

## A Prótese de Origem

Igor Lobão

*“Sou monolingue. O meu monolinguismo demora-se  
e eu chamo-lhe a minha morada, e sinto-o como tal,  
nele me demoro e nele habito.”*

(Derrida, 1996)

Em *Monolinguismo do outro*, Derrida reflecte sobre as relações que se vão entrelaçando entre a língua, o contexto político-social, a cidadania e a identidade, nomeadamente, no que se refere às consequências da política colonial francesa operadas na Argélia.

Ele propõe aí, de forma aparentemente contraditória, que estamos condenados a falar senão uma língua e que ela não é nossa. Incontornavelmente, é conduzido a indagar-se – interrogação que se tornou igualmente o objecto da minha reflexão – como tal é possível, ser-se monolingue de uma língua que não é sua.

A meu ver, a proposta de um sujeito enquanto monolingue de uma língua que não é sua vai de encontro à extimidade (exterioridade íntima/interior) de que Lacan falava.

Comecemos por partir da proposição de que o ser-falante só se constitui como tal a partir de uma língua que lhe é exterior e de que essa constituição se efectua pela inscrição num monolinguismo na língua que ele encontra no lugar do Outro.

É deste modo que o Outro poderá ser metaforizado como a *“Prótese de Origem”* (Derrida, 1996), prótese a partir da qual o sujeito deve a sua existência ao surgir no real como um efeito da linguagem.

É por existir uma voz que me fala de dentro e que nada mais é do que eu próprio, na qualidade de falado por ela, é por essa voz ao me falar dizer *eu*, que eu sei que essa fala é a minha. Mas, no acto da enunciação dessa fala digo algo que fundamentalmente

desconheço, na medida em que se por ela sou falado, *eu*, sujeito da enunciação, “*não digo nada que não seja o facto de falar*” (Foucault, 2001).

Assim, o que se pode designar de comunicação intersubjectiva, realiza-se como uma tradução da língua de que o outro é monolingue para a língua de que eu sou monolingue. A mediação faz-se através da *língua do Outro*, prótese comum à existência dos dois sujeitos, mas que a nenhum pertence. Destarte, o que usualmente se denomina de diálogo consiste em não mais que um falatório entre monolinguês.

Num primeiro momento, Lacan concebe o Outro (grande A) como os “*verdadeiros sujeitos*” (Kaufmann, 1996) aos quais o sujeito está impossibilitado de aceder devido ao que se interpõe entre eles e os causa a ambos: a linguagem. Esta última é a condição da constituição do sujeito para além da relação especular com o outro (pequeno a).

Num segundo momento, o Outro é concebido por Lacan como o lugar do código, o “tesouro significante” a partir do qual o acto de tradução pode ser ponderado, mais concretamente, no domínio do desconhecimento e da equivocidade, que introduz o sujeito em toda a espécie de mal-entendidos próprios ao significante (que podem ser favoráveis, no caso de uma aparente concordância, ou desfavoráveis). Contudo, o lugar não é a metalinguagem que fundamentaria a tradução, mas o próprio procedimento tradutivo, a forma pela qual o sujeito surge enquanto movimento de singularização dos significantes do Outro.

Esse movimento de subjectivação só se pode efectivar no significante, porque só “*o significante ao produzir-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação*” (Lacan, 1964).

Apesar de impossibilitado de me falar, senão na *língua do Outro*, razão única pela qual *eu* (monolingue) existo, a verdade é que nada sei do monolinguismo do outro. E, se nada sei do monolinguismo do outro, não posso dizer que saiba muito mais sobre aquilo que digo, pelo facto de que o digo numa língua que não é minha.

“*Falamos sempre a partir da linguagem. Isso significa que somos sempre ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado para falarmos a seu respeito*” (Heidegger,

2003). Mas o que será esse “isso” que nos ultrapassa no nosso dizer, esse “isso” que nos envolveu e tomou para falarmos a seu respeito, senão o gozo (*jouissance*) do inconsciente?

No além da ilusão em que o sujeito se pensa saber do que diz, o inconsciente dá-se a descobrir como um dizer dito numa língua que não é a sua e por isso que lhe escapa, foge ao modo de ser do seu discurso.

Se só podemos ser estrangeiros numa língua que não a nossa, o inconsciente revela o estrangeiro que somos na própria língua que nos constitui. É o que Lacan nos indica ao afirmar que “*o inconsciente é o discurso o Outro*” (Lacan, 1966).

Sem os significantes do Outro não poderia existir o sujeito, não poderia existir alguém/ninguém a se dizer para um outro.

Mas se o significante é a causa material do sujeito enquanto sujeito falante de uma determinada língua (por ex., o Português), todos nós temos de recorrer ao mesmo material fonético disponibilizado por esse património linguístico, sendo que, cada um é forçado a reinventar-se nessa “*massa fonética*” à medida que se vai confrontando com o *acontecer* do Real.

O desejo tem o seu fundamento e mandamento nessa reinvenção, a partir do momento em que a *língua do Outro* se impõe como o lugar da lei, lugar que opera uma falta (castração) no corpo sexuado e mortal, no qual, enquanto efeito de linguagem o sujeito advém.

A falta imposta ou a morte da Coisa pelo significante é o móbil do sujeito desejante. É porque o que é “*suprassumido*” (*Aufhebung*) não é a coisa-em-si, mas o que corrompe a “*igualdade-consigo-mesmo*” (Hegel, 2002), que o sujeito surge como sujeito do desejo.

Ora, o desejo, na medida em que é desejo desse objecto primordial inominável e impossível, só se pode inscrever como desejo de nada. Ele é “*significante, enquanto símbolo da plenitude ausente (...) que presentifica a falta. E sem essa presença, no caso de uma falta absoluta, nada mais seria possível como desejo*” (Juranville, 1984).

É pelo motivo de que a função do significante é significar, que o objecto (*a*) do sujeito jamais poderá ser a Coisa (*das Ding*), aquilo que do Real padece do significante.

Todavia, através do representante psíquico da pulsão, o fantasma (que Lacan consignou como  $\$ \diamond a$ ), é que o sujeito vai procurar responder ao que deseja no lugar do Outro e, desta forma, suturar o vazio aberto pela linguagem. Se a partir do momento em que a Coisa é significada constitui-se como estruturalmente perdida, a operação do fantasma, como programa que visa resgatar esse objecto, conduz o sujeito a ficar inevitavelmente alienado numa atracção e fascínio pelo objecto primordial.

É na divisão, operada pelo atravessamento da linguagem, do sujeito monolinguista, que este é colocado permanentemente num aquém e num além do seu discurso. Desse modo, o saber que se vem a produzir, com os significantes do Outro, é um saber impotente para dizer a sua verdade, que nada terá a ver com o verdadeiro ou falso da lógica, mas com o facto de o *”eu falo” funcionar como que às avessas do “eu penso”*. *Este último conduziria com efeito à certeza indubitável do eu e da sua existência; aquele pelo contrário recua, dispersa, apaga essa existência e não deixa aparecer mais que o seu luar vazio*” (Foucault, 2001). Ao “penso, logo existo” de Descartes, impõe-se a pergunta: “mas, o que existe?”. A proposta de Lacan é a da que o que existe é o sujeito barrado ( $\$$ ), o sujeito dividido entre aquilo que sabe e aquilo que diz e também atravessado pelo objecto (*a*) que condensa o seu suplemento de gozo.

A consequência, em último caso, é o facto de que o gozo pleno, ou a verdade absoluta, desde sempre procurada pelo ser-falante, seja na religião ou na filosofia, não existe, a não ser enquanto a garantia de ilusão que o saber no discurso do sujeito sustenta.

É porque o homem desde sempre a procurou, desde sempre se interrogou sobre ela e esta desde sempre lhe fugiu, que o que é colocado em jogo não é a importância da resposta que vem a produzir o saber sobre a hipotética verdade, mas o porquê da não constituição da pergunta.

A resposta, por seu lado, é conforme à alienação do sujeito enquanto sujeito do desejo, como desejo do desejo do Outro no qual se esboça o fantasma, o protagonista que vela o “*consentimento daquilo que deve colocar-se em questão*” (Heidegger, 2003).

Por outro lado, a constituição da interrogação (*Che vuoi?*), só possível a partir do lugar do Outro, comporta em si o desvelar do próprio modo de subjectivação do sujeito dividido. A verdade, a existir, é uma verdade parcial que lhe escapa, é a verdade condensada no gozo de cada sujeito.

Condenado pelo destino que a linguagem lhe impõe, o monolinguista “*inventa na língua uma nova língua, inventa uma língua estrangeira de uma espécie qualquer (...) que não é outra língua, nem dialecto recuperado, mas um devir outro da língua, uma minoração dessa língua maior, um delírio que a arrasta*” (Deleuze, 2000).

Esse devir outro da língua, que não é mais do que um delírio interpretativo constitutivo do psiquismo, a loucura da normalidade do monolinguista na procura da unidade e da coerência num saber, na “montagem” de um gozo de sentido (*jouis-sens*), ao qual o fantasma se põe a serviço com o imperativo de cumprir a *escrita* do desejo, e onde o inconsciente se revela como estrutura alienante no qual esse devir delirante se constitui, enquanto movimento pelo qual o sujeito se precipita a priori na interpretação do *acontecer* do Real.

O considerar do fantasma como subjacente ao devir monolinguista é intrínseco ao próprio facto de que “*a fantasia consiste, a cada vez, em uma pequena história que obedece a certas regras, certas leis de construção que são as leis da língua*” (Miller, 1987).

O fantasma, que não fala senão a língua das suas significações, é a janela pela qual o sujeito vê o real e não o real em si. Daí, a importância em diferenciar o real da realidade, nomeadamente, da realidade psíquica.

A inscrição da realidade psíquica no monolinguismo pode ser ilustrado através da relação da mãe com o bebé, na constatação de que este recebe a fala da mãe como uma língua de chegada, sem itinerário que lhe pré-exista. É a prescrição de material

significante por parte do Outro (lugar que a mãe ocupa num primeiro momento), que vai ser o ponto de partida para a emergência do sujeito. O monolinguismo é o que vem a responder a esta prescrição simbólica através da procura de unidade edificada no sentido, iludindo-se de que a *língua do Outro* é propriedade sua, e angustiado face ao imperativo de anular o impossível que a linguagem lhe impõe, onde a lei (castração) toma lugar. Essa impossibilidade é a impossibilidade do Outro ser ele mesmo, de anular a falta onde a diferença se joga.

É por isso que a operação do fantasma, na medida em que visa o reencontro com o objecto primordial, é um “*programa falhado, não só porque é praticamente impossível que o sujeito dividido que habita a linguagem possa fundir-se com o Outro ou consigo mesmo, mas também teoricamente, porque o imaginário é impotente por si mesmo para realizar tal programa*” (Martinho, 2000).

## **Bibliografia**

Deleuze, G. (2000). *Crítica e Clínica*. Lisboa: Edições Século XXI, Lda.

Derrida, J. (1996). *O monolinguismo do Outro*. Porto: Campo das Letras – Editores S.A.

Foucault, M. (2001). *O pensamento do exterior*. Lisboa: Fim de Século.

Hegel, F. (2002). *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Editora Vozes.

Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem*. São Paulo: Editora Vozes.

Juranville, A. (1984). *Lacan e Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

Kaufmann, P. (1996). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. O legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

Lacan, J. (1966). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1964). *Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Martinho, J. (2000). *A minha psicanálise*. Lisboa: Fim de Século.

Miller, J. A. (1987). *Percurso de Lacan. Uma Introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.