácil do que se mostra traduzir um termo de um idioma para outro. Se assim fosse, o trabalho de tradução consistiria somente na substituição de termos e não de conceitos já que estes tenderiam a uma equivalência.

Devemos reconhecer e mencionar que esse aspecto da linguagem natural que Saussure destacou é de especial valia para pensarmos a natureza do simbolismo onírico quanto à possibilidade, por vezes postulada por Freud, por motivos e com argumentos analisados no primeiro capítulo, de uma tradução uniforme e universal para ele. Nos termos aqui apresentados tal tradução equivaleria a identificar os símbolos oníricos, e mesmo os símbolos em geral, à noção de nomenclatura mencionada acima, que Saussure recusou no tocante aos signos lingüísticos, justamente por não se adequar inteiramente ao ideal semiológico.

Ao apontar para essa realidade destacada por Saussure, estamos atribuindo à linguagem natural, por via da língua, a importante função de organizar e articular o mundo de maneira sempre peculiar a cada um dos povos, isto é, dos que dela fazem uso, uma vez que ela não nomeia categorias pré-existentes na consciência humana, mas articula e engendra as categorias que são próprias a cada uma das comunidades lingüísticas.

Assim percebemos como este constituirá ponto polêmico relativo aos símbolos freudianos, uma vez que a noção de categorias pré-existentes, acima mencionada, encontrará suficiente suporte em relação à concepção do inconsciente como reservatório arqueológico

da humanidade em sua caminhada civilizatória, além da transmissão filogenética de disposições inconscientes.

Devemos antecipar que se para Saussure a noção de nomenclatura aparece para desqualificar a noção de significado ou conceito inato, já para Freud pode encontrar algum tipo de acolhida, uma vez que este último propugna pelo reconhecimento de interesses fundamentais aos seres humanos, base para a possibilidade de existência de significados ou conceitos universais e comuns à humanidade.

De fato, enquanto nos mantivermos na exposição dos conceitos saussurianos, assumiremos a noção de que a linguagem natural não é uma nomenclatura e que seus significados não são noções positivas, prévias, pontuais e anteriores à constituição do idioma, antes são conceitos mutáveis e contingentes que variam de um idioma para outro e tanto quanto possível de um estado sincrônico para outro no interior de cada idioma.

Com o que foi dito estamos autorizados a conceber que a associação das partes do signo pode tomar qualquer forma, desde que o sistema a aceite, o que equivale a reconhecer que não há nenhuma essência fundamental de sentido que deva ser retida para que determinado significado possa ser considerado o significado próprio de determinado significante. Com isso a noção de arbitrariedade do signo linguístico vai gradativamente ocupando sua dimensão mais plena na teoria saussuriana da linguagem.

Em suma, a constatação anterior da arbitrariedade relativa à ligação ou associação das partes do signo leva-nos a investigar e a buscar compreender dentro da teoria saussuriana da linguagem o que propriamente define o significante e o significado. A busca da compreensão da relação entre eles aprofunda ainda mais a noção de arbitrariedade quando aponta e destaca para o arbítrio e imotivação também presentes na própria conformação do significante e do significado isoladamente, antes mesmo de relacionarem-se para compor o signo. Quisemos dizer que cada um dos componentes do signo é ele próprio arbitrário, isto é, involuntário quanto à própria escolha ou definição do significante, o mesmo prestando-se ao significado.

Com isso queremos dizer que uma linguagem natural pode eleger arbitrariamente seus significantes e significados dentro de múltiplas possibilidades, dentro de uma extensão, inclusive dividindo e organizando este *continuum* de possibilidades e alternativas de

maneira bastante desimpedida. Com o que se chega à constatação particularmente importante na teoria saussuriana da linguagem de que nem significante nem significado são entidades autônomas e independentes, isto é, entidades definidas por algum tipo de essência ou apriorismo. São tão somente resultados de operações ou associações mentais estabelecidas pelo sistema da língua.

Diante do que vem sendo constatado, resta-nos reconhecer que os termos de um signo, se não são definidos essencialmente, o são de outra maneira. Esse truísmo conduz-nos a outro princípio muito importante que deverá ser agora introduzido: o princípio da opositividade, isto é, significante e significado são entendidos como entidades cuja característica é serem essencialmente relacionais ou diferenciais, para usar a terminologia saussuriana. Achemo-nos assim diante de mais uma importante consequência da noção de arbitrariedade, uma vez que admitimos serem os componentes do signo relacionais e opositivos porque assim revelam seu caráter arbitrário.

No *Curso*, Saussure afirma que os termos ou entidades lingüísticas são puramente relacionais quando se refere a eles como "*uma série de diferenças de sons combinados com uma série de diferenças de idéias.*" (p.139, *Curso*) e completa na mesma página dizendo que no sistema de uma língua, "*há apenas diferenças, sem termos positivos*", pois quer se considere o significado ou o significante a língua não comporta nem idéias nem sons pré-existentes ao sistema lingüístico. Antes comporta diferenças conceituais e diferenças fônicas que são resultado do sistema de que emergem, que os engendra. Isso nos permite mais uma vez concluir sucintamente que significante e significado, por serem arbitrários, são também opositivos e relacionais.

Temos aqui, na reconhecida ausência de positividade dos termos envolvidos na composição do signo lingüístico, algo que só lhes ressalta o aspecto involuntário e relacional, de dependência mútua para constituírem-se, sendo mais um aspecto que projeta uma luz divergente quanto ao simbolismo onírico definido por Freud. Tomemos por exemplo o símbolo do rei representando o pai, cuja aparente auto-suficiência e, portanto, positividade de cada um dos termos parece ser bastante evidente, já que não carecem da relação prévia para constituírem-se. Antes, o representante ao menos já estava inserido em um contexto valorizado, já submetido a um processo de significação, isto é, dotado de sentido.

Por conta dessa última constatação, anexaremos mais uma vez ao final desse capítulo um apêndice em que apresentaremos, ao custo de algumas páginas adicionais, a concepção do filósofo Gilles-Gaston Granger; exploraremos de modo sumário, posto que já o fizemos de forma mais detida em dissertação de mestrado, suas concepções de ciência e de linguagem com os conceitos de sistema suporte, dupla articulação (fonemática e monemática), além de sintaxe e semântica, das quais esperamos obter contribuições valiosas para nossa especulação.

Retomando, lembremos que antes da justificativa sobre o apêndice, fizemos algumas afirmações às quais pretendemos retornar que merecem uma advertência, pois, como atesta o próprio Saussure, em uma língua *"dizer que tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significado tomados separadamente: desde que tomemos o signo em sua totalidade, achamo-nos diante de algo positivo em sua ordem."* (p.139, *Curso*). Isso quer dizer que, uma vez que tenhamos identificado as relações e oposições que delimitam os significantes por um lado e os significados por outro, temos dados que podem ser tratados como entidades positivas, quais sejam os próprios signos lingüísticos. Para nosso propósito, reis e pais não carecem de associação para constituírem-se, posto que já desfrutavam de positividade instituída.

Pelo que foi dito, devemos resumidamente considerar que os signos são entidades que emergem da rede de diferenças e oposições que constituem o sistema lingüístico e devido a isso pode-se dizer que o signo lingüístico emerge de um trabalho de constituição arbitrário, mas que é ele mesmo, positivo em sua ordem final.

Como vimos, um sistema lingüístico pode ser definido como uma série de diferenças de sons combinados com uma série de diferenças de idéias. Essa confrontação cria um sistema de valores e é tal sistema que constitui o vínculo entre os elementos no interior de cada signo. Chegamos agora a uma nova noção, a de valor ou função, que promove dentro da oposição dos elementos do signo a conformação do signo em sua forma acabada ou positiva.

A noção de valor, ou o valor propriamente, é aqui definido como a relação de um termo com os demais termos de uma cadeia. Um elemento lingüístico só se define por sua interdependência com outros termos, por sua função no interior do sistema que é

determinado por regras, cuja totalidade constitui a língua. É, pois, a noção de valor que faz amadurecer, como podemos ver, a noção de opositividade.

Para ilustração da noção de valor, Saussure escolheu o milenar jogo persa de xadrez, visando esclarecer o princípio de funcionalidade que rege os componentes de um sistema, por conta do que julgamos oportuno mencioná-lo. As várias peças do jogo têm importância para o jogador quando revestidas de um valor ou função que as regras deste conferem-lhes. Isto quer dizer que fora das condições estipuladas para o jogo uma peça pode ser substituída materialmente por qualquer outra.

Tal substituição é possível mesmo no interior do jogo desde que o mesmo valor ou função seja concedido para a peça substituta, o que conserva desta forma a identidade da peça substituída. Nessa ótica, não há qualquer interesse material ou substancial pelas peças como não havia em Saussure pelos sons da fala, isto é, pelo aspecto material ou substancial da linguagem natural. Com esse exemplo Saussure está querendo nos apontar para a questão de que as regras de um jogo de xadrez e também as da língua são regidas, isto sim, pelos “*princípios constantes da Semiologia*” (p. 104, *Curso*).

Temos aqui uma vaga e imprecisa, mas não indiferente, referência ao conceito freudiano de sobredeterminação, segundo o qual o trabalho do sonho pode valer-se de várias imagens para representar uma idéia ou mesmo várias idéias podem ser representadas por uma mesma imagem. Mas isto somente no tocante ao fato de um elemento do signo poder ser substituído sem prejuízo, desde que por outro equivalente, ou ainda, desde que se submeta às regras do sistema que os engendra.

Queremos apontar para o fato de que as noções de valor e de opositividade não se aplicam ao símbolo freudiano na medida em que este só admite uma variação ou uma indiferença relativa quanto ao substituto “material”, enquanto o sistema lingüístico assim como o jogo do xadrez, estes sim sujeitos à opositividade, admitem em princípio uma aleatoriedade ilimitada em relação às substituições e permutas dos elementos do signo.

Retomando, digamos que uma vez tendo alcançado as noções de arbitrariedade, de opositividade e de valor, podemos em definitivo considerar os signos como partes de um sistema, como entidades que relacionam-se e delimitam-se apenas no interior de um

sistema. Portanto a identidade de uma unidade lingüística é o seu lugar e função no sistema a que pertence.

Desse modo ficam expostas as noções de arbitrariedade, opositividade e valor, cuja ordem de apresentação, esperamos, tenha-nos auxiliado na delimitação e compreensão do já anunciado objeto próprio da lingüística. Devemos por isso reconhecer o ganho qualitativo que é a visualização da distinção da linguagem natural relativamente às suas manifestações físicas, fisiológicas e históricas submetidas à ordem diacrônica por um lado e seu aspecto relacional e opositivo por outro submetido à ordem sincrônica. Além, é claro, de com isso apontar para a natureza semiológica da linguagem natural.

Para finalizar este tópico, digamos que foi na distinção entre um sistema (que determina as unidades lingüísticas e relaciona-as) e suas manifestações efetivas e materiais que Saussure atingiu a oposição crucial entre *langue* e *parole*. A *langue* é assim o sistema de uma linguagem que, como já foi dito, cria signos e os relaciona, trata-se de um sistema de formas. A *parole* é nesse caso a fala real, como também já foi dito, os atos de fala tomados possíveis pela *langue* e que atualizam esta.

Fica assim estabelecido que a língua é uma forma e não uma substância. Diz Saussure que *"nunca nos compenetrámos bastante desta verdade, pois todos os erros de nossa terminologia, todas as maneiras incorretas de designar as coisas da língua provêm da suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno lingüístico."* (p.257, *Curso*).

Dada a importância da distinção e dos conceitos que gera, dela nos ocuparemos no próximo tópico desse capítulo sem perder de vista o objetivo de delinear os contornos do objeto próprio da lingüística num primeiro momento. Em seguida, cumpre-nos examinar a extrapolação da noção de sistema para os demais fatos humanos, os não-lingüísticos.

2.3 OS SISTEMAS LANGUE - PAROLE

Iniciemos apontando para a falta de necessidade em definir exhaustivamente as características específicas da fala, visto que o interesse principal na distinção operada por

Saussure é o de isolar o objeto próprio da investigação lingüística, que é a língua. Sempre considerando que a língua deveria ser, como queria Saussure, o primeiro interesse do lingüista.

A dicotomia parece-nos importante, pois se configura como o distinguir um sistema subjacente viabilizador de comportamentos lingüísticos diversos e distintos. Para o lingüista, de posse da distinção, a análise do sistema proporciona a elaboração de modelos que representam tão somente formas e possibilidades de combinações das unidades lingüísticas. Claro está que, de modo geral, as combinações particulares e circunstanciais são observadas no estudo da fala, que se caracteriza sobretudo por seu aspecto discursivo e temporal.

Tal aspecto discursivo da fala coloca-se em parte como dependendo da vontade individual do falante na seleção das combinações a serem realizadas tendo em vista a mensagem que este deseja transmitir. Contudo a escolha efetuada por ele está, como já vimos, submetida às exigências e limites do sistema lingüístico, da língua enquanto instituição social. Com isso, o falante opera as combinações no propósito de exprimir seu pensamento segundo o código da língua de que dispõe.

Fica assim apontada a face subjetiva do falante no que diz respeito à seleção de operações possíveis, o que anuncia a possibilidade de mudança além da face restritiva do sistema lingüístico sob o qual opera, o que anuncia a possibilidade de estabilidade do sistema.

Partindo-se do que tem sido dito fica claro que o estudo da fala distingue-se do estudo da língua, sendo necessário decidir-se por um ou por outro, por uma lingüística da fala ou uma lingüística da língua. De fato não se pode estabelecer uma valoração que as hierarquize em importância, nem mesmo tal hierarquia faz-se imprescindível, uma vez que o ganho conceitual real foi a própria distinção em dois campos distintos de pesquisa lingüística. O próprio Saussure afirma que *"esta é a primeira bifurcação que se encontra quando se procura estabelecer a teoria da linguagem. Cumpre escolher entre dois caminhos impossíveis de trilhar ao mesmo tempo, devem ser seguidos separadamente."* (p.28, *Curso*)

Apesar disso, no capítulo IV do *Curso*, Saussure reconhece a existência de uma interdependência envolvendo língua e fala, inclusive reconhecendo uma estreita ligação e implicação. Na verdade, nada constitui impedimento para separá-las, inclusive de considerar o estudo da fala apenas como auxiliar para a compreensão da língua. Por isso não se deve entender a separação efetuada por Saussure como uma bifurcação entre duas coisas opostas ou mesmo excludentes. Trata-se de uma divisão conceitual e metodológica que permite a identificação da língua como código e da fala como realização desse código, fundando a distinção rigorosa entre código e mensagem ou, mais adequadamente, código e uso do código.

Atendendo à prioridade autorizada, o cientista da língua ao fazer a análise de um sistema lingüístico não irá descrever atos de fala, mas determinar as unidades e regras de combinações que constituem o sistema lingüístico. Ao estudar uma língua como um sistema de signos, isto é, de signos postos em conjunto, está-se tentando identificar-lhes os traços essenciais, os elementos que são funcionais dentro do sistema em que signos são criados e distinguidos entre si. Justamente agindo assim é que o lingüista separa o essencial do acidental, o social do individual.

Na medida em que o lingüista toma a linguagem natural enquanto sistema de relações, isto é, enquanto forma e não substância, ocupa-se precisamente do que cada indivíduo assimila socialmente quando aprende um idioma. Assim, a língua é, já no dizer de Saussure, "*um tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade, um sistema gramatical que existe virtualmente em cada cérebro.*" (p. 21, *Curso*).

Lembremos que o caráter sistêmico atribuído à língua, a esse tesouro, impõe que seus estudos desenvolvam-se sobre um plano de contemporaneidade e de coexistência funcional, plano esse, como já vimos, chamado por Saussure de sincronia, que se opõe ao plano da diacronia.

O ponto de vista sincrônico é obviamente essencial para a distinção *langue/parole* e também para a própria noção de sistema. O estudo de um sistema, que deve ser diferente do estudo diacrônico que é marcado por sua referência a uma evolução temporal, deve ser marcado por uma inexistência de referência ao tempo histórico.

Essa alternativa apontada por Saussure põe em prática a bifurcação entre fatos sistêmicos (a-históricos) e fatos históricos em lingüística. O estudo dos fatos sistêmicos empresta à lingüística o caráter estrutural de explicação do fato lingüístico. Mais adiante, veremos que o mesmo pode ser aplicado à formulação de modelos explicativos dos demais fatos humanos e não somente aos lingüísticos.

Fica com isso estabelecida a distinção entre uma lingüística externa e outra interna, isto é, uma vez tomado o sistema como referência seriam externos os fatos relativos à existência material ou temporal de um idioma, mas que no entender de Saussure, não afetam seu organismo interno, seu sistema. Por sua vez, a lingüística interna ou sincrônica seria aquela cujo objetivo seria definir justamente quais são os elementos constitutivos de um estado ou fase da língua. Chamamos de estado ou fase da língua um espaço de tempo ou intervalo que pode variar contanto que em sua duração não ocorram demasiadas alterações no sistema.

Sobre isto Saussure afirma que *“os fatos diacrônicos não tendem a alterar o sistema”* (p.100, *Curso*). Com isso quer dizer que uma modificação no idioma não o empurra para outro sistema de relações, não provoca outra ordenação, uma vez que incide exclusivamente sobre os elementos ordenados. As mudanças expressam apenas a evolução do sistema. Tal perspectiva fica bem explicitada quando Saussure afirma que a língua *“é um mecanismo que continua a funcionar, não obstante as deteriorações que lhe são causadas”* (p.102, *Curso*).

Diante dessa constatação não podemos deixar de refletir sobre a possibilidade de relacionarmos tais fatos diacrônicos aos usos particulares que cada sonhador faz relativamente aos símbolos que emprega na composição de seu sonho, lembrando que, se a aproximação está correta, os usos particulares incidem sobre os elementos ordenados e não sobre o sistema da linguagem onírica como um todo.

Por ora trata-se apenas de especulação que recebe de Saussure seu suporte quando este diz que *“é na fala que se acha o germe de todas as modificações”* (p.115, *Curso*). Assim, ficamos tentados a pleitear uma aproximação do que foi dito como elemento agilizador da língua, a fala, inclusive com as vicissitudes ou destinos do curso ordenador da

sexualidade infantil, no sentido de que este permite vivências particulares, por conta das quais seriam detectadas contribuições e adendos ao chamado simbolismo fixo.

Insira-se aqui inclusive a possibilidade, definida por Saussure, de que um fato ou inovação da fala venha a se tornar no futuro um fato da língua. A natureza dessa tese nos inclina a pensar na relação sustentada por Freud, já apresentada, da filogênese com a ontogênese, ou ainda, do mecanismo que permite ao adquirido de ontem vir a incorporar o hereditário de hoje. Posterguemos mais essa reflexão.

Sintetizando, por ter sido uma vez tomado o signo lingüístico em sua arbitrariedade, sua ausência de motivação foi confirmada pelo caráter opositivo que apresenta, isto é, pela relação que é estabelecida entre suas partes segundo a função ou valor que cada uma delas assume. Sendo assim, quando imbuídos do propósito de estudar, definir e identificar signos, devemos considerar os sistemas de relações e distinções que os criam, que proporcionam sua geração. Em atenção a esse propósito, repete-se, foi isolado um sistema de formas que subjaz ao comportamento ou manifestação lingüística em tempo real.

Tal sistema de formas que é a língua, assim entendida como uma instituição coletiva que o indivíduo assimila, pertence nessa perspectiva, com mais propriedade ao coletivo do que ao indivíduo propriamente. Nesses termos, um significado assume uma existência que é interpessoal, isto é, a exemplo da pretensão freudiana em relação ao símbolo onírico, pertence a todos em cada um, seu fundamento não é o falante mas o sistema do qual emerge. Assim é que a configuração do signo não pode ser atribuída à subjetividade, à vontade individual, mas ao que chamaremos aqui de consentimento social. Em verdade, admitamos, um consentimento que é mais fruto de uma imposição cultural.

É, pois, do caráter arbitrário e sistêmico do signo que deriva o aspecto social da língua. Está claro que o consenso social aqui mencionado não deve ser confundido com um puro convencionalismo tácito, o que como já explicitamos anteriormente romperia com a condição de autonomia do sistema. Inclusive por isso evitamos o uso da expressão convenção. Aqui o sistema passa a ser mais que a consciência individual, passa sim a ser a fonte geradora do signo, que deixa nessas circunstâncias de ser psicológico, quando este é entendido no sentido de ser subjetivamente elaborado.

A essa altura a concepção saussuriana já pode facilmente ser compreendida como uma alteração de foco, isto é, um voltar a atenção às relações, atenção antes dada às substâncias, já que nessa concepção são as relações que as criam e definem. Esse é o movimento da produção dos significados e dos significantes e por conseguinte dos signos.

Devemos deixar claro que em nossa concepção a mencionada passagem dos objetos às estruturas, ou ainda, a própria noção de língua, não constitui um ponto de partida arbitrário, simplesmente metodológico, mas como vimos integra o programa científico elaborado por Saussure em consequência da sua própria detecção da natureza arbitrária do signo lingüístico, que está na base de sua teoria da linguagem.

Notadamente ao conceber e estudar a língua, que é por parte do indivíduo uma aquisição de algo que lhe advém do exterior (em razão do que constitui a parte social da linguagem) não lhe cabendo individualmente modificá-la ou recriá-la, pois trata-se de um “contrato” (consenso social) entre os membros de uma comunidade, o lingüista não poderia deixar de estudar relações e distinções uma vez que se ocupa de estruturas e não de objetos ou substâncias.

Assim procedendo o cientista depara-se com os dois tipos principais de relações, a saber: as relações sintagmáticas e as relações associativas, segundo as quais o sistema lingüístico pode ser entendido. Noções que posteriormente foram muito caras a J. Lacan em sua releitura da Psicanálise freudiana. A introdução dessas duas noções que esclarecem sobremaneira o aspecto sistêmico da língua e também do funcionamento do inconsciente para Lacan, constitui o tema de que nos ocuparemos nos próximos parágrafos.

Há uma esperança de que os termos dessas relações possam ampliar a compreensão de um sistema lingüístico por ocasião do que procuraremos defini-los metaforicamente como a ossatura da língua. Com este propósito acompanharemos a apresentação que Saussure faz no *Curso*, como se segue: *"as relações e as diferenças entre termos lingüísticos desenvolvem-se em duas esferas distintas, cada uma das quais é geradora de certa ordem de valores; a oposição entre estas duas ordens faz compreender melhor a natureza de cada uma. Correspondem a duas formas de nossa atividade mental, ambas indispensáveis para a vida da língua."* (p.142, *Curso*).

Comentando a citação do parágrafo anterior, temos de um lado, no discurso, termos que estabelecem entre si, por ocasião de seu encadeamento, relações baseadas no caráter linear e seqüencial da língua, que exclui a possibilidade de pronunciar dois elementos ao mesmo tempo. Tais combinações evidentemente apoiadas na extensão podem ser denominadas sintagmáticas. Os sintagmas compõem-se sempre de duas ou mais unidades consecutivas. Assim, colocado em um sintagma um termo só adquire seu valor porque se opõe ao termo que o precede e/ou ao que o segue.

Por outro lado, fora do discurso as palavras que apresentam algo de comum associam-se na memória e assim são formados grupos no interior dos quais ocorrem relações. As relações paradigmáticas são oposições entre elementos que podem substituir uns aos outros. Essas coordenações, está claro, não apresentam por base a extensão, antes fazem parte do anunciado tesouro interior que constitui a língua e o repertório ou vocabulário de cada indivíduo ou, ainda, de todos os indivíduos.

Pode-se assim dizer que a relação sintagmática existe em presença e que repousa sobre uma seqüência efetiva de termos. Contrariamente, a relação paradigmática repousa sobre uma seqüência virtual presente somente na memória. Estamos, pois, diante de um princípio estrutural básico em que cada termo é definido por seu contraste com os demais termos, seja na extensão do discurso ou na virtualidade da memória.

Fica assim definido que as relações e diferenças que definem um estado da língua, que são as relações sintagmáticas e paradigmáticas, são também por ela estabelecidas. Assim é esse conjunto de relações usuais que constitui e preside o funcionamento da língua, com o que podemos chamar de gramática a uma descrição de um estado de língua.

Antes de prosseguirmos vale introduzir uma questão relativa à própria natureza destas que aqui ganham *status* de “leis” que regem os fatos da língua. Apoiados em Saussure podemos perguntar se teriam elas uma natureza geral e imperativa como as demais instituições, as simbólicas, leia-se, convencionais, por exemplo?

A essa questão Saussure responde que as leis sincrônicas são gerais, como uma lei de acentuação, por exemplo, mas nunca imperativas, havendo sim uma relativa imposição, mas nunca uma obrigação. Elas expressam de fato uma ordem vigente, não sendo mais do que um princípio de regularidade. Essa definição abre mais um campo de especulação

quanto às “leis” que presidem a formação no sujeito do simbolismo, particularmente quando este é definido por Freud a partir de uma base orgânica, isto é, derivado do curso inevitável de ordenação da sexualidade, onde sua natureza não só nos parece, digamos antecipadamente, geral como imperativa. Mais uma vez adiaremos essa especulação para ocasião futura.

Retomando, diremos que a introdução das noções de sintagma e paradigma reforçam a importância da língua ter sido definida como um sistema de relações, pois, nessas condições, somos levados à constatação de um novo princípio a que Saussure deu grande importância, fundamentalmente em relação à ciência geral dos signos, a semiologia, que prognosticou.

Trata-se da constatação de que a noção de língua pode ser realizada em diversas substâncias sem alteração de sua natureza básica, isto é, sem deixar de nestas ser sistêmica. O que realmente autoriza a promover essa extrapolação da noção de sistema para outras substâncias que não a lingüística é o fato de que o lingüista estuda um sistema de regras coletivas, principalmente, e não necessariamente um conjunto de seqüências, sejam sonoras, gráficas ou de qualquer outra natureza.

Tal constatação conduz a algo importante dentro do contexto dessa pesquisa e para explicitá-lo recorreremos ao argumento de Saussure para quem *"a língua, assim delimitada no conjunto dos fatos da linguagem, é classificável entre os fatos humanos."* (p.23, *Curso*). Sendo assim, ao analisar a língua analisa-se um fato social. Essa constatação é fundamental e dela decorre, guardadas as devidas proporções, o posterior uso da noção de sistema imputada aos demais fatos humanos. É a própria noção saussuriana de semiologia que, nessa constatação, ganha contornos bem definidos e pode, por isso, ser finalmente introduzida. A noção de fatos humanos como fatos simbólicos, por analogia à linguagem natural, assume a base da concepção de uma ciência dos signos no seio da vida social.

O que doravante assume maior importância são as relações e distinções que tenham sido regradadas, ou ainda, que tenham sido dotadas de significado por uma sociedade. Com isso consideramos que o lingüista, no caso específico da linguagem natural e o semiólogo, no caso dos demais fatos sociais, estudam sistemas de consentimentos sociais (aqui entendidos como hábitos e consentimentos coletivos).

Sentimo-nos autorizados a reconhecer que Saussure nos forneceu a concepção de uma forma que chamaremos vazia, cuja matéria é ou pode ser, nesses termos variável. Disto concluímos que a noção de *langue*, enquanto forma, pode ser aplicada a diferentes substâncias que venham a encaixar-se nela. Nos sistemas que doravante estamos autorizados a chamar de semiológicos, apenas as formas devem ser comuns e não os conteúdos, que podem variar, uma vez que constituem a porção substancial que é moldada pela forma.

Por fim, parece oportuno introduzir a seguinte questão: a concepção acima exposta permite de fato a extensão da noção de sistema arbitrário para outros fatos sociais que não a linguagem natural? A interrogação justifica-se na medida em que a referência a outros fatos sociais não-lingüísticos pode conduzir a uma generalização indevida e indiscriminada. Não podemos esquecer que o próprio Saussure distingue a língua enquanto instituição social de outras como as políticas, jurídicas e religiosas, cujos significados não são dados a partir do seu interior, mas a partir de uma motivação e de um convencionalismo que o sobrepuja.

Esperamos estar claro que o que aqui chamamos uma extrapolação da noção de língua, enquanto forma, para os demais fatos humanos (não lingüísticos), não implica uma generalização desavisada. Antes, entendemos que a questão percebida por Saussure é que os signos compõem um dos fatos humanos. É nesse sentido que a língua é considerada antes de tudo o sistema da linguagem natural e não de outros fatos simbólicos. Isto implica que, a rigor, outros fatos são constituídos por outros sistemas. Assim, deve ficar claro ao semiólogo que os fatos humanos, pela diversidade que apresentam, constituem inúmeros sistemas de signos e, ao destes ocupar-se, terá como tarefa explicar seus mecanismos, suas diferenças e igualdades, o que só teremos a ganhar efetuando-a em relação à ciência que se debruça sobre a linguagem dos sonhos.

Nesses termos é que a língua deve ser considerada o sistema exclusivo da linguagem natural. Contudo pode ainda permanecer como padrão geral da semiologia, pois é ela que bem expressa a natureza semiológica do sistema postulado por Saussure. Só nesse sentido pode ser extrapolada aos sistemas não lingüísticos, enquanto forma, enquanto princípio de unidade de signos, enquanto referência.

A língua, ou ainda, a noção de sistema arbitrário, passa a ser o critério de distinção das instituições semiológicas sistêmicas das que não são. Em verdade, o que aqui aparece como um desígnio de extrapolar a noção de sistema para outros fatos sociais que partilhem de seus caracteres é o reconhecimento de que a característica sistêmica atribuída à linguagem natural manifesta-se ou pode manifestar-se em outros fatos humanos. A noção de língua pode ser realizada, nessa perspectiva, em diferentes substâncias, uma vez que é forma. Essa concepção instaura seu ponto de vista semiológico.

Com o propósito de dar a atenção que merece, no próximo tópico consideraremos a instituição lingüística como uma parcela das instituições semiológicas e investigaremos a tarefa da semiologia de identificar e reunir as demais parcelas.

2.4 AS POSSIBILIDADES DE APLICAÇÃO DA NOÇÃO DE LÍNGUA

Como já foi anunciado no tópico anterior Saussure fez-nos ver que a língua é uma instituição social, porém diferente de outras instituições como as políticas, jurídicas, religiosas etc.. Para distingui-la destas caracterizou-a em seu principal traço, em sua característica peculiar, a de ser "*um sistema de signos que exprimem idéias*", (p. 24, *Curso*), sendo por isso, nesse aspecto comparável aos ritos simbólicos, também aos sinais militares e de trânsito, formas de polidez entre outras. Comparável às instituições simbólicas e distinta das instituições jurídicas, políticas e religiosas que apesar de sociais não partilham da natureza semiológica e, por isso, não constituem sistemas de signos, embora sejam compostas de elementos significativos.

Referimo-nos às instituições jurídicas, políticas e religiosas uma vez que as características pertencentes à língua em particular e aos sistemas semiológicos em geral nelas inexistem. Referimo-nos à condição saussuriana de que o signo semiológico seja aquele que escape sempre a uma vontade individual. Nas instituições acima distinguidas, seus signos bem como seus significados apresentam-se constituídos por um convencionalismo tácito, extrínseco e não sistêmico, portanto. É nesses termos que

anunciamos anteriormente que a semiologia prognosticada por Saussure se modela na lingüística.

Retomando, queremos dizer que a característica que foi atribuída à língua em particular está agora sendo atribuída a outros fatos humanos que não a linguagem natural, fatos que devam e possam ser identificados e concebidos como sistemas semiológicos. Isto exige que se investigue relativamente aos sistemas não lingüísticos se são realmente autônomos, se se encontram realmente no mesmo plano da língua. Assim, o semiólogo ao classificar e definir as unidades dos diferentes sistemas aponta se seu funcionamento revela um caráter semiológico. O que de certa forma esperamos estar aptos a realizar futuramente em relação ao sistema simbólico onírico.

Nessas circunstâncias, o arbitrário presente na concepção de sistema fornece um princípio de "classificação" ou distinção dos diferentes sistemas simbólicos. Assim, os ritos, os costumes, os códigos de trânsito e militares, entre outros fatos poderão ser analisados, discutidos e classificados segundo a oscilação (presença ou ausência) de seu grau de arbitrariedade, o que vai definir também sua identificação como sistêmico segundo os padrões saussurianos. Só assim poderá o semiólogo ocupar-se convenientemente do conjunto dos sistemas que sejam fundados sob o arbitrário do signo.

Disto, cremos poder dizer que as ações humanas ou fatos simbólicos que preencham as condições de sistematicidade fazem exprimir significados no sentido de Saussure. Agora, o que se solicita é uma atividade rigorosa que analise tais fatos e torne explícitos os sistemas em que se apóiam, que estude o sistema subjacente em cada fato ou conjunto de fatos da cultura. Isto se justifica em virtude da concepção das ações humanas como atos portadores de significados que devem se organizar segundo um sistema a ser explicado pela atividade semiológica.

Reiterando, a disciplina que recebeu o nome de semiologia basear-se-ia na suposição de que na medida em que as ações ou produções humanas comportam significados, isto é, na medida em que funcionam como signos, deve haver um sistema subjacente de distinções que torne possível tais significados.

Assim procede a identificação de outras práticas não-lingüísticas à linguagem natural como sistêmicas. Outras instituições deverão apresentar também seus respectivos

e próprios sistemas. Com isso Saussure aponta para a idéia de que as várias atividades humanas dotadas de significado tenham algo em comum e, por isso, se quisermos determinar sua natureza devemos tratá-las não isoladamente, mas tomando todas essas atividades como sistemas semiológicos.

Estamos, assim, diante de um ganho conceitual em ciências humanas, isto é, da sugestão e aquisição da idéia de estrutura articulada, que é originalmente lingüística. A lingüística estrutural teve o mérito de destacar dos fatos lingüísticos vividos (a massa heteróclita dos fatos vividos) uma estrutura, um sistema abstrato definido por elementos em relação de reciprocidade, com o objetivo de discernir e descrever suas relações sistemáticas. Assim, o sistema que com Saussure passou a ser o verdadeiro objeto de estudo, passa a sê-lo também para outras disciplinas das chamadas ciências humanas.

Pode-se agora conceber com mais segurança uma ciência "*que estude a vida dos signos no seio da vida social*", (p. 24, *Curso*). Saussure chamou-a de semiologia, derivada do vocábulo grego *semeion*, signo. Com isso fica evidente o papel de destaque conferido por Saussure à perspectiva semiológica em qualquer estudo conseqüente dos fatos da cultura humana. Justamente o que passaremos a analisar no próximo tópico, com o propósito de aprofundarmos a compreensão das teses de Saussure.

2.5 A SEMIOLOGIA COMO CIÊNCIA DAS LINGUAGENS HUMANAS

Antes de considerarmos os pormenores acerca da proposta semiológica, faz-se oportuno antecipar que as reflexões saussurianas até aqui apresentadas, preparam o terreno conceitual para o estudo das maneiras pelas quais se organizam as experiências humanas.

A ciência semiológica uma vez desenvolvida teria o encargo de nos ensinar, como indicou Saussure, em que consistem os signos, que leis os regem. Seria, portanto, o estudo dos diferentes sistemas, ou ainda, "*o estudo dos signos no seio da vida social*", enquanto a lingüística, matriz da proposta semiológica, ocupar-se-ia apenas da linguagem natural que é um sistema dentre os sistemas de signos possíveis, isto é, que é um fato social no conjunto dos fatos sociais e, por isso, terá seu lugar determinado no interior da

ciência geral dos signos que é a semiologia. Entendida dessa forma a lingüística seria apenas uma parte dessa ciência geral, já que "*as leis que a semiologia descobrir serão aplicáveis à lingüística e esta se achará destarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos.*" (p. 24, *Curso*). Adiante veremos que Roland Barthes oscila em relação a essa consideração, ora concordando, ora discordando.

Uma vez entendido o lugar da lingüística no interior da semiologia, resta-nos compreender a importância da primeira para a segunda, pois sabe-se que Saussure considerou a língua um sistema especial no conjunto dos fatos semiológicos, ou ainda, a lingüística como fornecedora do modelo para o estudo dos demais sistemas semiológicos, imprimindo-lhe a condição de *le patron général* da semiologia. Como dissemos, apontou o caráter especial da língua e também atribuiu aos lingüistas a tarefa de definir o que realmente faz da língua um sistema especial.

No *Curso*, Saussure esboça uma distinção ao atribuir à natureza arbitrária do signo lingüístico uma característica especialmente clara e evidente, o que proporcionaria a todos uma boa compreensão da questão semiológica. Os signos não-lingüísticos, sabemos, por oposição aos lingüísticos podem parecer aos observadores como naturais, o que muitas vezes acontece.

Esse equívoco pode ser evitado tomando-se o signo lingüístico como modelo, como padrão, já que sua arbitrariedade reconhecível deve compelir o observador a atentar para a base, se for o caso, igualmente arbitrária dos signos não-lingüísticos. Assim é que a arbitrariedade do signo lingüístico ajudar-nos-ia a identificar ou não tal característica nos demais sistemas simbólicos. É justamente o recurso a essa comparação que deve nos ajudar a compreender melhor, por intermédio do conceito de arbitrariedade, o simbolismo onírico. Nisto se justifica a consideração de que a linguagem natural deve ser o sistema que melhor cumpre o ideal semiológico, o que assevera seu caráter de sistema simbólico exemplar.

Ora, uma vez que fossem naturais, ou mesmo, quanto aos signos que se apresentam como naturais, devemos considerá-los como não sistêmicos, posto que definidos extra-lingüisticamente, ao menos nos termos saussurianos. Contrariamente, pesquisamos os fatos sistêmicos buscando as regras em que se apoiam e, assim, teremos a oportunidade de descobrir o sistema subjacente que os constitui. Vimos que só a natureza

arbitrária do signo leva a pensar a respeito do sistema de diferenças funcionais que criam signos.

Assim também em se tratando de signos não-lingüísticos, focalizar-se-ão as diferenças significativas, isto é, diferenças e oposições que geram em cada caso significado. Também nesses casos, chega-se ao estudo de signos em relações e não isoladamente, em um sistema de distinções, de signos postos em conjunto. Dessa forma, quanto aos signos não-lingüísticos faz-se necessário realçar a característica arbitrária que compartilham, ou devem compartilhar, com os signos lingüísticos.

Finalmente, quanto à relevância dada ao sistema lingüístico com relação aos demais sistemas, Saussure foi categórico ao afirmar que "*a língua é apenas o principal destes sistemas*" (p. 82, *Curso*) e completa na mesma página dizendo que ele é "*o mais completo e o mais difundido sistema de expressão*", cujo caráter arbitrário do signo é explicitado com mais evidência que em outro sistema qualquer.

Outro aspecto bastante importante que merece ser comentado ainda neste tópico é o relativo ao campo semiológico ou, mais propriamente ao espaço de aplicação da ciência semiológica que constitui de fato um vasto campo de pesquisa, pois, se determinado fato social tem significado dentro de uma cultura, é um signo, constitui por isso um campo de investigação semiológica.

Na ótica apresentada a semiologia vem a incluir muitas atividades humanas como a música, culinária, arquitetura, cinema, vestuário, mobiliário e muitas outras na medida em que correspondam às exigências de sistematicidade prescrita por Saussure ou insiram-se em sua perspectiva semiológica.

A prática, seja do lingüista, do antropólogo, sociólogo ou psicólogo, deve visar tornar explícito o conhecimento implícito que capacita as pessoas em uma dada sociedade a "comunicar" e "compreender" comportamentos.

Parece-nos apropriado dizer agora que, onde há signo, há sistema a ser explicado. De fato, sabemos e já anunciamos anteriormente que nem todo conjunto de elementos significativos constitui sistema *à la* Saussure (arbitrário, opositivo e diferencial).

Portanto fica estabelecido o princípio que orienta a extrapolação da noção de sistema para outros fatos humanos, o que justifica e assegura a existência da semiologia

enquanto ciência que visa classificar os diferentes sistemas e definir seus princípios de unidade.

Foi, pois, justamente a concepção de fatos culturais sistêmicos, levados a cabo pelos chamados pós-saussurianos e suas respectivas concepções de modelos explicativos desses sistemas, que nos ocupamos e investigamos em pesquisa anterior de mestrado. Nesta, buscamos descrever a interpretação que tais autores elaboraram relativamente à doutrina saussuriana. Procuramos apontar para algumas conseqüências em que recaíram, inclusive para a posição antagonica que muitas vezes acabaram assumindo relativamente ao inspirador. Uma menção a eles e seus postulados será feita adiante na introdução do capítulo dedicado a Barthes. Passemos a ela.

1- Diz Teixeira Coelho que, em Peirce, os signos não são todos concebidos como sendo da mesma espécie, já que apresentam sempre uma variação na forma de reenvio deste ao seu objeto representado. Dessa variação decorre a diversidade do significado que o signo produz naquele que o interpreta, isto é, que o recebe como signo, que o acolhe como mensagem e que é por este posto em relação com o objeto representado. Assim é que uma palavra que designe um objeto qualquer suscita um significado diferente de uma foto, por exemplo, desse mesmo objeto.

Em função desta constatação, aqui apenas brevemente mencionada, é que Peirce compreendeu como necessário propor uma distinção entre três tipos de signos, a saber, ícone, índice e símbolo. O primeiro deles, o ícone, parece-nos o de mais fácil compreensão, já que esse tipo de signo apresenta, digamos, uma semelhança de fato entre ele e o seu representado. Exemplos mais comuns dele seriam as fotos, desenhos e esculturas.

Já o segundo tipo de signo, o índice, não apresenta tal semelhança com o objeto significado. Este apenas indica-o casualmente, apresenta uma certa contigüidade, aponta para seu objeto, remete-se diretamente a seu referente. Assim, o índice, como diz Teixeira Coelho, *"sem ser semelhante a seu objeto, como o ícone, está ligado a ele de tal modo que, sem ele, não pode existir"* (p.62).

Há, nesse caso, uma ligação entre eles que é real, no sentido de haver ao menos uma possibilidade de verificação. Assim, dentre eles podemos destacar, por exemplo, um furo de uma bala como índice de um tiro; a fumaça como índice do fogo; uma nuvem escura como indicadora de chuva; uma seta indicando um caminho e uma direção a seguir. Em todos esses casos só há significado em presença, daí sua condição precária de sobrevivência, já que depende da duração de vida de seu objeto, sem o qual não remete a nada.

Diz Teixeira Coelho que *"o conhecimento do índice não possibilita o conhecimento do objeto significado, a não ser sob aspectos muito restritos"* (p.63). Isso é facilmente reconhecível já

que o contato com uma seta nada informa sobre as condições de uma estrada, ou ainda, uma poça de água nada ou pouco informa sobre a natureza da chuva. Assim, se aplicarmos a distinção à oposição entre consciente e inconsciente, veremos que pouco é dito conscientemente pelo símbolo sonhado acerca de seu representado psíquico inconsciente. Daí nunca ser possível um pronto reconhecimento do símbolo pelo sonhador.

Muito embora tenhamos dito acima que o índice mantém uma certa ligação que não é de semelhança, que implique em um todo como o ícone, devemos dizer que esta é de alguma parte, de algum detalhe que os coloca em relação, que os mantém associados. Certamente é esse ponto de contato que aproxima o índice de seu objeto, assim como o símbolo onírico de seu representado psíquico, que lhes confere uma estabilidade na relação e por isso na interpretação.

Isto quer dizer que tanto o índice de Peirce como o símbolo de Freud, exigem do intérprete destes um tipo de relação prévia, isto é, um contato anterior, como por exemplo, de já ter presenciado a chuva que se seguiu à nuvem escura. No primeiro caso, um conhecimento consciente; no segundo, inconsciente, sem o qual o sonhador não poderia utilizar ou valer-se de uma torre como representante simbólico do órgão sexual masculino, se já não tivesse realizado primitivamente essa associação.

Desde já parece que a identificação e a aproximação entre o símbolo de Freud com o índice de Peirce mostra-se relativamente consistente e fértil. Maiores reforços obteremos a seguir quando da apresentação da terceira modalidade de signo definida por Peirce, o símbolo. Veremos como a despeito da homonímia não apresentam identidade conceitual.

Para Peirce o símbolo, diferentemente do índice e do ícone, opera segundo uma contigüidade instituída, isto é, ele depende da adoção voluntária de uma regra que presida sua criação e seu uso. Assim, o símbolo pode representar seu objeto unicamente em virtude de uma convenção, isto é, de um acordo prévio. Com isso, pode-se, às últimas conseqüências, apontar para uma inexistência causal entre as partes, já que sua instituição não demanda a necessidade de traços comuns, basta uma convenção que os acople.

É assim fruto de uma convenção, de um acordo prévio, ou ainda, da motivação. Nesse sentido o símbolo seria nada mais que um construto, isto é, uma proposta artificial. Como é o caso de uma bandeira representando um país, um brasão representando uma família e assim por diante. O aspecto e a possibilidade da convenção deliberada, perguntamos, já não seria o bastante para distinguir a noção de símbolo de Peirce da de Freud?

Podemos responder reconhecendo que o símbolo onírico, ainda que não seja evidentemente convencional, é de fato involuntário apenas à consciência do sonhador na medida em que esta não escolhe deliberadamente ou utiliza nem cria símbolos com finalidades de sonhar, daí comportar em algum aspecto a característica da arbitrariedade somente no que esta nada tem de convencional, mas nunca da imotivação. Assim, a arbitrariedade não se aplicaria à elaboração do

símbolo, nem mesmo à sua presença como elemento do sonho. Claro que uma tal questão demandará explicitações futuras.

A essa altura lembremos que também Saussure definiu o termo símbolo. Esse termo, muitas vezes usado não adequadamente para designar o signo lingüístico, tem como característica não ser jamais completamente arbitrário, diz ele, o símbolo *"nunca está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado"* (p. 82, *Curso*). Nesses termos, quando Saussure identifica essa modalidade de significação, o símbolo, como algo incompletamente arbitrário, aponta-lhe ao menos uma relativa motivação, que vai além da convenção sugerida por Peirce. Por isso mesmo o conceito de símbolo para Saussure, não sendo arbitrário e imotivado, não se adequa inteiramente ao ideal semiológico.

APÊNDICE

CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM E POSSIBILIDADES DE MODELIZAÇÃO DOS FATOS HUMANOS POR GILLES-GASTON GRANGER

Custando-nos o acréscimo de algumas páginas, a título de bem informar o leitor e facilitar-lhe a leitura e compreensão, sempre lembrando que o objetivo desse acréscimo é o de instrumentalizar os conceitos grangerianos sobre a linguagem. No entanto começaremos este apêndice asseverando em Granger suas concepções sobre a atividade científica que consiste exatamente na determinação de objetos, o que equivale, em sua concepção, a construir modelos abstratos dos fenômenos tematizados. Essa inserção revelar-se-á prospera em breve. Para tanto recorreremos a uma citação de Granger onde se lê: "*chamo aqui modelo um conjunto abstrato, posto em correspondência com um fenômeno operatorialmente definido e permitindo previsões quanto aos estágios deste fenômeno.*" (p.41, *Proposições para um positivismo*).

Não obstante, a título de informação declaremos que quanto aos modelos ou esquemas de redução do vivido, no que dizem respeito aos fatos humanos, Granger não admite que possam ser de um único tipo, antes, os fatos humanos devem ser organizados segundo uma superposição de vários tipos de modelos que corresponderiam a organizações diferentes da representação que se quer elaborar do vivido.

Granger descreve-nos em sua obra *Por um conhecimento filosófico*, entre as páginas 135 e 140, dois tipos de modelos abrangentes que podem ser produzidos pela ciência, a saber: Um estritamente formal que pode se subdividir em energético e informacional e um segundo padrão de modelização, chamado modelo semiótico que é também a produção de sistemas significantes objetivados, ou ainda, produção de quase-modelo.

Essa referência a dois padrões de modelos demonstra em Granger uma recusa em reduzir o procedimento científico à elaboração de um só tipo de objeto, isto é, reduzir a ciência pela unificação de seu objeto a partir de um tipo exclusivo de modelo abstrato. Antes, concebe, mantendo a categoria objeto como paradigma geral do pensamento

científico, uma pluralidade nas construções dos modelos. Nesses termos, podemos compreender que a despeito da categoria objeto ser única, cada tipo de ciência propõe um tipo de modelo que pode ser, como já vimos, formal ou semi-formal.

Assim, concebe os dois tipos de modelos acima citados, que a ciência pode usar para objetivar a experiência ou vivido. Vale mencionar que o primeiro deles é de caráter estritamente formal. Trata-se da elaboração de estruturas abstratas no sentido estrito, cujos elementos estão determinados por leis sintáticas, organizados segundo relações de reciprocidade sendo que tal modelização deve realizar-se em um ou mais níveis.

Uma modelização efetuada em apenas um nível recebe de Granger o nome de energética, assim chamada por analogia com máquinas em que trafegam energias e forças. Nessa modelização, é admitida uma homogeneidade relativa aos seus fatores de determinação, em que um único plano é concebido como "palco" para composição de seus efeitos. Vejamos um exemplo extraído da física newtoniana, em que o movimento de um corpo qualquer é tomado como objetivável.

Tal movimento ocorre por determinação de uma força aplicada que recebe oposição de uma força de inércia, que reage. Podemos, nesse caso, reconhecer a dita homogeneidade dos elementos em questão. Pode-se ainda reconhecer que ambas aplicam-se ou exercem-se sobre uma mesma superfície que é ideal, isto é, um espaço fora do qual nada se supõe de determinante para a produção do sistema e representação do objeto. Provavelmente, o que se concebe ou se admite é a desconsideração das forças "mais fracas", assumindo que elas causam efeitos desprezíveis. Assim, temos fatores (forças) homogêneos atuando sobre um único plano, os quais correspondem aos modelos de inspiração na mecânica de Newton.

Além deste, Granger concebe também modelos formais que não apresentam, como no anterior, um único plano com elementos homogêneos, mas pelo menos dois níveis. Trata-se dos modelos formais que chamou, na mesma obra, de informacionais, estratificados, ou ainda, cibernéticos, que constituem subdivisões dos modelos formais. Nesse caso, as denominações são dadas por analogia com as máquinas cibernéticas, nas quais circulam informações, com um nível sobreposto ao outro. Aqui, por haver transmissão de informações, seu protótipo é a retro-carga ou *feed-back*.

O último tipo de modelo, chamado semiótico, visa à produção de sistemas significantes ou quase-modelos. É exclusivamente concebível para os fatos humanos. Nesse

modelo começam a aparecer elementos heterogêneos e níveis ou planos diversos de estruturação - concepção esta que dificilmente deixaria de remeter-nos ao conceito freudiano de sobredeterminação. A essa altura devemos declarar que foi justamente em função de atingir esta última concepção de modelização dos fatos humanos que sentimos a necessidade de fazer essa introdução em que apresentamos as demais concepções de modelização de Granger. Uma vez atingida nossa meta, passemos a explorar seu potencial para nossos propósitos.

Nesse caso podemos dizer que nossa linguagem natural, por exemplo, admite um modelo semiótico, em que por ser relativa ao uso e produção de signos apresenta não apenas um aspecto sintático, mas também semântico. Queremos dizer que nesse caso a modelização não supõe uma mesma superfície abstrata onde todos os acontecimentos possam realizar-se. Em verdade, supõe uma superposição de simbolismos distintos que impossibilita a formalização completa. A partir da exposição desse modelo, os conceitos derivados, dentre os citados acima, como dupla articulação e sistema suporte começam a ganhar consistência, o que nos interessa de forma especial já que deles nos valeremos adiante como instrumentos epistemológicos.

Para exemplificar, consideremos ainda o caso da linguagem natural, que em seu sistema de primeira articulação, o dos monemas, vigoram as referências extra-lingüísticas, ausentes no sistema suporte, o fonemático ou segunda articulação. Os monemas, enquanto nível superior de articulação, já que chamamos aos fonemas de articulação de base ou suporte, apresentam-se, como dissemos, carregados de referências extra-lingüísticas, o que caracteriza uma superposição de simbolismos distintos.

Com isso conclui-se que a linguagem natural, assim como a música e demais sistemas simbólicos que apresentem pelo menos dupla articulação com um sistema suporte formalizável, como também os demais simbolismos que não são dotados de sistema suporte, mas que apresentam referências semânticas, são todos apenas semi-formalizáveis, isto é, são irredutíveis a sistemas simbólicos formais, a formalizações estritas. Temos aqui um conceito fecundo para investigar a natureza da linguagem onírica que pode ser expresso na seguinte indagação: ela apresentaria uma dupla articulação com sistema suporte sintático? A análise adiante de sonhos típicos deverá proporcionar-nos uma resposta adequada.

Tal apresentação que Granger extrai da lingüística definindo uma linguagem ou um sistema simbólico segundo o padrão de uma dupla articulação, será para nós de grande valia

no momento em que empreendermos a análise do simbolismo onírico, pois desta característica, isto é, da presença ou ausência das tais articulações, decorre a possibilidade de se pensar uma tipicidade, uma fixidez e mesmo uma gramática do simbolismo.

Antes disso, lembremos que para Granger a semiologia ou a ciência dos signos precisaria passar por uma distinção, isto é, o campo do semiológico ser compreendido em sua dupla possibilidade, ser uma ciência dos fatos humanos, além de uma filosofia. Vimos que na busca da concretização desses pontos de vista operou e desenvolveu conceitos que vêm sendo, e o serão ainda mais doravante, de especial valia para nosso propósito.

Sua utilização nos permitirá melhor compreender a *Interpretação de sonhos*, particularmente o conceito de simbolismo onírico, pois lembremos que Granger partiu da consideração de que o fato humano ou fato semiológico, enquanto fenômeno, diferentemente do fato natural encontra-se inserido em um contexto valorizado, envolto por exemplo, em ideologias e apresenta, por isso, significações, nunca sendo composto por dados ou elementos neutros ou insignificantes.

Em acréscimo, Granger chamou essa organização anterior já provida de sentido de proto-científica. Este seria, portanto o que podemos chamar de um sistema bruto de significações que, de posse dele, caberia ao cientista sobrepor-lhe um modelo formal de explicação.

Seguindo Granger, a ascense formal constitui um programa científico que deve promover e articular com prioridade ligações sintáticas referindo-se cada vez menos a conteúdos semânticos. Não é necessário lembrar que Granger já nos dissuadiu do desejo de obtenção de um formalismo estrito em ciências humanas, isto é, da exclusão ou superação absoluta das suas significações.

Em função do dito, os conceitos científicos são nada mais do que representações de representações que trazem em si traços comuns de diversos, digamos, objetos isolados. Correm assim o risco de perder sua coloração uma vez que a filtragem em demasia dos eventos particulares observados muitas vezes pode impor aos conceitos uma ruptura em relação aos fatos estudados.

Isto, pensamos, abriria inicialmente uma possibilidade de relacionarmos essa concepção, que é grangeriana, com a anunciada técnica freudiana interpretativa dos

sonhos de conjugar o conhecimento decifrativo dos símbolos com as associações livres relatadas pelo sonhador. Isto porque o símbolo se mostra na prática inseparável do sonhador e do sonho em questão, ao menos em virtude de se apresentar sempre no interior de uma cadeia associativa. Queremos dizer que, nesse caso, uma ruptura em relação ao símbolo particularmente sonhado desqualificaria toda e qualquer possibilidade de interpretação adequada deste.

Admitamos que a separação das técnicas é somente um recurso de apresentação metodológica, uma vez que o que prevalece em Freud é a técnica combinada, como já vimos. Podemos ainda ancorá-la na constatação de Stekel de que só o conhecimento do simbolismo não basta para a análise do sonho. Isso tudo deriva da idéia de que os símbolos, a despeito de seu sentido habitual ou típico, podem também como já dito, seguir motivos individuais, seguir lembranças particulares de vivências do sonhador, o que justificaria e mesmo exigiria uma articulação de sua interpretação com a livre associação.

Sentimo-nos, de início, seduzidos a pensar que essa proposta de Freud expõe bem a idéia do alcance da atividade científica definida por Granger de uma justaposição ou sobreposição do sintático e do semântico, do recorrente e do circunstancial, o que sugere uma dupla organização, do primeiro e do segundo termo, que seria idealmente realizada segundo uma ciência e segundo uma filosofia, respectivamente.

Nesse caso esta seria sua especificidade, uma articulação do sintático sobre o semântico. Isto bastaria, digamos preliminarmente, para fazer da ciência do sonho algo sempre virtual. Queremos dizer que a “gramática do sonho” refere-se sempre ao sonhador também, e se assim não for de nada adiantará, pois pouco diria do sonho em análise.

Atentemo-nos assim ao tipo de modelo, chamado por Granger, semiótico, que visa à produção de sistemas significantes ou quase-modelos, este concebido exclusivamente para os fatos humanos, uma vez que admite e comporta vários planos de estruturação. A título de ilustração, seria o tipo de modelização que, segundo Granger, Saussure teria concebido para a linguagem natural, que apresenta um sistema suporte, o fonemático, e uma articulação superior, a monemática, sendo o primeiro sintático e o segundo semântico.

Segundo esse ponto de vista, a língua, no sentido saussuriano seria o sistema que num primeiro momento articula segundo relações paradigmáticas e sintagmáticas um conjunto de significantes, como dito acima, passíveis de serem organizados sintaticamente, isto é, organizados com exclusividade e reciprocidade, o que equivale à organização fonemática. A partir desta para a articulação seguinte, a monemática, o isolamento desaparece e os reenvios semânticos a vividos deixam de ser inteiramente suprimíveis. Isto é o bastante, cremos, para evidenciar o limite da formalização, nesse caso, da linguagem natural.

Seguindo essa descrição de linguagem, investiguemos como poderíamos conceber a chamada linguagem dos sonhos. De que articulações é dotada? Ela apresenta uma dupla articulação como a linguagem natural? Da resposta a essas questões saberemos avaliar a natureza da linguagem onírica, particularmente em relação ao simbolismo. Resta saber se o simbolismo onírico com seu repertório de “eventos” ou “partes do corpo” simbolizáveis pode pleitear a característica de sistema suporte, a exemplo dos fonemas da linguagem natural, ou ainda, recorrendo a um exemplo mais sintático ainda, das sete notas musicais no sistema a que pertence.

Para responder a essa questão lembremos que o sonho é aqui visto como fruto de uma repressão justamente por derivar de uma memória erótica do sujeito, já que se sonha com o próprio corpo, que é fonte de prazer. Definamos a partir disso que seriam típicos os sonhos de voar, de cair, de estar despido, de exames, de morte de entes queridos, com o próprio corpo como um todo, o círculo dos pais, irmãos, mas sempre lembrando que os mais numerosos seriam os que representam o órgão genital masculino, dada sua importância, em ambos os sexos, para a consecução do curso ordenador da sexualidade infantil.

Em outros termos, estamos investigando a possibilidade de que o reconhecimento de uma monotonia da interpretação, já que admitimos haver um número reduzido de idéias a serem simbolizadas por um número superior de símbolos, seja suficiente para que identifiquemos nisto um repertório básico, uma articulação de base, a exemplo da observada na linguagem natural.

Assim, uma vez admitido afirmativamente, claro que guardadas as devidas proporções próprias de cada sistema simbólico, teríamos um repertório básico de

símbolos como reis representando pais, madeira representando mães, ouro representando fezes, loteria representando casamento, casa representando o corpo, caixa representando o útero, o pênis representado por guarda-chuva, cetro, minhoca, adagas, o pé etc..

De certa forma, esses exemplos, somados a outros tantos aqui omitidos, constituem um repertório que podemos com muita licença chamar de básico, embora não exaustivo, mas que no entanto, permanecem semânticos, em nada podendo ser absorvido no conjunto das articulações fonemáticas ou sintáticas.

Temos agora por base um elenco de símbolos anunciados sobre os quais refletiremos sua natureza. Assim, a interpretação de um sonho é sempre, e nada mais do que isto, uma organização, uma sistematização de significantes que estarão sempre de alguma forma ligados a uma experiência privada, a cada caso singularmente.

A prática de Freud, apesar da tradução estável que pretendeu, se rende à circunstância pessoal e particular do sonhador que funciona aqui, pensamos, sempre como uma margem residual de uma possível objetivação pretendida. Embora a reconheça, não pretendeu nunca isolá-la, reduzi-la ao máximo, neutralizar sua importância, ainda que chegue a postular uma interpretação sem a presença do sonhador. Mas é justamente esse resíduo, essa contaminação de uma possível estrutura, que fará toda a diferença em psicanálise.

Esta idéia de prescindir do sonhador deriva em parte também, mencionemos, da constatação de que de fato o simbolismo presente nos sonhos não foi por ele elaborado, mas tão somente usado, aproveitado pelo trabalho do sonho, posto já disponível no inconsciente tanto do indivíduo como da espécie. Isto alimentaria a idéia de que o símbolo possa sim ter uma decifração sem a presença do sonhador, mas nunca de que seu utente nele não interfira.

Como tal, ainda para permanecermos segundo os conceitos epistemológicos de Granger, devemos investigar se é justo atribuir à pretensa ciência do sonho uma organização que se desloque permanentemente, isto é, revisável, que se atualize, corrija-se e complete-se. Isto estamos certos de ser o objetivo de Freud, o que só poderemos saber avaliando mais detidamente a relação que estabelece entre as noções de ontogênese e filogênese. Estaria em comunhão com Granger se a ontogênese ao “herdar” a filogênese não apenas a reproduzisse integralmente, de forma cristalizada, mas

também a revisasse, atualizasse, corrigisse e completasse. Em poucas palavras, os símbolos são históricos.

Assim sendo, o símbolo onírico bem como seu sentido, apresentaria uma história. Estaria, como a linguagem natural sujeita a transformações. Operaria assim um deslocamento, como apontou Granger, por motivos internos, pela sua própria natureza e característica, que por si só exigirá revisões de sua gramática que não se reduz nunca a relações exclusivamente sintáticas, o que deverá ser reconhecido pelo intérprete e levado em conta sempre.

Segundo nossa compreensão, podemos dizer que seria a noção de uso que estabeleceria a possibilidade do caráter mutável e revisável da “gramática do sonho”.

De quebra definimos aqui também a noção de uso particular que se faz do simbolismo estável. Constitui, parece-nos, um tipo de simbolismo particular. Assim, o sonho corresponderia a uma adaptação particular de uma representação universal de interesses igualmente universais. Para dar consistência à nossa argumentação passemos a examinar alguns exemplos de sonhos típicos, dos quais esperamos desprender conclusões esclarecedoras.

APLICAÇÃO DOS CONCEITOS GRANGERIANOS

Nossa lista de sonhos típicos começa pelos de estar incompletamente vestido, ou ainda, sonhos embaraçosos de estar despido. Estes, esperamos poder esclarecer suficientemente, só são típicos quando seguidos de uma constrangedora inibição que impede a alteração da situação. Nesse constrangimento reside sua essência. Freud nos diz que são a base de alguns contos de fada, como *A roupa nova do imperador*, de Hans Andersen, em que o desconforto decorre dos conteúdos proibidos, de lembranças exibicionistas da infância.

Nesses casos, o que há de típico neste sonho não é necessariamente sua representação, mas, como diz Freud, “*a mais profunda e eterna natureza do homem,...reside nos impulsos da mente que tem suas raízes numa infância que desde então se tornou pré-histórica*” (p.274, *I. de S.*). Aqui fica claro que o típico que Freud

quis apontar é a própria sexualidade infantil e seus temas e não propriamente suas representações. Mas isto ainda precisa ser melhor explicitado.

Um segundo grupo de sonhos típicos é o da morte de pessoas queridas pertencentes ao grupo familiar do sonhador. Também nestes, só é considerado típico os seguidos de angústia. Por motivos semelhantes aos dos anteriores são arroladas as lembranças infantis de desejos reprimidos de supressão de familiares. Isto aponta para o fato de que também nesse caso o conteúdo afetivo do sonho sobreviveu à censura. Quer dizer que na medida em que sua aparição se dá no sonho, desperta a angústia da moral consciente diante da realização do desejo inconsciente.

Um desejo dessa natureza pode encontrar expressão, segundo Freud, por diferentes vias, como a do comparecer ao enterro de uma velha, ou ainda, estar sentado em uma mesa trajando luto. O que já aponta para uma certa multiplicação de possibilidades representativas. Este ponto será mais detalhado adiante.

Ainda nesse campo de sonhos típicos, como o de sonhar com a morte do pai, além do de ter relações sexuais com a própria mãe, só são típicos na medida em que expressem o destino edipiano lançado sobre todos nós humanos. Por isso só são típicos quando acompanhados de angústia, de negação e de arrependimento, fatores que denunciam e comprovam a veracidade pretérita do afeto proibido.

Sobre o aspecto típico desses sonhos, Freud ainda fornece alguns argumentos adicionais mostrando sua peculiaridade. Diz ele que *“trata-se de um pensamento onírico formado por um desejo recalcado que foge inteiramente à censura e passa para o sonho sem modificação”* (p.293, *I. de S.*). Nesse caso só resta à consciência contrapor-lhe sentimentos dolorosos, justamente, supomos, pelo reconhecimento da veracidade do sentimento pretérito exposto no sonho.

Refiramo-nos agora a mais um conjunto considerado típico, o de voar em pleno ar com sensações agradáveis ou se ver caindo com sensações de angústia. Também estes reproduzem sensações da infância. Seriam repetições de experiências, jogos e brincadeiras que deram grande prazer à criança. A conexão nesse caso é a própria sensação registrada na infância que é agora repetida no sonho com um grau aqui bem menor de deformação. O componente afetivo é a excitação sexual prazerosa

experimentada na infância transformada em angústia, o que empresta o caráter aflitivo que acompanha alguns desses sonhos.

Igualmente típicos são os sonhos com exames. São em geral sonhos angustiados em que o sonhador se vê obrigado a refazê-los. Estes são mais uma vez explicados, como diz Freud, *“pelas lembranças inextirpáveis dos castigos que sofremos por nossas más ações na infância”* (p.300, *I. de S.*) que se tornam ativos em nós quando nos deparamos na vida adulta com compromissos como exames ou provas, oportunidades em que nos colocamos novamente em atos repreensíveis.

Vale mencionarmos ainda um último grupo de sonhos típicos. Segundo Freud todos os sonhos são inteiramente egoístas, posto ser o egoísmo originalmente próprio da mente infantil. Para ele, o *ego* amado aparece em todos os sonhos, claro que disfarçado. Também esses sonhos compõem o núcleo dos típicos já que expressam a marca do narcisismo constitucional da criança. Nesses casos o personagem central, apesar do disfarce é sempre o próprio sonhador, muito embora possa aparecer em uma diversidade de situações, como por exemplo, no sonho de Freud em que ele representa-se como *“o orador ininterrupto”* (p.295, *I. de S.*) do parlamento alemão. Esse tipo de sonho constituiria um tipo de anteparo para encobrir a si próprio.

Mesmo correndo o risco dos exemplos acima não constituírem argumento suficiente, pensamos ser o momento de introduzir a concepção de que muitos símbolos podem ser utilizados para expressar um mesmo conteúdo inconsciente. Certamente por causa disso ele tenha dito que *“muitas vezes, um símbolo tem de ser interpretado em seu sentido próprio e não simbolicamente....quando um sonhador dispõe de uma escolha entre diversos símbolos, ele se decide em favor do que está ligado, em seu tema, ao restante do material de seu pensamento, em outras palavras, daquele que tem motivos individuais para sua aceitação, além dos motivos típicos”* (p.384, *I. de S.*).

Com isso queremos demonstrar que todo objeto que se prestar seja formalmente, seja linguisticamente, seja moralmente, a fornecer pelo menos um dos vínculos associativos necessários para a significação simbólica, será potencialmente um símbolo. Para dar maior consistência ao caráter que agora passa a figurar como aberto do simbolismo onírico, lembremos quando Freud diz *“que não há nenhum grupo de idéias que seja incapaz de representar fatos e desejos sexuais”* (p.405, *I. de S.*). Quer dizer,

entendemos, que não há nada que não sirva para tanto, pelo menos em um dos aspectos múltiplos que constitui toda matéria-prima dos sonhos.

Desse ponto concluimos forçosamente pela ausência de um léxico finito e muito menos sintático, a exemplo do sistema suporte identificado na base da constituição da linguagem natural. Entendemos ainda que toda matéria-prima utilizada para simbolizar nos sonhos além de ser inesgotável, já é plenamente significativa antes de sua inserção e que participa do processo de significação simbólica, oferecendo tão somente um ou alguns dos aspectos de seu, chamemos com Granger, proto-significado. Adiante, em tópico dedicado a Roland Barthes, aprofundaremos essa noção recorrendo ao seu conceito de mito contemporâneo extraído de sua obra de análise semiológica chamada *Mitologias*.

Contudo há ainda uma referência, que julgamos procedente incluir aqui a um tipo de simbolismo sexual, o dos dentes, em que curiosamente Freud aponta para uma inexistência de qualquer possibilidade de analogia. Ele esclarece que *“é precisamente essa combinação de semelhança e dissimilaridade que torna os dentes tão apropriados para fins de representação quando alguma pressão é exercida pelo recalçamento sexual”* (p.421, *I. de S.*). Caso em que o disfarce se daria, digamos, sem pistas, isto é, sem possibilidade de reconhecimento explícito do instigador, ou seja, nesse caso das forças masturbatórias do período da puberdade.

A essa altura cabe o reforço de um comentário. De fato, para Freud a noção de sonho ou simbolismo típico como vem sendo compreendido por nós, refere-se muito mais a esclarecer e identificar a presença de uma experiência típica própria da sexualidade infantil e que, por sua regularidade ou tipicidade, encontraria expressão de forma padronizada. Assim, por essa ótica, os sonhos de voar, assim como os demais acima referidos, só são típicos ou simbólicos quando expressam a experiência infantil universal.

No entanto esses mesmos sonhos, é verdade que quando não acompanhados de angústia, podem expressar outros desejos, isto é, permitir interpretações de cunho individual. Há um exemplo bem ilustrativo dessa questão. Trata-se de um sonho de voar cuja análise de Freud foi a de que a paciente pretendia com seu sonho *“elevar seus pés do chão e alçar sua cabeça até uma camada mais alta de ar”* (p.427, *I. de S.*). Nesse

caso específico a fonte por ele identificada seria de outra natureza, “*um horror à contaminação envolvida no contato com outras pessoas*” (p.427, I. de S.).

Nesses termos um sonho só é verdadeiramente dotado de simbolismo quando expressa uma natureza típica na criança, sendo que esta pode muito bem ser representada, como já vimos, por um número indefinível de elementos, baste que se prestem em algum aspecto, para tanto.

Nessa ótica, não faz mesmo sentido pensar, digamos, um dicionário ou mesmo uma gramática dos símbolos oníricos, uma vez que sua interpretação não dispensa jamais em cada caso, isto é, na singularidade de cada analisando, saber se sua aparição teve uma utilização como expressão dos estados típicos a que Freud se referiu. Somente o auxílio das livres associações é que pode permitir essa conclusão. Sem a comunicação detalhada do sonhador não se pode efetivamente e inequivocamente sabermos se determinada figuração foi utilizada no sentido típico ou não.

Sobre essa possibilidade de interpretação do sonho sem referência às associações daquele que sonhou Freud foi bastante enfático em artigo de 1925 chamado *Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo*, dizendo que “*no caso mais favorável constituiria um virtuosismo não científico de valor muito duvidoso*” (p. 142).

Isto quer dizer que um mesmo sonho, o de voar por exemplo, pode representar a acima mencionada fonte típica, como também outras fontes como a da paciente de baixa estatura que tinha horror à contaminação envolvida no contato com outras pessoas, distinção que só foi possível pela interveniência da sonhadora.

Trata-se portanto de considerarmos que uma figuração pode significar algo diferente em cada caso, com exceção dos casos em que sirva de matéria-prima ou veículo de expressão de fontes típicas. Pensamos assim que não seria o bastante chamarmos de simbólico os sonhos nos quais estes, os símbolos, encontram-se freqüentemente presentes ainda que em diferentes pessoas e épocas. Antes, sua verdadeira dimensão simbólica seria a correspondência com fontes, estas sim típicas.

Com base no que vem sendo dito, uma torre, por exemplo, usada e identificada como símbolo onírico não é antes de tudo uma torre universal, mas desde já a de

determinado sonho, que tem um sentido privado e que vai ser assim usada por um dado sonhador.

Acrescentemos que em Freud os produtos dos relatos produzidos segundo a técnica da livre-associação como técnica de acesso ao inconsciente já estavam, ou já se encontravam, associados no pensamento onírico latente, sendo portanto, seu resíduo, aqui entendido como aquele material que não entrou diretamente na elaboração do produto final, pelo menos explicitamente, talvez pela ação seletiva da condensação. No entanto cabe ao analista reconhecê-los, destacá-los, organizá-los a cada sonho analisado, pois há nesse caso, uso sempre particular do suposto simbolismo fixo.

Nesse caso analisar tais pertinências corresponde a reconhecer e sistematizar algo que é da ordem do individual e local e não do universal e geral. Seria o explicitar como e em que medida os simbolismos realizam a tarefa de representar a experiência apontando para as relações que possam ter com os elementos da experiência vivida de onde foi abstraído. Tem por assim dizer a função de reintegrar o símbolo apontado como universal à situação ou experiência que ele agora representa.

Trata-se de uma meta linguagem, um discurso de segunda ordem, posto que incide sobre uma organização prévia, que chamaremos de primeira ordem. Isto faz da interpretação, a cada vez, a de um e tão somente determinado sonho.

Podemos assim dizer que a análise ou interpretação compreende, nos termos apresentados por Granger em sua obra *Pensamento formal e ciências do homem*, tão somente a uma clínica, vocábulo, antecipemos, extraído da terminologia médica. Em tópico posterior de conclusão desse capítulo, daremos consistência a essa definição da prática de interpretação de sonhos.

Com isso cremos ter oferecido até aqui uma alternativa de compreensão da elaboração da teoria dos símbolos oníricos, de seus postulados e de sua estrutura, demarcando as possibilidades de reconhecer, como prometemos, seu estatuto, isto é, seu modo de funcionamento. Passemos ao prometido esclarecimento de Granger relativo ao que chamou de clínica, quando definiu o trabalho de Freud.

A DEFINIÇÃO GRANGERIANA DE PSICANÁLISE COMO CLÍNICA

Uma vez exposta nossas conclusões relativas aos conceitos prometidos, para efeito de conclusão, acrescentando algumas páginas, passaremos a apresentar as considerações do próprio Granger no que diz respeito ao ponto que recebeu aqui, cremos, grande destaque, o da relação do analista com o analisando, isto é, da ciência com o individual. Trata-se da relação indispensável, como vimos, na prática analítica e em particular na interpretação de sonhos.

Para tanto, recorreremos inicialmente ao capítulo VII de sua obra *Pensamento formal e ciências do homem*, justamente em que analisa a possibilidade do tratamento científico do individual. Daqui, esperamos obter considerações que devem contribuir, ainda que de forma indireta, para a compreensão da linguagem dos sonhos, particularmente do simbolismo.

Sobre a relação mencionada, Granger esclarece nessa obra que “*o estatuto de um conhecimento do individual é por certo a dificuldade maior de uma epistemologia das ciências humanas*” (p.137). Trata-se assim em psicanálise de examinar as relações do ponto de vista clínico e da estrutura que visa objetivar esta clínica, o que permitiria se bem sucedida, segundo Granger, “*entrever o sentido de uma captação científica do individual*” (p.140).

No entanto percebemos que a psicanálise como concebida por Freud não pode recusar o contato direto com os fatos do mundo. Consciente disso Granger revela que esta ciência deveria ser designada pela via de um vocabulário extraído da terminologia médica, isto é, ser designada pela palavra clínica. Justamente pelo fato de esta referir-se a um contato com o sujeito ou paciente concreto. O propósito deste último tópico fica assim sendo o de dar precisão doravante ao que Granger chamou de ponto de vista clínico.

O primeiro aspecto que ele destaca na conceituação do ponto de vista clínico é o da relação imediata entre paciente e terapeuta. Com isto quer dizer que não ocorre a relação tão cara à ciência entre um sujeito ativo e um objeto passivo. Antes aponta para uma troca ou alternância ininterrupta de papéis. Em decorrência dessa circunstância diz

Granger, “*não pode, pois tratar-se de uma situação de conhecimento especulativo, e nem sequer, originariamente, de uma situação de conhecimento aplicado*” (p.141).

Com isto Granger mostra-nos que no caso da análise o paciente é tomado e pensado como doente, como caso singular, enquanto na perspectiva da ciência moderna ela teria que renunciar radicalmente à captação do individual. Assim é que ele coloca que é justamente a transposição da situação clínica para outras ciências do homem que fez (re)aparecer o problema do conhecimento dos conteúdos individuais, o que evidentemente resulta uma disparidade entre as normas do saber científico e a situação clínica. Embora a psicanálise reivindique a categoria de ciência, vemos com Granger que a dificuldade de constituir-se como tal resulta da própria natureza da situação clínica que é fundante em psicanálise.

Nessa circunstância o problema mais geral que se pode colocar para tal situação é a de um equilíbrio entre o vivido, o caso e o conceitual. A análise consiste em ser “*a consciência do vivido trazido à luz pela análise*” (p.146), diz Granger, mais do que ser “*um conhecimento científico do individual*” (p.146). Nesse sentido poder-se-ia dizer, ainda com Granger, que “*o conhecimento clínico visa essencialmente o indivíduo como tal*” (p.147).

Sobre essa relação destaca que o próprio fenômeno da transferência a partir do qual o analista poderá suspender momentaneamente o paciente de sua realidade depende ainda para seu sucesso de um movimento pelo qual o analista reintegra o paciente à sua realidade.

Um outro aspecto apontado por Granger seria o relativo ao procedimento psicanalítico da tentativa de fazer penetrar o indivíduo no domínio da ciência. Isto se daria na medida em que de um ponto de vista antropológico a estrutura do *ego* (ou mesmo da mente) é tomada como paradigma cultural, sendo as instituições e ações sociais seu produto.

Trata-se de uma consideração de que, como diz Granger, “*do método de conhecimento do individual, a Psicanálise torna-se método de investigação da vida social*” (p.152). Sobre isto lembremos das palavras de Freud, no primeiro capítulo de sua obra *Esboço de psicanálise*, em que ao descrever o que chamou de aparelho

psíquico reconhece que *“chegamos ao nosso conhecimento deste aparelho pelo estudo do desenvolvimento individual dos seres humanos”* (p.158).

Ocorre aqui, aponta generosamente Granger, como que uma viragem da do tipo empreendida por Copérnico já que a explicação das estruturas sociais se dá, nessa ótica, pela via do conhecimento clínico do individual como se deste se destacasse uma estrutura típica e não o contrário. Para Granger trata-se de uma idéia epistemologicamente insustentável, pelo menos na medida em que hipostasia justamente uma tal estrutura típica da mente.

Assim, essa sua recusa da redução dos fenômenos sociais em relação à estrutura psíquica do sujeito configura-se na recusa de ser o conhecimento clínico um modelo para a ciência dos fatos humanos.

Por fim, recusando à psicanálise o direito a subvertora do ideal científico, já que este não pode ter como objeto o indivíduo, pelo menos Granger reconhece em seu projeto o desencadeamento de uma revisão na ciência do homem, não pelo método que construiu, mas, como ele diz, *“na medida em que a objetivação da situação clínica exige uma maior flexibilização dos modelos utilizados noutras disciplinas, e uma perspectivação, no interior de uma prática, da noção de estrutura”* (p.155).

Alguns anos mais tarde, em sua obra *Filosofia do estilo*, de 1968, Granger reconhece que a mais proeminente contribuição e inovação do estilo freudiano foi justamente a de, como ele disse, *“reagir contra a redução julgada demasiado brutal das significações no objeto de um conhecimento científico do homem”* (p.288). Essa constatação permitiu-lhe afirmar ainda na mesma página, apenas algumas linhas adiante, que Freud em função dessa perspectiva *“tende a instituir a ação como categoria objetiva fundamental”*.

Assim Granger reconhece que a psicanálise tende em seu exercício a relacionar sem constrangimento os fatos humanos com uma história, ou ainda, para permanecermos em seu vocabulário, *“com uma luta”* (p.289, *Filosofia do estilo*), apontando para uma historicidade do sujeito psicanalítico, quer quando se refere ao individual, quer ao coletivo.

Ainda nessa obra Granger declara que a psicanálise exerce sua vocação científica em uma via que ele julga mais difícil de trilhar, sendo que ele crê ser esta *“justamente a*

via do futuro” (p.289, *Filosofia do estilo*). Embora nessa mesma página declare que a psicanálise de início demonstre, ao mesmo tempo e paradoxalmente, uma vocação que ele chamou de regressiva, uma vez que *“ela parece abandonar as conquistas de uma objetivação tão penosamente adquirida ao preço do sacrifício das significações”* (p.289, *Filosofia do estilo*).

Pode-se agora entender a via do futuro que Granger identificou para a psicanálise, a que reconhece e recusa, em relação ao conhecimento científico do homem, a brutalidade de uma redução absoluta e incondicional das significações que envolvem este objeto.

Não deixemos de esclarecer que essa referência temporal ao futuro insere-se numa observação de Granger em relação ao desenvolvimento da psicanálise como não tendo produzido até o momento presente, o ano da declaração é o de 1968, bem poucas obras científicas.

Esperamos assim, para finalizar esse apêndice, ter demonstrado o posicionamento de Granger em relação à ciência psicanalítica assim como aprofundado a compreensão do seu modo de funcionamento, em uma palavra, de seu estatuto.

3- O MITO CONTEMPORÂNEO DE ROLAND BARTHES

3.1 APRESENTAÇÃO DA ESTRUTURA DO CAPÍTULO

O presente capítulo assume como tema para ponto de partida, por julgarmos de alguma forma subsidiário para nosso propósito, o debate que tem sua expressão bem definida no primeiro capítulo de *Introducion à la sémiologie* de Georges Mounin, quando este apresenta uma bifurcação conceitual que nos parece de grande interesse para os estudos dos diferentes sistemas simbólicos extra-lingüísticos, o que justifica sua inclusão aqui. São os conceitos de comunicação e de significação, que serviram de divisor de águas entre os chamados semiólogos pós-saussurianos no interior da tradição francesa.

Diz Mounin que no *Curso* é esboçada uma ciência geral de todos os sistemas de signos, incluindo os extra-lingüísticos, pelos quais os indivíduos comunicam-se. São estes as escrituras, o alfabeto de surdos-mudos, signos militares, entre outros, que satisfazem as exigências da concepção semiológica dos semiólogos da comunicação. No entanto Mounin adverte que as referências feitas aos ritos simbólicos, formas de polidez, costumes, modas, culinária, sempre despertam muitas reservas, pois, nesses domínios, estariam contidos os germens de uma ruptura dentro do desenvolvimento de uma semiologia originalmente esboçada por Saussure.

Ao analisarmos a bifurcação, veremos que tal preocupação para Barthes é inexistente, já que a própria distinção comunicação/significação lhe é irrelevante, pois ele considera que para comunicar basta significar. Com esse ponto de vista, a significação recobreria a comunicação, instaurando assim um ponto de vista de comunidade entre os diferentes sistemas simbólicos, o que relativiza a própria bifurcação.

Por sua vez, o que teria motivado Saussure a listar sistemas simbólicos como os códigos militares, ritos e formas de polidez, teria sido àquela época a comparação possível de todos esses sistemas com a linguagem natural. Como vimos no capítulo anterior a idéia básica de Saussure é que as diferentes instituições sociais como os ritos, modas, etiquetas e a própria linguagem natural compartilham da mesma natureza, são sistemas semiológicos.

A idéia é, portanto, que deve ser possível propor objetos de estudos comparáveis, quanto a serem semiológicos, à linguagem natural, sendo que esta é o principal desses sistemas.

No entanto do lado do que se pode chamar de semiologia dos lingüistas, estes têm constituído, sobretudo Eric Buyssens e Luiz Prieto, as bases de uma semiologia que tem por meta a descrição do funcionamento de todos os sistemas de comunicação extra-lingüísticos.

Por outro lado, Roland Barthes, em obras como *Mitologias* de 1957 e mais tarde em *Elementos de semiologia* de 1964 e ainda em *Sistema da moda* publicado em 1967, desenvolve a análise referente aos sistemas não lingüísticos que priorizam a "farta significação" como o que ele chamou de mitos contemporâneos, a literatura, a propaganda e a moda, que não apresentam por princípio a intenção de comunicar.

De um modo geral, nos *Elementos*, Barthes fornece-nos uma visão panorâmica do campo de estudo da semiologia e dos instrumentos por meio dos quais pode-se realizar a pesquisa semiológica. Por intermédio dessa mesma obra sabemos que em seus primórdios franceses a semiologia tinha uma dupla tarefa: de um lado propor uma teoria geral da pesquisa semiológica e de outro elaborar semiologias particulares, aplicadas a objetos e domínios como a moda, vestuário, propaganda etc.. Os *Elementos* realizam a primeira tarefa, ficando para *Mitologias*, *Sistema da moda* e outros a elaboração de semiologias particulares.

Assumindo uma motivação saussuriana, Barthes propõe-se manejar os conceitos lingüísticos na construção de uma semiologia buscando inserir-se nessa tradição. Assim é que vale-se de conceitos que já estavam definidos na ciência lingüística, como foram elaborados por Saussure. Mais adiante veremos que essa postura teórica sofreu reveses.

Foi nesse clima que os *Elementos* propuseram e organizaram um vocabulário que respaldou sua pesquisa naquele momento, o que fez dessa obra um compêndio de conceituações importantes na construção da perspectiva semiológica por ele elaborada.

Sua semiologia tem por objetivo qualquer sistema de signos, seja qual for sua substância, seus limites, imagens, gestos, inscrições, desde que constituam sistemas simbólicos. Com isso recusa a restritividade da semiologia da comunicação acima referida. Isto fica evidente em *Mitologias*, em que utilizou os conceitos lingüísticos que

poderiam fornecer-lhe uma nova perspectiva com relação aos fenômenos culturais e abraçou a possibilidade de estudar as atividades humanas como uma série de linguagens.

Nessa obra, considerada como semiológica, recorreu ainda que de maneira mais tímida, se comparada com *Sistema da moda*, à técnica de análise estrutural proveniente da lingüística saussuriana. Ainda nela, seu objetivo confesso foi o de desmascarar a má fé dissimulada no mito contemporâneo, que deve ser pelo semiólogo exposto em seu sistema. A análise presente nessa obra, mais que semiológica, busca ser semioclasta, visa desmascarar a ideologia burguesa dos anos cinqüenta pela via da desconstrução de seus mitos, isto é, de seus disfarces ideológicos.

Ocupou-se Barthes de sistemas simbólicos como a publicidade, a fotografia, vestuário de moda, entre outros, manifestando interesse de ordem pessoal por sistemas cuja construção não foi presidida pela intenção primeira de comunicar uma mensagem determinada. No entanto, digamos aqui a título de informação, não o fez de forma homogênea em toda sua carreira; trilhou ou pretendeu trilhar de início os passos do estruturalismo, como proposta de alcançar pelo sentido os códigos implícitos nos sistemas simbólicos. Por fim, desembocou em uma hermenêutica, em uma interpretação dos fatos simbólicos sem os recursos estruturalistas.

Deve ficar claro também que Barthes em cada fase teve uma concepção própria de semiologia, isto é, inspirado em Saussure formulou teorias semiológicas com as quais orientou sua pesquisa. No entanto nosso interesse nesse capítulo não é o de promover uma verificação e acompanhamento meticolosos dessas concepções, cujas fases, bem como suas obras de maior importância e contribuição para nosso propósito seriam visitadas, posto que já o fizemos em outra oportunidade, em dissertação de mestrado.

Faremos sim, na presente ocasião, uma incursão mais detida pela obra *Mitologias* na medida em que esta nos ajudará a empreender a tarefa maior dessa tese, a de analisar o estatuto do conceito de simbolismo como foi elaborado e desenvolvido por Freud. Contudo não concluiremos este capítulo sem apresentar um tópico em que evidenciaremos a evolução das perspectivas teóricas de Barthes em relação à semiologia que, ora considerou como ciência maior abarcando a lingüística, especialmente em *Mitologias*, ora como ciência abarcada pela lingüística, especialmente em *Elementos de semiologia*, em que esta passa por uma reconsideração assumindo o papel de referenciadora da semiologia, portando, nesse momento,

discrepando do próprio Saussure. Com isto, cremos, estaremos oferecendo uma suficiente visão da articulação de parte de suas idéias, conceitos e posturas teóricas.

Com o propósito dessa demonstração passemos ao tópico seguinte.

3.2 MITOLOGIAS: PRIMEIRAS PRÁTICAS SEMIOLÓGICAS DE BARTHES

A fase de *Mitologias* foi propriamente aquela em que Barthes reconheceu, embora posteriormente tenha, como dito acima, invertido essa consideração, como legítima a proposta saussuriana de que a lingüística, que toma a linguagem natural por tema, seria futuramente uma parte da ciência geral dos signos, a semiologia, quando esta viesse a se constituir. Uma vez tendo admitido a possibilidade de uma ciência que demonstre com seu exemplo o caráter sistêmico dos demais fatos simbólicos, Barthes adotou sem problemas a supremacia da semiologia sobre a lingüística. Posição da qual, relatemos em tópico futuro, se desvencilhou mais tarde.

Quanto a essa obra, trata-se sem dúvida de um trabalho militante, engajado, de inspiração e, até mesmo, compromisso marxista, em que recorreu aos procedimentos de análise legados pela lingüística. Apesar do recurso à lingüística, não podemos dizer que tenha tratado explicitamente o mito contemporâneo ou a fala mítica como a linguagem natural, pois reconhece nessa ocasião que o mito depende de uma ciência que seja geral, ciência esta extensiva à própria lingüística.

O que queremos esclarecer com essa insistência em apontar para a supremacia da semiologia sobre a lingüística é que, nessas circunstâncias, a língua não é tomada como elemento balizador, como referência, como lente pela qual se enxergam outros sistemas simbólicos. Antes, a noção de língua funciona como inspiração de sistemas ordenadores das diferentes linguagens.

Por enquanto estabeleçamos que desde já cabe à semiologia, segundo Barthes, explicar as leis que regem os signos dos diferentes sistemas simbólicos. Claro está que inclusive o mito contemporâneo passa a ser um tema da vasta ciência semiológica com

o que fazer semiologia dos mitos equivale a estudar sua significação enquanto sistema simbólico.

Por influência da indicação de Saussure, no conceito barthesiano de mito encontramos o mesmo esquema presente no signo lingüístico. No entanto nem por isto pode-se dizer que a significação do mito se reduz à do signo lingüístico. Antes trata-se de um sistema com características bem particulares. Começemos por defini-lo.

O uso do termo mito designa para Barthes uma falsa evidência, isto é, ele é pensado inicialmente em seu sentido literal, de mentira, de falsa realidade, como alegoria, como forma figurada, por fim como representação de algo para dar idéia de outro, constituindo portanto uma linguagem. Essa perspectiva permite defini-lo inclusive como uma fala.

Assim sendo deve haver condições especiais para a elaboração de um mito, isto é, de uma mensagem falada, já que nesses termos ele nada mais é do que um modo de significação, em duas palavras, uma forma.

Na perspectiva que vem sendo definido, o mito é para Barthes uma forma de operação e não uma substância. Logo qualquer conteúdo ou substância pode ser transformada em mito. Acrescente-se que, para ele, não há mitos eternos, já que é a história que transforma o real em mito. Isto quer dizer que para ele, *“é a história que comanda a vida e a morte da linguagem mítica”* (p.132, *Mitologias*). Nesses termos é que nos faz entender que o suporte do mito é a história, a experiência vivida, podendo ser, digamos, qualquer uma, desde que permita ser utilizada para uma nova significação.

Com isto ele quer dizer que a fala mítica *“é formada por uma matéria já trabalhada em vista de uma comunicação apropriada”* (p.132, *Mitologias*). No entanto lembremos, não se trata de uma matéria qualquer nem indiferente. Sua matéria deve ser, e o é, em algum aspecto imperativa, impõe uma significação. Esse ponto de vista permite-nos concluir que a significação mítica deve postular uma relação entre dois termos, um significante e um significado, que apesar de serem matérias de diferentes ordens, e por isto não constituem uma igualdade, devem pressupor ao menos uma certa equivalência. Antecipemos que este ponto de vista, tão caro à explicação da significação mítica, também o será para nosso propósito no momento em que procurarmos sua relação com a significação do simbolismo freudiano.

O que foi anunciado no parágrafo anterior fica melhor explicado quando entendemos que, por não ser a significação mítica, tampouco a do simbolismo onírico, imotivada, ela não

relaciona arbitrariamente os seus termos, antes relaciona-os por algo de comum que se impõe, isto é, a pré-existência significativa de um termo deve conter ou fornecer um elemento ao menos que sirva ao interesse da nova composição, isto é, do signo mítico.

Adiante procuraremos demonstrar o que Barthes já anuncia de passagem em *Mitologias*, isto é, que esse esquema semiológico também se ajusta à teoria psicanalítica dos sonhos e dos sintomas de Freud. Antecipemos que para Barthes o psiquismo nada mais é do que uma espessura de equivalências em que “um termo é constituído pelo sentido manifesto do comportamento, um outro pelo sentido latente ou próprio; quanto ao terceiro termo, é, também neste caso, uma correlação dos dois primeiros: é o próprio sonho na sua totalidade, o ato falho ou a neurose, concebidos como compromisso, economias realizadas graças à junção de uma forma (primeiro termo) e de uma função intencional (segundo termo)” (p.136, *Mitologias*). Ainda nessa página completa, “o sonho, para Freud, não é nem o seu conteúdo manifesto, nem o seu conteúdo latente, mas sim uma ligação funcional dos dois termos”.

A essa altura, carecemos de uma exposição mais esquemática do conceito e do esquema de funcionamento do mito, passemos a ele. O mito é constituído, reiteremos, a partir de uma matriz que, diferentemente da língua, já é uma cadeia semiológica particular, que já era semiológica antes de passar a fazer parte do mito, de compô-lo, o que alça o mito à condição de sistema simbólico de segunda ordem.

Assim, quer seja a linguagem natural, quer as imagens ou objetos em geral que sirvam de base ao mito, o que interessa destes é apenas a função significante que possam exercer, isto é, a função de significante que ocupam no mito. Tal função é ocupada pelo que foi designado por Barthes como "linguagem-objeto". Para ampliar sua compreensão apresentemos seu esquema como formalizado por Barthes na página 137 de *Mitologias*, para em seguida comentá-lo.

1- significante	2 - significado	
3 - signo		
SENTIDO I – SIGNIFICANTE FORMA		II- SIGNIFICADO CONCEITO
III- SIGNO MITO		

Em termos descritivos, o esquema acima quer dizer que o signo que era terceiro termo do primeiro sistema passa a atuar como significante (primeiro termo do segundo sistema ou segunda ordem) no produto final que passa assim a relacionar-se com novo significado (segundo termo da segunda ordem), compondo o mito ou signo da segunda ordem.

Segundo o esquema, como vimos, o que passa a ser significante no mito (segundo sistema) era signo no primeiro sistema. Este, que já era dotado de uma história, na segunda participação revela, participa e contribui com apenas parte dela. Nesses termos é que se pode dizer que o segundo sistema afasta ou deforma toda riqueza do signo do primeiro sistema.

Em termos mais explícitos, no mito, que não é definido como um objeto ou idéia, mas um modo de significação, o significante é tomado ou como termo final do sistema de onde saiu ou como termo inicial do sistema mítico onde adentrou. Quanto ao significado no mito, este recebe de Barthes em acréscimo o nome de conceito. Por sua vez, o terceiro termo completando o sistema é a própria significação mítica.

Nos termos em que está sendo definido, o conceito de mito exige mais esclarecimentos. Digamos que de maneira geral o mito é tomado por uma "palavra", uma "comunicação" e constitui uma mensagem. O que incomodou Barthes nessa constatação foi o fato de ser ele a deformação de um sentido histórico a serviço de uma ideologia. Assim é que podemos entender como uma composição do tipo de uma estrela vermelha, por exemplo, precisa abdicar consideravelmente de sua condição geral de signo para compor uma pretendida mensagem, digamos sumariamente de "guia da luta operária", sua significação mítica.

Na mesma obra, a título de dar consistência à exposição do esquema semiológico do mito, Barthes comenta uma manchete de jornal tomando-a como uma construção mítica e explicitando sua estrutura. A manchete compunha-se dos seguintes dizeres: *Preços começam a ceder. Legumes: primeira baixa.*

Para Barthes, essa manchete corresponde a uma mitificação na medida em que pode ser compreendida como um significante que mantendo sua forma tem seu sentido pleno esvaziado e reaproveitado apenas parcialmente, isto é, em sua porção que permite compor, segundo sua análise, um significado ou conceito de governabilidade. Assim, o produto da mitificação ou sua significação final pode ser compreendida, segundo relata Barthes, como uma baixa de preços provocada pelo governo, por atuação e mérito deste.

O que, parece-nos agora evidente, não é senão parte de um dos sentidos possíveis do significante mítico (a manchete), a parte que convinha à ideologia do jornal que a publicou ou do jornalista que a elaborou. Seu desvelamento corresponde assim ao trabalho do mitólogo.

Para exemplificarmos e ampliar ainda mais a compreensão do que está sendo chamado de "palavra mítica", recorreremos a um dos principais exemplos dado por Barthes em *Mitologias*. Trata-se da análise da publicidade do sabão em pó Omo. Nessa análise Barthes aponta para a penetração que o detergente, pela via da publicidade maciça, exerceu na vida cotidiana dos franceses. Assim, é a estratégia e a armação montada pela publicidade que Barthes visa esclarecer.

Para isto parte de uma comparação das soluções de cloreto de sódio (cândida) com o detergente em pó Omo. Diz ele que os primeiros *"foram sempre considerados como uma espécie de fogo líquido cuja ação deve ser controlada, sem o que o próprio objeto pode ser queimado"* (p. 29, *Mitologias*), produzindo assim, continua ele na mesma página, *"uma modificação violenta, abrasiva da matéria: tais produtos matam a sujeira"*. A comparação tem o propósito de destacar que de fato *"ao contrário, os pós são elementos separadores: o seu papel consiste em libertar, expulsar a sujeira sem provocar "morte""* (p. 29). As cenas da propaganda mostram a sujeira (representada por um pequeno inimigo débil e negro) fugindo e assim evitando o contato com o detergente, o que resulta numa roupa branca porque livre da sujeira.

Com esses recursos são atribuídos aos pós detergentes características de *"seletivos, empurram e conduzem a sujeira através da trama do tecido, desempenhando uma função de policial e não de militar"* (p. 29). Por essa ação liberam a dona de casa consumidora do produto de uma ação mais laboriosa e cansativa. Ao apontar para esse processo Barthes mostra a ação e a intenção desejada pela publicidade que está embutida.

Ainda na linha da revelação dos mecanismos da publicidade, Barthes apontou a utilização das noções de profundidade e de espumoso. Nesta, Barthes aponta o recurso à espuma produzida pelo detergente como elemento e fator de um tipo especial de limpeza desejado pela publicidade. O elemento espuma, utilizado para obter tal resultado, apresenta um significado que, segundo Barthes, é de conhecimento e domínio de todos, isto é, num primeiro momento a espuma é historicamente associada ao luxo, podendo ser também associada a uma imagem de proliferação farta, evidenciando a

abundância de elementos presente numa porção mínima do sabão utilizado, o que permite supor um produto poderoso e concomitantemente delicado, já que espiritualizado pela espuma.

Ora, a construção do mito ocorre, na concepção de Barthes, na medida em que o publicitário, tomando a forma e o sentido descritos da espuma como significante associado ao estado de espiritualidade que tradicionalmente a acompanha como seu significado, utiliza-a como elemento significante de um novo sistema, por isso chamado de segunda ordem.

Barthes aponta para a construção do mito, ou sistema de segunda ordem, mostrando como a espuma que *"pode ser o signo de uma certa espiritualidade na medida em que considera o espírito capaz de tirar tudo do nada"* (p.32, *Mitologias*), passa a ser no mito (ou na publicidade) significante de uma nova mensagem, agora visando esconder a ação abrasiva do produto comercializado.

O sentido da primeira significação é, como ele diz, "esvaziado" e tomado como forma, como significante, para na nova composição ser associado a um novo conceito. Nesse caso, o consumidor é predisposto a imaginar uma relação saudável e eficiente entre o detergente e o tecido que o recebeu. Dessa forma o publicitário consegue esconder a verdadeira atuação de qualquer detergente que é a de ser abrasivo, *"sob a imagem deliciosa de uma substância simultaneamente profunda e aérea, que pode reger a ordem molecular do tecido, sem a atacar"*. (p. 30, *Mitologias*)

Isto quer dizer que o mito, repetamos, toma como significante (e esvazia-o) o que já era (em outra cadeia semiológica) signo. Assume assim o papel de meta-linguagem, já que o mito associa o signo esvaziado (agora tomado como significante) com um novo significado ou conceito, obtendo dessa operação o que chamou de significação mítica. A relação entre as duas partes é que constitui a significação, o terceiro termo.

Nesses termos, é-nos adequado concluir pela existência de um sistema simbólico constituído desempenhando o papel de linguagem objeto para a meta-linguagem que é o mito. Deve ficar claro que esse sistema que serve de linguagem objeto para o mito não é unicamente constituído de palavras, mas também de gestos, fotos, desenhos etc., desde que possam percorrer os dois sistemas semiológicos, isto é, ocupar lugares e funções diferentes em ambos os sistemas, seja o de primeira ou de segunda ordem.

Os parágrafos anteriores também tiveram por meta mostrar o quanto Barthes relaciona o signo lingüístico com os signos dos demais sistemas simbólicos, ainda que não esteja, pelo menos de maneira explícita, pleiteando absoluta similaridade. Queremos deixar claro que o que está sendo tomado por linguagem objeto independentemente de ser constituído de palavras, gestos, fotos, entre outros segue sempre um esquema lingüístico, isto é, está sempre descrito e compreendido segundo uma conformação "similar" ao signo lingüístico, analogamente. Isto nos faz concluir que Barthes julgou a teoria saussuriana dos signos lingüísticos como suficientemente geral para explicar com os seus esquemas o funcionamento dos signos próprios dos demais sistemas simbólicos.

Não obstante o mito aparece como um construto em benefício de uma intenção ideológica. Sua ocultação intencional, nos alerta Barthes, tem por objetivo naturalizar o signo, dar-lhe a aparência de naturalidade, como se a imagem (de uma propaganda) provocasse desintencionalmente o conceito.

Assim podemos dizer que a função do mito é deformar e não fazer desaparecer o sistema de base, já que o conceito mítico deforma no significante mítico não a sua forma, mas o seu sentido.

A essa altura uma questão se impõe. Dessa riqueza do signo de base e de seu conseqüente esvaziamento o que restará e por quê? Em outras palavras, o que justificaria a permanência desta e não de outra parte do sentido manipulado que permanecerá à disposição do criador de mitos para alimentar a pretendida significação de segunda ordem? Responderemos que a escolha se dá pela conveniência. Algo é emprestado visando uma conveniência.

Por exemplo, antecipando a análise futura do sonhador que toma o ouro pelas fezes, diremos que este escuda as fezes na medida em que toma parte da significação pré-existente do ouro integrando-o em nova cadeia. Há aqui a composição de um novo signo com significado adequado ou conveniente à consciência do sonhador. Segundo esse esquema, o que sobrou do empobrecimento do signo da primeira ordem passa a ser o significado ou conceito do novo sistema.

Segundo Barthes, o conceito ou significado obtido é produto de uma intenção, de uma motivação, por isto é histórico e circunstancial. Se estamos certos em reduzir o *modus operandi* do trabalho do sonho à forma mítica, podemos dizer que foi este trabalho que

articulou a construção ou utilização do ouro de modo a obter uma significação segundo sua conveniência, não mais sendo o ouro em seu sentido pleno, seja lá o que isto possa abranger, o ouro do ourives ou da jóia usada com elegância, ou até mesmo pelo investidor, por exemplo, mas o ouro de determinado sonhador, repleto de uma situação particular. Reservemos esse exemplo para ser utilizado adiante quando lhe daremos maior aprofundamento e aproveitamento.

Daremos continuidade à nossa argumentação por via de uma outra questão que decorre do esquema de significação do mito, doravante do trabalho do sonho também, posto que já os identificamos, esperando estarmos justificados ao fazê-lo. Diz Barthes que o conceito obtido no sistema mítico é, por assim dizer, *"constituído por associações moles, ilimitadas. É preciso insistir sobre este caráter aberto do conceito (mítico); não é absolutamente uma essência abstrata, purificada, mas sim uma condensação informal, instável, nebulosa, cuja unidade e coerência provém sobretudo de sua função"* (p. 141, *Mitologias*).

Essa observação refere-se diretamente aos modos de reenvio, de relacionar a forma e o conceito mítico. Deve-se dizer mais uma vez que aqui ressalta a motivação que preside esse sistema. Digamos que, ao contrário da linguagem natural, que é arbitrária e imotivada como já vimos, a mítica *"não é nunca completamente arbitrária, é sempre em parte motivada, contém sempre uma analogia"* (p.147, *Mitologias*). Sua significação precisa sempre de uma analogia tanto na forma quanto no sentido.

Por seu turno na significação mítica, nada se apresenta completamente arbitrário, reconhece Barthes. O mito é em grande parte motivado, o significante é motivado pelo conceito que representa. Essa motivação, que pode ser analógica, é assim sustentada apesar de o conceito mítico ter à sua disposição uma massa de significantes possíveis que exemplifiquem a mesma coisa. Isto quer dizer que a motivação pode ser exercida dentre várias possibilidades sem que por isso venha a ser considerada arbitrária. Por exemplo, o conceito de "imperialidade francesa" obtido na capa da revista *Paris-Match* citada em *Mitologias*, poderia bem ser atingido, como sugere Barthes, pela imagem de *"um professor francês branco dando aulas a jovens negros atentos."* (p.148, *Mitologias*) Ou ainda outros.

Fica claro que apesar de o conceito mítico poder realizar-se em inúmeros significantes e de ele próprio não guardar nenhuma essência, podendo constituir-se,

alterar-se ou desfazer-se, a motivação é necessária à própria duplicidade do mito; este joga com a analogia do sentido e da forma: diz Barthes, "*não existe mito sem forma motivada.*" (p. 147, *Mitologias*)

Por exemplo, sugere Barthes, um conjunto de objetos desordenados pode oferecer à interpretação a desordem, pode conferir uma significação ao absurdo, isto é, fazer do absurdo um mito. Ele faz-nos ver que a analogia entre o conceito e o sentido míticos é sempre apenas parcial, assim como também a forma do significante mítico pode conservar apenas alguns traços analógicos. Essa afirmação ficará melhor explicitada quando analisarmos em capítulo futuro alguns sonhos e sintomas obsessivos em que essa formulação se evidencia. Mas o que nos interessa em particular é que a motivação do mito proporciona sempre uma escolha entre várias possíveis.

Fica assim evidente que o esquema do mito evidencia sua função. Mais uma vez diremos que é a de promover deformações, isto é, em sua terminologia, "*transformar um sentido em forma*" (p.152, *Mitologias*). Já quanto ao seu aspecto de natural-mascarado deturpando a realidade, Barthes declara que na condição de semiólogo quer "*recuperar o abuso ideológico que na minha opinião nele se dissimula*" (p. 7, *Mitologias*). Para isso, Barthes procurou captar significações de segunda ordem já que o mito contemporâneo é um modo de promover significações, associações de um significante a um significado sobrecarregado de ideologias.

Somente a análise semiológica do mito permite descobrir o "código" dessa linguagem. Por oposição à linguagem mítica, Barthes oferece-nos uma focalização analítica desmistificadora do mito, que busque uma melhor compreensão das significações míticas desmascarando-as, com o que passa-se da situação de leitor ou consumidor do mito à de mitólogo. Para isto, faz-se necessário focalizar no mito "*o significante pleno, no qual distingo claramente o sentido da forma, e portanto, a deformação que um provoca no outro.*" (p. 149, *Mitologias*). Assim procedendo destrói interpretando-a, a significação do mito, recebendo-a como uma impostura, para usar sua terminologia. Diz ele que "*este tipo de focalização é a do mitólogo que decifra o mito e compreende uma deformação*" (p.149, *Mitologias*).

Com isso, Barthes descreve claramente as condições que permitem ou possibilitam a produção de signos de segunda ordem ou sistema mítico fartamente veiculado nos meios de

comunicação e também uma proposta de focalização do mito a encargo do semiólogo que chamou de análise semiológica. Quanto à primeira descrição, nada temos a acrescentar, já quanto à segunda, cumpre-nos verificar em que medida coaduna-se com a proposta semiológica saussuriana. Verificação que faremos no próximo tópico.

3.3 DISCUTINDO A PROPOSTA DE FOCALIZAÇÃO SEMIOLÓGICA DO MITO

Verificaremos neste tópico se em *Mitologias* a propaganda enfocada recebeu por parte de Barthes um tratamento científico *à la* Saussure. Verificaremos se o mito concebido por Barthes como um sistema semiológico segundo no qual o que é signo no primeiro sistema transforma-se em significante no segundo tem seu significante associado a um significado (ou conceito no caso) no mesmo sentido saussuriano do termo. Sempre considerando que a noção de dupla face do signo é mantida por Barthes.

Na verdade, o signo primeiro que é tomado por significante no sistema segundo tem seu novo sentido determinado pelo plano social em que cada mito é construído e vivido, o que confere à sua determinação um sentido circunstancial, histórico e social. Por conta disto, não fica no mito determinado seu sistema, no sentido saussuriano. O que presenciamos por parte de Barthes é tão somente a exposição de um conceito que ele próprio atribui como associado a certo significante.

Na análise dos mitos, postula significados segundo sua própria bagagem cultural sem recensear as regras, se é que existem, que promovem ou promoveriam a associação do significante ao significado. Apenas esclarece significados e comenta-os, realizando o que podemos chamar de "comentário livre" relativo ao significado e à sua associação com um significante.

Trata-se, portanto, de um significado reconhecido como de posse comum do "público" e atribuído por Barthes ao significante. Sua determinação é assim extra-simbólica e subjetiva. Não o seria, se tal significado estivesse previsto, estivesse sob coordenação de regras que o determinasse e associasse ao significante, que presidisse seu processo.

Agindo assim, Barthes deixa de estudar o sistema de relações e distinções que, na concepção saussuriana, cria os signos, que proporciona sua geração. Não realiza o recenseamento de regras que promovem a combinação de um conjunto de elementos significantes, pois o mito é um "comportamento" que deve possuir, na concepção de Saussure, um sistema de formas que lhe subjaz. Essa "língua" seria uma instituição coletiva que cada indivíduo assimilaria. Nesses termos, que são os de Saussure, o significado assume uma existência impessoal, seu fundamento não é o "usuário", mas o sistema do qual emerge.

Assim o objetivo da semiologia saussuriana é, como sabemos, a aquisição das regras abstratas do sistema que devem ser autônomas, com o que devemos admitir que o trabalho do semiólogo ou do mitólogo, como queria Barthes, não seria apenas o de designar o significado ou mesmo comentar sua associação com o significante, se é que esta seria uma de suas tarefas, mas o de destacar, abstratamente, sistemas de regras que constituem signos, que engendram e relacionam suas partes. Isto, é claro, do ponto de vista de um procedimento científico-estruturalista.

Nessa perspectiva a obtenção da significação do mito exigiria uma combinatória saussuriana para que visasse à determinação do significado como obra de uma semiologia científica. Seria necessário postular um ponto de vista que promovesse um certo fechamento do sistema, dado em um período determinado, em uma época ou fase em que o sistema se mantivesse estável, podendo assim estabelecer uma sincronia.

Contrariamente Barthes insistiu no caráter motivado e aberto do significado ou conceito, quer dizer, um significante pode, em função de sua escolha adequada, apresentar uma gama bastante ampla de possibilidades de associações, isto é, muitos conceitos podem vir associar-se ao significante em questão. Por exemplo, o sentido da capa da revista francesa *Paris-Match*, já citada, não seria o mesmo se o signo aparecesse na capa de outra revista, em outro local. Quer dizer que a apreensão do sentido de um mito é possível apenas, para Barthes, por meio da integração do mito com seu contexto vivido.

O significado que Barthes postulou para o mito dos detergentes é determinado extra-simbolicamente, pois trata-se de um conceito que está repleto de uma situação vivida, com o que a determinação da sua significação passa a ser obra do saber particular do mitólogo, que insere tal mito no cenário em que é apresentado. Trata-se de um comentário

sutil de uma possibilidade plausível e admissível de um significado para tal significante que, contudo, permanece submerso na experiência vivida sem dela ser abstraído. Nesses termos, a questão que se coloca é que relativamente a uma mesma situação é possível mais de uma interpretação.

Por fim, pelas questões levantadas, como a motivação reconhecidamente presente na leitura que Barthes faz da significação do mito cuja noção de valor opositivo que é saussuriana inexistente, ou ainda, no próprio caráter histórico e circunstancial do conceito mítico, concluímos pela não promoção, por parte de Barthes, dos desígnios saussurianos pelo menos nesta obra enfocada.

Nesse caso, Barthes manteve-se, digamos, no nível da fala saussuriana, analisando e descrevendo individualmente as combinações simbólicas do mito e nunca atingindo ou formulando seu sistema subjacente. Por conta disto, cremos ter apontado para as modificações e, até mesmo, adaptações promovidas por Barthes, o que nos impele a concluir pela impropriedade da total identificação e inserção desse trabalho na tradição estruturalista inaugurada por Saussure.

Fica claro que, nessa obra, o recurso aos conceitos do estruturalismo lingüístico não ultrapassaram as barreiras da instrumentalização, sem que com isso estejamos deixando de reconhecer a contribuição por parte de Barthes no campo da compreensão dos fatos simbólicos que procurou descrever e particularmente em relação ao conceito de simbolismo freudiano que pretendemos explorar adiante.

No próximo tópico verificaremos como prometido na apresentação desse capítulo, a título de oferecer ao leitor maior conteudização acerca do pensamento de Barthes, o realce dado por ele à lingüística em detrimento da semiologia, tomando por base a obra *Elementos de semiologia*.

3.4 O DESTAQUE PARA A LINGÜÍSTICA

Numa leitura de *Elementos*, publicação cronologicamente posterior a *Mitologias*, deparamos com o argumento de Barthes quanto à necessidade de generalizar o método

lingüístico, de aplicá-lo para além dos estudos habituais concernentes à lingüística. Claro que a extensão postulada abrange um grande universo de linguagens.

De início, sempre tomando Saussure por base, Barthes efetiva a extensão da lingüística relativamente aos diferentes sistemas simbólicos. Com isso, começam a aparecer as divergências, pois Saussure pensava e, várias vezes o disse, ser a lingüística uma parte da ciência geral dos signos. Apesar disso Barthes rebate argumentando que em nossa vida social contemporânea não há outro sistema de signos com a mesma amplitude que a linguagem natural. Também afirma que a linguagem natural funciona como intérprete dos demais sistemas simbólicos e que a palavra pode ser tomada como substituta de toda e qualquer ordem significativa, com o que qualquer empresa semiológica deve levá-la em consideração.

Um destaque dessa monta dado à linguagem natural leva-nos a concluir que em sua concepção todos os sistemas simbólicos, de maneira geral, não são suficientemente autônomos para constituírem-se sem o apoio da linguagem natural, isto é, todo sistema simbólico só se torna semiológico quando "filtrado" por ela e nunca o inverso.

Confirmando esse posicionamento, E. Benveniste diz-nos que *"toda semiologia de um sistema não lingüístico deve pedir emprestada a interpretação da língua, não pode existir senão pela e na semiologia da língua; instrumento de análise"* (Benveniste, 1974. p.63). Aqui a linguagem natural tem sido tomada como a organização semiológica por excelência dando a idéia de que é a fórmula exemplar de modelagem semiológica.

Com isso, o que fica claro em sua obra seguinte que é *Sistema da moda*, é que de uma fotografia, por exemplo, só pode ser feita semiologia se explicada com o recurso da linguagem natural. Percebe-se que o sustentáculo de sua prática semiológica passa a ser a relação que se estabelece entre o lingüístico e o não lingüístico. Supondo essa inter-relação é que Barthes fará semiologia da moda, no caso, do figurino de moda que a descreve em imagens, mas também em textos e legendas.

Foi observando fatos culturais como o cinema, publicidade, história em quadrinhos, fotografia de imprensa, entre outras manifestações culturais que Barthes constatou o que identificou como uma dependência desses gêneros em relação à linguagem natural. Percebeu que as imagens não podem dispensar a escritura, que nessa ótica é realçada à condição de fundamento das imagens. O que equivale a dizer que uma substância visual

confirma sua significação quando, digamos, repetida lingüisticamente. Vê-se no prólogo de *Sistema da moda* a linguagem natural ser identificada e definida não apenas como modelo do sentido ou significado, mas inclusive é, principalmente, como seu fundamento.

É importante que destaquemos tais concepções, pois marca o seu conceito maior de semiologia, bem como seu procedimento como semiólogo, distinguindo-o do Barthes que conhecemos em *Mitologias*.

Diz ele nos *Elementos* que, apesar de todos os avanços em todas as áreas da cultura, permanecemos uma civilização da escrita. Essa idéia o penetrou com tal força que acabou por influenciar sua própria concepção de semiologia e do objeto de análise que perde sua autonomia diante da linguagem natural. Desde já a semiologia estaria fadada a "*absorver-se numa translingüística*", declara Barthes já na introdução dos *Elementos*, pois só reconheceu o estatuto de sistêmico aos diferentes conjuntos de objetos ou fatos humanos quando estes "*pela mediação da linguagem natural tivessem seus significantes denominados sob a forma de nomenclaturas e também tivessem seus significados denominados sob a forma de usos ou razões*" (p. 12, *Elementos*).

A título de especulação, apontaremos aqui, apenas tangencialmente, uma possibilidade de identificação dessa perspectiva relativa à importância da linguagem natural, que entendemos em sua versão oral ou escrita, discursiva portanto, com a interpretação analítica do sonho. Referimo-nos ao fato de que é do relato do sonho que se vale o sonhador para comunicar ao analista, sendo que é desse mesmo relato que este se vale para a interpretação. Portanto a análise nunca se dá em relação ao sonho figurado propriamente, o que nos permite concluir que ao menos sua organização e comunicação na análise recorre à linguagem natural, sofrendo assim sua mediação, a exemplo do que vem dizendo Barthes relativo aos demais fatos da cultura.

Retomando a argumentação, notemos que nos termos em que foi colocada por Barthes a ciência geral dos signos passa a ser uma parte da lingüística no sentido de dela depender seu exercício, apesar do semiólogo não necessariamente ocupar-se de substâncias lingüísticas. O encontro com a linguagem natural é considerado desde agora inevitável, pois, como vimos, esta assume a responsabilidade pelo estatuto sistêmico dos fatos não lingüísticos. Por conta disso a semiologia passa a ser a análise do discurso,

escrito no caso de *Sistema da moda*, sob o qual fatos simbólicos significam, isto é, recebem significação.

Com isso "*a matéria da semiologia será o mito, a narrativa, o artigo de imprensa, os objetos de nossa civilização desde que sejam falados...*", (p. 13, *Elementos*), claro que por meio da imprensa, do prospecto, da legenda, da locução etc.. O saber semiológico passa a ser um tipo de cópia do saber lingüístico, a reboque deste. Nesse sentido é que, para Barthes, a lingüística é que será a ciência geral dos signos e a semiologia uma parte desta, a parte que cuidaria das unidades simbólicas do discurso.

Com os argumentos até aqui apresentados, Barthes justificou sua posição de desalinho em relação a Saussure. Também sua observação quanto à dificuldade de um sistema de imagens ou objetos ter seus significantes existindo totalmente fora do assédio da linguagem natural, retira desses sistemas sua condição de autonomia, isto é, de terem do interior de seus próprios sistemas a produção de seus significados ou conceitos. Barthes diria que um conjunto de objetos só alcançaria o estatuto pleno de sistema quando repassado pela mediação da linguagem natural e quando identificando-se com esta enquanto sistema.

Diz ele de forma conclusiva que "*a lingüística não é uma parte, mesmo privilegiada, da ciência geral dos signos mas a semiologia é que é uma parte da lingüística, ou seja, a parte que encarrega-se das grandes unidades significantes do discurso.*" (p. 13, *Elementos*)

Ao estender dessa forma a lingüística saussuriana aos demais sistemas simbólicos Barthes estava, parece-nos, querendo encontrar tão somente as condições para que pudesse pensar diferentes sistemas sob a característica de um pensamento científico. Estava, portanto, respondendo ao desafio de pensar uma ciência rigorosa dos fatos humanos. Consideremos como motivador dessa iniciativa o fato de que o método lingüístico apresentava-se, ou era considerado na época, como rigoroso e científico, certamente devido aos avanços que apresentava em relação às demais ciências humanas.

Assim o pretenso estruturalismo de Barthes, na década de sessenta, seria como uma forma de analisar artefatos culturais com os métodos e, principalmente, com a terminologia lingüística, o que constitui uma tentativa, como já dissemos, de abordagem de caráter sistemático e rigoroso dos fatos culturais.

Quanto aos fatos culturais analisados a partir dessa concepção a moda ocupou lugar de destaque por sua importância no contexto da época. No entanto essa análise semiológica particular apresentada em *Sistema da moda* doravante deixa de nos interessar, pois conduzir-nos-ia para algo distante de nossos propósitos nessa pesquisa.

Em função disto, damos por encerrada a exposição dos conceitos de Barthes acreditando termos exposto o suficiente sobre suas concepções gerais de forma a justificar seu uso em nossa epistemologia que aguarda ocasião propícia no próximo capítulo. Nele instrumentalizamos os conceitos de Barthes visando a aplicação do específico conceito de mito contemporâneo ao de simbolismo freudiano, de onde esperamos desdobramentos e implicações seminais.

4 - ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA DO CONCEITO DE SIMBOLISMO EM GERAL E DO ONÍRICO EM PARTICULAR

4.1 APRESENTAÇÃO DA ESTRUTURA DO CAPÍTULO

Relembremos, para efeito dessa introdução, que o sonho foi concebido por Freud como um fato psíquico que obedece a uma ordem própria e detentor, por isso, de um sentido. Lembremos também que tanto Freud como Saussure recusaram a pesquisa física ou somática em seus respectivos objetos de estudo.

Nessa ótica o signo lingüístico foi definido como de natureza psíquica, depois de Saussure ter mostrado, como vimos, que, outros pontos de vista como o físico, o fisiológico e o histórico, não esclareciam de fato os mecanismos da linguagem natural. Com inspiração idêntica, guardadas as devidas proporções, Freud também recusou os pontos de vista somático, o telepático e inclusive o espiritual, enfim, aqueles cuja influência nos processos mentais se daria a partir do exterior ao psiquismo. Trata-se de uma perspectiva segundo a qual o sonho remete não só ao passado como também ao interior psíquico do sonhador.

Tomando esses dados como ponto de partida começemos esse capítulo rerepresentando o propósito dessa pesquisa que é o de promover de um modo geral um esclarecimento acerca do funcionamento da linguagem simbólica do sonho a partir do qual pretendemos justificar nossa tese de que o mecanismo do trabalho do sonho, particularmente no processo de deslocamento, realiza uma operação similar à do processo de construção de mitos definido por Barthes, bem como o fato de que a própria elaboração do conceito de símbolo típico, seja onírico ou sintomático, corresponde a uma mitificação freudiana.

Para isso foi escolhido e destacado estrategicamente a noção de símbolo onírico pelo que representou no interior da evolução da teoria dos sonhos e, principalmente, pelo que proporcionou a Freud em termos de dar suporte ao seu interesse maior, que em nosso entender foi o de construir e dar suporte ao mito da universalidade da sexualidade infantil. Para destacar sua importância, além da dedicação que mereceu, apenas sumariamente apontaremos o comentário do editor

inglês da *Interpretação*, para quem “o maior número de acréscimos versando sobre qualquer assunto isolado é constituído, sem dúvida, pelos que dizem respeito ao simbolismo nos sonhos” (p.18, I. de S.).

Com o propósito anunciado tentaremos nesse capítulo, já no próximo tópico, viabilizar uma possibilidade de aplicação do conceito saussuriano de arbitrariedade, bem como seus derivados, sobre a noção de simbolismo em Freud. Trata-se, esperamos deixar claro isso, de um uso instrumental dos conceitos saussurianos com o objetivo de lançar luz sobre o simbolismo e assim ampliar a compreensão a respeito da linguagem onírica. Em seguida recorreremos em tópico distinto a Roland Barthes, utilizando algumas de suas teses que deverão, acreditamos, dar continuidade e consistência aos nossos propósitos.

O primeiro conceito saussuriano mencionado acima, o da arbitrariedade do signo que entendemos ser a pedra angular de sua teoria lingüística e semiológica, ganha consistência justamente pela consideração de ser a linguagem natural composta de signos cuja natureza é psíquica como os sonhos. Como vimos, a primeira é composta de signos de dupla face interligados na mente por um vínculo arbitrário de associação, como anteriormente descrito. Quanto à segunda linguagem não estamos certos.

Queremos arriscar aqui a instrumentalização de mais um conceito, o da duplicidade do objeto lingüístico na medida em que a dupla face do signo lingüístico, que é psíquico, pode ser assimilada à idéia de conteúdos latentes e manifestos, ambos igualmente psíquicos. Em acréscimo, esperamos aplicar também a noção saussuriana de nomenclatura obtendo esclarecimentos adicionais.

Quanto aos conceitos saussurianos, esclareçamos mais uma vez que o vínculo mental que une significante e significado, como já vimos, foi definido como arbitrário, imotivado, opositivo e relacional. Queremos dizer que a noção de reenvio, ou mesmo de vínculo associativo entre as partes do signo lingüístico foi definida essencialmente como dada a partir de uma articulação arbitrária, o que devemos reconhecer como uma característica essencial e fundante do signo lingüístico bem como do ponto de vista semiológico saussuriano.

A arbitrariedade é assim entendida como a própria realidade lingüística e semiológica. Contudo, há que se refazer uma observação quanto a esse conceito uma vez que o seu uso e emprego ocorre muitas vezes de forma equivocada. Queremos dizer que a noção de arbitrário como algo imotivado, o que foi proposto por Saussure, deve ser inequivocamente utilizada em referência ao sistema lingüístico que é a linguagem natural, pois essa sim, por ser arbitrária apresenta-se, como vimos, imotivada.

Por outro lado, a mesma noção quando aplicada em relação ao falante, àquele que atualiza a língua, pode dessa vez ser entendida como motivada, já que comporta ao menos algum grau de liberdade de articulação por parte desse. O que lhe daria um certo grau de decisão e escolha sobre os signos que deseja utilizar. Ficando assim claro que a imotivação apontada em relação ao utente da língua deve-se ao fato de que é justamente ela, a língua, enquanto sistema, que arbitra acerca das operações possíveis.

Ainda nesse capítulo polemizaremos a observação ou correção de Saussure quanto à presença relativa e gradual de motivação no signo lingüístico, da qual esperamos que permita analogias com o símbolo onírico. Investigaremos no próximo tópico, pela importância capital que tais conceitos ocupam em sua teoria, se os mesmos se aplicam e em que proporção ao símbolo onírico.

Mais adiante reservaremos espaço em tópico próprio para apresentação do conceito de mito contemporâneo desenvolvido por Roland Barthes onde a noção de uma organização simbólica de fatos humanos é muito bem explicitada e dimensionada em suas possibilidades. Desse conceito esperamos obter finalmente nossas conclusões e teses afirmativas sobre a natureza do simbolismo onírico bem como do próprio processo de produção, elaboração e amadurecimento desse conceito que presidiu, a nosso ver, a intenção de Freud e os resultados desejados e obtidos com tal conceito.

Antes de concluirmos essa introdução, porém, vale reforçar um esclarecimento já feito acima segundo o qual nosso interesse não é o de buscar ou apontar para um campo de adequação ou divergência entre os conceitos saussurianos como o de arbitrariedade, os abrangidos pela concepção de semiologia de Granger

(expostas em apêndice ao capítulo dois) além do conceito de mito contemporâneo de Barthes e o conceito freudiano de símbolo.

Antes, nosso propósito é o de, por intermédio de uma comparação entre concepções e sistemas semiológicos, como a linguagem natural, a mítica contemporânea e a dos sonhos, lançar luz sobre esta última, obtendo assim esclarecimento sobre seu estatuto, isto é, sobre suas condições de existência, suas regulamentações, enfim sua constituição, além das motivações de Freud, que a nosso ver resultaram no que chamamos de mitificação.

Queremos ainda reforçar a idéia de que o instrumental fornecido por Saussure além do conceito de mito de Roland Barthes que podem prontamente ser identificados pelas noções de língua, de sistema suporte, dupla articulação, entre outras, são de fato interessantes para se pensar, em acréscimo, o próprio estatuto de cientificidade da investigação freudiana, e de sua pretensa elaboração de uma ciência dos sonhos, bem como por extensão dos sintomas. Contudo, lembremos, este seria tão somente um produto colateral, derivado de nossa pesquisa, que aqui pretendemos apenas apontar tangencialmente.

Reforcemos por precaução que o recurso aos autores e instrumentais de análise doravante utilizados justifica-se tão somente por levar adiante ou impulsionar os esclarecimentos já pretendidos, inclusive porque a semiologia proposta por Saussure não visou jamais uma adequação ou uniformização das diferentes linguagens, posto que tomamos por princípio que as diferentes linguagens o são quanto às suas constituições, muito embora todas devam apresentar algo em comum, a postulação de uma significação.

Nesta linha de raciocínio a semiologia deve ser entendida como ciência das formas como diz Barthes em *Mitologias* “visto que estuda as significações independentemente de seus conteúdos” (p.133).

Em função do que vem sendo dito estamos conscientes de que não se pode usar os conceitos lingüísticos, como por exemplo as noções de língua ou mesmo de arbitrariedade para promover um julgamento dos demais sistemas simbólicos. Apenas podem constituir conceitos referenciais para compreensão e esclarecimento destes. Isto é o que estaremos pleiteando ao aplicar tais conceitos sobre o de simbolismo

onírico, esclarecer seus contornos, seus modos de promover significações e as motivações em concebê-lo por parte de Freud.

Assim, a semiologia, como proposta por Saussure ou ainda como compreendida e instrumentalizada por Barthes, é para nós antes um instrumento de reconhecimento das formas de significações das diferentes linguagens. Podemos por sua via delimitar uma linguagem em suas formas. Sobre isto podemos, apoiados em Barthes, reconhecer que a semiologia postula sim um estatuto comum às diferentes linguagens, mas isso quanto ao fato de todas elas relacionarem, uma vez postulando a relação significante e significado, termos de ordens diferentes, isto é, termos que são apenas equivalentes de alguma forma.

A forma presente em cada linguagem para promover essa equivalência ou esse reenvio é o que nos interessa esclarecer. Sobre esse ponto muito temos a ganhar finalizando com um dizer de Barthes para quem *“a língua é um sistema semiológico específico, mas metodologicamente exemplar”* (p.135, *Mitologias*).

4.2 APLICAÇÃO DOS CONCEITOS SAUSSURIANOS

4.2.1 ARBITRARIEDADE E MOTIVAÇÃO NO SÍMBOLO ONÍRICO

Começemos por afirmar que na linguagem natural podemos encontrar sua estabilidade lingüística justamente nos princípios de arbitrariedade, de imotivação, de opositividade, de valor etc.. Já quanto à linguagem simbólica dos sonhos, antecipemos, não se pode dizer o mesmo, pelo menos sem problemas, é o que procuraremos demonstrar, particularmente pela análise de exemplos. Destaquemos que foi principalmente o conceito de arbitrariedade que conferiu estabilidade e autonomia ao sistema da língua. Começemos por ele.

Assim, com o arbitrário do sistema Saussure apontou para a inexistência de uma ligação motivada, de uma convenção, ou mesmo de uma identidade interior aos termos ou ainda necessária entre as faces do signo. Essa definição forneceu a

possibilidade de explicitar, como vimos, a natureza imanente da constituição e sustentação de tal sistema.

Por comparação poderíamos dizer que também o simbolismo onírico apresentaria uma constituição e sustentação interiores, como já demonstrado acima, no sentido de uma constituição pulsional do sujeito. No entanto, enquanto a língua apoiada nos aspectos arbitrário e sistêmico confirma sua vocação predominantemente social, o mesmo não se pode dizer do símbolo freudiano.

Conclui-se que, a despeito das operações lingüísticas serem mentais, elas advém do exterior, como um fato social assimilado ou adquirido. Já no caso do símbolo freudiano, esse parece pretender localizar no sujeito a própria fonte independente de tal simbolismo, impulsionado por suas próprias vicissitudes pulsionais. Para ilustrar essa última observação recorreremos a um extrato da obra *Três ensaios*, onde Freud argumentando sobre a construção de barreiras ou diques responsáveis pela interdição da sexualidade infantil, nos oferece argumentos bem a propósito de nosso interesse.

Diz ele que, de fato, o desenvolvimento das barreiras *“é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação”* (p.167). Nessa perspectiva a educação, enquanto ação exterior e social, só faria repetir e reforçar as determinações orgânicas na medida em que atua como coadjuvante na construção dos referidos diques ou barreiras. Assim entendido, a natureza do símbolo, se podemos assimilá-lo sem problemas à construção das referidas barreiras ou diques, teria uma fonte, digamos, predominantemente endógena e não social ou exterior.

A linguagem simbólica não seria nesses termos um fato social, embora seu reflexo esteja em toda tradição cultural, na mesma circunstância que a língua de Saussure. Com isto podemos reconhecer que a fonte de estabilidade da significação do símbolo onírico apresenta-se bastante diversa da fonte do signo lingüístico. Arrisquemos dizer que esse panorama traçado nos conduz à conclusão de que na perspectiva saussuriana o sujeito falante nada mais é do que um produto da linguagem e de seu sistema, enquanto que na perspectiva freudiana o simbolismo é que pode ser compreendido como produto da natureza humana.

Além disto, o signo linguístico, definido em sua arbitrariedade e conseqüentemente em sua imotivação, perfaz-se em função de ser esse elaborado e composto a partir de séries distintas, isto é, tanto a série dos significantes quanto a dos significados predominantemente nada apresentam de identidade prévia, são por assim dizer exteriores uma à outra, apenas se encontram por força e atuação exterior do sistema da língua que os conecta. O mesmo não se pode dizer do símbolo, pois a identidade de suas séries, a latente e a manifesta, ainda que não seja derivada de uma convenção explícita, apresenta ao menos um viés de vínculo e uma reclama a outra. Para isto há que se reconhecer ao menos uma relativa motivação, ainda que inconsciente.

Assim, reconheçamos que o símbolo onírico seria motivado no que diz respeito à sua produção inconsciente, mas imotivado e involuntário para a consciência, isto é, o sonhador não pode aplicar sua volição consciente sob pena de inviabilizar uma possível estabilidade do símbolo além de retirar-lhe seu aspecto enigmático.

Quanto à sua motivação inconsciente podemos argumentar que a despeito do sonho apresentar uma aparência quase sempre desconcertante a forma manifesta do sonho deve sempre apresentar algum ponto de contato, alguma identidade ou elo facilitador de ligação que sua observação atenta deve revelar. Lembremos a concepção de Freud de que o conteúdo manifesto deve de alguma forma pertencer *“ao círculo de representações que cercam o verdadeiro instigador do sonho”* (p.216, *I. de S.*). Pode-se dizer ainda que o símbolo *“deve possuir algum atributo que o torne especialmente adequado para este fim”* (p.201, *I. de S.*). Cremos poder afirmar que o atributo referido só pode corresponder a um motivo a ser revelado pela análise.

Sem querermos sobrecarregar a argumentação lembremos que também na obra *Cinco lições de psicanálise*, de 1910, Freud nos fornece, desta vez referindo-se particularmente aos sintomas, mais uma indicação neste sentido quando diz que *“no sintoma, a par dos sinais de disfarce, podem reconhecer-se traços de semelhança com a idéia primitivamente reprimida”* (p.28).

Com isso pode-se dizer que a substituição simbólica já é pelo menos genericamente conhecida, potencialmente permitindo traduções uniformes e seguras,

por conta do referido elemento comum a ambas as séries, ainda que esse traço comum seja exterior ou interior, como demonstraremos em exemplos adiante analisados.

De fato, esse comentário solicita uma observação, a de que essa característica de composição do símbolo tenderia a tornar restrita suas possibilidades de elaboração e multiplicação, ao contrário do que é proporcionado pelo princípio de arbitrariedade da língua que acaba por constituir um sistema de significações aberto e potencialmente infinito.

Da característica anunciada no parágrafo anterior, da arbitrariedade da língua, remeter-nos-emos ao conceito de opositividade que é, lembremos, uma conseqüência do de arbitrariedade. Tal conceito aplicado ao signo lingüístico deriva justamente, como vimos, da ausência de positividade em cada um dos termos envolvidos na composição do signo.

Vimos no capítulo dedicado a Saussure que é o sistema que constitui o signo, que o define, sendo esse portando fruto ou conseqüência da ação da língua, que atua promovendo uma relação, uma cooperação entre partes. Trata-se também da noção de valor. Por sua vez, o símbolo onírico dispensa tal arranjo. Nele, o elemento tomado como significante ou representante do conteúdo latente participa com sua, digamos, pré-história. Isto já é suficiente para proporcionar e estimular uma escolha motivada, ainda que inconsciente, em sua conjunção, posto que requisitam e oferecem motivos para serem reconhecidos e unidos pela mente inconsciente. Alguns exemplos poderão dar maior consistência aos argumentos até aqui apresentados.

Como já anteriormente observado há uma desproporção apontada entre a riqueza do pensamento onírico e a brevidade do conteúdo manifesto do sonho. Sabemos que isso se deve ao mecanismo psíquico do trabalho do sonho, como já descrito. Contudo, a riqueza do pensamento onírico consiste na descoberta de que sonhar pode ser um ato de considerar o próprio corpo em sua fase erótica infantil, a partir do que podemos dizer que os temas simbolizados são as fantasias infantis.

Assim é que podemos, a título de primeiro exemplo de uma série, mencionar a figura do rei representando a figura paterna e a da rainha a da mãe do sonhador, enquanto príncipe e princesa representam a do próprio sonhador, na qualidade de filho

ou filha. Isso é possível na medida em que o primeiro empresta o caráter tirânico e de alta autoridade que alimentou a fantasia infantil de todo filho em relação ao pai.

Sobre esse símbolo, recorramos a um argumento do psicanalista Bruno Bettelheim em sua obra intitulada *Psicanálise dos contos de fada*, onde afirma que “há tantos reis e rainhas nos contos de fadas porque a posição deles significa um poder absoluto, como o que os pais parecem possuir sobre o filho. Por isso a realeza nos contos de fadas representa projeções da imaginação infantil bem como o caçador” (p.244).

Temos aqui uma clara referência e exemplificação de como a mente pode conectar pela via intermediária da tirania que permeia tanto o papel do pai como o do rei, expressando assim, digamos, parte da tragédia infantil edipiana, expondo uma rivalidade comum tanto ao núcleo familiar, pai-filho, como à sociedade, súditos-rei. Sem contar que a rivalidade pode expressar também o medo da perda do amor exclusivo da mãe.

Outros exemplos expressam outras linhas ou veículos de continuidade ou extensão entre símbolo e simbolizado, como no caso de um preservativo ser representado por um traje da nossa vestimenta do tipo sobretudo. Aqui o ponto de unidade ou conexão parece evidenciar-se pelo aspecto exterior, anatômico, no caso. Como esse, constituem simbolizações semelhantes o pênis apresentado como guarda-chuva, gravata, espada, faca, cetro, adaga, ou ainda, um animal rastejante do tipo cobra ou minhoca. O órgão masculino pode ainda ser representado por troncos de madeira, varas flexíveis, chicotes, que são objetos longilíneos, além de punhais, facas, baionetas e lanças que também são sempre instrumentos ou armas longas e afiadas, portanto penetrantes.

Ainda neste campo podemos destacar instrumentos e armas como martelos, revólveres e espingardas, sempre lembrando que esses últimos e seus assemelhados como canhões, além das características já evidentes, cospem fogo. Há também, destaca Freud, um símbolo fálico de natureza relativamente mais recente que é o dirigível que além de sua forma evidente, justamente pela sua ação de voar possibilita também uma identificação por sua propriedade de flutuar, penetrar, perfurar e romper a atmosfera. A título de atualização poderíamos acrescentar um instrumento do tipo furadeira manual ou

elétrica, essa última resultante da moderna tecnologia, mas que em tudo se oferece para a referida identificação.

Ainda no propósito de avançarmos na atualização desses exemplos, em um sentido de continuidade, refiramo-nos aos atuais automóveis, verdadeiros bólidos terrestres que, produzindo ruídos, sempre potencializados mecanicamente por alguns motoristas, rompem cada vez mais rapidamente as vias sobre as quais deslizam e vencem as dificuldades do relevo. Adiante apontaremos a vinculação que o relevo sugere em relação à anatomia genital feminina.

Dando seqüência aos exemplos não se pode omitir aqui as freqüentes comparações entre nariz e pênis, cuja similaridade vai além da anatômica, sendo mais completamente reconhecida, diz Freud, *“pela presença de pêlos em ambos”* (p.421, *I. de S.*). Também merece destaque o simbolismo numérico onde, por exemplo, por seu formato, o numeral três sugere a parte escrotal do órgão genital masculino, além das nádegas de ambos os sexos. Tal numeral deve, em nosso entender, compartilhar seu fino e sinuoso traçado com estruturas elementares abstraídas de objetos e órgãos, particularmente os genitais.

Ainda como representante do órgão sexual masculino Freud destaca o chapéu, mesmo o feminino. Para sustentação desse exemplo ele relata o sonho de uma jovem paciente que usava nessa ocasião *“um chapéu de palha de formato peculiar; sua parte central estava virada para cima e as partes laterais pendiam para baixo”* (p.393, *I. de S.*). Nesse caso há um detalhe que aponta a direção na determinação do símbolo, o das duas abas laterais pendentes, configurando o pênis e os dois testículos que lhe adornam.

Há ainda extensão e semelhança anatômica exterior e interior no caso do útero representado por objetos como caixa, estojo, baú, armário, mala, fornos, um cômodo da casa, uma vez que são todos eles objetos ocios associados pela noção acolhedora de continente, isto é, por representarem adequadamente essa porção do ventre materno em seu principal aspecto de envoltório.

Acrescente-se nessa linha de exemplos a possibilidade de uma perfuração do tipo de um poço hidráulico representar uma vagina, isso tendo em conta a textura acolchoada de suas paredes escarpadas, além do aspecto oco, úmido, escuro, sufocante e profundo, entre outros, que ambos compartilham.

Ainda nesse caso, mas levando em conta a aparência exterior, um bosque ou o relevo na forma de uma colina verdejante, ao menos pelo emaranhado de sua massa vegetal e pela sinuosidade do terreno que obstaculizam sua penetração, podem muito apropriadamente representar os pêlos pubianos, também chamados *mons veneris*.

Outra classe de sonhos simboliza por meio de degraus, de corrimãos, de escadas, do ato de subir ou descer por elas, a própria representação do ato sexual genital, sendo a base desta comparação os movimentos rítmicos com crescente dispnéia ou desritmia cardíaca que acompanham sem exceção os atos de cópula. Nesse caso, diz Freud, “*é o padrão rítmico da cópula que é reproduzido quando se sobe uma escada*” (p.387, *I. de S.*).

Também nessa lista cabe, pelo que representa de similar, o uso da lixa de unha como representante da mesma ação, ainda pelo acréscimo de seu movimento característico de ida e vinda, pela fricção que seu uso estabelece, além do resíduo que desprende desse atrito. Por motivos muito próximos pode-se sonhar com chaves que abrem portas fechadas depois de penetrarem com alguma resistência o miolo de suas fechaduras.

O ato da cópula pode também ser representado de maneira sádica por intermédio do sonho, a princípio paradoxal, com flores. Nesse caso particular pode ocorrer por intermédio de uma modalidade de reenvio que Freud chamou de ponte verbal, como por exemplo o vocábulo flor derivando, ou vice-versa, da palavra defloração. Esse processo é mais adequadamente visualizado quando o tipo de flor é a violeta ou o cravo, que deslizam sem grande esforço e muito a propósito da conveniência dos interesses do sonhador para os termos violar e carnal, respectivamente.

Isso, é claro, sem contar que as flores são justamente os órgãos sexuais das plantas, o que não deve passar desapercibido ao menos para a mente inconsciente. Sobre isto Freud sugere que “*talvez seja verdade que as ofertas de flores entre aqueles que se amam tenha este significado inconsciente*” (p. 409, *I. de S.*).

Há ainda os símbolos que bem ilustram o assim chamado complexo de castração como a extração de dentes por uma outra pessoa, ou ainda os cabelos cortados por um barbeiro, cortes nos dedos, todos movimentos sugerindo separação, privação, queda,

mutilação, decepção. Ainda a própria calvície, nesse caso, pela sugestão de algo faltante, bem ilustra a castração ou a condição do castrado.

O repertório típico dos sonhos compreende ainda a rememoração dos jogos e brincadeiras infantis. Por isso não falta elo de ligação entre sonhar que estamos despídos e a recordação das agradáveis impressões infantis da própria nudez. Igualmente o sonho de voar ligado com as brincadeiras freqüentes dos adultos com crianças resgata todo prazer outrora fruído nelas. Também os sonhos de estar na chuva, os de estar nadando em rios caudalosos ou furando ondas na praia são especialmente adequados para reviver o prazer interdito, após a primeira infância, de urinar na cama. Ainda no campo dos líquidos, secreções como o sêmen podem ser substituídas pelas lágrimas, ou mais adequadamente pela saliva ou sangue, por uma umidade viscosa portanto.

Na sua *Interpretação* Freud faz referência a um sonho onde aparece a figuração de “dois quartos que eram originalmente um” (p.386, *I. de S.*). Nesse símbolo ele aponta para um vínculo com as teorias sexuais infantis, posto que nessas investigações primeiras o órgão genital feminino e o ânus foram, pela criança que teoriza, considerados como uma área única, vide teoria da cloaca, posteriormente esclarecidas, não sem resistências, como distintas. Nesse caso, o sonho estaria, segundo sua compreensão, reproduzindo a correção da teoria anterior, ou ainda, com algumas adaptações revivendo a primeira compreensão que acalentou a investigação sexual da criança.

Há ainda toda uma categoria de símbolos que são, em nosso entender, por sua evidência auto-explicativos como espada representando luta. Também nessa linha, o aspecto luminoso e potente de um raio ou descarga elétrica jamais o excluiria da condição de legítimo representante de divindades, por isso seriam de farta freqüência nas mitologias e religiões das mais diferentes épocas e partes do mundo.

Há ainda a representação da natureza por uma árvore que parece corresponder a uma intuição geral das pessoas. Sobre este ponto antecipemos uma contribuição de Barthes em *Mitologias* quando analisa a diferenciação significativa entre brinquedos atuais de plástico e os antigos de madeira. Diz ele que estes últimos são feitos “de uma natureza” (p.42). Diz ainda que o brinquedo de madeira é feito de uma substância familiar e poética. Essa permitiria à criança “permanecer numa continuidade de tato

com a árvore, a mesa, o assoalho” (p.42), com a natureza e o ambiente que a cerca portanto.

Também vale menção o simbolismo referente a direita e esquerda, tomados de empréstimo de Stekel. Podem representar pares de opostos como retidão e crime, respectivamente. Assim é que esquerda pode representar, por extensão, além de crime, homossexualismo (lembramos que Freud chamou-o inversão), incesto, perversão, oposição, negação, separação, entre outras formas de estabelecer contrariedades.

Enquanto isso, por sua vez, direita pode representar no sonho, ou ainda no sintoma, trabalho, honestidade, casamento, situação, compromisso, apoio, recompensa (lembramos da referência bíblica do sentar-se à direita de Cristo após a morte), conformidade, fidelidade, positividade, entre outros. A base comum é, como diz Freud, “o ponto de vista moral individual do sujeito” (p.389, *I. de S.*)

Lembramos que também por derivação lingüística, do tipo da ponte verbal já mencionada acima, podemos encontrar motivações para as representações simbólicas como no caso da mãe ser representada por madeira. Freud nos proporciona uma extensão dos termos onde a palavra mãe derivaria do latim *mater*, *matéria*, *madeira*. Vinculação expressa nos hábitos e tradições lingüísticas.

Nesse campo lingüístico Freud refere-se também à figuração freqüente de ditados populares. Na sua *Interpretação* relata um sonho em que o ditado popular, próprio de sua cultura e época provavelmente, “*atirar insultos*” (p.438, *I. de S.*), foi figurado em um sonho de uma paciente por intermédio de um macaco sendo atirado sobre a sonhadora, considerando nesse caso a condição depreciativa que muitas vezes ronda a imagem do primata em questão.

Além desse, ainda no campo das expressões lingüísticas populares, coletamos uma expressão de Gilberto Freire em seu clássico *Casa Grande e Senzala*, com nítida referência erótica, onde diz que, até mesmo os jesuítas na colonização portuguesa de nosso país tinham que tomar cuidado para *não atolar o pé em carne*, onde pé e carne assumem substitutos evidentes de pênis e vagina.

Acrescente-se ainda as alcunhas como pequenino ou irmãozinho, além de alguns nomes próprios, que podem muito bem representar o órgão sexual masculino, como consequência do disfarce lingüístico de denominar os genitais por outros nomes.

Atualmente uma lista imensa de palavras, inclusive de nomes próprios, poderia ser anexada com vistas a exemplificar esse interesse de disfarce.

Até mesmo o fenômeno do *déjà vu* foi arrolado por Freud como fator de identificação simbólica quando esse pode ser entendido como representando o órgão genital da mãe. Essa interpretação, inicialmente enigmática, tem respaldo aponta Freud, na convicção própria do fato de que os humanos já estiveram lá antes, já freqüentaram ao menos uma vez a região genital por ocasião do nascimento.

Na representação anatômica de mulheres Freud destacou que também as tábuas, mesas simples e mesas postas para a refeição são eficientes, mas por antítese, visto que nesses casos os contornos e reentrâncias de seus corpos são, devido a situações circunstanciais, excluídos dos símbolos.

Há ainda o oportuno exemplo do simbolismo que doravante daremos especial atenção, do ouro representando as fezes, pertencente a um grupo bem curioso quanto à sua motivação associativa, puramente dada no campo afetivo. Nesse exemplo temos uma clássica representação pelo oposto quanto à aparência exterior, mas que apresenta o artifício de preservar o traço afetivo comum que é a valorização ou estima que ambos experimentam, um atualmente, o ouro, outra preteritamente, as fezes.

Antes de aprofundarmos nesse exemplo lembremos que o simbolismo é tão somente uma das forças de operação do sonho quando permuta um pensamento abstrato por um concreto de modo que se ligue simbolicamente a outro, trocando uma palavra, uma expressão verbal do pré-consciente por uma representação plástica do inconsciente. Pense-se, em nosso exemplo, em fezes e sonha-se com ouro. Essa operação pode ser ilustrada com a fala de Freud em seu *Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos*, de 1915, onde diz que “num sonho todas as operações com palavras não passam de preparação para uma regressão a coisas” (p.261).

Um estudo de Freud e Oppenheim de 1911 chamado *Sonhos no folclore*, do qual nos valeremos doravante, é de particular interesse na medida em que centra a análise das condições que expressam o interesse, já referido acima, geral e permanente da humanidade, expresso por cada indivíduo, em reprimir sua sexualidade infantil. A título de comentário breve, mas indispensável, digamos apenas em favor de seus argumentos que a consecução de tal sexualidade, atingindo sua finalidade, produziria desprazer em vez de prazer, o que

justificaria a intenção referida. Nesse sentido é que a contenção pulsional pode ser identificada como fator de geração, entre outras coisas, do que é aqui chamado de simbolismo.

Assim podemos reconhecer que Freud buscou nas vicissitudes ou destinos das pulsões sexuais os fatores ou agentes disposicionais para a elaboração de símbolos, como mostraram os estudos do simbolismo do pênis e das fezes em sonhos relatados no folclore.

Antes de mencionarmos esses exemplos, declaremos que a possibilidade de analisarmos a produção ou geração de símbolos a partir dos destinos das pulsões está autorizada quando Freud elabora uma relação sucinta relativa à gama de coisas às quais se confere uma representação do tipo simbólica nos sonhos. Dessa relação destacamos “*o corpo humano como um todo*” (p.154, *Conferências introdutórias*), o que compreendemos ser o continente das pulsões, já que remete à vida sexual, aos órgãos genitais, à relação sexual, o que permitiu a Freud asseverar, na mesma obra, que “*nos sonhos, a grande maioria dos símbolos são símbolos sexuais*” (p.155).

Antes de passarmos a expor os exemplos do referido artigo, mencionemos a título de ilustração que Freud em obra publicada em 1918, na análise do *Homem dos lobos*, retoma a relação das fezes com o dinheiro pela via da regressão ao erotismo anal, o que justificaria o amor de seu paciente, portador de neurose obsessiva, pela riqueza. Contudo, esse caso ficará melhor elucidado após os esclarecimentos que se seguem.

Retomando os exemplos do artigo em conjunto com Oppenheim, no primeiro deles, o pênis aparece representado simbolicamente por um cetro, em seguida como um verme (gorda minhoca), por fim é simbolizado por uma adaga, sonho em que Freud diz, no artigo, podermos tomar “*o estado de necessidade material no conteúdo do sonho como substituto de um estado de necessidade sexual*” (p.238), o que o subordina a uma compulsão libidinal, ou ainda, a uma exigência pulsional inconsciente.

Para introduzir essa necessidade material no conteúdo do sonho, a sonhadora recorre, por exemplo, à loteria como referência simbólica ao casamento, já que esse está, como lembra Freud, identificado pelo uso lingüístico popular com um jogo de azar, onde nem todos, mas apenas alguns saem ganhando. Esse exemplo apontaria para uma situação típica que, segundo Freud, “*onde quer que ocorra, é suscetível da mesma explicação*” (p.239).

Mas é somente na segunda parte do referido artigo em que analisam o simbolismo das fezes que a determinação libidinal dos símbolos, pela via das vicissitudes das pulsões, fica mais evidente e encontra sua argumentação mais precisa e segura. Iniciam rememorando descobertas e ensinamentos da psicanálise segundo os quais *“no mais primitivo período da infância, as fezes constituem substância muito apreciada, em relação à qual as pulsões coprófilas encontram satisfação”* (p.239). Fica assim instituído o campo da sexualidade infantil como um lastro para futuras elaborações de símbolos. Por conseguinte, a repressão, uma das vicissitudes das pulsões em geral e da coprófila em particular, submete a substância fecal ao desprezo.

Queremos dizer que com a repressão de tal pulsão ocorre uma inibição de sua finalidade. Lembremos que uma tal inibição ocorre por se mostrar irreconciliável com as intenções e reivindicações que são instaladas pela moralidade no sujeito e não somente pela sua pura e simples satisfação, posto que esta seria em si mesma agradável. De fato, temos que relativizar esta afirmação, uma vez que em mais de uma vez Freud admitiu que a satisfação sexual já traria em si desprazer, por sua ambivalência. No entanto não nos deteremos neste aspecto.

Apesar deste destino deve-se considerar como preservada toda a estima outrora dedicada aos excrementos. Isso caracterizaria o que podemos reconhecer como um prazer localizado em uma instância, em oposição a um desprazer em outra. Quando o desprazer sobrepuja o prazer na consciência cria-se condições para instalação da sua repressão, que é uma iniciativa do *ego*.

Assim, considerado em seu lugar de recalque, podemos reconhecer com Freud que todo *“o interesse que a criança teve nas fezes, transfere-se, no adulto, para outro material, que aprende na vida a colocar acima de quase tudo o mais - o ouro”* (p.239). Uma tal afirmação supõe o processo pelo qual foi negada à pulsão coprófila sua entrada, bem como sua permanência na consciência. Tal recusa estabelece ou possibilita o que Freud reconheceu e nomeou como fixação, que por definição nada mais é do que *“uma ligação particularmente estreita da pulsão com seu objeto”* (p.143, *As pulsões e suas vicissitudes*), fato de ocorrência precoce ao longo da evolução pulsional, mas que por isso mesmo, põe fim à mobilidade objetal da pulsão.

Sobre esse mecanismo de fixação, digamos brevemente, trata-se de uma ligação particularmente estreita da pulsão com seu objeto. Deve ficar claro que isso ocorre freqüentemente nas fases iniciais do desenvolvimento libidinal. Também devemos reforçar a idéia de que a fixação da pulsão em seu objeto põe fim à sua motilidade por meio de uma forte oposição ao desligamento.

Assim, deve-se reconhecer que é pela repressão que de certa forma se preserva o material indesejado pela consciência. Assim se sustenta sua sobrevivência de forma intacta no inconsciente, ou como diz Freud em seu artigo metapsicológico *A repressão*, “a repressão não impede que o representante pulsional continue a existir no inconsciente, se organize ainda mais, dê origem a derivados e estabeleça ligações” (p.172), e continua, “ele prolifera no escuro, assume formas extremas de expressão” (p.172). Assim podemos dizer que o representante pulsional passa a ter uma sobrevivência segundo o padrão das pulsões em geral “jamais atuando como uma força que imprime um impacto momentâneo, mas sempre como um impacto constante” (p138, *As pulsões*).

Por isso, caberá ao sonho proporcionar de forma conveniente, daí sua concepção como formação de compromisso, sua irrupção, posto que sua finalidade é busca de satisfação, exigência pulsional da qual não há fuga possível, mediante processo de conciliação, de disfarce, de simbolização, que permite seu retorno a despeito da censura e da resistência.

Uma tal vinculação de fezes com ouro, que é exemplificada por Freud e Oppenheim pela via do folclore, apresenta uma das vicissitudes pelas quais passam as pulsões, o mecanismo de reversão (de conteúdo) ao seu oposto. Eles reconhecem que, pela via da reversão, se um sujeito que dorme sente a necessidade de defecar, sonha com ouro, com dinheiro, com tesouros, o que é possível ser pensado pela consideração de que “o sonho - como se através de uma percepção endopsíquica- afirma diretamente, ainda que em forma invertida, ser o ouro um sinal ou símbolo de fezes” (p.240).

A essa altura poderíamos perguntar o porquê exatamente do ouro em lugar das fezes. Claro que seria insuficiente repetir que a representação pelo oposto é uma das regras do inconsciente, além de que o disfarce, a distorção são artificios sob os quais tanto a pulsão reprimida como seus derivados devem se submeter em sua busca de satisfação.

Teremos um ganho explicativo se reintroduzirmos e aprofundarmos os argumentos em que Freud nos explica que “*o representante instintual original pode ser dividido em duas partes: uma que sofre repressão, ao passo que a restante, precisamente por causa de sua ligação íntima, passa pela idealização*” (p.174). Assim, o ouro idealizado é aquele que aprendemos a colocar acima de quase tudo o mais. Somente assim podemos entender que aquilo que em sua forma inalterada provocaria desprazer (fezes) à consciência, em sua forma disfarçada resulta em prazer (ouro).

A essa altura da argumentação faz-se necessário introduzir um detalhamento da concepção freudiana de pulsão, como composta por, além da idéia ou representação, uma cota de afeto como outro elemento componente do representante pulsional, sendo que ambos passam por vicissitudes diferentes quanto à repressão. Com relação a essa diferenciação Freud diz que “*a vicissitude da cota de afeto pertencente ao representante é muito mais importante do que a vicissitude da idéia...*” (p.177, *A repressão*).

Sobre esse binômio representação/afeto, em sua obra *Freud, o movimento de um pensamento*, o prof. Monzani esclarece como sendo uma das mais antigas e centrais teses do pensamento de Freud. Para ele, o mérito de Freud foi o de apontar para a ausência de uma relação intrínseca e de dependência entre seus termos, justamente o que permite que a soldagem que os aproximou se desfça e permita rumos distintos para ambos. No entanto advertimos que essa mencionada ausência de uma relação intrínseca não deve ser pensada como idêntica à postulada, de forma arbitrária-imotivada, por Saussure em relação ao signo lingüístico.

Nesse caso, queremos dizer que a operação de cisão dos termos promovida pela repressão gera o fato de não extinguir a representação, mas apenas torná-la inadequada à consciência. No artigo *A repressão*, Freud diz que “*na verdade, a repressão só interfere na relação do representante instintual com um único sistema psíquico, a saber, o do consciente*” (p.154, *A repressão*).

Assim, uma vez realizado o recalque, o que é recalçado e que passa a existir no regime do inconsciente é a representação, da qual o afeto doravante se encontra livre, cabendo ao trabalho analítico promover seu reencontro, isto é, reconduzi-lo à sua representação original, identificar-lhe e restituir-lhe a palavra perdida.

Assim é que o processo de busca de uma representação substitutiva, tão cara ao sonho e ao sintoma em geral, refere-se ao destino dissociado do afeto, já que este é ou deve ser sempre afeto de uma representação, uma vez que seu estado de energia livre ou não ligada é, como vimos, produto de um divórcio imposto pelo mecanismo da repressão.

Assim podemos situar cronologicamente como o ano de 1915, em seu artigo *O inconsciente*, onde atingiu o ponto culminante de sua primeira tópica, a topográfica, a identificação dos componentes básicos do inconsciente como sendo as representações. Essas, como representantes dos afetos pulsionais, poderiam representá-los tanto no inconsciente como na consciência. Lembremos que às pulsões não se aplica a distinção de consciente ou inconsciente, já que é sempre uma inscrição na mente, ou seja, é sempre representada, seja por afetos ou por representações destes.

Quanto aos afetos, digamos, devem ser sempre conscientes, isto é, percebidos. Neste sentido é que podemos dizer com segurança que o que é recalcado e que vive sob o regime do inconsciente é a representação, à qual o afeto esteve outrora ligado. Assim fica claro entender o propósito deste mesmo afeto livre buscar uma nova ligação a uma representação substitutiva que passe a representá-lo, assim é que o afeto quando se liga a outra representação é percebido pela consciência como a manifestação desta última. Com base nisso podemos dizer mais uma vez que a sexualidade infantil, uma vez recalcada, seria desmembrada em representantes inconscientes e afetos livres buscando ligações substitutivas. Esse modo, ou modos, de ligação é que nos interessa aqui, relembremos.

Na mesma obra já citada, o prof. Monzani nos mostra ainda que segundo Freud, “*o afeto tem uma característica quantitativa que o torna passível de estimulação, conversão, deslocamento, condensação, sugerindo claramente a idéia de um quantum que circula entre as representações, que eventualmente pode se fixar numa delas*” (p.91). Aqui residem as representações substitutivas simbólicas que como os ditos afetos universais lhes proporcionariam representações estáveis, típicas e universais.

Para compreendermos melhor as possibilidades e alternativas de destinos que os mencionados elementos da pulsão podem sofrer, mencionemos, ao custo do acréscimo de um parágrafo, uma delas expressa no artigo *A repressão* em que Freud analisa uma das psiconeuroses, a histeria de ansiedade.

Para tanto lembrou o caso do *Homem dos lobos* em face de uma atitude libidinal para com o pai, aliado ao medo deste. A repressão provocou uma substituição da parcela ideacional, deslocando a figura do pai para a do lobo e transformando a parcela quantitativa ou afetiva em ansiedade em lugar do amor, não provocando assim o desaparecimento da cota de afeto, mas invertendo-a. Entendemos desse caso que a substituição proporcionou uma manifestação do afeto pelo seu oposto, amor em angústia ou medo.

Com relação ao simbolismo onírico, especificamente o caso do ouro como simbolizando fezes, houve em nosso entender uma substituição ideacional que permutou fezes por ouro, por um tipo de seu oposto, portanto. Já quanto à cota de afeto, esta sobreviveu, pois a estima outrora associada às fezes pode agora pela substituição sobreviver, só que desta vez associada ao seu disfarce, ao ouro, que permite igual fruição de prazer sem entrar em conflito com as tendências escrupulosas contemporâneas do sonhador adulto.

Sobre o destino dos afetos nos sonhos Freud, em sua *Interpretação*, diz que “*a análise nos mostra que o material de representações passou por deslocamentos e substituições ao passo que os afetos permaneceram inalterados*” (p.493, *I. de S.*). Com isso ele quer dizer que no caso de um complexo psíquico que tenha sofrido censura “*os afetos são o componente menos influenciado e o único que nos pode dar o indício de como preencher os pensamentos que faltam*” (p.494, *I. de S.*).

Isso quer dizer que o trabalho do sonho pode, se a circunstância assim o exigir, deslocar o afeto de sua conexão original (fezes e prazer) recolocando-o ao lado ou junto de outra representação, no caso o ouro. Já quanto ao destino que esse operador pode impor aos afetos vai de uma simples redução de intensidade até transformá-lo em seu oposto de acordo com a conveniência.

Tomemos agora outro exemplo de simbolismo extraído da obra conjunta com Oppenheim. Trata-se dos sonhos de defecação como simbolizadores da impotência sexual. Igualmente este simbolismo aponta sua constituição como relacionada com as vicissitudes sofridas pelas pulsões. Desse sonho, por eles classificados como “*de medo*”, que envolve dois homens velhos que não podem mais copular, vale lembrar, resta-lhes o prazer da defecação, como ocorre em seus sonhos relatados. Sobre isso Freud diz que “*há uma volta do erotismo anal, que existia antes do erotismo genital*” (p.254).

Nesse caso foi pela via da incapacidade do último que ocorreu o retorno ao primeiro na forma de uma substituição regressiva. Também nesse exemplo fica claro que a perspectiva de Freud é a de atrelar o mecanismo de simbolização, que ocorre a despeito da consciência do sonhador, aos destinos das pulsões.

Nesse último exemplo houve a troca da substância, mas a preservação do afeto. Relembremos que esse último tende a sofrer menos alterações, o que é definido pela conveniência da tarefa de driblar a censura. O exemplo permite-nos observar que o ponto de vinculação entre símbolo e simbolizado pode ocorrer tanto a partir do afeto como de sua figuração. Um dos dois ao menos estarão preservados na escolha do símbolo.

A fim de não sobrecarregar a exposição com mais exemplos passemos agora, como prometido na introdução deste tópico, a explorar outro aspecto que merece destaque que é a recusa de Saussure em definir o signo lingüístico segundo o conceito de nomenclatura, na forma como definimos acima.

Devemos admitir que a dificuldade ou impossibilidade até aqui demonstrada pelos exemplos analisados em reconhecer a noção de arbitrariedade no símbolo freudiano, antes apontando motivação neles, leva-nos, ou poderia levar-nos, a reconhecê-lo, precipitadamente é claro, como uma nomenclatura, isto é, como um termo que designa sempre algo que exista anteriormente à sua criação, que seria válido universalmente e pré-existente no inconsciente.

Se assim fosse, estaríamos bastante incentivados a conceber relativamente ao símbolo uma tradução unívoca. Nessas condições o simbolismo estaria em campo diverso da linguagem natural que, como nos ensina Saussure, tem seus sentidos sempre construídos em cada circunstância histórica, em cada comunidade, não expressando nada de essencial ou imutável.

Tudo isto, uma vez admitido, nos levaria a imaginar que deve haver alguma essência fundamental de sentido que deva ser retida para que determinado significante possa ter um significado próprio seu.

Assim, a recusa por nós sugerida do conceito de nomenclatura decorre do fato desse apontar para a presença de uma convenção, segundo a qual cada povo poderia adotar um significante para reenviar a um significado comum aos homens. Essa

perspectiva, segundo Saussure, não é adequada ao ideal semiológico pelos motivos já vistos.

Quanto ao símbolo onírico, nessa questão, apenas se encaixaria no que diz respeito à possibilidade de um significado comum a todos os homens. Também em relação à possibilidade de substituição do significante, nesse caso o conteúdo manifesto, sua ocorrência dependeria da equivalência, isto é, só seria admissível àqueles símbolos que apresentassem uma identidade, justamente o contrário do que ocorre com a linguagem natural ou o jogo de xadrez, onde a permuta pode ser potencialmente realizada sem embaraço, desde que segundo as regras do jogo, que assimila substâncias diferentes dando-lhes valor idêntico no interior do sistema.

O mesmo parece não valer para o simbolismo onírico, uma vez que não nos parece razoável dizer que suas partes componentes poderiam ser igualmente substituídas por quaisquer outras, ainda que Freud tenha admitido a possibilidade de variação, como vimos, mas sempre por um equivalente e nunca um qualquer. Quer dizer, substituído por um jogo de equivalência interna aos conteúdos e não por um sistema exterior que conduza as combinações possíveis.

Isto quer dizer que a “substância” de um símbolo onírico é sempre relevante, é escolhida por sua, digamos, positividade, pela carga de significado que comporta e que empresta ao sonho. Sua permuta por outra qualquer parece-nos nesse caso, como já dissemos, inviável. Queremos dizer agora que o símbolo onírico não pode ser assimilado à noção de nomenclatura, justamente ou particularmente quando esta é entendida como derivada de uma convenção explícita.

Lembremos que a identidade entre as partes do símbolo onírico, reconheceu Freud, deriva de atividade inconsciente da mente, derivando daí sua aparente estranheza, sua falta de motivação consciente, já que, como diz Freud, “...as produções do trabalho do sonho, convém lembrar, não são feitas com a intenção de serem entendidas” (p.373, *I. de S.*), mas que não equivale nunca a uma aleatoriedade.

A referida possibilidade de representação simbólica igualmente válida por outra substância poderia começar pela constatação, relembremos, de que há uma desproporção entre a riqueza do pensamento onírico e a brevidade do conteúdo do sonho. Isso se deve à ocorrência de um operador, o condensador, que promove uma representação sintética

do pensamento onírico. Isso gerou o que foi chamado de sobredeterminação, isto é, para qualquer conteúdo manifesto dado pode haver mais de um latente, onde qualquer sonho pode expressar muitos desejos latentes distintos.

Nestes termos um elemento do sonho pode ser um ponto de convergência de vários pensamentos oníricos. Diz Freud que *“não só os elementos de um sonho são repetidamente determinados pelos pensamentos do sonho, como também, cada pensamento do sonho é representado neste último por vários elementos”* (p.310, I. de S.).

Dessa forma uma determinação onírica pode ser representada por várias cenas, além de uma única cena poder representar várias determinações oníricas, sempre respeitando o sentido apontado por Jones, que seria o que flui do inconsciente para o consciente. Mas observemos que não é ainda a condensação que escolhe o símbolo a ser empregado, que elege os elos de ligação.

Para Freud, assim como para Jones, um símbolo possui uma significação invariável, porém este pode ter duas ou mais significações, mas as variações possíveis seriam, no entender deles, muito limitadas. Destaque-se que o número de símbolos empregados é infinitamente mais elevado do que o número de idéias simbolizadas, embora todas elas derivem, especialmente, do próprio sujeito, da idéia do eu, do amor, nascimento e morte.

Assim, o conceito de arbitrário, ou mesmo de nomenclatura, embora nos ajude em seu entendimento, não se aplicam ao simbolismo como entendido em Freud e em Jones, na medida em que para eles, o trabalho do sonho não “escolhe” símbolos senão entre os possíveis e existentes para representar determinadas idéias inconscientes.

Acrescentemos agora ao que vem sendo dito em relação à imotivação do signo lingüístico e à motivação inconsciente do símbolo onírico mais uma noção apresentada por Saussure no *Curso*, até aqui inexplorada, relativamente ao fato de que o signo lingüístico pode ser, de alguma forma, considerado motivado. Com sua introdução esperamos poder ampliar os horizontes da comparação esclarecedora do simbolismo até agora procurada.

Essa reconsideração ou atenuação, se é que podemos chamar assim, do conceito de arbitrariedade do signo lingüístico começa a ser desenhada por Saussure a partir da

consideração dos casos particulares presentes nas línguas, como por exemplo, as onomatopéias, que seriam visivelmente de constituição motivada. Além destes exemplos, Saussure admite, como vimos, que um certo grau de motivação permeia a constituição dos signos lingüísticos incluindo outros exemplos, a saber.

Em um tópico do *Curso*, chamado de *O arbitrário absoluto e o arbitrário relativo*, ele admite, exemplificando, que o signo correspondente ao numeral “vinte” nada tem de motivado, não obstante o mesmo não acontecendo com o signo “dezenove” que deriva obrigatoriamente de uma junção inevitável do dez e do nove. Outro exemplo procedente refere-se ao signo “pêra” que não guarda enquanto significante nenhuma ligação interna com a fruta que representa, por isto imotivado.

No entanto, quando nos referimos à “pereira”, este não poderia ser um signo composto de outra forma, portanto motivado por um vínculo necessário. Daqui deriva uma possibilidade de que numa língua pode-se distinguir o que é radicalmente arbitrário, e por isto imotivado, de tudo aquilo que só o é relativamente arbitrário, e por isto relativamente motivado.

Com esta consideração abre-se especulativamente um tráfego, um trânsito entre nossos autores. Queremos dizer que a inclusão da motivação relativa, já que Saussure asseverou que nunca há no signo lingüístico motivação absoluta, não deixa de proporcionar ou sugerir uma ligeira aproximação em relação à motivação inconsciente já apontada no símbolo onírico. No entanto não mais do que ligeira já que a flexibilização do arbitrário só se dá neste caso pela interveniência de um vínculo de necessidade de ordem gramatical, portanto também definida pelo sistema da língua, nunca por uma motivação de natureza subjetiva.

Finda esta especulação, no próximo tópico daremos continuidade aos esclarecimentos pretendidos remetendo-nos ao conceito de mito de Roland Barthes como suporte de nossas teses.

4.3 A ORGANIZAÇÃO DOS FATOS HUMANOS SEGUNDO O CONCEITO DE MITO DE ROLAND BARTHES.

Após as especulações do tópico anterior introduziremos um tema que julgamos ser suficientemente relevante para nossa pesquisa relativa às possibilidades de compreensão da linguagem simbólica.

Com este propósito introduziremos uma discussão sugerida por Roland Barthes, cuja argumentação teórica já foi apresentada acima, que muito nos auxiliará. Trata-se da noção de uma organização simbólica que Barthes sistematizou e apresentou, como vimos, em sua obra *Mitologias* de 1957, que chamou de mito contemporâneo. Essa breve referência demanda explicitações.

Antes, porém, esclareçamos que a introdução deste conceito, o de mito contemporâneo, só se justifica no plano desta pesquisa uma vez que, pelo acima apresentado, já descartamos a possibilidade de reconhecimento ou constatação da presença na chamada linguagem simbólica onírica do que foi chamado de sistema suporte, a exemplo do encontrado na linguagem natural sob a forma de um sistema fonemático, definido como puramente sintático.

Com base nessa admissão passaremos a investigar em que medida a noção de mito concebida por Barthes, também esse dotado de dupla articulação, embora com características próprias e diversas da dupla articulação da linguagem natural, pode nos auxiliar em nosso propósito. Mencionemos que para Barthes a noção de mito abrange sistemas simbólicos construídos como peças publicitárias de natureza comercial ou eleitoral, filmes, cartazes, costumes, rituais, entre outros.

Dessa forma começemos por relembrar, posto que já o apresentamos em tópico acima dedicado a Barthes, um aspecto da natureza básica dessa linguagem mítica descrita por ele. A dupla articulação que lhe é própria consiste no fato de que pelo menos um dos elementos constitutivos do signo mítico, seu significante, já era signo em outra cadeia ou ordem simbólica. Em razão disso, o signo mítico expresso em um cartaz publicitário por exemplo, recebeu de Barthes, como vimos, a denominação de sistema simbólico de segunda ordem, definição da qual esperamos obter contribuições.

Queremos dizer que se o simbolismo onírico, como já admitimos, não pode ser reconhecido como dotado de um sistema suporte, deve por sua vez, ser reconhecido como articulado, se não sobre um sistema suporte ou uma base sintática, pelo menos de resto sobre uma semântica, isto é, sobre uma base constituída por elementos já dotados

de significação, o que, sob o aspecto que pretendemos aqui isolar, muito oportunamente se ajusta à estrutura de signo mítico de Barthes e do simbolismo freudiano.

Esperamos assim poder extrair daqui comparações férteis para a compreensão da estrutura do simbolismo apresentada por Freud. Contudo, antes disso devemos apresentar com mais detalhes os argumentos de Barthes relativos ao que chamou de signo mítico que abrange, como dissemos, desde uma foto jornalística, passando por uma peça publicitária, um cartaz, um traje, um filme, um simples gesto, uma maneira de se vestir etc..

Lembremos que o propósito de Barthes sempre foi o de captar ou descrever significações, isto é, processos geradores de signos e mesmo de linguagens. Assim ele definiu o mito contemporâneo, mantendo-se fiel ao vocabulário saussuriano, como uma fala, uma fala mítica, como um modo de geração de significações que tem como objetivo instituir intencionalmente, de forma dissimulada, uma comunicação, uma mensagem.

No entanto, o que faz do mito algo especial no universo das diferentes linguagens é que potencialmente tudo pode ser mito, isto é, qualquer substância, qualquer objeto do mundo pode ser tomado como elemento para a composição do mito e conseqüentemente funcionar como parte constitutiva de tal significação veiculando uma mensagem.

Com isto queremos dizer que o suporte para essa linguagem pode ser *“o discurso escrito, assim como a fotografia, o cinema, a reportagem, o esporte, os espetáculos, a publicidade...”* (p.132, *Mitologias*). Isso quer dizer que de um modo geral toda e qualquer matéria pode ser adotada com o propósito de promover e sustentar a significação mítica, desde que mantenha um vínculo entre o representante e o representado que seja suficiente para instituir um tráfego conveniente entre eles.

Relacionando essa concepção com a do simbolismo onírico, pode-se dizer que muitas coisas podem funcionar como suporte da significação que institui o símbolo como representante ou significante de um significado inconsciente. Trata-se assim, digamos, em ambos os casos, da utilização de uma determinada “imagem” em vista de uma significação “desejada”. Dessa forma, na concepção de Barthes, a fala ou mensagem mítica é composta *“por uma matéria já trabalhada em vista de uma comunicação apropriada”* (p.132, *Mitologias*).

Aprofundando e recordando a noção de significante na significação mítica, relembremos que este é, segundo Barthes, simultaneamente signo no seu primeiro sistema, de onde derivou, e forma ou significante no segundo sistema, o do mito, onde será reintegrado. Assim, enquanto matéria-prima, já postulava uma leitura interpretativa, já possuía uma riqueza, já era um material eleito como adequado para integrar, ou reintegrar, um novo processo de significação.

Com isso Barthes quer dizer que havia autonomia significativa nesse primeiro sistema do qual o construtor de mitos se vale como matéria-prima para inseri-lo no novo contexto por ele desejado. Dessa forma aponta-se para uma base semântica própria deste primeiro sistema que *“já está completo, postula um saber, um passado, uma memória, uma ordem comparativa de fatos, de idéias, de decisões”* (p.139, *Mitologias*).

Nessa altura cabe investigar em que medida este tipo de disfarce ou deformação atende aos interesses do criador de mitos, um publicitário por exemplo. Responde Barthes na mesma obra dizendo que, *“tornando-se forma (significante), o sentido afasta a sua contingência”* (p.139), isto é, ao ser tomado como forma, o que era signo sofre um empobrecimento, um esvaziamento, uma deformação de seu sentido, justamente a que é pretendida pelo publicitário.

Entendemos que ocorre na produção do mito uma manipulação daquilo que era sentido no primeiro sistema e que passa a ser significante no segundo sistema. Ocorre nessa operação, como dissemos, um tipo de evaporação, um esvaziamento de suas possibilidades mais amplas em benefício e eleição de um, ou alguns poucos, dos aspectos do seu sentido, justamente aquele ou aqueles que atendem aos interesses do novo sistema.

Por exemplo, a figura de um rei tomada como significante em um segundo sistema tem preservado ou enfocado de sua totalidade significativa, os aspectos que justamente atendem aos interesses do sistema novo a que fará parte, neste caso, na representação de um determinado pai. Nesse sentido é que podemos entender quando Barthes diz que o significado mítico deforma o significante no mito, deforma porque se vale de apenas um ou alguns de seus aspectos, dando-lhe nova destinação, no mais, em tudo diferente da que tinha no primeiro sistema a que pertencia. Não podemos deixar de

ver aqui uma analogia, ainda que prematuramente anunciada, com a operação impulsionada pelo mecanismo da censura, ou mesmo com seus interesses.

Dessa forma, a exemplo da significação mítica de Barthes, pode-se dizer que o símbolo onírico é um sistema particular que é construído a partir de uma cadeia semiológica que existia já antes de sua formação. Seria, como diz Barthes, “*um sistema semiológico segundo*” (p.136, *Mitologias*). Podemos agora dizer que, por analogia processual, tanto no mito contemporâneo como definido por Barthes, como no simbolismo onírico, como definido por Freud, existem dois sistemas semiológicos em ação.

Há assim, nesse processo, relembremos, o que Barthes chamou de linguagem objeto, justamente a linguagem que funciona como suporte, não o sintático da linguagem natural acima referido e descartado para estes casos, mas um puramente semântico do qual o mitólogo se serve para criar significações, ou no caso o inconsciente para criar símbolos. Quanto a este sistema segundo que se sobrepõe, Barthes deu-lhe o nome de metalinguagem, na medida em que é entendido como uma espécie de segunda língua.

Não deixemos de esclarecer que há aqui a idéia explícita de que o processo de significação dos mitos da imprensa, por exemplo, implica numa deformação, como vimos, em grande parte das vezes intencional, consciente e motivada, embora em outras tantas não. Apesar disso, ou talvez por isso mesmo, esta característica permite, diz Barthes em nosso auxílio, uma certa “*analogia formal com um sistema semiológico complexo, o da Psicandlise*” (p.143, *Mitologias*). Ele ainda completa dizendo que, “*assim como, para Freud, o sentido latente do comportamento deforma o seu sentido manifesto, assim, no mito o conceito deforma o sentido*” (p.143). Lembrando que em sua terminologia, conceito equivale ao significado do segundo sistema e sentido equivale ao significado do primeiro sistema, isto é, ao segundo termo no primeiro sistema que passou a ser primeiro termo no segundo sistema.

Acrescentemos que a análise do mito que é tarefa do semiólogo ou mitólogo deve permitir nesses casos o esclarecimento de uma ideologia, implícita ou não, consciente e motivada ou não, justamente a que se encontra por trás do seu criador, este responsável, ou responsabilizado pela sua deformação, isto é, a deformação imposta pode ocorrer para atender às suas exigências, por exemplo, de mercado ou mesmo pessoais. Por

analogia, podemos dizer que o simbolismo onírico opera um mecanismo semelhante, cuja análise deve explicitar, digamos metaforicamente, uma “ideologia inconsciente”.

Por fim, tanto no mito como no símbolo, há a necessidade de que para que haja tráfego de um a outro, entre os dois sistemas utilizados haja uma vinculação, um fio de identidade que os perpassa. Por exemplo, muitos objetos, mas não quaisquer, podem representar, compondo sua marca de campanha, um partido político operário e revolucionário, mas, retomando o exemplo, uma estrela vermelha o faz com perfeição na medida em que entre os deslizamentos possíveis de sua significação enquanto sistema primeiro, esteja incluído o significado, por exemplo, de guia, por ser estrela, na luta pela libertação da classe operária, por ser vermelha. Sua significação e conseqüente utilização político-ideológica parece-nos assim óbvia.

Neste exemplo pode-se vislumbrar com clareza o processo de deformação referido na medida em que os significados (dos possíveis, apenas os que interessam ao mitólogo) da estrela e da cor vermelha apontados, que seriam aqui identificadas com a linguagem objeto ou sistema suporte semântico de primeira ordem, passam a ser considerados como significantes de um novo signo pretendido quando compõem o material de divulgação de um partido que quer ser visto, e esta passa a ser a significação mítica desejada, como o timoneiro da classe operária.

Queremos dizer que o mito contemporâneo assim concebido exige uma conformação que o símbolo onírico de certa forma reitera, o que permite e ao mesmo tempo define os limites e o longo alcance da analogia por nós aqui pretendida.

Para ilustrar com mais profundidade, retomemos o exemplo, já clássico nesta pesquisa, do ouro em lugar de fezes. O ouro enquanto símbolo empresta assim parte de seu significado, apenas a que interessa ao sonhador, para a nova composição simbólica. Na terminologia de Barthes, o já signo ouro é transformado em linguagem objeto e tem sua forma utilizada como significante na nova composição, processo que promove o tal do empobrecimento de seu sentido anterior, acabando por permitir que esta deformação gere novo significado ou conceito mítico.

O produto dessa operação que desfaz parcialmente uma conexão e promove uma segunda, gera o que Barthes chamou de mitificação ou o que, em nosso entender, o que Freud chamou de simbolização. Podemos agora completar com uma observação geral,

pois ela de fato nunca é uma criação genuína, posto que configura-se como uma das articulações possíveis, da qual em cada caso o mitólogo ou o inconsciente do sonhador se utiliza.

Assim, ainda sobre o exemplo do ouro simbolizando fezes, diremos que este, o signo ouro, tomado como significante no sonho, pode ser instrumentalizado como termo final do sistema que ocupava anteriormente ou como termo inicial do sistema onde adentrou. Queremos dizer que o significado “ouro” que tinha como suporte significante o metal amarelo quando integrava a primeira cadeia semiológica, é, a partir de agora, tomado como significante na nova cadeia que o acolherá, mas ao menos ou somente, arrisquemos, quanto ao seu “aspecto dourado” disponível, isto é, de valor, de estima, de riqueza, de dádiva contidos nele, além de todos que deslizem desta ordem semântica, desde que igualmente contidos nele. Esse elenco de sentido aproveitável pela conveniência do trabalho do sonho corresponde, esclareçamos, a uma parte da história ou conteúdo pleno do signo ouro, mais especificamente de seu sentido.

Ele assume, por sua vez, no sonho, uma história nova, trata-se do ouro do sonhador. Ocorre nesse processo como se o signo ouro, ao ser deslocado, trouxesse consigo uma parte de seu dote semântico, isto é, de sua carga de sentido que convém aos interesses privados do sonhador. Para que isso seja possível, parte de sua história original teve de ser suprimida ou esvaziada, como diria Barthes. O ouro, no caso, pela inversão da forma, fezes, torna-a desejável. Isso porque a coprofilia deseja livrar-se do asco que a acompanha no adulto. Essa operação só foi possível porque o ouro, no caso, manteve-se disponível por sua difusa significação cultural para integrar o simbolismo do sonho.

Nesse caso o sonhador é levado a “imaginar”, no exemplo dado, sua relação com as fezes mais saudável e tolerável à consciência. O ouro é assim, um termo que percorre pelo menos dois sistemas semiológicos, isto é, ocupa lugares e funções diferentes em ambos. A censura se encarregaria de promover sua transposição. Isso, posto, a motivação inconsciente e a parcialidade do sonhador que abstrai do signo suporte a porção conveniente fica ainda mais evidenciada.

Quanto a isso Barthes faz uma referência muito cara ao nosso propósito quando comenta o sistema semiológico da psicanálise. Diz ele que “*em Freud, o segundo termo*

do sistema é o sentido latente do sonho, do ato falho, da neurose. Ora, Freud constata, justamente, que o sentido segundo do comportamento é o seu sentido próprio, isto é, apropriado a uma situação completa, profunda; tal como o conceito mítico, ele é a própria intenção do comportamento” (p.141, *Mitologias*). Assim é que o segundo termo do sonho pode ser entendido como o sentido latente deste, isto é, o de tornar desejável algo que na origem seria desprezível e que só o recurso a alguns dos valores possíveis do ouro tornou exequível sua escolha, que nos parece, de certa forma, auto-sugerida.

Nesse momento, após explorarmos os conceitos de Saussure e Barthes, parecemos de grande auxílio reintroduzir, embora focado em outras bases, o tema dos modos de reenvio do símbolo. Lembremos que na *Conferência XI* Freud define os derivados ou produtos da censura como manifestando-se em primeiro lugar por uma alusão, o que corresponderia a uma referência vaga e indireta. Já o simbolismo, estaria sustentado numa substituição que apresentasse um tipo de *tertium comparationis*, isto é, um elemento comum que pertencesse a ambos, ou seja, a operação simbólica substitui um elemento latente por outro manifesto que contivesse uma parte componente dele.

Nesse ponto o estatuto do símbolo e sua possível distinção das demais formas de representação estaria apoiada e expressa na diferença entre as mencionadas substituições por alusão e da parte pelo todo, respectivamente, da metáfora e da metonímia. Tentemos assim specular relativamente sobre a possibilidade de identificarmos o símbolo à metonímia e as demais formas de representação à metáfora. No entanto, adiantemos, a distinção se impossibilita se demonstrarmos primeiramente que o símbolo também se dá por alusão, isto é, por relações externas, remotas e casuais, tais como semelhança de som, ambigüidade verbal, entre outras que quase não deixa pista do trânsito do latente ao seu símbolo, o que pode ser demonstrado por intermédio da rememoração dos exemplos já citados acima além dos que virão abaixo.

Além dessa constatação podemos em seguida sustentar que a alusão ou troca por semelhança, que identificamos ao mecanismo da metáfora, bem como o simbolismo que pressuporia a troca da parte pelo todo, ou do continente pelo conteúdo, aqui identificado ao mecanismo da metonímia, de fato ocorrem simultaneamente numa linguagem. Queremos dizer que a semelhança metafórica ou alusiva pode também ser expressa pela parte que representa o todo e vice-versa.

Se estivermos certos, podemos concluir que esses mecanismos se interpenetram, onde a metonímia também seria um tipo de alusão, mesmo porque o chamado *tertium comparationis* do símbolo também pode constituir uma referência vaga e indireta, uma alusão portanto, e vice-versa, isto é, a alusão também pode tomar uma parte comum do todo para fazer referência vaga. A ausência de distinção absoluta entre as formas de representação por metáfora e por metonímia pode ser melhor expressa quando se considera que elas podem, e na maioria das vezes o fazem, estar presentes simultaneamente em uma representação.

Isso depende do ângulo que a representação é enfocada. Por exemplo, no caso do símbolo que representa pela via do subir e descer escadas o ato da cópula pode-se, quanto à ofegância que substitui o padrão rítmico da cópula, identificar uma metonímia, portanto uma troca da parte pelo todo. Já quanto à descrição do ato de subir e descer ou mesmo mais prontamente de trepar em uma escada, pode-se identificar uma metáfora, portanto uma troca alusiva.

Sendo assim, mesmo o simbolismo constituindo-se a partir da presença ou utilização da parte no todo, ou de um elemento comum, o que reconheçamos, deveria garantir uma representação menos alusiva, isto é, menos vaga e indireta, isto não garantiria a estabilidade, fixidez, invariabilidade ou mesmo tipicidade do símbolo, já que esta pode se dar, como as demais representações indiretas, em um campo potencialmente aberto de possibilidades disponíveis. Não é o caso, concluamos, de havendo representações mais diretas apoiadas na presença de elementos e traços comuns e semelhantes, como as postuladas para os símbolos, fazermos delas algo invariável e constante.

Nessa linha de raciocínio que a epistemologia de Barthes nos proporciona, pode-se ainda acrescentar que um significado psicanalítico pode ter vários significantes conectados ou reenviados por diversas formas substitutivas. Pode-se encontrar diz, “à sua disposição uma massa ilimitada de significantes” (p.141, *Mitologias*). Trata-se do conceito de sobredeterminação já suficientemente visto no capítulo inicial dedicado a Freud. No entanto, há algo de novo aqui que merece referência, mesmo que breve. Barthes nos alerta para o fato de que a repetição de um conceito (significado mítico) em formas diferentes é muito cara ao semiólogo, que por extensão atribuímos ao analista, já

que segundo Barthes permite-lhe e sugere-lhe a interpretação, pois para ele a insistência ou redundância revela a intenção. Por exemplo, a desejabilidade presente no ouro quando insistentemente identificada em outras formas (outros signos igualmente desejáveis) evidencia e reforça a presença desta intenção, de tornar algo desejável e aceito.

Creemos que a exploração de outros exemplos, como prometido parágrafos acima, nos auxiliará no aprofundamento do conceito de mito contemporâneo visando sua analogia com os propósitos do trabalho do sonho, bem como de outras formações de compromisso, como os atos obsessivos, que em nosso entender também se realiza segundo procedimento similar.

Com esse propósito remeter-nos-emos, dessa vez para diversificar, à análise de quatro sintomas extraídos de um artigo de Freud de 1907 chamado *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Além desta, uma segunda obra, a *Conferência XVII* proferida em 1916 será referida pelo fato de Freud retomar os mesmos exemplos de 1907.

Nesse artigo, por ordem, Freud comenta o sintoma obsessivo de uma paciente cujo comportamento manifesto era o de que “só podia sentar-se à mesa em uma determinada cadeira”, da qual se levantava com relutância e dificuldade. Tomado segundo o esquema da significação mítica, esse sintoma deve ser compreendido como significante mítico, isto é, como forma que passa a apresentar uma face esvaziada em virtude da deformação de seu sentido pleno já anteriormente constituído.

Também no sintoma, como no esquema mítico, a forma é posta a serviço do conceito ou significado mítico desejado. Nesse caso o marido simbolizado pela cadeira, por circunstâncias pessoais da paciente, dá-se na medida em que a mente inconsciente da esposa reconhece no sentido pleno da cadeira algo que mesmo reenviando parcialmente ao seu marido é o bastante para permitir o tráfego e estabelecer o reenvio.

Nesse sentido é que podemos, já sem temor, afirmar que o simbolismo dispõe também do mecanismo inconsciente de deslocamento, isto é, da substituição do elemento central por um trivial e disponível, no caso, do marido pela cadeira. Seria aqui, apontemos, o momento da mitificação.

Assim é que o sintoma promoveu uma significação nova na medida em que o processo de deslocamento permitiu-lhe transitar do marido à cadeira pelo menos em um

aspecto que ambos têm em comum e permitiu assim uma vinculação. Esse pode ser identificado na rigidez da madeira e no vertical ou ereto de seu encosto. Essa substituição teria como intenção a fidelidade ao marido que é apresentada por Freud como o comportamento ou desejo latente, cuja história atual, a fidelidade, é apenas parte da história que o “sentar-se apenas em uma determinada cadeira” possuía outrora.

Assim, podemos dizer com Barthes que a solução de compromisso, quando promoveu a referida significação, no caso a substituição do marido pela cadeira, alterou-lhe o sentido não o forma, pois esta permanece a mesma e enigmática. Mas o sentido desta forma, adulterado, permitiu uso particular e conveniente dela, ou seja, obtendo da forma o apego a uma dada cadeira criou a possibilidade de a partir dela expor seu próprio interesse, ser e manter-se fiel ao marido.

Um segundo exemplo extraído da mesma fonte relata um sintoma manifesto de uma outra paciente que sentia-se compelida a “anotar o número das décadas das notas de papel moeda que lhe chegasse à mãos antes de se desfazer das mesmas”. Ora, Freud reconhece que seu sintoma ao assumir tal forma faz uso interessado de uma particularidade de sentido que esta apresenta em sua face plena, o que foi revelado pela análise empreendida que nessa ótica apresenta-se como uma prática de desfazer a significação enigmática promovida pela paciente.

Também aqui o mecanismo do deslocamento proporcionou um substituto para um desejo, nesse caso não de memória infantil, mas o de certificar-se das intenções do pretendente expresso no controle das cédulas que são em todo caso numeradas por garantia, segurança e certificação. O pretendente, por esta alusão bastante vaga e circunstancial foi assim representado no sintoma.

Tal sintoma foi por Freud interpretado historicamente. Tratava-se de uma mulher que em vista de uma pregressa e desastrosa separação do marido, uma perda portanto, passou a se envolver com outro homem de cuja sinceridade desconfiava. Entre ela e este último ocorreu, em dada ocasião e circunstância, a troca de uma determinada moeda que este prontamente jurou jamais se desfazer, uma vez que a ela havia pertencido. Atitude que a paciente passou a desconfiar até a produção do sintoma. Nesse caso o sintoma teria proporcionado a confiança desejada.

Assim, entendemos que por traz de uma forma, como o sintoma constituído, que possui como sentido pleno algo que especulativamente podemos dizer que percorre uma série de possibilidades como a de manter o controle sobre despesas, sobre posses, sobre conquistas, entre tantas outras coisas possíveis, pode-se enxergar o conceito mítico ou sentido latente do sintoma como o “acreditar que o namorado ou novo pretendente não se separaria de uma moeda dada e ele por ela”, compondo assim uma nova significação, “a de que poderia acreditar ou assegurar-se, certificar-se de suas intenções”. Concluímos reafirmando ser esta a intenção do comportamento obsessivo.

O terceiro exemplo que pretendemos aqui expor refere-se a uma jovem paciente que sofria de uma compulsão de “fazer a água revoltear na bacia várias vezes após se lavar”. Tomado como significante pelo trabalho psíquico de produção do sintoma, pode-se capturar-lhe uma particularidade de sentido que permitiu a produção do seguinte conceito ou significado: “não jogue fora a água suja até obter uma limpa”. Percebe-se nesse caso um vínculo do ato como encenação parcial de um ditado popular. A análise permitiu reconstituir sua história familiar cuja intenção expressava a preocupação de que sua irmã não abandonasse o marido antes de firmar relação com outro homem melhor.

Relatemos ainda o caso de uma mulher que já se encontrava separada do marido e que na ocasião da análise vivia sob a compulsão de “deixar intacta a melhor porção de tudo aquilo que comia”. Um ato como esse, de riqueza expressiva evidente, teve sua composição como forma sintomática justamente porque permitia, entre outras coisas, expressar um sentido que era próprio, nesse caso, de uma história recente, ou seja, sua recusa em manter relações sexuais com o ex-marido, isto é, “*após ter renunciado ao melhor*” (p.112, *Atos obsessivos e práticas religiosas*), diz Freud.

Percebe-se que só pela via do sintoma e conseqüentemente pela significação que resultava, permitia-se “admitir” que havia renunciado a algo de melhor, de bom e prazeroso com o marido expressando agora essa renúncia, que certamente lhe causava arrependimento, abdicando igualmente do melhor, por exemplo, que uma refeição poderia lhe proporcionar. Acrescentando a propriedade com que se pode simbolicamente deslizar de um ato sexual para um de nutrição, e vice-versa, ganha-se em distorção e preserva-se os afetos.

Ainda em outro caso relatado por Freud e retomado na conferência mencionada acima, uma paciente apresentava o seguinte quadro sintomático onde “ela corria desde seu quarto até um outro quarto contíguo, assumia determinada posição ali, ao lado de uma mesa colocada no meio do aposento, soava a campainha chamando a empregada, dava-lhe algum recado ou dispensava-a sem maiores explicações, e, depois, corria de volta para seu quarto”.

A interpretação desse ato revelou ser ele mais uma vez uma encenação de uma experiência frustrante da paciente em sua noite de núpcias com um marido de idade bastante superior à sua que revelou na ocasião impotência e desespero pelo constrangimento. Os detalhes da análise revelados na conferência apontaram para o fato da paciente estar por via do sintoma executando o papel do marido, isto é, imitando suas correrias de um quarto ao outro. No entanto, na construção do sintoma, a paciente substituiu pela mesa e a toalha referidas a cama e o lençol (que não fora manchado em virtude do defloramento esperado) da noite de núpcias.

Isso, diz Freud, “*poderia parecer casual, mas por certo não foi sem finalidade que estudamos o simbolismo onírico*” (p.270, *Conferência XVII*). Com isso revela a freqüência com que nos sonhos a cama pode ser representada por uma mesa, já que para ele, mesa e cama juntas representam o casamento, permitindo uma equivalência. Destaquemos que o *tertium comparationis* de ambas pode ser identificado entre outros aspectos na sua morfologia plana, nas suas dimensões muitas vezes próximas e, especialmente pelo fato de ambas proporcionarem uma espécie de deleite e saciedade de desejos da esfera sexual, sejam orais, sejam genitais. Quanto ao lençol que não foi manchado na noite de núpcias e a toalha agora manchada sobre a mesa, a conexão ou vínculo analógico parece-nos mais que evidente já que os pontos de semelhanças são auto-explicativos e dispensam explicações.

Um último caso, repleto de substituições simbólicas, embora mais alusivas do que analógicas foi apresentado em seqüência na mesma conferência. A obsessão da paciente consistia num ritual de dormir onde necessitava de silêncio absoluto para tanto, abolindo qualquer fonte de ruído. Para tanto, descreve Freud, desativava desde o grande relógio de seu quarto até o de pulso. Além disso, os vasos de flores eram dispostos na

escrivaninha de modo que não pudessem cair e quebrar durante a noite perturbando-lhe o sono.

Além de incidir sobre esses dois objetos, relógio e vaso, havia também uma prescrição relativa à cama, já que seus travesseiros, localizados na parte superior desta, não deveriam tocar o encosto de madeira da cabeceira. Quanto aos travesseiros, deveriam estar dispostos um sobre o outro de modo a configurar um diamante. Também o *edredom* antes de ser colocado sobre a cama deveria ter seus conteúdos reunidos em uma de suas extremidades conferindo a este maior volume, o qual ela em seguida aplainava.

Em sua análise, Freud forneceu-lhe determinadas interpretações simbólicas. Entre elas a dos relógios como símbolos de genitais femininos. Diz ele que, "*os relógios assumiram a significação genital devido à sua relação com processos periódicos e intervalos de tempo iguais*" (p.275, *Conferência XVII*), isto é, devido ao fato de disponibilizarem de sua complexidade significativa este viés adequado aos propósitos da paciente. Tal conexão não encontraria resistência, antes facilidade, uma vez que apoia-se no conhecimento popular relativo à periodicidade da menstruação. Além disso, relativamente à evitação do barulho rítmico do relógio, Freud reconheceu nela a comparação da pulsação do relógio com o latejamento do clitóris durante a excitação sexual. Interpretação que, segundo relato, foi confirmada e aceita pela paciente. Estamos, pois diante de uma substituição por analogia, isto é, pela escolha de um ponto, ou um entre os pontos, de semelhança entre coisas diferentes.

Quanto aos vasos de flores, são aqui igualmente identificados como símbolos sexuais. Nesse caso particular, a evitação de que se partissem foi atribuída a um complexo referente à virgindade e ao sangramento no primeiro coito. No entanto, não podemos deixar de oferecer alternativas de vínculos substitutivos entre genitais femininos e vasos já que estes últimos têm função análoga à dos primeiros, de receptáculos, diferenciando-se apenas por sê-lo de caules de plantas.

Resta ainda explicar a relação de evitação do encontro dos travesseiros com o espaldar da cama. A própria paciente revelou, segundo Freud, que para ela, travesseiro sempre significou uma mulher enquanto o encosto da cama de madeira rígida e ereta um homem. Assim, dava vazão a uma fantasia infantil de manter seus pais separados não

lhes concedendo a oportunidade de uma relação sexual. Assim é que a interpretação se completa na medida em que a disposição dos travesseiros que havia sido reconhecida como reproduzindo a forma de um diamante fica entendida como uma substituição esquemática do genital feminino aberto. Também o *edredom* agora fica mais compreensível, já que o ato de aplainar seu abaulamento foi compreendido como um ato de desfazer uma possível gravidez de sua mãe que lhe traria o inconveniente da chegada de um irmão. Completando, quanto ao uso que fazia do travesseiro em forma de diamante, acrescido das evitações de cópulas e gravidez entre seus pais, restava-lhe ela própria substituir o homem na penetração do genital feminino, simbolizado pelo travesseiro, na medida em que repousava sua cabeça sobre este.

Como se pode ver, o processo que gerou os sintomas, no caso qualquer um deles, reconhecamos, poderia ter recorrido a qualquer outro signo para servir de significante sintomático-mítico, desde que este dispusesse de um sentido em sua história pregressa que expressasse ao menos em um de seus aspectos, convenientemente portanto, o significado latente desejado. O que aponta para a inexistência de um processo estático de significação e portanto de decifração. Apenas o reconhecimento da parcela coincidente do significado do sintoma com uma parcela do sentido do signo tomado como significante, que obedece sempre uma motivação individual, permite uma interpretação segura seja do sintoma, seja do sonho, seja ainda do mito contemporâneo.

Por fim, julgamos com base nos conceitos expostos bem como nos exemplos explorados, ter obtido uma contribuição significativa para esclarecer, entre outros, a ausência de arbitrariedade e imotivação, bem como de um sistema suporte sintático no simbolismo onírico, além da impossibilidade de uma representação fixa. Esperamos também ter ampliado a compreensão do processo de significação do símbolo onírico e em geral por intermédio, entre outros, da analogia cabível com o mito contemporâneo de Barthes.

Cremos com isso poder dar por encerrado esse capítulo certos de que ele tenha cumprido sua missão de nos fornecer as bases de onde pretendemos suportar as teses que temos esboçado ao longo deste e dos capítulos anteriores. Deixaremos para a conclusão, a seguir, a oportunidade de formaliza-las explicitá-las. Passemos a ela.

CONCLUSÃO

Como vimos, nosso texto nada mais foi do que uma reflexão com base semiológica aplicada especialmente ao conceito de simbolismo onírico e, secundariamente, ao de sintoma obsessivo. Contudo deve ficar claro que as noções de linguagem do sonho com seu componente de simbolismo típico, bem como de sintomas obsessivos, foram aqui tomados como manifestações particulares do que podemos chamar de expressão geral do inconsciente e serviram sim para demonstrar que ambos operam segundo o esquema do mito contemporâneo, como definido por Barthes, ou de forma mais modesta, que suas manifestações podem ser compreendidas à luz do mecanismo de significação do mito contemporâneo dele.

Isto posto, resta-nos para efeito de conclusão retomar, apenas nomeando-os, os autores e teses que compuseram a argumentação e contribuíram para as conclusões e resultados obtidos. Em seguida enunciaremos nossas teses principais.

Partimos assim de um capítulo inicial dedicado a Freud, no qual reconstituímos historicamente e conceitualmente seu interesse em definir e apontar para uma forma de representação que fosse típica e permitisse, por isso, uma interpretação estável, chamando-a de simbolismo, uma forma fixa de representação que extrapolou para diferentes manifestações no indivíduo, presente por exemplo nos sintomas, além de detectável nas mais diferentes manifestações culturais. Essa descoberta teria permitido-lhe buscar ou postular, relativamente a essa forma de representação, seus caracteres e leis sintáticas, isto é, uma forma estável e de validade universal.

Como descrito, na busca da definição da tipicidade, fixidez ou universalidade de representação, valeu-se, já no primeiro capítulo, de sua obra *Interpretação de sonhos* de uma revisão dos métodos e concepções clássicas de interpretação dos sonhos em que destacou o método de decifração além do da interpretação simbólica.

O primeiro, lembremos, toma o sonho em partes traduzindo-o segundo um código fixo, enquanto o segundo toma-o como um todo e o traduz em bloco. De início ambos foram descartados por Freud. No entanto do primeiro destacou e assimilou a consideração relativa ao aspecto decomponível. O produto ficou sendo, como vimos, a sua técnica de

livre associação conciliada com a interpretação simbólica, resgatando ainda pela via do simbolismo a decifração, só que, dessa vez, não mais segundo um código pessoal, subjetivo, mas a partir de uma ciência que lhe revelasse os mecanismos e tipicidade.

Não obstante nossa pesquisa mostrou, esperamos que com sucesso, que a uniformidade representativa postulada para o símbolo, já o denunciemos acima, de fato, “esconde” o interesse da demonstração, em um sentido mais amplo, da uniformidade do espírito humano, isto é, da universalidade dos interesses fundamentais e permanentes da humanidade, em uma palavra, da sua sexualidade.

Assumimos a idéia de que a teoria ou postulado do simbolismo evidencia (ou esconde) a intenção de demonstrar que, se a representação é uniforme, estável e universal, o representado pode também sê-lo. No entanto lembremos que nossa pesquisa apontou para o fato de que nada há na forma de representação chamada simbólica que possa justificar sua concepção e definição como típica ou fixa, uma vez que, como Freud admitiu, não se dá nunca enquanto linguagem senão por ação e motivos individuais ou particulares.

Por conta disto, procuramos destacar que o simbolismo tem de fato como característica ser uma representação motivada do inconsciente cujo universal seria apenas e tão somente a motivação comum ao ser humano. Fizemos a investigação da natureza e característica dessa forma de representação também a partir da exposição e confrontação dos conceitos elaborados no interior da semiologia de Saussure e de suas conseqüências e desdobramentos em Roland Barthes, além de um apêndice contendo, de forma sumária, a noção de linguagem e de ciência explicitada por Giles-Gaston Granger. A partir destes destacamos não ser essa linguagem dotada de autonomia ou independência arbitrária, o que havendo, poderia conferir-lhe de alguma forma existência coletiva e quem sabe uma gramática disponível aos seus utentes. Fizemo-lo com a intenção e esperança de que, ao seu término, estaríamos autorizados a formular, sem engano e de forma sustentável, nossas teses conclusivas.

Dada a importância desses autores no interior de nossa pesquisa, vale aqui uma breve referência a eles e algumas de suas teses. Assim, partimos de Saussure de quem extraímos e instrumentalizamos, entre outros, os conceitos de arbitrariedade, imotivação, opositividade e valor, além de uma referência breve ao conceito de nomenclatura, segundo os quais pudemos demonstrar que o símbolo freudiano não se constitui de forma arbitrária,

imotivada, diferencial ou relacional, nem mesmo constitui-se segundo uma nomenclatura. Pudemos, com esse recurso, constatar e demonstrar que seu processo de significação não se dá por reciprocidade, antes é positivo em seus termos, já que apenas se oferecem por algum tipo de ligação interna e por alguma conveniência instituída pela mente infantil e adulta inconsciente.

Ainda relativamente à Saussure, destacamos o caráter arbitrário e imotivado do signo lingüístico, o que como vimos, só reforçou por oposição o aspecto motivado-inconsciente do simbolismo freudiano, o que nos permitiu retirar-lhe a atribuição de uma possível natureza semiológica, ao menos nos moldes da linguagem natural como concebida por Saussure. Em acréscimo, instrumentalizamos ainda conceitos saussurianos como o de dupla face do signo e sua natureza psíquica que, cremos, mais luz lançou sobre a compreensão dos mecanismos de significação do símbolo.

Lembremos que, ainda no interior do capítulo dedicado a Saussure, fizemos de modo sumário já que em nota ao final do capítulo, uma incursão junto ao conceito de signo do filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce, que compreende e abrange o de símbolo, além do de ícone e índice. Desse autor obtivemos a reflexão relativa ao caráter convencional do símbolo que tem por esse caráter uma estabilidade significativa instituída artificialmente, comprazendo-se como um construto que dispensa a necessidade de uma ligação interna entre as partes envolvidas no processo de sua significação. Esse recurso mostrou-nos que no símbolo peirceano, diferentemente do símbolo freudiano, nada há de necessariamente comum que percorra e sobreviva em cada série da sua dupla face, o que não ocorre com o simbolismo freudiano.

Ainda nesse capítulo, como dissemos, sob forma de apêndice, apresentamos uma exposição dos conceitos de Granger relativos às formas de produção de modelos científicos, além da concepção de algumas características da linguagem natural, como dupla articulação, que envolve as articulações fonemáticas e monemáticas, o que proporciona o duplo ponto de vista sobre a organização de uma linguagem, o sintático e o semântico.

Da articulação desses conceitos, o leitor que tenha percorrido o referido apêndice, deve ter reconhecido e concluído pela ausência de um assim chamado sistema suporte na chamada linguagem onírica e por extensão dos sintomas, a partir do qual, segundo Granger,

pode-se inclusive por seu intermédio, dimensionar as possibilidades de organização científica de uma linguagem, bem como obter esclarecimentos adicionais sobre o seu modo de significação.

Por fim, foi através dos conceitos de Roland Barthes que concluímos a pavimentação do caminho que permitiu nossas conclusões e teses, particularmente do seu conceito de mito contemporâneo desenvolvido em sua obra *Mitologias*. Claro que isso obtivemos com auxílio de conceitos auxiliares como sistema de primeira e segunda ordem por ele identificados como linguagem objeto e meta-linguagem, respectivamente.

A partir destes autores e conceitos, declaremos, a articulação de nossa pesquisa ganhou novo reforço e direção, uma vez que nos permitiu obter compreensões adicionais e, a nosso ver, inéditas sobre o processo de significação do simbolismo, não mais como dantes, negativamente, isto é, por esclarecimentos do que o simbolismo não é, mas positivamente ou afirmativamente, o que foi atingido reconhecendo-o ou identificando-o com o mecanismo do conceito de mito contemporâneo de Roland Barthes.

Isto foi possível na medida em que dele pudemos destacar que a definição do significado do símbolo, aqui identificado e admitido como derivado do significante mítico, decorre de um motivo individual e histórico do criador e utente do símbolo, isto é, assim como o criador de mitos, o sonhador dispõe de uma escolha que a faz em favor de uma parte, por ele considerada privilegiada, do sentido ligado ao significante que, segundo os produtos da psicanálise, estaria ligado em seu tema ao restante do material de seu pensamento latente, em outras palavras, àquela parte em que há motivos “pessoais” para sua aceitação. Nesses termos, a significação quer se dê por uma conexão alusiva, analógica, metafórica ou metonímica, dá-se antes de tudo de forma mítica.

Lembremos que foi justamente nessa ótica que pudemos dizer que não há nada, correndo riscos de exagero, que não sirva em algum de seus sentidos como material para constituir-se quer como símbolo, quer como mito contemporâneo.

Após essa reconstituição, julgamos ter chegado o momento de extrair desse material e formular, a partir dele, conclusões afirmativas e de caráter pessoal, que são em número de duas, a saber.

A primeira delas, já longamente sugerida ao longo deste texto, refere-se à identificação que já apontamos e sugerimos do processo de mitificação descrito por Barthes

em relação ao modo, ou a um dos modos, de operação da mente inconsciente e particularmente do trabalho do sonho, especialmente quando opera o mecanismo do deslocamento. Identificamos a significação mítica especialmente em relação ao simbolismo, mesmo quando este é atribuído por Freud a uma significação de carácter inconsciente da mente primitiva. Nesse sentido, arriscamos dizer que o processo de mitificação e não o simbolismo corresponderia ao quarto processo de significação juntamente com o deslocamento, condensação e figuração, como pretendeu e sugeriu Freud.

Por meio dessa identificação, demonstramos, sob risco de ter estendido essa afirmação longe demais, que os mecanismos de representação do inconsciente seguem, em um aspecto, aos propósitos da mitificação descrita por Barthes, ou seja, camuflar e distorcer uma intenção, elaborando uma meta-linguagem a partir de uma base por ele chamada linguagem-objeto.

Com isso desarticula-se e desfaz-se a possibilidade de uma representação fixa, estável e universal, ainda que mantenhamos a concepção de um interesse universal ou de uma fonte universal que seria a sexualidade infantil. Desfaz-se assim a possibilidade de alcançarmos sem engano uma decifração, ou mesmo uma interpretação, sem a presença do sonhador, uma vez que, como vimos por intermédio do esquema de Barthes, uma representação ainda que recorrente em indivíduos e épocas diversas, se admitida, ainda será, por exemplo, o ouro de cada um destes e de cada uma destas, pois terá participado com aspectos e fragmentos diferentes em cada indivíduo e em cada época.

Nesse ponto reside a impossibilidade de universalização do símbolo. Depois desses esclarecimentos podemos perceber onde reside a vocação da psicanálise de constituir-se como ciência do particular, por mais paradoxal que essa afirmação possa ser, já que a ela resta a tarefa, entre outras, de apontar justamente para o aspecto do sentido pleno, mantendo o exemplo, do signo ouro que permitiu seu aproveitamento e inserção como representante simbólico no sonho, que segue sempre motivos particulares e que é ou pode ser sempre um aspecto diferente do sentido pleno do signo ouro. Queremos dizer com isso que o ouro de cada sonhador permanece sendo em cada caso diferente, pois justifica sua presença sempre por aspectos diferentes de sua significação plena.

A segunda de nossas teses afirmativas refere-se à observação de que, após visitarmos no primeiro capítulo, o processo histórico de elaboração do conceito de simbolismo e de submetê-lo ao crivo dos conceitos extraídos da semiologia saussuriana, concluímos que a própria elaboração do conceito de símbolo, como definido por Freud, corresponde a um mito e conseqüentemente sua concepção e formulação a um trabalho de mitificação por parte dele, muito embora não pretendamos mostrar ou mesmo apontar nessa atitude uma intenção deliberada.

Esperamos demonstrar essa tese inicialmente por intermédio dos esquemas gráficos, como se seguem, para posteriormente comentá-los. O primeiro reproduz a título de rememoração o gráfico concebido por Barthes, enquanto o segundo reproduz nossa utilização no sentido de compreender o simbolismo como uma significação mítica ou mitificação de Freud.

1- significante	2 – significado	
3 – signo		
SENTIDO I – SIGNIFICANTE FORMA		II- SIGNIFICADO CONCEITO
III- SIGNO MITO		

1 – significante	2 – significado	
3 – signo		
SIMBOLISMO		REPRESENTAÇÃO FIXA
MITO UNIVERSALIDADE DA SEXUALIDADE INFANTIL		

Com os gráficos que apresentamos acima, esperamos estar justificados suficientemente em nossas conclusões. Assim, comentando-os, digamos novamente, concluímos que o próprio interesse e adoção por parte de Freud do conceito de símbolo,

bem como dos desdobramentos que este lhe imprimiu na forma de um simbolismo onírico ou sintomático, pode ser aqui compreendido como revelando um processo que nossas pesquisas apontam como uma mitificação.

Destacamos desta pesquisa que a busca histórica e persistente de Freud, revelada e descrita no primeiro capítulo dessa pesquisa, aponta para o fato de que a insistência na “descoberta” de uma representação estável e fixa, seja na representação psíquica do ato de sonhar, seja na produção de sintomas obsessivos, seja nas diferentes manifestações da vida cultural, acabou por permitir-lhe postular os rigores próprios da possibilidade de elaboração de uma gramática, isto é, de uma formulação estável, e porque não dizer fixa ou típica, auxiliar nos diagnósticos, nas interpretações e no esclarecimento, enfim, de cada manifestação cultural humana.

Com base nessa intenção, identificamos em Freud uma atitude que, longe de lhe atribuímos uma consciência ou ação deliberada em fazê-lo, o que nem mesmo se faz necessário atribuir aos demais criadores de mitos contemporâneos, acabou por reproduzir o esquema mítico de Barthes como representado nos quadros acima.

Queremos dizer que na medida em que Freud concebia e postulava um tipo de representação que chamou de simbolismo fixo, fez desta um uso que bem se ajusta ao artifício mítico ao tomá-lo como significante (mítico), preservando sua forma e assimilando, captando e distorcendo convenientemente parte de seu sentido pleno já existente.

Essa afirmação introdutória se sustenta na medida em que o próprio termo ou conceito de símbolo, cuja forma serviu de significante no segundo sistema, é um que em sua primeira ordem, de origem, já inseria-se positivamente em uma cadeia de alto e denso valor significativo, entre outros exemplos, tanto no plano histórico passado, como mais recentemente da forma definida por Saussure e Peirce.

Quanto ao sentido histórico do vocábulo símbolo, pode ser destacado já na própria pesquisa apresentada por Freud no capítulo inicial da *Interpretação*, na qual evidenciou que sua concepção, desde a antigüidade, apresentava uma forma estável e típica de representação.

Quanto ao sentido mais recente, gostaríamos ainda de acrescentar, em nota ao final desta conclusão, com o objetivo de dar maior consistência e conteúdo ao sentido pleno e de

domínio público do conceito de símbolo, alguns comentários por parte do lógico G. Frege de uma revisão da lógica clássica por conta do que acabou por chamá-la simbólica (¹), expressão cara ao nosso propósito.

Também com esse propósito faremos sucinta referência, em segunda nota, à constituição do conceito de símbolo (²) em C.G. Jung. Através desses poucos recursos procuraremos assim demonstrar que a significação do termo símbolo apresenta uma relativa uniformidade e riqueza que lhe confere uma carga de sentido suficiente para Freud, e quem mais o queira, compreendê-lo e utilizá-lo em pelo menos um de seus sentidos recorrentes, seja o da fixidez, da estabilidade ou mesmo da universalidade.

Isto nos leva a concluir e postular que o termo símbolo em questão já era dotado de uma valorização e significação consagradas que chamaremos, com Barthes, de sua face ou sentido pleno. Foi, pois, justamente por meio do uso que Freud fez da plenitude disponível desse sentido, promovendo segundo sua conveniência um esvaziamento, deformação e uso particular, que atingiu seu intuito de obter material necessário para a composição de nova significação, ou seja, seu conceito de simbolismo fixo com sua conseqüente interpretação estável, sua decifração.

Tudo isto, lembremos, “visando” dar suporte significativo à sua tese da universalidade da sexualidade infantil. Na medida em que esta passou a ser reconhecida como representada pelo simbolismo fixo, passou a coexistir e a partilhar com este a porção de universalidade de seu sentido, digamos, passou a beneficiar-se de sua companhia, ganhando com isso um reforço em sua pretendida definição como algo típico, fixo, coletivo e universal.

Realiza assim a operação que Barthes apontou de pôr uma forma, entendida no segundo sistema como de face relativamente esvaziada, a serviço de um novo e desejável conceito. Assim, podemos dizer que quando da produção da nova significação, o conceito obtido alterou não a forma, posto que é concebida como vazia e tomada como significante, mas o sentido, deformando a sua contingência de maneira que realiza dois movimentos simultâneos, amputar sua parte inadequada enquanto preserva a conveniente.

A título de esclarecimento, destaquemos que, por exemplo, um de seus sentidos indesejáveis ou inúteis ao propósito de Freud é, como demonstramos, a convencionalidade do símbolo, parcialidade de sentido que pôde simplesmente ser deixado de lado, isto é,

deformado em proveito do interesse maior por outro de seus sentidos possíveis, o da universalidade.

Uma vez admitido tal procedimento, ficamos autorizados a prosseguir em nossa descrição do processo. Acrescentemos que nele a tomada parcial do sentido pleno da palavra símbolo desenvolve-se dentro de um leque de possibilidades como o de estabilidade representativa, de convencionalidade e coletividade, de validade coletiva, de invariabilidade, de universalidade, de representação fundada em relação natural, de representação sintática (que permitiria uma organização científica), entre outros, já que de significação potencialmente aberta.

Devemos deixar mais uma vez claro que no interior das possibilidades do sentido pleno do conceito de símbolo há, sem dúvida, as que não corresponderiam ao propósito e interesse de Freud, portanto descartáveis nesse processo, justamente o que caracteriza o processo de mitificação descrito por Barthes, uma significação a serviço de uma “intenção” que é sempre sectária e segue motivos particulares, podendo ser consciente ou não por parte do mitificador.

Prosseguindo à contedização do aqui chamado sentido pleno do termo símbolo, lembremos que em Peirce a noção geral de signo, como sabemos, é tripartida, o que reserva ao símbolo uma forma particular de reenvio. Para ele, a significação promovida pelo símbolo atinge, pela via da convenção (esta seria sua porção inadequada para Freud), uma estabilidade constituída ou instituída e, por isto mesmo, mais segura do que a do índice ou do ícone, já que é presidida por regras estáveis e conseqüentemente de validade universal (essa porção de seu sentido já seria adequada a Freud), já que pode servir a todos os utentes de forma homogênea.

Assim, apesar de não haver no símbolo peirceano a necessidade de um vínculo interno que estabilize seu modo de reenvio, esse pode sem engano ser concebido, pelo menos nisso, como de validade coletiva já que também escapa à motivação individual. Por esses aspectos presentes no conceito de Peirce, disponíveis na cultura, temos ao menos um exemplo de um suporte ou parcela de sentido que pode ou poderia perfeitamente contribuir para a elaboração do conceito de símbolo, por exemplo, quando passa a integrar a significação elaborada por Freud.

Ainda acrescentemos, conteudizando o sentido pleno do conceito de símbolo, que também em termos denotativos, por exemplo o sentido presente no dicionário da língua portuguesa de A. B. H. Ferreira, é símbolo, primeiramente *“todo objeto físico a que se dá uma significação moral fundada em relação natural”*, e prossegue ainda em sentido psicológico, como uma *“idéia consciente que representa e encerra a significação de outra inconsciente”*.

Também nesse caso a relação compreendida como natural na primeira definição, que é mais abrangente, sendo complementar à segunda que é específica, fica-se com a disponibilidade da impressão inevitável de uma forma de expressão igualmente universal e comum à espécie humana, pela via da naturalidade que comporta.

Enfim, a mitificação que identificamos no uso do conceito de simbolismo por parte de Freud teve à sua disposição todos os seus sentidos possíveis, além dos exemplarmente mencionados acima e em notas, que dariam suporte à produção e sustentação de um novo e particular conceito, de sua lavra. Sabe-se que Freud perseguiu, a partir de determinado momento de sua teorização a demonstração da universalidade da sexualidade infantil, que sustentou, afirmamos, evidentemente entre outros procedimentos, através desse recurso.

Foi munido pelo empréstimo ou pela deformação do sentido pleno, ou ainda pelo deslizamento do sentido, que o conceito de algo invariável, válido universalmente, em uma palavra, típico, passa, na significação segunda ou mítica, a compor o signo da universalidade da sexualidade infantil. Nossa tese fica sendo a de que esse procedimento é assim a própria justificativa de sua insistente opção teórica pelo conceito de símbolo.

Uma vez admitida a argumentação acima, estamos diante de uma conclusão que buscamos sustentar ao longo dessa pesquisa e que agora podemos finalmente formular, isto é, a de que o próprio conceito de símbolo nada mais é do que uma mitificação freudiana, no sentido de Barthes.

¹ - Gostaríamos de fazer referência nessa nota a mais um uso consagrado, já anunciado acima, do termo símbolo, igualmente disponível na cultura, encontrado nas formulações da chamada lógica matemática ou lógica simbólica, que teve, sabemos, como precursor o alemão Gottlob Frege (1848-1925), muito embora saibamos que sua pesquisa em nada se interseccionava com a de Freud, sendo seu uso aqui apenas metodológico e conveniente ao nosso propósito. Como dizíamos, essa formulação teve seu início no final do século XIX e desenvolvimento no

século XX, coincidindo apenas cronologicamente com o início e desenvolvimento da psicanálise de Freud, fato que não perderemos a oportunidade de evidenciar aqui.

Sabemos, e diremos aqui apenas sumariamente, que a lógica simbólica visou desde sempre superar as dificuldades e principalmente as imprecisões e ambigüidades da linguagem natural, justamente, em função da natureza metafórica e equívoca desta, que sempre foi o instrumento da lógica clássica, o que foi entendido, arrisquemos, como entrave ao seu desenvolvimento.

Nesse caso, pode-se dizer que sua postulação, de uma linguagem desprovida de qualquer ambigüidade, visava já instituir um rigor lógico ao raciocínio, de validade estável, indiferenciada e, por conseguinte, universal, já que criou uma notação simbólica com esse caráter. Tal movimento, que reduziu ou associou a aritmética à lógica, só pode, parece-nos, apresentar uma natureza explicitamente sintática.

Podemos com isso concluir que semelhante movimento empreendido pela lógica simbólica que a tornou mais adequada para exprimir com exatidão propriedades e relações lógicas, em função de sua gramática sintática, por sua vez, poderia proporcionar “inspiração” ou justificativa semelhante à linguagem do sonho ou sintomática, por exemplo, na medida em que incorpora ou opera um suposto simbolismo, pois, por analogia, este “ganhará” o rigor que a lógica simbólica experimentou. Não estamos querendo apontar para uma possível influência, mas para um provável interesse comum.

Com base nisto, podemos dizer conclusivamente, mais uma vez por analogia com a lógica simbólica, que operar sobre símbolos estáveis e universais torna a interpretação deles, e esse parece-nos ser o desejo de Freud, mais próximo de uma dedução, usufruindo dos benefícios de seu estatuto, isto é, de seu aspecto sintático.

² - É em Carl G. Jung, mais um caso de concepção e uso do conceito de simbolismo disponível, que encontramos uma plena adequação em relação à noção de símbolo, suas significações e os sentidos que permitem ou justificam a sua utilização mítica empreendida por Freud. Vejamos. A noção de símbolo expressa por Jung é apresentada segundo duas categorias, primeiramente a dos símbolos naturais, distinta da dos símbolos culturais, sua segunda formulação. Os primeiros, diz ele em sua obra *O homem e seus símbolos*, “são derivados dos conteúdos inconscientes da psique e, portanto, representam um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais” (p.93). Já em relação aos símbolos culturais, diz, “são aqueles que foram empregados para expressar verdades eternas e que ainda são utilizados em muitas religiões. Passaram por inúmeras transformações e mesmo por um longo processo de elaboração mais ou menos consciente, tornando-se assim imagens coletivas aceitas pelas sociedades civilizadas” (p.93).

Some-se a essas conceituações a noção de que os símbolos, para ele, representam mistérios que extrapolam os limites do entendimento racional, que se referem ao sentido da vida, já que correspondem a uma força psíquica, em sua terminologia, numenal, isto é, a uma coisa em si, desprovida da vicissitude da vida fenomenal dos instintos, portanto algo essencial, e, por que não dizer, algo fixo e imutável.

Tomando-os em conjunto, destacamos expressões como, verdades eternas, expressões arquetípicas coletivas, imagens coletivas consagradas por um consenso geral, todas componentes de um visível sentido pleno bem ajustáveis a posterior trabalho de mitificação que se vale desses sentidos.

Em relação à sua presença nos sonhos, Jung informa que *“eles nos revelam nossa natureza original com seus instintos e sua maneira peculiar de raciocínio”* (p.95), sendo que o próprio símbolo é concebido, diga-se, como expressão de uma linguagem dessa natureza. Nesse ponto, o sentido do termo símbolo ganha todos os contornos que esperávamos, pois relaciona o símbolo onírico a uma representação de algo essencial na natureza humana, à representação de uma mente original, como se sua função fosse a de resgatá-la para a consciência.

Claro que os instintos aos quais se refere, sabemos, em Jung não se trata da sexualidade ou libido no sentido freudiano, mas sem dúvida expressa conceitualmente a mesma estabilidade de relação pleiteada por Freud do símbolo em relação à sexualidade infantil.

Por fim, ao serem definidos como arquétipos, isto é, como padrão, expressam sim (a despeito de Jung apontar para a necessidade de o analista ao interpretar o sonho de um indivíduo levar em conta o tempo e a circunstância em que o símbolo aparece em um sonho) uma universalidade arbitrária tanto em sua criação e utilização como em sua interpretação. O símbolo, por fim, para Jung não é criado de forma particular, no máximo utilizado de forma pessoal.

BIBLIOGRAFIA

- ANZIEU, Didier. El autoanálisis de Freud. México: Siglo Veintiuno editores, 1978.
- ASSOUN, P. L. Introdução à epistemologia freudiana. Rio de Janeiro: Imago, 1983
- BARTHES, R. Mitologias. São Paulo: Difel, 1957.
- _____. Elementos de Semiologia. São Paulo: Cultrix, 1964.
- _____. Aula. São Paulo: Cultrix, 1977.
- _____. A câmara clara. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.
- BENVENISTE, E. Problemas de Linguística Geral II. São Paulo: Pontes Editores, 1974.
- BERENSTEIN, I. Psicoanálisis y semiótica de los sonhos. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1978.
- BERNSTEIN, J. R. Freud e o legado de Moisés. R. J.: Imago, 2000.
- BETTELHEIM, B. A psicanálise dos contos de fada. R. J.: Paz e Terra, 1995.
- COELHO NETO, J.T. Semiótica, informação e comunicação. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- CULLER, J. As idéias de Saussure. São Paulo: Cultrix, 1976.
- _____. As idéias de Barthes. São Paulo: Cultrix, 1983.
- DE SAUSSURE, F. Curso de lingüística geral. São Paulo: Cultrix, 1915.
- DE MAURO, T. Cours de linguistique générale. Paris: Payot, 1972.
- ECO, U. A estrutura ausente. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. Tratado de semiótica geral. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- _____. Obra aberta. São Paulo, Perspectiva, 1968.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud e Marx. Porto: Ed. Rés Limitada, 1975.
- FREUD, Sigmund. Projeto de uma psicologia (1895) / trad. Osmyr F. G. Jr.. R. J.: Imago, 1995.
- _____. A interpretação de sonhos. R. J.: Imago, vol. IV e V, 1969.
- _____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. R. J.: Imago, vol. VII, 1969.
- _____. Cinco lições de psicanálise. R. J.: Imago, vol. XI, 1969.
- _____. Os sonhos no folclore (Freud e Oppenheim). R. J.: Imago, vol. XII, 1969.
- _____. A disposição à neurose obsessiva. R. J.: Imago, vol. XII, 1969.

- _____ Formulações sobre os dois princípios... R. J.: Imago, vol. XII, 1969.
- _____ Totem e Tabu R. J.: Imago, vol. XIII, 1969.
- _____ A História do Movimento Psicanalítico R. J.: Imago, vol. XIV, 1969.
- _____ Artigos sobre metapsicologia R. J.: Imago, vol. XIV, 1969.
- _____ Uma ligação entre um símbolo e um sintoma R. J.: Imago, vol. XIV, 1969.
- _____ Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos R. J.: Imago, vol. XIV, 1969.
- _____ Conferências introdutórias sobre psicanálise R. J.: Imago, vol. XV e XVI, 1969.
- _____ História de uma neurose infantil R. J.: Imago, vol. XVII, 1969.
- _____ Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo
R. J.: Imago, vol. XIX, 1969.
- _____ A questão da análise leiga R. J.: Imago, vol. XX, 1969.
- _____ Inibições, sintomas e ansiedade R. J.: Imago, vol. XX, 1969.
- _____ Novas conferências introdutórias sobre psicanálise R. J.: Imago, vol. XXII,
1969.
- _____ Esboço de psicanálise R. J.: Imago, vol. XXIII, 1969.
- _____ Moisés e o monoteísmo R. J.: Imago, vol. XXIII, 1969.
- _____ Análise terminável e interminável R. J.: Imago, vol. XXIII, 1969.
- _____ A correspondência completa para Fliess trad. V. Ribeiro. R. J.: Imago, 1986.
- GABBI Jr., O F. Freud, sentido e referência... Campinas: Unicamp, 1997.
- GARCIA - ROZA, L. A. Freud e o Inconsciente Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- _____ Acaso e repetição em psicanálise, uma introdução à teoria das pulsões
R. J.: Zahar, 1986.
- GEAR, M. C. Semiologia psicanalítica Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- GOLDGRUB, F. O complexo de Édipo São Paulo: Ática, 1989.
- GRANGER, G. G. Lógica e filosofia das ciências São Paulo: Melhoramentos, 1950.
- _____ Pensée formelle et sciences de l'homme Paris: Aubier-Montaigne, 1965.
- _____ Filosofia do estilo São Paulo: Perspectiva, 1968.
- _____ "Proposições para um positivismo" In: **DISCURSO**, São Paulo: n.1, p.27-49, 1969.

- _____. Langage et epistemologie. Paris: Klincksieck, 1979.
- _____. "Lingua e sistemas formais". In: SUMPFF, J., 1973.
- _____. Por um conhecimento filosófico. São Paulo: Papirus: 1988.
- _____. Formes, opérations, objets. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- GRANGER, G.G., BOUVERESSE, J., GAUVIN, J.. Filosofia da linguagem. Coimbra: Livraria Almeida.
- GREEN, André. O desligamento. R. J.: Imago, 1994.
- JONES, Ernest. La théorie du symbolisme. In: Traité théorique et pratique de psychanalyse. Paris: Payot, 1925.
- _____. Hamlet e o complexo de Édipo. R. J.: Zahar, 1970.
- _____. Vida e obra de Sigmund Freud. R. J.: Zahar
- JUNG, C. G. O homem e seus símbolos. R. J.: Nova Fronteira, 1964.
- LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LAHUD, M. "A semiologia segundo Granger". In: **DISCURSO**, São Paulo: n.6, p.105-131, 1972.
- MALLAC, G. Barthes. São Paulo: Edusp, 1977.
- MARTINET, E. Elementos de lingüística geral. Lisboa: Sá da Costa, 1967.
- MAY, Rollo. A procura do mito. São Paulo: Manole, 1992.
- MONZANI, L. R. Filosofia da psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. Freud, um pensamento em movimento. Campinas: UNICAMP, 1989.
- MOUNIN, G. Introdução à lingüística. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1968.
- _____. Ferdinand de Saussure. Paris: Editions Seghers, 1968.
- _____. Introduction à la Semiologie. Paris: Les Editions de Minuit, 1970.
- NASIO, J. D. Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise. R. J.: Zahar, 1989.
- NATTIEZ, J.J. Problemas e métodos de semiologia. Lisboa: Edições 70, 1970.
- PEIRCE, C.S. Semiótica. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- SPERBER, H. O influxo de instâncias sexuais sobre o surgir da linguagem e sobre o seu desenvolvimento. In: **FEITICISMO E LINGUAGEM**, Lisboa: Edições 70.
- POLITZER, G. Crítica dos Fundamentos da Psicologia. São Paulo: Ed. Unimep, 1994.

PRIETO, L.J. Mensagens e Sinais. São Paulo: Cultrix, 1966.

RICOEUR, Paul. Da interpretação: ensaio sobre Freud. /trad. H. Japiassu. R. J.: Imago, 1977.

STEKEL, W. El lenguaje de los sueños. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1954.

SEIXO, M.A. Leituras de Roland Barthes. Lisboa: Dom Quixote, 1982.

WOLLHEIM, Richard. As idéias de Freud. São Paulo: Círculo do Livro, 1971.