

## PSICANÁLISE, MATERIALISMO E LINGUAGEM: UMA ENTREVISTA COM PASCALE GILLOT<sup>1</sup>

Lauro Baldini<sup>2</sup>  
Fábio Ramos Barbosa Filho<sup>3</sup>  
Pascale Gillot<sup>4</sup>  
Elisa Mara do Nascimento<sup>5</sup>

**Elisa Mara do Nascimento: Pascale, estamos muito contentes de continuar nesta entrevista um debate iniciado no ano passado com a sua conferência ao grupo de pesquisa PsiPoliS (IEL/UNICAMP) intitulada “A crítica do naturalismo contemporâneo e a questão da cesura antropológica: Descartes, Althusser, Lacan”. Naquela ocasião, você destacava principalmente um esquecimento da dimensão da linguagem, cisão que nos separa desde sempre de uma fusão com uma suposta “natureza”, nos principais postulados de diversas correntes do naturalismo contemporâneo no campo filosófico, científico e ideológico. Em quais domínios podemos constatar esse naturalismo contemporâneo em prática e também como uma retomada crítica do naturalismo pelo viés materialista da consideração da linguagem pode resultar em uma aposta teórica e política?**

O naturalismo contemporâneo, articulado aos conceitos de “*vivente*” e de “*sensível*”, é um dispositivo ideológico poderoso e não constitui um verdadeiro paradigma científico. A incitação constante para recuperar nossa ancoragem “sensível”, a recusa virulenta do dualismo e da cesura antropológica (“o humano é um animal como outro qualquer”...), que, além do mais, é acompanhada de uma forte desconfiança com relação à teoria, é primeiramente um leit-motiv dos discursos jornalísticos e midiáticos, mas também institucionais, é uma doxa poderosa. O drama, na minha opinião, é que ela impregna atualmente, a título de “filosofia espontânea dos cientistas”, uma parte muito grande das ciências humanas, em filosofia particularmente: o antiespecismo, certamente, mas também

---

<sup>1</sup> Tradução de Lauro Baldini, Fábio Ramos Barbosa Filho e Elisa Mara do Nascimento.

<sup>2</sup> Doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Professor do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas.

<sup>3</sup> Doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Professor do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

<sup>4</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade de Lille. Professora de Filosofia na Universidade de Tours

<sup>5</sup> Mestre em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas.

uma corrente fenomenológica anti-cartesiana inspirada em Derrida, que permeia largamente a “filosofia animal” e, mais além, a recusa do chamado “humanismo metafísico”, ou seja, na verdade, a recusa de toda a tradição racionalista em filosofia. Ele igualmente imprime sua marca no registro da antropologia (a contestação do dispositivo racionalista da antropologia estrutural de Lévi-Strauss). Penso que se trata de um verdadeiro dispositivo ideológico, não somente na medida em que ele se desenvolve como um discurso onipresente, que coloca a condição “natural” do humano como uma evidência (martelada sem cessar), mas também na medida em que, no sentido técnico que lhe confere Althusser, ele contribui para a “reprodução das relações de produção”. Ele veicula, de fato, um esquema individualista que tem por função obliterar a historicidade (e, portanto, a não-naturalidade) da condição humana na medida em que ela é instituída na linguagem e na sistematicidade das instituições sociais. Isso é também uma forma, para essa doxa naturalista, de retroceder em relação à descoberta revolucionária de Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: a saber, a contingência das instituições humanas, precisamente como históricas e não-naturais, contra a perspectiva de Hobbes, que instituiu o esquema da concorrência de cada um contra todos como um dado “natural”. Por isso que, para Rousseau, a desigualdade entre os homens, não podendo se valer de nenhuma naturalidade, deve ser deslocada para a contingência de uma certa sequência histórica e não pode mais ser concebida como um horizonte intransponível das sociedades humanas. De certa maneira, esta dimensão não-natural da humanidade, ligada ao fato de que nós somos, não indivíduos “sensíveis”, mas seres falantes tomados pela linguagem e pelas instituições sociais coletivas que nos precedem, está no cerne do pensamento de Lacan, disto que ele chama de “materialismo antinaturalista” e que afirma já existir na obra de Freud. A outra fonte deste materialismo antinaturalista, que coloca o primado da história e da sistematicidade da lei nos processos de humanização, é a filosofia de Hegel, em particular o que é exposto na *Fenomenologia do Espírito* tal como foi retrabalhado principalmente por Kojève. Sabemos toda a importância da filosofia hegeliana e de sua retomada por Kojève na constituição do pensamento lacaniano, tal como podemos ler desde a época dos *Complexos familiares*<sup>6</sup> (1938). O traço antinaturalista da filosofia hegeliana (como pensamento da história em sua dimensão antropogênica) é igualmente decisivo, assim como a herança da linguística saussuriana, na primeira elaboração da teoria lacaniana da ordem simbólica (que tematiza a

---

<sup>6</sup> Lacan, Jacques. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 29-90.

ordem humana como necessariamente desnaturalizada) no Seminário 1, *Os escritos técnicos de Freud*, de 1953-1954<sup>7</sup>.

**Elisa Mara do Nascimento: Vemos a ascensão de um pensamento naturalista pelo mundo, sobretudo na Europa. Nós aqui no Brasil não podemos deixar de frisar uma contradição importante neste movimento. Por exemplo, não resta mais quase nenhuma floresta virgem na Europa. Podemos citar somente a Białowieża, na Polônia, classificada como patrimônio mundial da UNESCO. Por outro lado, vemos também grandes projetos de reflorestamento. Proíbem cada vez mais produtos agroquímicos e defendem o rótulo orgânico/ecológico nos alimentos, mas muitos agrotóxicos fabricados por empresas europeias e norte-americanas são ainda vendidos em países como o Brasil. Vemos ainda uma exploração do solo e da mão-de-obra africana, como no exemplo da poluição no delta do Rio Níger causada pela Shell durante a década de 2010. Em resumo, não podemos dizer que a difusão do naturalismo contemporâneo, também na forma de viver, é uma maneira de “fechar os olhos” para as ações europeias, principalmente aquelas que concernem a uma atualização da colonização?**

O próprio termo de “pensamento naturalista” é questionável se entendemos por “naturalismo” (de uma maneira bem diferente do sentido que Descola confere ao termo “naturalismo” em sua obra de 2005, *Para além de natureza e cultura*<sup>8</sup>) este dispositivo ideológico poderoso que evoquei anteriormente e que consiste em uma obliteração da dimensão linguística e histórica (social, para dizer de outra forma) do mundo humano. Uma tal obliteração constitui hoje o correlato indispensável, na esfera das “representações”, do capitalismo. O naturalismo, neste sentido, que não cessa de recusar a tradição racionalista em filosofia, não é um “pensamento” no sentido rigoroso do termo: em vez disso, ele se alimenta de uma desconfiança preocupante a respeito da teoria, a respeito dos meios lógicos do pensamento, da *mathesis* e da ciência moderna. É neste contexto que ele constitui um dispositivo reacionário considerável contrário à tradição marxista, que postulava a dimensão emancipatória da teoria, ou seja, da ciência como distinta da ideologia (cf. Althusser sobre este ponto em *Por Marx*<sup>9</sup> e em *Elementos de*

---

<sup>7</sup> Lacan, Jacques. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

<sup>8</sup> Descola, Philippe. *Para além de natureza e cultura*. Tradução de Andrea Daher e Luiz César de Sá. Rio de Janeiro: EdUFF, 2023.

<sup>9</sup> Althusser, Louis. *Por Marx*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

*autocrítica*<sup>10</sup>). Esse naturalismo, a meus olhos, não passa do suplemento da alma e da garantia do capitalismo em sua versão contemporânea, principalmente em sua forma imperialista. Ele constitui o cerne de um dispositivo ideológico que tem também como função apagar a desigualdade estrutural em curso nas relações Norte-Sul.

**Elisa Mara do Nascimento: O que dizer a respeito da questão de classe que parece ter lugar nesta difusão do naturalismo, sobretudo do ponto de vista ideológico? Quer dizer, parece que são os mais ricos que têm acesso aos produtos orgânicos/ecológicos, mais caros que os demais. Ao mesmo tempo, no Brasil, por exemplo, há um desprezo com relação à forma de vida dos povos originários, estes ligados de maneira mais intrínseca à natureza.**

A questão de classe, a efetividade da luta de classes, é nevrálgica, é precisamente esta questão que a ideologia naturalista visa mascarar na medida em que ela é acompanhada do esquema individualista (o esquecimento da especificidade e da dimensão coletiva das formações sociais como sistemas que precedem os “indivíduos”). É o ponto central. A multiplicação dos produtos orgânicos/ecológicos, até mesmo do comércio vegano, destinados às classes burguesas e pequeno-burguesas europeias, os compromissos “éticos” de uma indústria “responsável” no aspecto ambiental se integram perfeitamente na máquina capitalista contemporânea, até em sua dimensão mais predatória. No que concerne aos povos indígenas da América Latina e sua opressão hoje em dia, nos seus modos de vida singulares que de fato são um obstáculo para esta predação capitalista e tendem então a ser reprimidos por ela, o fenômeno é inegável. Entretanto, eu teria uma reserva bastante forte em relação ao emprego do termo “*natureza*” (como em relação aos termos “origem” ou “originário”) para designar a especificidade dos modos de vida dos povos indígenas. Penso que toda formação humana deriva da forma simbólica, seja qual for seu conteúdo, e os povos ditos originários, não mais que os demais, não mantêm relação de coexistência, de lugar privilegiado, com uma suposta “*natureza*” que remeta de fato a uma construção fantasmática, a um dispositivo imaginário, e não a um conceito. Onde há linguagem, onde há ficção e mito, onde há instituições sociais, rituais e instituições do sentido, há necessariamente separação irreversível em relação a um suposto “dado” originário que precederia a transformação histórica e simbólica característica

---

<sup>10</sup> Althusser, Louis. “Elementos de autocrítica”. In: *Posições I*. Tradução de Antonio Roberto Neiva Blundi. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 73-128.

de toda prática humana. Em se tratando da noção constitutivamente *imaginária* (no sentido especular e narcísico, com todas as suas implicações deletérias) de “natureza”, eu retomaria sobre este ponto a análise incisiva de Jean-Claude Milner, no livro de 2011 intitulado *Clartés de tout*<sup>11</sup>, a propósito do “imaginário da natureza” que retorna após a sequência aparentemente encerrada da análise estrutural e do programa de “ciências da convenção”. Este imaginário da natureza, esquecido do simbólico, “carrega todos os perigos”, segundo o autor. Eu concordo inteiramente com sua constatação e com sua chamada para retomar o combate contra o conceito de natureza. Ele escreve sobre este ponto: “*Se fizermos um retorno sobre a estrutura e o significante, é preciso lhes restituir a dimensão de combate; é questão de uma continuação da orientação lacaniana. Marx outrora promoveu hostilidades contra o conceito de natureza; é tempo de reabri-las, mas sob novas bases e com novas armas*”.

**Lauro Baldini: Em que medida abordagens anti-humanistas, como as de Michel Foucault e Louis Althusser, são importantes atualmente, do ponto de vista teórico-político?**

Essas duas abordagens são importantes na medida em que ambas atacam uma versão idealista e teleológica da diferença antropológica, sem no entanto aderir a uma concepção reducionista e naturalista da condição humana, muito pelo contrário. Michel Foucault, quando recusa o antropologismo inerente às ciências humanas indexadas ao paradigma da psicologia no âmbito de seu programa de arqueologia das ciências humanas, principalmente em *As palavras e as coisas* (1966)<sup>12</sup>, não promove de forma alguma um movimento de deshistoricização da condição humana, nem mesmo uma naturalização do humano sob o título de “vidente como os demais”; de maneira contrária ao que se pratica no anti-humanismo contemporâneo, que é na verdade um irracionalismo. Ao invés disso, ele opõe essas “contra-ciências” ao antropologismo das ciências humanas tradicionais. Elas são marcadas pelo modelo epistêmico da *análise estrutural*, modelo que não é aquele das ciências da natureza, mas o das ciências da convenção: etnologia (antropologia estrutural), linguística, psicanálise. Da mesma forma, mas sob um modo ainda mais incisivo porque de fato alimentado pela tradição filosófica do racionalismo, o anti-humanismo teórico de Althusser,

---

<sup>11</sup> Milner, J.-C. *Clartés de tout - de Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*. Paris: Éditions Verdier, 2011. Há tradução em espanhol: Milner, J.-C. *Claridad de todo: de Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Tradução de Irene Miriam Agoff. Buenos Aires: Manantial, 2012.

<sup>12</sup> Foucault, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

desde a época de *Por Marx* ou do *Ler o Capital* (1965)<sup>13</sup>, é elaborado a partir de uma teoria da história, o materialismo histórico de Marx, que se apresenta em ruptura explícita com o que ele chama de ideologia naturalista, duplo da ideologia empirista que ele não cessa de dilacerar. Se, segundo Althusser, o humanismo teórico é inadequado na ordem da teoria da história e das formações sociais, não é porque este humanismo se esqueceria da inserção originária do humano em uma suposta natureza ou um suposto dado anterior ao processo de transformação da cultura, como proclamam os anti-humanistas contemporâneos. Muito pelo contrário, se é preciso contestar, por exemplo, o humanismo de Gramsci, é porque este último é ainda realmente prisioneiro da ideologia empirista que desconhece a cesura entre *objeto de conhecimento* e *objeto real* e reconduz de certa forma ao mito segundo o qual são os homens, como indivíduos, que fazem a história. A este mito humanista, Althusser opõe a causalidade estrutural, o primado da estrutura posto pelo materialismo histórico de Marx (a eficácia de uma estrutura sobre seus elementos), cuja tematização é correlativa de uma reflexão sobre a especificidade epistemológica das ciências humanas através de uma distinção rigorosa para com as ciências da natureza. Não é indiferente que uma das fontes do conceito de causalidade estrutural, central na reelaboração feita por Althusser do marxismo como *ciência* (a ciência do continente história), seja precisamente a “causalidade metonímica” teorizada por Jacques-Alain Miller logo após Lacan<sup>14</sup>. Além disso, Althusser mantém uma dívida explícita com relação ao anti-naturalismo e ao anti-biologismo militantes de Lacan, como ele reconhece em diversas ocasiões, principalmente no artigo de 1964, “Freud e Lacan”<sup>15</sup>. Parece-me que esta epistemologia anti-empirista de Althusser, que articula a tese materialista do primado do real sobre o pensamento à tese (de obediência spinozista) de uma autonomia da prática teórica, oferece um ponto de apoio decisivo para uma crítica não idealista do naturalismo sensibilista contemporâneo.

### **Lauro Baldini: Ainda sobre o anti-humanismo, como você concebe a relação entre a psicanálise de Lacan e o marxismo de Althusser?**

---

<sup>13</sup> Althusser, Louis; Rancière, Jacques; Macherey, Pierre. *Ler o capital*, v. 1. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger. *Ler o capital*, v. 2. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

<sup>14</sup> Miller, Jacques-Alain. “Action de la structure”. In: *Cahiers pour l'analyse* (Généalogies des sciences), 1968. Há tradução em português: Miller, Jacques-Alain. “Ação da estrutura”. In: *Revista Tempo Brasileiro*, n.28, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972, p.82-95.

<sup>15</sup> Althusser, Louis. “Freud e Lacan”. In: *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Tradução de Walter José Evangelista. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 45-71.

Eu dediquei um livro inteiro a esta questão (*Althusser e a psicanálise*, PUF, 2009)<sup>16</sup>. Como acabo de evocar, a relação entre o marxismo de Althusser e o trabalho de Lacan em psicanálise é decisiva e toma, em primeiro lugar, a forma de um reconhecimento de uma dívida de Althusser para com Lacan, a quem “devemos o essencial”, para retomar uma formulação althusseriana que encontramos em um artigo de Althusser de 1963 intitulado “Filosofia e ciências humanas”, na *Revue de l’Enseignement philosophique*<sup>17</sup>. Esta dívida concerne, em primeiro lugar, à questão da *epistemologia específica das ciências humanas* livres do antropologismo e do idealismo, no caso a psicanálise e o marxismo visados sob o título de ciências (distintas da ideologia), de teorias, teoria do inconsciente, teoria da história. O paradigma epistêmico empreendido por Lacan, ancorado à linguística saussuriana e à análise estrutural, permite uma emancipação com relação a uma concepção biologizante ou irracional do inconsciente, bem como da história, e permite conceber a sistematicidade inesperada das leis em exercício na estrutura psíquica ou na estrutura social. É neste sentido que, segundo Althusser, Lacan abre caminho para uma reflexão ao mesmo tempo científica e não reducionista a respeito das ciências humanas. É neste contexto que o retorno a Freud empreendido por Lacan serve de modelo ao retorno a Marx empreendido por Althusser. Mas a dívida teórica de Althusser com relação a Lacan concerne também um ponto mais específico, a saber, o próprio programa de Althusser na sequência dos anos 1960 de constituição de uma teoria da ideologia a partir de Marx, mas para-além de Marx, Marx, que reduzia de fato a ideologia (a “superestrutura”) ao modelo do reflexo e da *camera obscura*. Para pensar a eficácia específica e subterrânea da ideologia (como instância decisiva de reprodução das relações de produção distinta dos dispositivos de repressão), é preciso compará-la à eficácia sistemática do inconsciente em sua conceitualização rigorosa, aquela que Lacan elaborou a partir de Freud nos termos da “lei de cultura” e da ordem simbólica, que é sempre precedida dela mesma, em oposição a uma concepção gradualista e continuísta do processo de humanização. O corte instaurado por Lacan entre *desejo* e *necessidade*, sua crítica do evolucionismo biológico quando se trata dos estágios do desenvolvimento da criança, é uma fonte de inspiração crucial para Althusser quando ele propõe sua própria teoria da ideologia e de sua potência específica através do mecanismo da *interpelação em sujeito*. Reencontramos os traços desta inspiração no texto célebre de 1970, “Ideologia e aparelhos

---

<sup>16</sup> Gillot, Pascale. *Althusser e a psicanálise*. Tradução de Pedro Eduardo Zini Davoglio, Fábio Ramos Barbosa Filho, Marie-Lou Lery-Lachaume. São Paulo: Ideias e Letras, 2018.

<sup>17</sup> Althusser, Louis. Philosophie et sciences humaines. In: Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Édition préparée et présentée par Yves Sintomer. Paris: PUF/IMEC, 1998, p. 43-58.

ideológicos do Estado”<sup>18</sup>. A ideologia para Althusser (ao mesmo tempo oposta a uma leitura humanista e a uma leitura mecanicista da teoria marxista das formações sociais), da mesma forma que o inconsciente, é omni-histórica e ineliminável.

**Fábio Ramos Barbosa Filho: Lacan rompe com uma concepção de linguagem como instrumento de comunicação e inaugura uma reflexão polêmica assentada na “primazia do significante” de tal maneira que poderíamos aproximar o famoso aforismo “Não há relação sexual” a algo como “Não há comunicação”. Como você concebe a “revolução lacaniana” no campo da reflexão sobre a linguagem, sobretudo face a esse rompimento com o paradigma comunicacional?**

A ruptura empreendida por Lacan com relação à conceitualização da linguagem como comunicação é decisiva, uma vez que ela anima toda a sua primeira teoria do simbólico e de sua distinção com o imaginário e permite conceber de maneira materialista (à luz da análise estrutural e de uma teoria das estruturas) a especificidade de um mundo humano na medida em que ele se encontra em sua totalidade e “sempre-já” constituído na e pela linguagem. Esta conceitualização não comunicacional da linguagem, que dá destaque ao fenômeno da fala e permite conceber a subjetividade na linguagem, instituída na cadeia significante, está no cerne dos primeiros seminários de Lacan e permeia principalmente o seminário 6, *O desejo e sua interpretação*<sup>19</sup>. A definição do humano (sujeito, não indivíduo) como ser “tomado pela linguagem”, ser de fala possuído pela linguagem mais do que ele a possui, interdita certamente qualquer concepção de linguagem como instrumento, como ferramenta de comunicação. Esta é uma constante do trabalho de Lacan que permite igualmente compreender a especificidade de seu conceito de *sujeito* (como instância segunda em relação ao significante e à cadeia significante), explicitamente distinta do conceito de *vivente* ou de indivíduo orgânico: trata-se de um ponto central do anti-naturalismo constantemente reivindicado por Lacan. Esta concepção de uma primordialidade da linguagem, regida pela cisão entre significante e significado, é, como tal, irreduzível à concepção leibniziana (ou fregeana) de uma língua logicamente pura e unívoca, de uma ideografia livre da opacidade poética da língua. Ela própria se encontra no princípio da tematização de uma subjetivação na

---

<sup>18</sup> Althusser, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

<sup>19</sup> Lacan, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

língua, no universo simbólico, que conduz igualmente uma concepção anti-naturalista da condição antropológica. Destaco contudo dois pontos. De um lado, esta refutação do paradigma comunicacional não é um feito somente de Lacan; ela se encontra igualmente no cerne das análises propostas pelo linguista Émile Benveniste a partir dos anos 1940-1950, sobretudo nas análises relativas ao “homem na língua” e à estrutura fundamentalmente dialógica da linguagem humana. O outro ponto sobre o qual gostaria de insistir não é outro senão a filiação cartesiana desta concepção não comunicacional da linguagem. Descartes, com o critério da “resposta”, que ele salienta como traço constitutivo da linguagem humana no lugar do critério lógico (pois, assim como a fala do louco, que não segue a ordem das razões, é plenamente fala enquanto que a de uma máquina algorítmica não), e em seguida os teóricos racionalistas de Port-Royal apresentam a equivalência rigorosa entre estrutura da linguagem e estrutura do pensamento, contrariamente a uma leitura estabelecida e rápida demais da linguística racionalista do século XVII. Michel Foucault, no capítulo 4 de *As palavras e as coisas*, identificou claramente esta presença tão soberana quanto discreta da linguagem na episteme da idade clássica, que situa os representantes da linguística cartesiana (Descartes, Arnauld, Lancelot, Nicole) no outro extremo de uma concepção comunicacional e instrumental da linguagem. De fato, nos elementos de teoria linguística propostos por Descartes na quinta parte do *Discurso sobre o método*, a linguagem, na sua dimensão *a propósito*, ou seja, dialógica, é a primeira e única instância de humanização, a qual inclui da mesma forma o louco, o aturdido, o deficiente.

**Fábio Ramos Barbosa Filho: Na sua conferência você mencionou o conceito de “cesura antropológica” para dar destaque à linguagem como elemento que singulariza a espécie humana face aos outros animais. Você poderia falar mais sobre esse conceito?**

Este conceito de *cesura antropológica* está no centro do trabalho que desenvolvo atualmente, na contracorrente da tendência naturalista e sensualista dominante na filosofia hoje, tendência naturalista que ignora a distinção entre pensamento (vinculado à abstração simbólica) e sensibilidade. Ele é elaborado a partir da obra de Althusser, Lacan e, decisivamente, do próprio Descartes, sob o prisma dessa *linguística cartesiana* à qual Noam Chomsky prestou uma homenagem decisiva na luta que travou contra a linguística. Isto é, contra uma linguística marcada pela psicologia experimental e que postula uma continuidade do animal ao humano. Em poucas palavras, procuro mobilizar a concepção racionalista (cartesiana e

lacaniana) da linguagem como instauradora da ordem humana para repensar a cesura antropológica como uma “cesura do simbólico” segundo um paradigma científico, a análise estrutural, que permite simultaneamente evitar a armadilha de uma concepção idealista ou moralizante - normalizada pela transcendência - de um próprio do humano. Daí a importância, para mim, de me reconectar com o que Jean-Claude Milner chama de “ciências da convenção” para pensar a diferença antropológica segundo um esquema epistêmico rigoroso, mas também irreduzível às ciências naturais. Trata-se, fundamentalmente, de relançar a diferença colocada por Lacan entre o imaginário (o especular) e o simbólico (a instância terceira da linguagem) para pensar uma diferença entre animalidade e animalidade que não remeta a nenhum esquema teológico, nem negue aos animais a sensibilidade e até mesmo uma forma de vida psíquica. É assim que Lacan, no Seminário 1, consegue pensar uma especificidade da ordem humana (o simbólico), que não reatualiza, entretanto, um esquema mecanicista que priva o animal da sensibilidade e de uma certa vida psíquica. De fato, para Lacan, podemos atribuir a certos animais uma existência sob o imaginário (o reconhecimento especular do outro, por exemplo no cortejo amoroso), sem contudo confundir animalidade e humanidade. O que os animais, cuja relação com o mundo também pode ser, aliás, riquíssima, não conhecem é essa famosa estrutura da “resposta” pela qual os humanos constantemente antecipam a posição subjetiva do outro, e acessam, não apenas o fingimento (alguns animais são capazes disso), mas o mecanismo, próprio de um sistema simbólico, o da “simulação do fingimento”, que instaura o sujeito humano como sujeito da fala. Sob esse aspecto, o de uma concepção do humano tomada na esfera dialógica da fala não unívoca (irreduzível, nesse aspecto, ao dispositivo imaginário especular), Lacan se situa na herança de Descartes.

**Fábio Ramos Barbosa Filho: A seu ver, a difusão das “inteligências artificiais” e das máquinas de linguagem parecem ter banalizado uma reflexão sobre a especificidade da linguagem humana? Muitas das reflexões a esse respeito parecem advir de um paradigma logicista, que supõe a linguagem humana como algo muito semelhante às linguagens artificiais. Seria possível mudar o terreno desse debate?**

Um retorno a Descartes é necessário, a meu ver, para responder a essa questão, ao mesmo tempo decisiva e difícil, no contexto contemporâneo de promoção da chamada “inteligência artificial” e de uma linguagem maquínica apresentada como concorrente da

linguagem humana, linguagem que seria convocada para suplantar esta última. O modelo da instituição do sujeito na linguagem, tal como Lacan o compreendeu a partir de Descartes, talvez nos permita fazer jus a uma compreensão da sistematicidade da ordem simbólica (sintaxe, gramática, dimensão combinatória), que ao mesmo tempo não desconsidera a dimensão não programável da “fala” como instância subjetivante, ligada ao corte entre significante e significado e à impossibilidade estrutural de uma univocidade da significação; equivocidade incompressível (ao contrário do projeto leibniziano de uma língua lógica perfeita) pela qual um sujeito (e não um ego ou uma consciência) pode ser instituído por meio dessa fala. Talvez, para evitar o falso dilema entre, por um lado, um suposto pensamento humano caracterizado pelo inefável da consciência, introspecção e significado íntimo e, por outro lado, um modelo inteiramente algorítmico de linguagem e pensamento computacional, devêssemos retornar a essa dimensão do “aspecto criativo do uso da linguagem” que Noam Chomsky leu na linguística cartesiana. De modo que, se a linguagem humana responde de fato a uma “gramática universal” e a uma combinatória que dá lugar à formalização, à capacidade de produzir um número infinito de frases a partir de um número finito de signos – um prodígio da linguagem humana destacado pelos filósofos e linguistas de Port-Royal – acaba por ser específico da mente humana, que não pode ser reduzida sob esse aspecto a “máquinas falantes”. Máquinas falantes cujas sentenças procedem tanto do algoritmo quanto do treinamento máximo constituído pelo “*machine learning*”, fundamentalmente dependente, me parece, do modelo teórico da psicologia experimental e da linguística empirista (o imenso acúmulo de dados conversacionais). Mas então, para conceber a singularidade da linguagem humana, sua disposição anômala de propor frases e pensamentos inéditos, imprevisíveis e, no entanto, formalizáveis de acordo com as leis da sintaxe e da gramática, é sem dúvida apropriado reivindicar novamente, contra as tendências hegemônicas do momento, a herança do pensamento racionalista moderno e de seu inatismo específico. Em muitos aspectos, o materialismo antinaturalista de Jacques Lacan se inscreve nessa herança racionalista.

**Recebido em: 25/09/2023; Aceito em: 27/09/2023.**