

BRUNO ALMEIDA GUIMARÃES

**DESEJO E ALTERIDADE: A PRESENÇA DE HEGEL
NA SUBVERSÃO DO SUJEITO DE JACQUES LACAN**

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre

Orientador: Prof. Dr. José Henrique Santos
Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Psicanalítica

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
1999

BRUNO ALMEIDA GUIMARÃES

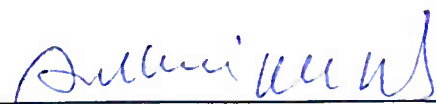
**DESEJO E ALTERIDADE: A PRESENÇA DE HEGEL
NA SUBVERSÃO DO SUJEITO DE JACQUES LACAN**

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre


Orientador: Prof. Dr. José Henrique Santos
Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Psicanalítica

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
1999

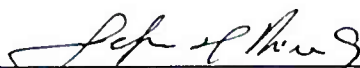
Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. José Henrique Santos (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. Célio Garcia - UFMG



Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto – UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 10 de dezembro de 1999.

FICHA CATALOGRÁFICA

Guimarães, Bruno Almeida

100
G933d
1999

Desejo e alteridade: a presença de Hegel na subversão do sujeito de Jacques Lacan/Bruno Almeida Guimarães. Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999.

180 p.

Orientador: José Henrique Santos
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.

1. Lacan, Jacques, 1901 – 1981
2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770 – 1831
3. Filosofia 4. Psicanálise 1. Título

Resumo

Neste trabalho investigamos a presença de Hegel no projeto de subversão do sujeito de Jacques Lacan. Através de uma reconstrução crítica da teoria lacaniana do sujeito, demonstramos como Lacan se apropria dos conceitos hegelianos de desejo e alteridade e os desenvolve na operação da subversão do sujeito autoconsciente e na concepção de um sujeito do inconsciente.

AGRADECIMENTOS

Ao professor José Henrique Santos pelo acolhimento na filosofia, por guiar meus passos nos estudos de Hegel, pela disponibilidade para acompanhar meu trabalho, por sua orientação precisa que proporcionou a liberdade necessária para desenvolver meu tema, pela paciência, leitura cuidadosa e revisão da versão final da dissertação;

Ao Sérgio Laia, que me acompanhou desde os primeiros esboços de meu projeto de pesquisa, formulou comigo várias estratégias para abordar a problemática relação entre Hegel e Lacan e, apesar de atarefado com sua própria pesquisa de Doutorado, dispensou momentos preciosos de seu tempo, prestando-me uma verdadeira coorientação;

Ao colega Vladimir Safatle, pelo desapego e a amizade com os quais disponibilizou grande parte da bibliografia de sua pesquisa, já em fase avançada, sobre o descentramento do sujeito em Lacan, incrementando significativamente minha pesquisa, no momento em que ainda iniciava meus trabalhos;

Aos professores Célio Garcia, pelo interesse em discutir o tema comigo e por indicar o melhor caminho; Antônio Márcio Teixeira, pelos ensinamentos sobre a Subversão do sujeito e valiosas sugestões para a dissertação; Ricardo Fenatti, por um dos primeiros incentivos para prestar o concurso e pelas indicações de como poderia tornar a pesquisa viável; Drawin, pelo apoio e sugestões ao meu primeiro projeto; Jésus Santiago, pelas discussões sobre o meu projeto definitivo e pela bibliografia compartilhada; Lúcio Marzagão, por me iniciar no estudo da psicanálise; Jeferson Machado Pinto, no estudo de Lacan, e Marcelo Pimenta, no estudo da filosofia;

Aos colegas de Linha de Pesquisa: Gilson, Guilherme, Júlio e Alexandre, com quem pude discutir e aprender temas de interesse comum, durante todo o processo;

Aos colegas do Grupo de Estudos de Hegel, Jaime, Lilian, Leo e Leca, que enfrentaram comigo a árdua tarefa de ler a Fenomenologia do Espírito ao longo de quase três anos; e aos demais colegas do Mestrado, Guará, Rogério, Eduardo, Bruno Rattón, Romero, Cássio, Luciana e Sérgio que tornaram o ambiente acadêmico mais acolhedor;

Ao Cartel dos Estudos sobre a Subversão do sujeito, Thaís Gontijo, Maria Inêz, Vanda e Milton;

Ao Grupo de Estudo sobre a Subversão do sujeito, Maria Elisa Maia, Luiz Flávio e Ruth Silvano Brandão;

A Norma, Andréa e demais funcionários do Curso de Filosofia, com saudades de Cristina e Mara.

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

À Karen, pelo companheirismo, carinho, incentivo, pela paciência com que acompanhou o desenrolar de todo o processo e pelo cuidado com o qual revisou e editou esta dissertação;

À minha mãe, Aida Lúcia, ao meu pai, Marcello, e à Malu, pelo suporte nos momentos em que mais precisei;

À Leila Mariné pelo acolhimento, incentivo e por não me deixar ceder...

Finalmente, agradeço ao apoio financeiro do CNPq, CAPES e FAPEMIG, que viabilizaram essa pesquisa.

Ao Romu
(Romualdo Francisco Dâmaso)
in memoriam

A descoberta freudiana tem exatamente o mesmo sentido de descentramento que aquele trazido pela descoberta de Copérnico. Ela se expressa bastante bem na fulgurante fórmula de Rimbaud: Eu (je) é um outro.

(Jacques Lacan, Seminário 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise).

Sumário

Introdução	1
Capítulo I: O eu e seu outro no estádio do espelho	10
I. 1 - A psicanálise e a realidade em questão	13
I. 2 - A dependência recíproca na dialética do senhor e do escravo	20
I. 3 - A função da alteridade no estádio do espelho	34
I. 4 - Do desejo como desejo do outro	40
Capítulo II: De um outro ao Outro	51
II. 1 - Linguagem e desejo no inconsciente freudiano	54
II. 2 - A palavra como assassinato da coisa	58
II. 3 - Para além da intersubjetividade	66
II. 4 - Por uma teoria da primazia do significante	71
II. 5 - A retificação subjetiva nos impasses de uma bela alma	85
Capítulo III: A subversão do sujeito e a dialética do desejo	98
III. 1 - O correlato filosófico da ciência moderna, o passo copernicano de Freud e o sujeito do inconsciente	103
III. 2 - A dialética do desejo entre saber e verdade	113
III. 3 - Desejo e alteridade no imperativo ético de Freud	126
III. 4 - Conjunção e disjunção entre gozo e castração	137
Conclusão	163
Referências Bibliográficas	174

Introdução

O psicanalista francês Jacques Lacan fez uso de alguns instrumentos importados do campo da filosofia de maneira a renovar o debate em torno dos conceitos freudianos. Seu projeto de "retorno a Freud" buscava recuperar o caráter perturbador da descoberta do inconsciente, afastando a psicanálise das deturpações teóricas que reduziram a obra de Freud a uma teoria psicológica destinada a orientar técnicas para o controle e adaptação social.

Retornar a Freud, numa perspectiva inversa aos desvios psicologizantes que tentaram fazer da psicanálise uma doutrina centrada no eu e ressaltaram uma visão adaptativa ou culturalista do indivíduo e da sociedade, significava reinventar o inconsciente com o auxílio de uma teoria do sujeito.¹

A objeção de Lacan à idéia de autonomia do eu fez com que ele se interessasse pelo problema da subjetividade em Hegel, em seu projeto de retorno a Freud. A noção de uma subjetividade desenvolvendo-se numa tensão dialética com a alteridade, presente em Hegel, o ajudaria a reformular aquelas interpretações que ele considerava degradantes. Com essa perspectiva, Lacan advertiria, no *Discurso de Roma* - pronunciamento realizado em 1953 que viria a ser conhecido como o ato inaugural de seu ensino -, que

¹ Dentre as chamadas tendências "psicologistas" combatidas por Lacan destacam-se algumas versões americanizadas do freudismo como a *psicologia do ego* e o *culturalismo*; o *annafreudismo* de origem inglesa, fundado pelos partidários das idéias psicopedagógicas de Anna Freud; o *neofreudismo* que caracteriza as diversas escolas de psicoterapia que se desenvolveram a partir da revisão e renúncia a alguns dos conceitos fundamentais do freudismo ortodoxo; e os teóricos das *Relações de Objeto*, (Cf. o verbete: *lacanismo* em ROUDINESCO & PLON. *Dicionário de psicanálise* p. 451 - 453.) Sobre a estratégia teórica utilizada por Lacan na inauguração de sua doutrina, ver ainda o comentário de ROUDINESCO. *História da psicanálise na França: a batalha dos 100 anos*, vol. 2., sobretudo a 2ª Parte, Cap. III. Seção II: Nascimento do lacanismo, p. 321 et seq.

Para resgatar o efeito da fala de Freud, não é a seus termos que recorreremos, mas aos princípios que a regem. Esses princípios não são outra coisa senão a dialética da consciência de si, tal como ela se realiza de Sócrates a Hegel, a partir da suposição irônica de que tudo o que é racional é real, para se precipitar no juízo científico de que tudo o que é real é racional. Mas a descoberta freudiana consistiu em demonstrar que esse processo verificador só atinge autenticamente o sujeito ao descentrá-lo da consciência de si, em cujo eixo ela era mantida pela reconstrução hegeliana da *Fenomenologia do Espírito*: ou seja, ela torna ainda mais caduca qualquer busca de tomada de consciência que, para além de seu fenômeno psicológico, não se inscreva na conjuntura do momento particular, o único a dar corpo ao universal, e sem o qual ele se dissipa na generalidade. Essas observações definem os limites em que é impossível à nossa técnica desconhecer os momentos estruturantes da fenomenologia hegeliana: em primeiro lugar, a dialética do Senhor e do Escravo, ou a da bela alma e da lei do coração, e, de modo geral, tudo o que nos permite compreender como a constituição do objeto se subordina à realização do sujeito.²

Pode causar surpresa o fato de Lacan se interessar por Hegel e pela questão do sujeito num momento em que a reflexão da filosofia contemporânea francesa, influenciada pelo estruturalismo, anunciava a morte do sujeito. Lacan é conhecido por noticiar a descoberta de uma estrutura da linguagem no inconsciente e seu nome figura, nas décadas de 50 e 60, entre os principais representantes do estruturalismo francês, ao lado de Lévi-Strauss, Althusser, Foucault e Barthes.³ Contudo, se a questão do sujeito na psicanálise for analisada com mais cuidado, observaremos que Lacan não estabelece uma adesão integral em relação ao estruturalismo.⁴

O estruturalismo ressaltava uma ordem de determinação estrutural e anônima na existência humana e ao fazê-lo feria a credibilidade da filosofia da liberdade subjetiva. Lacan tampouco acreditava na subjetividade autônoma, mas sua reflexão sobre o problema do

² LACAN. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: *Escritos*. p. 293.

³ ROUDINESCO. *História da psicanálise na França: a batalha dos 100 anos*, vol. 2., p. 320.

⁴ A propósito dessa relação problemática que Lacan mantém com o estruturalismo, Ogilvie nos fala do risco de soterramento que existe no seio do próprio campo de que Lacan se serve para repensar o inconsciente à luz da lingüística estrutural. Segundo o autor: "o inconsciente freudiano se apreende através de uma reflexão sobre a linguagem, mas ele é outra coisa." Esta dimensão inteiramente outra, esta "outra cena", diz Ogilvie, é aquela que terá sido a menos compreendida em Lacan. (Cf. a Seção: O risco estruturalista no primeiro capítulo de OLGILVIE. *Lacan - a formação do conceito de sujeito*. p. 44 - 46).

inconsciente o levava a perceber que a questão do sujeito não podia ser eliminada. Na advertência do psicanalista para a necessidade de se conhecer os momentos estruturantes da *Fenomenologia do Espírito*, em especial a dialética do senhor e do escravo, está afirmada a impossibilidade de se abordar diretamente o problema da subjetividade sem levar em conta as tensões dialéticas às quais está exposta. Resgatar a questão do sujeito a partir das figuras da bela alma e da lei do coração significava, antes de mais nada, mostrar que, apesar das alienações a que está exposto, o sujeito não pode eximir-se de suas responsabilidades éticas, que a universalidade pensada separada da particularidade é uma abstração vazia e, conseqüentemente, que o sujeito ainda é responsável pelo que lhe acontece, apesar de estar submetido a uma determinação inconsciente.

Obviamente, o descentramento produzido pela descoberta freudiana, ao qual se refere a passagem anteriormente citada, vai na mesma direção da eliminação dos privilégios concedidos ao sujeito consciente sugerida pelo estruturalismo, mas a reflexão de Lacan extrapola o tema da negação do sujeito ao reintroduzir uma certa idéia de sujeito. Sua busca por uma subjetividade condizente com a experiência freudiana resultaria no desenvolvimento de uma teoria da subversão do sujeito e na elaboração da noção de um sujeito do inconsciente.

O projeto teórico lacaniano de subversão do sujeito é, na verdade, o resultado de um pensamento construído ao longo de aproximadamente trinta anos, e a referência à filosofia de Hegel, seja ela positiva ou negativa, parece acompanhar os principais momentos dessa elaboração.

Lacan havia freqüentado o Seminário de Alexandre Kojève na *École Pratique des Hautes Études* de Paris no período compreendido entre 1933 e 1939.⁵ Do comentário kojéviano das dialéticas do desejo e do senhor e do escravo, Lacan extrai algumas conclusões sobre a dependência do eu no processo de sua constituição que aparecem logo nos seus primeiros escritos. Entre os anos 50 e 60, após a inauguração de seu ensino, Lacan haveria ainda de estabelecer vários debates com outros dois grandes nomes do hegelianismo francês: o primeiro deles é Jean Hyppolite que, tendo participado dos primeiros Seminários do próprio Lacan, discute com ele temas e questões relativas à psicanálise à luz da doutrina hegeliana; o outro é Jean Wahl, que convida Lacan para participar de um Congresso dos Colóquios Filosóficos sobre o tema: A dialética, realizado em Royaumot no ano de 1960, no qual Lacan apresenta sua comunicação sobre a Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano.⁶

Pretendemos avaliar, através deste trabalho, a presença de Hegel nas elaborações teóricas de Lacan sobre a questão do sujeito. A fonte principal de nossa pesquisa será o referido artigo produzido em 1960. Nosso objetivo é analisar o texto Subversão do sujeito para explicitar quais são os principais conceitos hegelianos dos quais Lacan se apropria na demonstração desse seu projeto teórico. Cumpre observar, porém, que o texto alvo dessa pesquisa é complexo e pressupõe uma série de elaborações anteriores. Lacan faz muitas vezes referências e alusões a questões já tratadas em outros textos sem reproduzir

⁵ Para um estudo mais aprofundado sobre a freqüentação de Lacan nesse Seminário e sobre a influência que recebeu de Kojève confira a biografia escrita por AUFFRET: *Alexandre Kojève - la philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. p. 375 et seq. Sobre essa influência ver também ARANTES: Hegel no espelho do dr. Lacan. In: *IDE*. p. 64 e LAIA: Sujeito e saber em Hegel e em Lacan. In: *Síntese (Nova Fase)*. p. 50.

⁶ Cf. LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. p. 807 - 842.

o desenvolvimento dos argumentos que o teria levado até elas.⁷ Portanto, para contornar essa dificuldade, reconstruiremos alguns dos momentos estruturantes da teoria lacaniana do sujeito, novamente orientados por seus pontos de contato com a filosofia hegeliana, de forma a preparar nossa análise final do texto da subversão propriamente dito, no último capítulo desta dissertação.

Acreditamos que ler Lacan a partir dos pontos de contato e mesmo de distanciamento que sua elaboração teórica estabelece com a filosofia de Hegel nos ajuda a reconstruir seu pensamento com maior rigor e a assimilar a radicalidade de seu projeto de subversão. Como sugere Jean-Claude Milner em seu livro: *A obra clara - Lacan, a ciência, a filosofia*, através de uma metáfora geológica, o pensamento de Lacan se delineia como um rio estabelecendo seu curso a partir dos obstáculos com os quais se defronta; por isso, ao reconstruí-lo, somos levados a “descrever alguns relevos exteriores que o discurso lacaniano confrontou, contornou e erodiu, não sem deles receber uma forma e não sem lhes conferir uma.”⁸

Assim, ao focalizarmos os contornos que a teoria lacaniana adquiriu no confronto com a filosofia de Hegel, demonstraremos os deslocamentos sofridos pelos conceitos hegelianos, de forma a se acomodarem no campo psicanalítico e, em seguida, discutiremos que tipo de contribuição ou aprimoramento esse procedimento possibilitou ao próprio discurso lacaniano. Observaremos então que os conceitos hegelianos de desejo e alteridade

⁷ Acreditamos que essa falta de preocupação em restabelecer argumentos previamente demonstrados foi uma das principais razões para que Lacan ganhasse o título de obscuro. Entretanto, como sugere Gilson Iannini em sua dissertação de mestrado: *Estrutura e Sujeito: a máquina original de Jacques Lacan*, recentemente defendida na Pós-Graduação de Filosofia da UFMG, em vez de nos entregarmos muito rapidamente à impressão de que sua obra é impenetrável, talvez seja mais oportuno compará-la a um grande labirinto e perceber que a chave para a compreensão de um texto está escondida em algum outro texto, cuja chave por sua vez está num terceiro e assim por diante. (Cf. IANNINI. *Estrutura e Sujeito: a máquina original de Jacques Lacan*. p. 9).

⁸ MILNER. *A obra clara - Lacan, a ciência, a filosofia*. p. 9.

interferem e influenciam na elaboração teórica da subversão do sujeito.

Para discutirmos a presença de Hegel na estruturação do projeto lacaniano da subversão do sujeito, dividiremos nossa investigação em três momentos. No primeiro capítulo, abordaremos o período de maior aproximação a Hegel e avaliaremos os principais empréstimos teóricos efetuados nos primeiros escritos psicanalíticos de Lacan. Destacamos, nessa primeira fase, os escritos que tematizam a constituição do eu pela via do espelhamento no outro, bem como aqueles que reavaliam os conceitos freudianos sob a perspectiva da intersubjetividade. Por isso, o primeiro capítulo reunirá os temas que determinaram a construção teórica da tópica lacaniana do imaginário. No segundo, focalizaremos o momento em que Lacan começa a estabelecer um distanciamento em relação a Hegel, abandonando a idéia de intersubjetividade para remodelar sua teoria da linguagem a partir da lingüística estrutural. O segundo capítulo, portanto, apontará os principais deslocamentos responsáveis pela construção lacaniana da tópica do simbólico. Finalmente, no terceiro capítulo, analisaremos o texto da *Subversão do sujeito* para debatermos a reavaliação crítica que Lacan nos oferece das influências hegelianas que marcaram os primeiros escritos, já que, neste texto, ele identifica a razão de seu afastamento e define as noções que poderiam ser reformuladas para serem absorvidas na teoria psicanalítica.

Assim, no primeiro capítulo, intitulado: O eu e seu outro no estádio do espelho, exporemos o esforço inicial de Lacan para desenvolver uma teoria não naturalista da subjetividade. Reconhecemos a influência da leitura antropologizante de Hegel formulada por Kojève nas primeiras considerações de Lacan sobre a natureza social do homem e sobre a relação negativa que o eu estabelece com a realidade em seu processo

de constituição. Para demonstrar a base propriamente hegeliana de onde derivam essas discussões, reconstituiremos a lógica da dependência recíproca exposta na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito*. Em seguida, examinaremos o texto *d'O Estádio do espelho*⁹ para avaliar a influência de Hegel na teoria lacaniana da constituição do eu. Finalmente, demonstraremos como Lacan utiliza a fórmula kojéviana do desejo como desejo do outro para desenvolver uma crítica à concepção naturalista do desejo formulada pelos teóricos da relação de objeto.

No segundo capítulo: De um outro ao Outro, veremos como Lacan redescreve a idéia de dependência em relação à alteridade no processo de constituição ao demonstrar a necessidade de se pensar uma dependência mais fundamental do sujeito em relação à linguagem. Em lugar de situar a dependência em relação ao outro semelhante, como fizera em suas elaborações sobre o estágio do espelho, Lacan nos ensina a reconhecer uma outra noção de alteridade: o Grande Outro ou a máquina simbólica da linguagem. Observaremos que essas modificações teóricas são introduzidas à medida em que Lacan absorve as influências da lingüística estrutural de Saussure e Jakobson e abandona um modelo intersubjetivo da linguagem que havia forjado a partir da filosofia de Hegel. Com ajuda da lingüística estrutural, Lacan formula uma teoria da linguagem no inconsciente. Perceberemos, contudo, que Lacan não elimina o conceito de sujeito de suas elaborações. Para mostrarmos como Lacan poderia continuar a pensar a questão do sujeito, mesmo reconhecendo uma ordem de determinação estrutural da linguagem no inconsciente, analisaremos, ao final do capítulo, seu comentário à figura hegeliana da bela alma.

⁹ LACAN. O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949) In: *Escritos*. p. 96 - 103.

No terceiro e último capítulo, examinaremos, finalmente, o artigo: Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). Observaremos que Lacan nos oferece, nesse texto, um balanço teórico de seu percurso, comentando várias questões expostas anteriormente, tais como: o tipo de apoio que teria buscado em Hegel para criticar a degradação da psicanálise¹⁰; o "estádio do espelho" como ponto estratégico erigido em objeção ao favor concedido à teoria do pretenso "eu autônomo"¹¹; e a apropriação da lingüística estrutural de Saussure e Jakobson, seguida da pergunta: "uma vez reconhecida a estrutura da linguagem no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?"¹²

A análise do texto da Subversão do sujeito nos levará a confrontar os pensamentos de Hegel e Freud para que se possa reconhecer a maneira como a descoberta do inconsciente teria revolucionado as concepções do sujeito, do saber, da verdade e do desejo. Observaremos que, ao reformular a dialética do desejo tomada de Kojève para descrever a relação do sujeito com o desejo inconsciente, Lacan articula a tese de que: "o inconsciente é o discurso do Outro"¹³ e "o desejo do homem é o desejo do Outro"¹⁴, para nos explicar a dinâmica da construção do sintoma neurótico. Finalmente, veremos porque Lacan entende que o pensamento dialético procura evitar a castração e porque considera esse conceito freudiano a mola mestra da subversão mesma.

Ao concluir, faremos uma avaliação final da relação Hegel-Lacan, procurando definir quais são as principais contribuições de Hegel a Lacan, quais as rupturas, e qual é a importância desses deslocamentos conceituais no aprimoramento de uma nova teoria do sujeito.

¹⁰ LACAN, Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. p. 818.

¹¹ *Ibid.*, p. 823.

¹² *Ibid.*, p. 814.

¹³ *Ibid.*, p. 829.

¹⁴ *Ibid.*, p. 829.

Observaremos ainda que, mesmo quando faz uso de referências centrais da filosofia hegeliana, o propósito de Lacan é obviamente bastante diferente do de Hegel. Por isso, as referências a Hegel, bem como algumas possíveis homologias e aproximações, devem ser avaliadas a partir do valor heurístico que assumem no desenvolvimento de uma teoria do sujeito do inconsciente.

O eu e seu outro no estádio do espelho

Em meados dos anos trinta, pouco antes de empreender seu famoso “retorno a Freud”, o até então médico-psiquiatra Jacques Lacan participava, juntamente com outras celebridades da *intelligentsia* francesa, do Seminário sobre Hegel de Alexandre Kojève.¹

Sob a influência dos comentários de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, especialmente aqueles que descrevem o caráter negativo e dramático pelo qual o eu se forma no confronto com a alteridade, Lacan desenvolvia, em seus primeiros escritos psicanalíticos, uma teoria da constituição do sujeito capaz de rejeitar as explicações psicológicas baseadas no eu de necessidades e, para tanto, ele se vale de referências hegelianas comentadas por Kojève.

Nos textos publicados por Lacan entre 1936 e 1949, desde *Para-além do “Princípio de realidade”* até a segunda versão do *Estádio do espelho*, passando por *Os complexos familiares* e *Formulações sobre a causalidade psíquica*, encontram-se reflexos de um mesmo programa de pesquisa, no qual Lacan procurava proceder a uma determinação objetiva da subjetividade, orientando-se em sentido oposto a toda psicologia animal.

¹ Frequentaram este episódio filosófico significativo da cultura francesa dos anos 30: Raymond Queneau, Georges Bataille, Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Eric Weil, Pe. Gaston Fessard, Raymond Aron, Pierre Klossowski, entre outros (André Breton e Jean-Paul Sartre eventualmente estavam presentes). Cf. o Capítulo IV da biografia de Alexandre Kojève, escrita por AUFFRET. *Alexandre Kojève - La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*, p. 225 - 263. Ver também a descrição detalhada da importância de Kojève para Lacan e para o momento intelectual francês em ROUDINESCO. *História da psicanálise na França: a batalha dos 100 anos*, vol. 2 (Cap. IV- Jacques Lacan: Romance na juventude. Seção V- Alexandre, p. 152 - 165.)

Basicamente, Lacan pretendia demonstrar, nesses trabalhos, que o ser humano não é reflexo de seu meio, no sentido de ser o resultado de uma adaptação à realidade.²

Ao analisar a precariedade da condição original do nascimento do homem incapaz de garantir, sem a ajuda alheia, sua própria sobrevivência, Lacan afirmaria, em proximidade às concepções antropológicas de Kojève, que “a ‘natureza’ do homem é sua relação com o homem.”³ Desse modo, sustentava que não há nenhum solo primitivo ao qual se possa reportar a condição humana, a não ser o chamado meio social. Por fim, suas conclusões o levariam a desenvolver toda uma teoria da dependência do sujeito, enxertando na obra de Freud uma leitura kojéviana de Hegel.

Esperamos demonstrar, no desenrolar desta pesquisa, que a tese elementar da dependência em relação à alteridade, acrescida de refinamentos progressivos da idéia de uma dialética do desejo e de uma teoria do simbólico, constitui o fulcro do projeto lacaniano de subversão do sujeito. Neste primeiro capítulo, reconstituiremos a base dessa operação tentando situar as importações de temas hegelianos e/ou kojévianos que se encontram em torno das primeiras elaborações lacanianas acerca da constituição do sujeito.

Partiremos da análise do artigo: *Para-além do “Princípio de realidade”*, de 1936, em que Lacan opõe uma determinação social à suposta determinação natural dos “fenômenos

² Vale lembrar que a pesquisa de Lacan se opunha também à primeira e à segunda geração de psicanalistas que sucederam a Freud, cujas leituras do texto freudiano privilegiavam a noção de adaptação, superestimando a importância do *ego* e de seus mecanismos de defesa em detrimento da força do *id* e das pulsões. Dentre as teorizações mais conhecidas deste tipo de abordagem, destacam-se as produções teóricas da chamada *Psicologia do Ego* de Ernst Kris, Heinz Hartmann e Rudolph Loewenstein. Outra importante formulação desta escola que seria amplamente combatida por Lacan é a noção de “ego autônomo”. Para uma melhor compreensão dos pressupostos da teoria em questão confira Hartmann. *Psicologia do ego e o problema de adaptação*.

³ LACAN. *Para-além do “Princípio de realidade”* (1936). p. 91.

psíquicos” . Ao final deste artigo, encontraremos enunciadas as questões da constituição do eu, que naquele momento norteavam a pesquisa de Lacan, antecipando os problemas que viriam a ser solucionados com a versão definitiva do estádio do espelho de 1949.

Na segunda seção deste capítulo, antes de expormos os principais elementos do escrito de 1949, apresentaremos a dialética do senhor e do escravo de Hegel para discutirmos o interesse despertado em Lacan por essas figuras da *Fenomenologia do Espírito*, bem como para examinarmos que aspectos da problematização formulada por Hegel na referida passagem poderiam vir a corroborar a crítica lacaniana, anunciada no estádio do espelho, quanto à ilusão de autonomia de “qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*.”⁴

Em seguida, ao analisarmos finalmente o artigo: *O estádio do espelho como formador da função do eu*, acompanharemos a síntese efetuada por Lacan, ao reunir, através deste texto, uma série de questões em torno do problema da constituição que vinha desenvolvendo desde 1936. Aproximando as observações empíricas da “prematuridade específica do nascimento do homem” e da função da imagem na gênese da noção psicológica do eu à lógica hegeliana do reconhecimento, veremos como Lacan constrói sua tópica do imaginário.

Por fim, concluiremos o capítulo demonstrando como a tese lacaniana da dependência reaparece, em textos posteriores ao estádio do espelho, associada à formulação kojeviana do desejo do homem como desejo do outro, em que Lacan se apóia para opor-se às explicações naturalistas presentes nas teorias da relação de objeto.

⁴ LACAN. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949). p. 96.

I. I - A psicanálise e a realidade em questão

O artigo: *Para-além do "Princípio de realidade"*, que compõe a coletânea dos *Escritos*, é o texto psicanalítico mais antigo de Lacan que se encontra disponível. Este artigo, publicado originalmente em 1936, é contemporâneo da primeira versão não publicada do "estádio do espelho" e remonta às primeiras tentativas de formalização de uma teoria da constituição do eu. Tomemos em consideração, portanto, a análise desse artigo para avaliarmos as questões que se anunciavam na inauguração teórica de Lacan.⁵

Como nos adverte o próprio autor, o título *Para-além do "Princípio de realidade"* é uma paráfrase proposital do famoso escrito da "viragem" da segunda tópica de Freud: *Além do princípio do prazer*, de 1920.⁶ Com efeito, Lacan pretende apresentar uma reelaboração da teoria psicanalítica à altura daquela efetuada pelo escrito freudiano. A tese anunciada é a de que a estruturação do eu não corresponde a uma mera função de adaptação à realidade. Para demonstrá-la, Lacan opõe o conceito freudiano de complexo aos instintos (que asseguram a regularidade do comportamento animal), chegando mesmo a questionar o critério de positividade da chamada psicologia científica do século XIX. Segundo ele, antes de Freud, todas as tentativas de se proceder a uma determinação da subjetividade

⁵ Quando da publicação do artigo *Para-além do "Princípio de realidade"*, em 1936, Lacan já havia apresentado, naquele mesmo ano, uma primeira versão do "estádio do espelho" ao XIV Congresso Internacional de Psicanálise. Lembrado pelo próprio Lacan como o "primeiro pivô de (sua) intervenção na teoria psicanalítica" o texto da comunicação, originalmente intitulada *The looking-glass phase*, jamais veio a ser publicado [Cf. LACAN. De nossos antecedentes (1966) In: *Escritos.*, p. 71]. Entretanto, nos artigos publicados entre 1936 e 1949, dentre eles o próprio *Para-além do "Princípio de realidade"* (1936), *Os complexos familiares* (1938) e *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946), Lacan retoma várias questões que teriam sido enunciadas anteriormente naquela ocasião. A segunda versão e, portanto, o escrito mais completo e acabado do tema, só viria a ser publicada em 1949 e encontra-se na coletânea dos *Escritos* sob o título: *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica.*

⁶ É o próprio Lacan quem o diz em: De nossos antecedentes (1966) In: *Escritos.* p. 71.

falharam em ser positivas, por terem desprezado sistematicamente a realidade específica das relações inter-humanas.⁷

Logo no início do texto, Lacan nos diz que a grande revolução operada pela teorização freudiana frente à psicologia reinante teria sido justamente restituir um valor objetivo aos

⁷ Vinte anos mais tarde, num questionamento similar, Canguilhem proporia, em seu artigo: O que é a psicologia? (1956), um reexame do estatuto de cientificidade da psicologia. Neste texto, o autor observa que não basta procurar numa eficácia discutível a justificação da importância da psicologia. Claro está que a eficácia pode ser mal fundada, por isso, resta saber se ela é de fato derivada da aplicação de uma ciência ou se seu critério é apenas permitir a utilização do homem àqueles que pedem relatórios e/ou diagnósticos ao psicólogo. Canguilhem demonstra, por exemplo, que a psicologia biológica do comportamento, nascida no século XIX, aceitando adequar-se ao padrão pretensamente imparcial da biologia como uma ciência objetiva das atitudes, reações e comportamentos, despreza seus fundamentos reais. Seria realmente possível formular uma teoria geral da conduta antes de se resolver a questão de saber se há continuidade ou ruptura entre a sociedade humana e a sociedade animal?, questiona o autor. Segundo ele, ao desconsiderar a idéia de homem que está na base de seu projeto instaurador, a psicologia do comportamento desconhece seu princípio, seus postulados implícitos e a situação que suscita o seu projeto. Ademais, esta psicologia esquece de situar sua atividade em relação às circunstâncias históricas e meios sociais nos quais é levada a propor seus métodos e/ou técnicas e fazer aceitar seus serviços.

Canguilhem confronta a história da psicologia à história da filosofia e das ciências para remontar às bases de seu projeto instaurador. Conclui então que, desde seu nascimento, a biologia do comportamento, pensando ser um instrumento objetivo do conhecimento, recusa toda a relação com uma teoria filosófica, mas adota, sem o saber, um princípio cínico derivado do conceito de utilidade.

Até o século XIX, os utilitaristas e enciclopedistas tinham na idéia de utilidade um princípio que dizia respeito à tomada de consciência filosófica da natureza humana como poder de artifício (Hume, Burke), ou como fabricantes de ferramentas (enciclopedistas). Segundo Canguilhem, o princípio da psicologia do comportamento é, na verdade, uma deturpação daquele, pois toma o próprio homem como ferramenta. Diferentemente do utilitarismo filosófico inglês em que está implicada a idéia da utilidade para o homem, o princípio da psicologia do comportamento está na idéia do homem como meio de utilidade. Isto fez com que a nova "ciência" biológica se transformasse numa psicologia instrumentalista.

Portanto, a psicologia de reação e de comportamento dos séculos XIX e XX, acreditando que, ao fixar-se no solo seguro do conhecimento objetivo dos dados biológicos, se veria livre da especulação filosófica sobre a idéia do homem, na verdade possui implicitamente o postulado de que a natureza do homem é de ser ferramenta, de que sua vocação é ser alocado numa tarefa. Em suma, o que realmente faz é dizer que não há nenhuma idéia de homem, enquanto valor diferente do de ferramenta.

Transformando o determinismo de tipo newtoniano em um determinismo estatístico baseado nos resultados da biometria, as pesquisas sobre as leis da adaptação, condições de rendimento e produtividade, detecção e medida de aptidões - inseparáveis de suas aplicações na seleção e na orientação - servem ao controle e à adaptação social (e não à adaptação a um meio natural, como se poderia supor, ficando inexplicável, portanto, o que autorizaria esta extrapolação). Em sua atitude superior de suposta imparcialidade e precisão e em sua mentalidade dirigista, o psicólogo do comportamento assume a função de empresário das relações do homem com o homem. (CANGUILHEM. O que é a psicologia? In: *Revista Tempo Brasileiro*. p. 104 – 123.)

Embora a crítica de Lacan não tenha em 1936 o mesmo impacto da de Canguilhem, anos mais tarde, no texto: A ciência e a verdade, de 1966, ele reforçaria esta mesma crítica ao celebrar o "artigo sensacional de Canguilhem" para condenar os meios que a psicologia dita científica encontrou "de se perpetuar nos préstimos que oferece à tecnocracia" e concluiria - fazendo referência às duas opções que o conselho de orientação de Canguilhem dava à psicologia ao sair da Sorbonne: subir em direção ao Pantheon (onde estão os grandes homens) ou descer em direção à chefatura de Polícia - dizendo que esta psicologia desce "numa deslizada de tobogã do Panteão à Chefatura de Polícia." (LACAN. A ciência e a verdade (1966) p. 873-874).

fenômenos psíquicos, que até então haviam sido tomados como ilusórios. Antes de Freud, nenhuma realidade era atribuída a tais fenômenos, pois a única realidade verdadeira era aquela derivada de mecanismos tangíveis às ciências físicas que, segundo Lacan, estavam presas aos postulados de uma filosofia empirista, e aos quais se juntavam motivações utilitaristas.

Até o final do século XIX, a chamada psicologia científica, ligada à concepção associacionista do psiquismo, agrupava, sob a categoria secundária de epifenômenos, o relato sobre os sonhos, crenças e delírios. Pensava-se que tais fenômenos deveriam ser explicáveis por algum determinismo estranho à "aparência", portanto, precisavam ser reconduzidos às suas verdadeiras causas "orgânicas". Sendo assim, o dado real do fenômeno psíquico era desprezado para que as "aparências enganosas" fossem reduzidas a um suporte biológico.⁸

Lacan ressalta nesse momento o ato inaugural de Freud que, em seu desejo de curar, teria sido levado a reconhecer a "realidade humana", ao mesmo tempo em que se empenhava em transformá-la. Exatamente por essa "atitude de submissão ao real", dirá Lacan, Freud estaria capacitado a reconhecer a "função de relação social" dos fenômenos psíquicos.⁹

Por sua atitude científica, Freud teria permanecido firme em seu propósito de explicar o determinismo psíquico, sem desprezar a especificidade dos fenômenos com os quais se defrontava. Ao tomar distância de uma biologia do comportamento, presa às limitações que os estudos sobre a adaptabilidade do organismo ao meio-ambiente impõem, Freud pôde pensar a realidade psíquica a partir do desenvolvimento singular das relações

⁸ LACAN. Para-além do "Princípio de realidade" (1936), p. 82.

⁹ Ibid. p. 84.

sociais no homem. Foi assim, lembra Lacan, que, através do termo "complexos", Freud revelou a esterilidade e inadequação do conceito de instinto no estudo do comportamento humano.

No rastro de Freud, Lacan observa que o homem, destituído dos mesmos atributos inatos (instintos) capazes de garantir a sobrevivência a outras espécies animais, vive nos primeiros anos de sua existência a condição de uma "miséria vital"¹⁰. Sem possibilidade de sobreviver por seus próprios meios, o vínculo com seu semelhante assume importância fundamental, pois a dependência vital do homem em relação ao outro suscitará comportamentos marcados por uma certa estrutura social e determinará a constituição de sua identidade. Convém examinar mais de perto esta questão.

Se a falta inicial de recursos no homem contrasta com o funcionamento eficiente do automatismo instintual e reativo dos animais, não se pode atribuir ao ser humano a mesma co-naturalidade característica das relações dos animais com seu meio. A biologia nos ensina que a regularidade e a eficiência observáveis na natureza provêm de comportamentos inscritos no código genético de cada espécie animal. Mas quando confrontamos essa harmonia natural dos animais com a "insuficiência vital"¹¹, específica dos primeiros anos de vida do homem, ou com a irregularidade e diversidade de comportamentos que indivíduos humanos apresentam em relação uns aos outros, percebemos que a referida atribuição perde seu valor explicativo. É neste ponto que a contribuição de Lacan pode lançar luz sobre o problema. Lacan sustenta que é exatamente no espaço deixado aberto de sua ausência de determinação natural que as relações sociais no homem assumem um papel preponderante. Por essa razão, Lacan afirma que "a

¹⁰ Ibid. p. 91.

¹¹ Ibid. p. 93.

"natureza" do homem é sua relação com o homem"¹², ou seja, no campo de sua natureza social, não são os instintos, mas os complexos inscritos na história de cada indivíduo que exercem a função determinante do comportamento. Segundo Lacan,

o comportamento individual do homem traz a marca de um certo número de relações psíquicas típicas, onde se exprime uma certa estrutura social: no mínimo, a constelação que, nessa estrutura, domina mais especialmente os primeiros anos da infância. Essas relações psíquicas fundamentais revelaram-se à experiência e foram definidas pela doutrina através do termo complexos (grifo nosso): deve-se ver aí o conceito mais concreto e mais fecundo introduzido no estudo do comportamento humano, em contraste com o conceito de instinto, que até então se revelara, nesse domínio, tão inadequado quanto estéril.¹³

Em outras palavras, os complexos são mais apropriados para caracterizar a especificidade daquilo que determina o comportamento humano, na medida em que oferecem uma explicação condizente com a dependência vital em relação ao outro, desenvolvida nos seus primeiros anos de vida. Sendo assim, as relações sociais inscritas nos complexos vêm suprir, de alguma forma, a falta instintual do homem.

Contra as possíveis objeções acerca do suposto privilégio concedido ao homem nesta teoria, cumpre esclarecer que não se está afirmando que o ser humano goze de condição inata superior ou que tenha alguma vantagem em relação aos animais. Pelo contrário. O que se diz é que, em razão dessa espécie de carência congênita, o homem nada seria se não fosse um ser social. Portanto, o caráter social não deve ser compreendido como algo a mais acrescentado a uma eficiência funcional de base. Na verdade, o caráter social vem a ocupar o lugar dessa falta na natureza humana. Podemos concluir, portanto, que os complexos se instalam no psiquismo humano como resultado da tensão entre uma condição de nascença (miséria vital) e de um caráter adquirido (meio social).

¹² Ibid. p. 93.

¹³ Ibid. p. 92 - 93.

Outra peculiaridade digna de nota é que Lacan não elimina completamente de suas explicações a biologia, ainda que lhe atribua apenas caráter negativo. Se é verdade que a biologia não assume, em sua teoria, nenhum papel positivo como função determinante do comportamento do homem, nem por isso Lacan chega a desprezar o aspecto material da condição biológica envolvida. Esta questão poderá ser melhor avaliada se nos reportarmos ao seguinte reparo que Lacan escreve, dois anos mais tarde, no texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo*:

Opondo o complexo ao instinto, não negamos ao complexo todo e qualquer fundamento biológico e, definindo-o por certas relações ideais, nós o ligamos, contudo, à sua base material. Essa base é a função que ele assegura no grupo social; e esse fundamento biológico pode ser visto na dependência vital do indivíduo em relação ao grupo.¹⁴

Como se pode observar, o fundamento biológico do complexo é negativo. A natureza não faz mais do que condicionar o vínculo do homem ao seu grupo social. Em outras palavras, o fundamento biológico se restringe a determinar a condição de dependência. Mas, a partir daí, a condição de dependência determinará o estabelecimento das relações sociais inscritas nos complexos, e estas, por sua vez, a excentricidade das ações humanas em relação à ordem natural.

Em última análise, percebe-se que Lacan concorda que a natureza seja relevante, mas se o homem efetivamente não encontra um mundo unido a ele por uma relação harmoniosa, é porque sua natureza carece de conteúdos.

É lícito supor, como o faz o professor de filosofia Bertrand Ogilvie, em seu livro *Lacan - a formação do conceito de sujeito*, que uma certa antropologia filosófica desenvolvida por Kojève a partir da idéia de negatividade desempenha papel catalisador na teoria lacaniana

¹⁴ LACAN. *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. (1938). p. 28.

da constituição. Se tomarmos em consideração a maneira como Kojève explica a gênese conceitual da sociedade humana a partir da categoria hegeliana de negatividade, talvez encontremos aí o horizonte de inteligibilidade da idéia lacaniana de uma constituição não coincidente com a realidade natural.¹⁵

Em sua interpretação da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Kojève afirma que, em sua constituição, o homem mantém uma relação intrinsecamente negativa com sua própria realidade. Dito de outro modo, o homem constitui-se pela própria oposição ao real dado. O homem é um ser vazio e ávido e, somente através da ação negativa proveniente de seu desejo, pode constituir sua realidade como realidade negada e transformada. O desejo é antropogênico, pois ao negar a natureza dada e transformá-la, pode recriar sua segunda natureza, uma natureza social.¹⁶

Embora já freqüentasse os cursos de Kojève desde 1933-34, no texto de 1936, *Para-além do "Princípio da realidade"*, Lacan ainda não havia se apropriado da tese kojéviana do desejo como desejo do outro. Apesar de o comentário kojéviano fazer derivar dessa tese o verdadeiro início lógico da sociedade humana dos desejos desejados, Lacan se limitava, naquele momento, a dizer que "a natureza do homem é a relação com o homem"¹⁷. Não obstante, Lacan já aventava a possibilidade de pensar as realidades psíquicas a partir de "uma determinação dinâmica", ou melhor, "relativa aos fatos do desejo"¹⁸.

Essas hipóteses, levantadas ao final do texto, não chegam a ser desenvolvidas. Na verdade, Lacan parecia apenas entrever as questões que permaneciam sem respostas em

¹⁵ Cf. OGILVIE. *Lacan - a formação do conceito de sujeito* p. 90 - 93.

¹⁶ KOJEVE. *Introduction à la lecture de Hegel*. p.12 et seq. Faremos, mais adiante, uma exposição pormenorizada da questão, na seção: I. 4 - Do desejo como desejo do outro.

¹⁷ LACAN. *Para-além do "Princípio de realidade"* (1936). p. 93.

¹⁸ *Ibid.* p. 94 - 95.

conseqüência de suas considerações. Pois, se a idéia de uma adaptação à realidade natural do meio ambiente parecia imprópria para explicar a constituição da realidade social do homem, dever-se-ia explicar ainda como, através da imagem dos objetos de seu interesse, se constitui para o homem a realidade com a qual concorda universalmente seu conhecimento? Pela mesma razão, seria necessário explicar também como, através de suas identificações típicas, se constitui o eu e onde é que ele se reconhece?¹⁹

Lacan termina o artigo: *Para-além do "Princípio da realidade"*, formulando estas duas questões, sem apresentar respostas. Diz que irá retomá-las oportunamente. De qualquer modo, através delas Lacan anuncia o conteúdo programático de suas primeiras pesquisas. As soluções seriam desenvolvidas ao longo dos próximos escritos, até que fossem condensadas, treze anos mais tarde, na segunda versão do estádio do espelho, publicada em 1949.

I. 2 - A dependência recíproca na dialética do senhor e do escravo

Antes de abordarmos diretamente as soluções expostas no texto: *O estádio do espelho*, vamos expor a dialética do senhor e do escravo para compreender algumas das referências, e/ou apropriações que Lacan faz do texto hegeliano, destacando dentre elas aquelas que dizem respeito ao substrato lógico da dependência em relação à alteridade na realização do sujeito.

A partir daí, discutiremos que aspectos dessa problematização hegeliana poderiam vir a corroborar a afirmação inicial do texto: *O estádio do espelho*, de que a concepção do espelho fornece à psicanálise uma determinada compreensão da função do eu (*je*) e que

¹⁹ Ibid. p. 95.

tal compreensão opõe a psicanálise à ilusão de autonomia de qualquer filosofia diretamente oriunda do *cogito*.²⁰

Tomemos como fio condutor esta questão: qual é a contribuição que o pensamento de Hegel, através de sua lógica especular, pode fornecer a Lacan quanto à discussão em torno da pretensa autonomia do *cogito*? A questão poderá ser esclarecida se nos remetermos à passagem: *Independência e Dependência da consciência-de-si: Dominação e Escravidão* do capítulo IV: A Consciência-de-si da *Fenomenologia do Espírito*. A análise desta passagem nos revelará ter sido Hegel o primeiro a problematizar a ilusão da independência solipsista, ao confrontar a dialética do senhor e do escravo à independência do *cogito* cartesiano.

Enquanto o “penso, logo existo” se quer absolutamente independente, as figuras da dialética do senhor e do escravo só podem ser pensadas a partir de um quadro de mútua dependência. Portanto, para Hegel, a solução ao problema do sujeito começa a ser esboçada a partir de uma dialética das consciências.

O sujeito hegeliano não atinge a consciência de si sozinho. O processo de elevar uma pretensa autonomia abstrata à liberdade efetiva de sua consciência-de-si requer o confronto com uma outra consciência. Passando pelas provas da dialética do desejo e do reconhecimento recíproco (*Anerkennung*), as consciências estabelecem entre si uma relação de dupla dependência. Através do confronto e da dialética da ação, as consciências exercem uma sobre a outra um jogo de forças, no qual, ao final, concretizarão a liberdade. Nessa passagem está claramente colocada a necessidade do reconhecimento do outro

²⁰ LACAN. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949). p. 96.

para se chegar à verdade de si mesmo. Em outras palavras, não haverá independência sem a experiência de dependência em relação à alteridade.

Quando descreve a aparição de um indivíduo frente a outro indivíduo, Hegel apresenta o confronto inicial que levará o processo do saber à experiência da subjetividade material, ou melhor, ao momento de realização da consciência-de-si por reflexão numa outra consciência-de-si. Está em jogo a compreensão hegeliana da passagem do saber abstrato ao saber do universo espiritual das relações sociais.

Se a consciência-de-si se depara com uma outra consciência-de-si é porque a consciência veio para fora de si, diz Hegel.²¹ A presença de uma outra consciência contraposta exerce sobre a primeira consciência uma força solicitante que exige sua saída da interioridade e sua alienação no agir. Mas o agir de cada uma tem a dupla significação de ser o agir dela mesma e o agir da outra. Assim, ocorre um jogo de forças em que a força solicitante da presença de cada uma exige da outra a comprovação de sua existência como ação. Saindo de si e reconhecendo-se na outra, a consciência deixará de ser vazia e abstrata, ganhando os conteúdos que faltavam ao sujeito solipsista e transcendental do entendimento. Acompanhemos o comentário de Henrique Vaz sobre essa passagem:

Na *Fenomenologia do Espírito* o problema do Outro é repostado em toda a sua agudeza, e é sem dúvida a superação do ponto de vista "solipsista" do idealismo objetivo característico do racionalismo clássico. (...)

A aparição do outro tem lugar na linha da dialética das alienações. A consciência não será consciência-de-si se não passar pelo momento do reconhecimento em face do outro.²²

²¹ Na verdade, como bem assinalou José Henrique Santos em seu livro: *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, a idéia de que a consciência vem do exterior é errada e deve ser atribuída a uma má interpretação de Kòjeve e Hyppolite. Hegel diz textualmente: "*es ist ausser sich gekommen*", ela veio para fora de si, portanto, a primeira consciência se vê a si mesma fora de si na outra. (SANTOS. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. p. 83.)

²² VAZ. Nota histórica sobre o problema filosófico do "outro". p. 64 - 65.

Com relação ao momento imediato que precede a dialética do reconhecimento propriamente dita, Hegel nos faz ver a instauração de um impasse. Isso porque a consciência, acostumada a afirmar sua identidade através da anulação daquilo que se mostra como exterior, toma a outra consciência, com a qual se defronta, como um objeto.

A consciência reconhece a si mesma no ato de anulação, isto é, ao exercer sua ação negativa, suprassume (*aufhebt*) os objetos do mundo com os quais se defronta e afirma para-si mesma sua consciência-de-si. Hegel chama essa ação negativa, que a consciência exerce sobre o mundo, de desejo (*Begierde*). Como nos esclarece Hyppolite, "o desejo é o movimento da consciência que não respeita o ser, mas que o nega, ou seja, se apodera dele de forma concreta e o faz seu."²³

Quando seu desejo se dirige aos objetos passivos do mundo, a nadificação (consumo) produzida por ele corresponde ao ato de certificar-se de si. De fato, o desejo como ato dissolvente é apenas imediato, mas sua ação negativa se revelará como pura mediação ao se deparar com outra consciência dissolvente.

A consciência dirige seu desejo a uma outra, mas a outra, por sua vez, também a visa como objeto. Por isso, a situação que antecede ao reconhecimento é conhecida como uma dialética do desejo. Nesse confronto em que cada consciência tem a outra consciência como objeto, a condição para que cada uma consiga certificar-se de sua consciência-de-si é que negue a outra. É claro que essa não é uma tarefa fácil. Se antes a consciência não tinha muita dificuldade de certificar-se de sua verdade pela simples dissolução daqueles objetos passivos dados imediatamente na forma do ser, o mesmo não

²³ HYPOLITE. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 144.

ocorrerá agora, pois a outra consciência com a qual se defronta é igualmente capaz de negar e de reagir.

Como cada consciência tende a negar a outra para apreender sua própria verdade, o ato de certificar-se de si corresponde a uma luta mortal em que ambas arriscam a vida. Portanto, o encontro que ocorre entre as consciências não deve ser tomado como uma relação harmônica ou amorosa, pois o que a dialética do desejo estabelece é uma ocasião em que cada consciência tenta fazer com a outra consciência aquilo que procurava fazer com os objetos de seu desejo. Como os objetos do desejo não são mais coisas passivas, como são iguais a própria atividade negativa, cada consciência tende a submeter a outra a sua vontade. Portanto, arriscar a vida é a única possibilidade de fazer a experiência para-si de sua consciência-de-si e de sua liberdade:

Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente.²⁴

É preciso notar que a condição para que ocorra o reconhecimento pretendido é que a morte seja enfrentada, mas que não se realize efetivamente. A morte inviabilizaria o reconhecimento que a própria confrontação pretende estabelecer.

A princípio, cada consciência toma a si própria como existência autônoma, mas não é vista como tal. A outra consciência aparece apenas como algo vivo, mas inessencial. Na frase em que abre a dialética do senhor e do escravo, Hegel afirma que: "A consciência-de-si é

²⁴ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I.p. 128 - 129.

em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido."²⁵ Portanto, a simples interioridade da consciência-de-si não é satisfatória. A consciência-de-si precisa fazer a outra consciência-de-si reconhecê-la. Conseqüentemente, é preciso que as consciências lutem por seu reconhecimento. E como cada consciência tende a negar a outra, o encontro tornar-se-á uma luta de vida ou morte.²⁶

Diante do conflito das consciências, a morte entra em jogo como o senhor absoluto, pois, aquele indivíduo que aceitou o risco da morte e a confrontou obstinadamente até o fim, emerge vitorioso na forma do senhor; o outro, que sentiu medo e recusou-se a continuar a luta temendo a própria aniquilação, torna-se o escravo. Mas, apesar de ter sido subjogado pelo medo, o escravo pôde também se livrar de sua certeza imediata para ascender a uma experiência fundamental de seu ser. Temendo a morte, o escravo é uma consciência que reflete em si a negatividade destruidora do senhor absoluto. Hegel nos diz que

essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda [através da integralidade de sua essência], pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto.²⁷

O escravo se submete à consciência do senhor por ter sido derrotado na luta pela liberdade. Ele agora é apenas uma consciência-de-si que reconhece a verdade de seu senhor, mas não consegue fazer valer a sua própria. Por temer a perda da vida, o escravo

²⁵ Ibid. p. 126.

²⁶ Apesar de Hegel não utilizar tal expressão, Kojève chama essa luta mortal de uma luta por puro prestígio. Cf. p. ex. as primeiras páginas dedicadas à dialética do senhor e do escravo em sua: *Introduction à la lecture de Hegel*. p. 11 - 34. Lacan no rastro de Kojève utilizaria a mesma expressão em várias passagens de seus *Escritos*.

²⁷ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I.p. 132.

se rende e passa a exercer sua negatividade na produção dos bens para o senhor.

O senhor goza dos bens que o escravo produz e pode afirmar-se na autonomia de seu ser-para-si na medida em que tem no escravo e no seu trabalho, na ação que o escravo exerce sobre o mundo, a mediação de si mesmo. O senhor, de fato, colocou a vida em risco para ser reconhecido. Mas nessa figura, a realização efetiva da verdade de si não pode dar-se por completo. O senhor não pode estar certo do ser-para-si como verdade, pois quem o reconhece não é reconhecido como consciência-de-si independente, mas somente como "consciência na forma de coisidade"²⁸. Em outras palavras, o senhor já não pode mais certificar-se de si, pois sua condição desrespeita aquela regra anteriormente apresentada que diz que "a consciência-de-si só é como algo reconhecido". Portanto, temos nessa figura apenas um reconhecimento unilateral e parcial.

Quanto ao escravo, percebemos que ele não só reconhece o senhor como tal, mas também encontra uma maneira de reconhecer-se a si mesmo através da ação negativa que exerce na produção de bens. Submetendo a coisa do mesmo modo como é submetido pelo senhor, o escravo faz com ela o que o senhor faz com ele mesmo, isto é, faz agir sua negatividade. Com efeito, ao tomar para si o trabalho, o escravo atua como a verdade da consciência do senhor.

Como o senhor mostrou-se dependente do escravo para ter acesso ao gozo dos objetos de seu desejo, quem abre o horizonte para uma consciência independente é a consciência escrava. Aquilo que antes se apresentava a ele como miséria e alienação, se revelará como o contrário do que era imediatamente.

²⁸ Ibid. p. 130.

O senhor também descobre sua dependência em relação ao escravo, já que é uma consciência ociosa. Na verdade, como não trabalha, depende do escravo para sobreviver. A certeza que tinha antes se mostra, agora, ilusória. Por um lado, já não pode contar com o reconhecimento do escravo, pois este não é, por sua vez, reconhecido por outro e só se relaciona imediatamente com a coisa, consumindo-a.

O senhor força o escravo a trabalhar, mas, trabalhando, o escravo torna-se o senhor da natureza. Além disso, a consciência escrava sentiu medo da morte e aí se dissolveu interiormente, "em si mesma tremeu em sua totalidade e tudo que havia de fixo, nela vacilou"²⁹. Em outras palavras, nesse confronto, o escravo dissolveu a certeza de seu eu imediato. Pode agora apreender-se a si mesmo como mudança e transformação, fazendo em si a experiência da formação do Espírito (*Bildung*).

O escravo experimenta sua própria essência no momento em que se desmorona por inteiro diante da possibilidade da morte. Na interpretação de Kojève, ao fazer a experiência da morte, o escravo reconhece a essência do homem, toma consciência de ser finito e mortal e de que toda a existência humana está assentada apenas na propriedade negativa da ação e do trabalho. Passando pela experiência da angústia e do

²⁹ Ibid. p. 132.

trabalho, o escravo chega a sua própria essência enquanto consciência-de-si.³⁰

Ou ainda, segundo o comentário de Labarrière, na ação que o escravo realiza sobre o mundo encontramos o trabalho: "imagem objetiva de sua negatividade criadora"³¹. O trabalho é desejo refreado³², por isso, não é só consumo e satisfação, é consumo e reposição incessante. O trabalho é uma negatividade capaz de formar ao invés de simplesmente dissolver as coisas. O escravo consegue, ao final, realizar o reconhecimento de sua negatividade propriamente humana. Segundo Labarrière, ele chega a ser "a verdade dele mesmo e do senhor, convertendo-se no homem, quer dizer, traduzindo sua

³⁰ Na narrativa de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, percebe-se uma interpretação influenciada pela leitura de Heidegger e Marx. Kojève traduz esse movimento do escravo, de deixar a certeza inicial e chegar através do trabalho a sua verdade, numa tomada de consciência da essência negativa e finita do homem. Levando a categoria hegeliana da negatividade a extrapolar as significações atribuídas a ela por Hegel, Kojève transforma a filosofia do absoluto em uma antropologia atéia. No segundo apêndice: L'Idée de la Mort dans la philosophie de Hegel de sua *Introduction à la lecture de Hegel*, além de fazer algumas referências ao *Ser e Tempo* de Heidegger e ao tema da luta e do trabalho na filosofia historicista de Marx, Kojève sustenta abertamente sua leitura antropológica de Hegel.

Segundo Kojève, "a antropologia hegeliana é uma teologia cristã laicizada. E Hegel o reitera à perfeição. Repete várias vezes que tudo o que diz a teologia cristã é absolutamente verdadeiro, à condição de ser aplicado não a um Deus transcendente imaginário, mas ao Homem real que vive no mundo. O teólogo faz antropologia sem se dar conta. Hegel não faz mais que tomar verdadeira consciência do saber chamado teológico, explicando que seu objeto real não é Deus, mas o Homem histórico, ou como prefere dizer: "o Espírito do povo" (*Volkgeist*). (...)"

Mais adiante, complementa: "Mas, para o Cristianismo, esse Espírito Absoluto é um Deus transcendente, enquanto que para Hegel é Homem-no-mundo. E esta diferença radical e irreduzível se reduz em fim ao seguinte, que o Espírito cristão é eterno e infinito, enquanto que o Espírito que Hegel tem em vista é essencialmente finito ou mortal. Ao introduzir aqui a idéia de morte, a teologia se transforma em antropologia. (...)"

A partir daí, Kojève conclui: "Hegel demonstra que o "Espírito absoluto" ou a totalidade do ser revelado, não é um Deus eterno que criou o mundo a partir do nada, mas o Homem negador do mundo natural dado de toda a eternidade, onde ele mesmo nasce e morre enquanto humanidade histórica." (Cf. KOJEVE L'Idée de la Mort dans la philosophie de Hegel In: *Introduction à la lecture de Hegel*. p. 572 - 574).

Pierre Macherey sublinha, em seu comentário sobre: Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse, apresentado ao Colóquio: *Lacan avec les philosophes*, que: "Aí está toda a astúcia do procedimento de Kojève, ele conseguiu vender sob o nome de Hegel o filho que Marx poderia ter feito com Heidegger." (MACHEREY. Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse. In: *Lacan avec les philosophes*. p. 319).

Num comentário igualmente espirituoso e bastante perspicaz, Paulo Arantes discute a influência de um Hegel de "segunda mão" na cultura filosófica francesa dos anos trinta e avalia a importância do Seminário de Kojève no que chamou de Um Hegel errado, mas vivo. In: *IDE - Revista da Sociedade de Psicanálise de São Paulo*. p. 72 - 79.

³¹ LABARRIERE. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 151.

³² HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I. p. 132.

negatividade essencial - que percebe na experiência do medo - em negatividade "refreada" e criadora da história."³³

Esta operação de formar começa a afirmar a liberdade verdadeira, o medo e o serviço servem para fazer a consciência recuperar seu ser-para-si. Trabalhando, o escravo se liberta. Tornando-se senhor da natureza, suprassume sua natureza escrava.

Portanto, a figura do escravo é aquela que realiza o duplo movimento da atividade espiritual da supressão (*Aufhebung*): ela tanto se nega, ou dissolve-se interiormente, pondo em movimento tudo que havia de fixo, como se conserva através do desejo, que forma ao invés de destruir (desejo mediatizado), em resumo, ela dá ao ser-aí a forma de sua liberdade (cultura), transformando o mundo dado e imediato. O trabalho representa o encontro da consciência com o ser da vida; ou a reconciliação da consciência com seu ser-outro (natureza).

A tensão derivada da dialética das consciências produz a autoformação no trabalho. A consciência trabalha e passa a formar o mundo. No serviço e no trabalho, o eu eleva a substancialidade do ser a si mesmo: transforma a natureza em cultura. Neste processo, o homem aliena-se para se encontrar, com isto, a substância se faz sujeito. Por este motivo, a figura que trabalha estabelece um ponto de inflexão na *Fenomenologia do Espírito* e a partir daí, no universo histórico-social concreto, a consciência inicia uma jornada que a levará à certeza de ser Espírito: "um Eu que é nós, um nós que é Eu".³⁴

Podemos compreender, desse modo, que o processo que leva a consciência ao saber de si, obriga-a a sair de seu isolamento para que, a partir de sua alienação e de seu

³³ LABARRIÈRE. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 152.

³⁴ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I. p. 125.

relacionamento com outra consciência, possa elevar-se ao conceito de espírito. Mediante esse processo, a consciência-de-si singular se eleva à consciência-de-si universal através da luta pelo reconhecimento.

Por isso, na dialética do senhor e escravo já está posto o conceito de espírito na medida em que sua relação de dupla dependência estabelece a verdade da história espiritual do homem. Entretanto, para que o conceito se torne efetivo é preciso que o reconhecimento não seja unilateral e desigual. Por isso, é somente mais tarde, mediante a experiência concreta do espírito, do espírito-consciente-de-si, que o leitor de Hegel será levado ao saber absoluto.

Vejamos como Hyppolite examina as conseqüências desse desenvolvimento:

Assim, para nós, está já presente o conceito de espírito; o que há de vir mais tarde para a consciência é a experiência do que é o espírito, esta substância absoluta que, em perfeita liberdade e independência de sua oposição, isto é, como consciências-de-si diversas que são para si, constitui sua unidade, um eu que é um nós e um nós que é um eu. Assim, pois, agora o espírito aparece como a experiência do "*Cogitamus*", e não já só do "*Cogito*". Essa experiência supõe a superação das consciências singulares e a conservação de sua diversidade no seio da substância. Descobrimos a necessária relação de uma consciência singular com as outras. Cada qual é para si e ao mesmo tempo para outra, cada uma exige o reconhecimento da outra para ser ela mesma e deve reconhecer a outra igualmente.³⁵

Percebemos, então, que em Hegel, o "eu penso", responsável pela experiência do conhecimento, está submetido a uma razão intersubjetiva. Nesse sentido, pode-se dizer que o problema do conhecimento não pode se furtar a prestar contas à intersubjetividade. A consciência-de-si, para deixar de ser um conhecimento abstrato, precisa do reconhecimento de uma outra consciência-de-si. É condição de meu próprio ser que o

³⁵ HYPPOLITE. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 292.

outro seja para mim e que eu seja para o outro. O *cogito* como razão universal só é possível a partir desta relação. Assim, ao condicionar a experiência do "eu-existo" ao encontro com um outro que realiza em si a mesma experiência, Hegel ultrapassa o solipsismo da certeza cartesiana. Segundo Hyppolite, a consciência-de-si universal que pretende alcançar Hegel não é o "Eu penso em geral" mas a realidade humana como uma intersubjetividade, um nós que só é concreto.³⁶

Portanto, vimos como a autonomia abstrata de "penso, logo existo" deve ser confrontada a um contexto concreto de mútua dependência em que a verdade da certeza de si mesmo há de ser confirmada por uma outra consciência-de-si. Com efeito, Hegel nos mostra que a consciência-de-si só pode se afirmar quando é reconhecida.

Ao fornecer novos elementos para pensar o problema da pretensa autonomia do *cogito*, Hegel nos faz ver a importância da alteridade no debate acerca da verdade da condição subjetiva. Sendo a experiência da alteridade condição imprescindível ao conhecimento de si mesma, a consciência está, desde o início, lançada num jogo de alienações que se desenrola ao longo do caminho dialético da *Fenomenologia do Espírito*.

No que diz respeito ao interesse de Lacan pela *Fenomenologia do Espírito*, a análise lacaniana enfatiza mais o problema da alienação constituinte, presente no processo de formação dinâmica do sujeito, do que propriamente a questão do reconhecimento. A exemplo disso, encontramos, nos diálogos que Lacan estabelece com Hyppolite, no início dos anos cinquenta, a importância atribuída à questão hegeliana para se compreender a constituição do eu, na passagem que consideramos a seguir:

³⁶ Ibid.p. 294.

A dialética que sustenta nossa experiência, situando-se no nível mais envolvente da eficácia do sujeito, obriga-nos a compreender o eu, de ponta a ponta, no movimento de alienação progressiva em que se constitui a consciência de si na *Fenomenologia* de Hegel.³⁷

Resta ainda ressaltar o fato de que o processo de tornar-se sujeito, descrito por Hegel, traz à tona o desconhecimento constitutivo do eu que parte de certezas imediatas e descobre, através do “caminho do desespero”, que a verdade está sempre em outro lugar.³⁸ Hegel diz que a verdade está nas costas da consciência e que existe uma espécie de lógica imanente ao processo de saber que faz com que a consciência experimente, através da perda de suas ilusões, a verdade de uma estrutura que a suprassume.³⁹

A propósito dos constantes enganos aos quais a consciência está sujeita, é muito ilustrativa a experiência descrita logo no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. No itinerário do saber, descrito por Hegel, acompanhamos a formação da consciência-de-si através das experiências que a mais ingênua das consciências, desde sua certeza sensível, pode fazer, até chegar à verdade. Inicialmente, essa consciência ingênua, em seu senso comum, toma o aqui e o agora como o que há de mais concreto, mas logo irá descobrir que aquilo que parecia concreto é, na verdade, o mais abstrato.

Esta experiência elementar do senso comum, que se apresenta imediatamente à consciência como o conhecimento mais rico, se revelará como o mais pobre dos conhecimentos. Quando a consciência tenta captar o momento presente ou o lugar privilegiado daquilo que está dado diante de si, só encontra para expressar-se os termos

³⁷ Cf. LACAN. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud (1954) p. 375.

³⁸ Este comentário é desenvolvido por Sérgio Laia em seu artigo: Sujeito e Saber em Hegel e em Lacan In: *Síntese*, p. 50.

³⁹ Sobre a comparação do caminho do saber com o caminho do desespero ver a *Introdução* de Hegel à *Fenomenologia do Espírito*, p. 66. Quanto a idéia de que a verdade do processo se desenvolve nas costas da consciência cf. na mesma *Introdução* a p. 72.

“aqui” e “agora” que são universais. Se fizer referência ao aqui e agora do meio dia e, mais tarde, ao aqui e agora da meia noite, por exemplo, observará que a única coisa que não se modificou foi o universal presente nas palavras enunciadas. O fato verdadeiro da certeza sensível, segundo Hegel, é o universal da linguagem, pois ao afirmar o aqui e o agora, a consciência afirma todo o aqui e todo o agora. Aquilo que era visado e era tomado pela consciência como o que havia de mais concreto, não é apreensível conceitualmente. Com efeito, a consciência descobre que a linguagem é mais concreta do que aquilo que ela tinha de mais certo. Deste modo, ela descobre seu engano.⁴⁰

Para compreendermos as razões que levaram Lacan a se interessar por essa formulação em que saber e verdade se distinguem, remetemos à passagem da *Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano*, em que Lacan nos fala dos “serviços que espera tomar da *Fenomenologia* de Hegel, por marcar ali uma solução ideal, a de, por assim dizer, um revisionismo permanente, no qual a verdade está em constante reabsorção naquilo que ela tem de perturbador...”⁴¹

Lacan diz que vai pôr na balança estas duas relações do sujeito com o saber para ver de que hiância se separam, a freudiana da hegeliana... E ele chega à conclusão de que o que faz diferença é a maneira de entender a dialética do desejo.⁴²

Lacan diz que vai tomar os serviços de Hegel para mostrar que há uma separação entre saber e verdade, mas aponta também as diferenças entre a distinção que Hegel faz destes conceitos daquela estabelecida por Freud, principalmente, na medida em que observa

⁴⁰ Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I. p. 76.

⁴¹ LACAN. *Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960) p. 812.

⁴² Lacan diz textualmente que vai “pôr na balança com o que Hegel forjou como sujeito para apontar com que hiância se separam, a freudiana da hegeliana, essas duas relações do sujeito com o saber, porque não há raiz mais segura do que os modos como disso se distingue a dialética do desejo.” [LACAN. *Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960) p. 817].

que, para a psicanálise, tal verdade se relaciona com um desejo inconsciente, verdade que a consciência quer ignorar. Voltaremos a esta questão adiante, no último capítulo desta dissertação. Retornemos, por ora, às questões do estádio do espelho.

I. 3 - A função da alteridade no Estádio do Espelho

A crítica à ilusão da autonomia do *cogito*, formulada por Lacan, logo no início do artigo: *O estádio do espelho*, é o primeiro passo no sentido de demonstrar a necessidade de se estabelecer a função da alteridade nas alienações constitutivas do sujeito. Apesar de não fazer referências diretas à lógica hegeliana do reconhecimento, o entendimento sobre a interdependência entre alienação e identificação presentes em Hegel, fornecia a Lacan, por assim dizer, as condições de inteligibilidade de uma teoria da constituição.

Contudo, as explicações de Lacan se desenvolviam, sobretudo, num campo de demonstração empiricamente observável. Alguns argumentos, que já haviam sido apresentados desde o escrito de *Para-além do "Princípio de realidade"*, são aqui retomados e aprimorados. A idéia da precariedade da condição natural do homem, por exemplo, é reforçada pela constatação embriológica de que há um descompasso entre o desenvolvimento físico do indivíduo e sua gênese psíquica.

Segundo Lacan, descobertas no campo da embriologia teriam revelado um inacabamento anatômico do sistema piramidal quando do nascimento do homem.⁴³ Observou-se que tal atraso na formação biológica seria responsável, entre outras conseqüências, pela descoordenação motora e insuficiência funcional do corpo. Lacan chama esta condição

⁴³ Bertrand Ogilvie nos esclarece que Lacan baseia suas considerações a respeito do inacabamento anatômico do homem nos trabalhos de Louis Bolk, sobretudo, na obra intitulada: *Das problem der Menschewerdung*, publicada em lena no ano de 1926. (Cf. OGILVIE. *Lacan - a formação do conceito de sujeito*, p. 115).

original de nossa espécie de um estado de *prematuração específica do nascimento no homem*.⁴⁴

Entretanto, Lacan observa que, antes mesmo de efetuar-se a maturação funcional, a criança, por volta dos seis a oito meses de vida, é capaz de reconhecer sua própria imagem no espelho e fazer a experiência de sua unidade corporal. Nesse momento, Lacan refere-se à "prova do espelho", experiência que a psicologia concreta de Henri Wallon descrevera como o rito de passagem, graças ao qual as crianças passam a reconhecer a si mesmas quando colocadas diante da imagem do próprio corpo no espelho.⁴⁵

Lacan se interessa pelos estudos de Wallon, sobretudo porque retratam a experiência de antecipação pela qual a condição original de descoordenação motora e desconhecimento da unidade corporal é inteiramente transformada pelo processo de identificação.

Para ilustrar o efeito observado na experiência do espelho e ressaltar o peso da imagem

⁴⁴ LACAN. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949). p. 100. Gostaríamos de enfatizar a proximidade deste conceito com a condição nomeada por Freud de *Desamparo Inicial (Hilfflosigkeit)* para caracterizar a precariedade da condição original do homem que necessita de uma "ajuda alheia" para realizar a "ação específica", sem a qual o aparelho psíquico fica impossibilitado de proceder à descarga do aumento de quantidade de energia livre (princípio do prazer) proveniente de uma excitação endógena (necessidade). Freud conclui que, como o sujeito depende da intervenção desse outro (*Nebenmensch*) para realizar a "vivência de satisfação", a experiência do "desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais." (Cf. FREUD. Projeto para uma psicologia científica (1895). v. I, p. 431).

A relação entre o desamparo e a moralidade receberá por parte de Lacan um tratamento importante por ocasião do Seminário da *Ética da psicanálise*. Num momento já avançado das elaborações daquele Seminário, Lacan se nega a tomar o bem como meta moral da psicanálise. Tendo em vista as considerações de Freud sobre a irredutibilidade do mal-estar ao progresso civilizatório, Lacan se pergunta se, o término da análise, ao invés de prometer a felicidade ao sujeito, não deveria confrontá-lo com a realidade de sua condição humana. Daí conclui: "É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilfflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte não deve esperar a ajuda de ninguém." [LACAN, *O Seminário, Livro 7, A ética da psicanálise* (1959-1960). p. 364]. Lacan diz ainda que, nesse mesmo campo em que a angústia já é um evitamento, ou uma proteção, o término da análise deveria levar o sujeito a atingir e conhecer o campo e o nível do desamoramento absoluto dessa experiência última do desamparo (*Hilfflosigkeit*).

⁴⁵ WALLON. *Les origines du caractère chez l'enfant* (1934).

sobre o organismo, Lacan lembra que estudos etológicos haviam registrado efeitos semelhantes de antecipação em procedimentos laboratoriais. Em um dos exemplos relatados, Lacan expõe o caso da maturação das gônadas sexuais em pombas. O experimento consiste em colocar um espelho na gaiola de uma pomba solitária e observar a maturação precoce de suas gônadas sexuais.

Contudo, a compreensão lacaniana da experiência do espelho apresenta suas particularidades. Ao substituir o termo "prova" por "estádio" e aproximar as noções de prematuração específica e da natureza social do homem ao efeito formador da imagem sobre o organismo, Lacan formula, em sua versão do espelho, a idéia de que a própria constituição do sujeito depende de sua relação com a alteridade. Sendo assim, Lacan acaba por transformar a experiência psicológica de Wallon numa teoria da constituição do sujeito, cuja operação de identificação se processa através de uma alienação constitutiva. Vejamos em que consiste o procedimento de Lacan.

No que diz respeito ao eu empírico, Lacan sustenta que

o estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica - e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental.⁴⁶

Percebemos, então, que o estádio do espelho demonstra que a noção psicológica do eu é constituída por uma identificação alienante. Como vimos anteriormente, a idéia de que a constituição depende da alteridade acompanha suas elaborações desde seus primeiros

⁴⁶ LACAN. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949), p. 100.

escritos. A novidade do artigo de 1949 é dizer que essa constituição da unidade do eu depende, na verdade, de uma introjeção e identificação com uma imagem externa, que tanto pode ser a imagem de si mesmo refletida, quanto a imagem com a qual o indivíduo se defronta diante da presença de outro semelhante.

Há, contudo, um aspecto mais importante a ser considerado: o conceito do estádio do espelho não se limita a descrever um estádio do desenvolvimento. Lacan promove este conceito à condição de uma "função exemplar", pois, ao observar como se relacionam identificação e alienação, Lacan encontra na idéia de espelhamento algo de fundamental que diz respeito ao próprio conceito de constituição. Em outras palavras, a alienação constituinte do espelho não é propriamente um estádio do desenvolvimento, ela é uma condição insuperável.⁴⁷

Em princípio, o espelhamento caracteriza este momento de júbilo em que se constitui a noção do eu por identificação. Aqui a idéia de estádio é privilegiada para destacar a maneira como este ponto inaugural da alienação do eu, em sua especularidade imaginária, marcará todo o desenvolvimento mental. Mas Lacan sinaliza, também, para um segundo nível de alienação no qual o sujeito nasce para a cultura (momento em que ele se submete à sociedade, à família e à linguagem).

A assunção jubilatória de sua imagem especular pelo ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação, que é o filhote de homem nesse estádio de *infans*, parece-nos desde então manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética

⁴⁷ Cf. p. ex. a seguinte afirmação: "O estádio do espelho não é simplesmente um momento do desenvolvimento. Tem também uma função exemplar, porque revela certas relações do sujeito à sua imagem, enquanto *Urbild* do eu." [LACAN. *O Seminário, Livro I, Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). p. 90].

da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.⁴⁸

Concluiremos, portanto, que a identificação ocorre em dois níveis: o eu imaginário é resultado da identificação com a imagem do próprio corpo no espelho, sendo a imagem o suporte da identificação primária da criança com seu semelhante; mas há outro nível em que a constituição da subjetividade é condicionada por uma instância superior, algo como um pacto simbólico que insere o homem na sociabilidade. Nesse segundo nível, ocorre a identificação em que o sujeito se objetiva - introjetando essa ordem simbólica - através da linguagem.

Apesar de não mencionar a lógica hegeliana do reconhecimento na elucidação de como se relacionam identificação e alienação do sujeito no texto de 1949, existem várias referências, em textos imediatamente anteriores e posteriores ao *Estádio do espelho*, sobre essa contribuição. A exemplo disso, num texto escrito três anos antes do *Estádio do espelho*, encontramos a seguinte afirmação:

É no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio. Fenômeno que há de parecer menos surpreendente ao nos lembrarmos das condições fundamentais sociais do *Umwelt* humano - e ao evocarmos a intuição que domina toda a especulação de Hegel.⁴⁹

Já num texto posterior ao escrito de 1949, ao destacar novamente a perspicácia da especulação hegeliana, Lacan convoca as figuras do senhor e do escravo para ilustrar o aspecto constitutivo do laço inter-humano, e afirma que

Hegel dá conta do laço inter-humano. Tem de responder não somente pela sociedade, mas pela história. Não pode negligenciar nenhuma das faces. Ora, há uma de suas faces essenciais que não é nem a colaboração entre os homens, nem o pacto, nem o laço de amor, mas a luta e o

⁴⁸ LACAN. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949) p. 97.

⁴⁹ LACAN. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). p. 182.

trabalho. É nesse aspecto que ele se centra para estruturar num mito original a relação fundamental, no plano que ele mesmo define como negativo, marcado de negatividade.

O que diferencia da sociedade animal a sociedade humana, é que esta não pode ser fundada em nenhum laço objetivável. A dimensão intersubjetiva deve como tal entrar aí. Não se trata pois, na relação do senhor e do escravo, de domesticação do homem pelo homem. (...)

Essa situação começa por um impasse, porque o seu reconhecimento pelo escravo não vale nada para o senhor, já que é apenas um escravo que o reconhece, quer dizer, alguém que ele não reconhece como um homem. A estrutura de partida dessa dialética hegeliana parece, pois, sem saída. Vocês vêem por aí que ela não deixa de ter afinidade com o impasse da situação imaginária.

Entretanto, essa situação vai se desenvolver. Seu ponto de partida é mítico, porque imaginário. Mas os seus prolongamentos nos introduzem no plano simbólico. (...)

Com efeito, a partir da situação mítica, uma ação se organiza, e se estabelece a relação do gozo e do trabalho. Uma lei se impõe ao escravo, que é a de satisfazer o desejo e o gozo do outro. Não basta que ele peça mercê, é preciso que vá ao trabalho. E quando se vai ao trabalho, há regras, horas - entramos no domínio do simbólico.⁵⁰

Na passagem citada percebemos, mais uma vez, que Hegel é evocado no momento em que Lacan afirma que a sociedade humana não pode ser fundada em nenhum laço objetivável. Como teria mostrado Hegel, o homem se constitui através de um processo negativo. Ele não mimetiza seu meio-ambiente, ao contrário, tende a modificar a natureza dada. Nega a natureza para poder transformá-la. Ao trabalhar a natureza e defrontar-se com outros homens, ele recria sua própria natureza como natureza social e cultural.

Com vimos, o estádio do espelho reforça a idéia de que o sujeito não é dado imediatamente como resultado de uma adaptação do organismo à realidade. Antes de tudo, porque se observou que há um descompasso entre o desenvolvimento fisiológico do ser humano e sua identificação mental. Vimos também que a relação especular com o outro é determinante na constituição de uma identificação primária e que a própria

⁵⁰ LACAN. *O Seminário, Livro I, Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954), p. 254-255.

imagem produz certa antecipação na maturação biológica. Contudo, para além dos jogos imaginários de identificação que o homem estabelece com seu semelhante, a subjetividade é constituída por uma identificação secundária com a ordem simbólica que insere o homem na sociabilidade. Em suma, do *Estádio do espelho* concluímos que todo o processo identificatório, seja ele primário ou secundário, se constitui a partir de uma dependência com relação à alteridade. A alienação é, portanto, constitutiva, ela é um fato do sujeito.

Tendo visto como a relação com a alteridade é constitutiva do sujeito humano, passaremos agora a examinar a maneira pela qual a tese lacaniana da dependência reaparece, em textos posteriores ao *Estádio do espelho*, associada a uma dialética do desejo. Veremos que Lacan, ao menos num primeiro momento, se apropria da dimensão intersubjetiva presente na teoria kojeviana do desejo humano para explicar porque, nesse universo social do homem, os objetos do desejo se diferenciam dos objetos da necessidade.

I. 4 - Do desejo como desejo do outro

Como vimos anteriormente, Hegel expõe sua dialética do desejo no *Capítulo IV* da *Fenomenologia do Espírito: A consciência-de-si - a verdade da certeza de si mesmo*. Nessa passagem, descobrimos que o conhecimento de si mesmo, alcançado como resultado das experiências realizadas até então, não passa de um conhecimento abstrato. Pois, enquanto conhece a si mesma como sujeito do conhecimento dos objetos com os quais se defronta, a consciência-de-si é, inicialmente, para si mesma, apenas um puro eu.

Ao comentar esta passagem, Kojève assinala que essa força do entendimento do “eu abstrato puro” não pode permanecer flutuando sobre o vazio, pairando “por cima das águas”, mas deve tomar existência empírica no mundo espaço-temporal natural que é o eu humano.⁵¹ Assim, para efetivar-se como um si concreto, o sujeito precisa experimentar-se através da mediação de seu desejo. Isso significa que, para realizar-se concretamente, o sujeito deve alienar-se e manifestar o caráter negativo de seu desejo através da vida. O sujeito concreto, portanto, é aquele que interfere no mundo sensível, negando o que lhe está contraposto, o objeto, para afirmar-se.

Para situar a importância da negatividade no projeto sistemático de Hegel, Kojève nos remete à celebre passagem do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel afirma que sua filosofia deve expor a maneira pela qual a substância se torna sujeito.⁵² Segundo Kojève, pode-se compreender, a partir daí, porque a filosofia de Hegel não pode se contentar em laçar as bases ontológicas da realidade natural, mas deve ser ainda uma antropologia e compreender o ser se realizando como realidade humana e mundo histórico. Enquanto a base da substância é o ser estático e dado, a essência do homem é a negatividade, por isso o sujeito só é objetivamente real como movimento dialético de negar o ser-aí estático e dado.⁵³

Kojève esclarece, no entanto, que o poder de negar não é só privilégio do homem. O animal também é capaz de uma forma primitiva de negação representada pelo consumo

⁵¹ Cf. KOJEVE. Apêndice II: L'Idée de la Mort dans la philosophie de Hegel In: *Introduction à la lecture de Hegel*. p. 546.

⁵² Hegel diz textualmente: “Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I. p. 29)

⁵³ Cf. KOJEVE. Apêndice II: L'Idée de la Mort dans la philosophie de Hegel In: *Introduction à la lecture de Hegel*. p. 529 - 531.

do objeto. A diferença está na propriedade característica da ação negativa do desejo humano.

O desejo humano é uma espécie pulsão (*Trieb*) de insatisfação, isto é, uma ação negativa que é inquietude e incapacidade de satisfação com qualquer conteúdo naturalmente dado. Portanto, através do caráter insaciável de seu desejo, o sujeito conhece a si mesmo, não como satisfação animal das necessidades, mas, justamente, como essa impossibilidade de toda satisfação determinada. Sendo assim, o sujeito apreende a si mesmo como pura atividade, como algo essencialmente diferente e oposto aos objetos. Segundo Kojève:

É o Desejo que transforma o ser revelado a ele-mesmo por ele-mesmo no conhecimento (verdadeiro), em um objeto revelado a um "sujeito" por um sujeito diferente do objeto e oposto a ele. É em e por - ou, melhor ainda, enquanto - "seu" Desejo, que o homem se constitui e se revela - a si mesmo e aos outros - como um Eu, como o Eu essencialmente diferente e radicalmente oposto ao não-Eu. O Eu (humano) é o Eu de um - ou do - Desejo.⁵⁴

O Eu do desejo só pode se apresentar como ação pura, como negatividade, já que lhe falta um objeto positivo real. Portanto, a ação pura do Eu é inicialmente vazia.

De maneira geral, o Eu do Desejo é um vazio que não reconhece um conteúdo positivo real, que pela ação da negatividade satisfaz o Desejo de destruição, transformando e "assimilando" o não-eu desejado. E o conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é uma função do conteúdo positivo do não-eu negado.⁵⁵

Em outras palavras, isto significa que a natureza do desejo depende da natureza do objeto desejado. Desse modo, o conteúdo positivo de um ser-aí naturalmente dado é insuficiente para assegurar ao sujeito o conhecimento verdadeiro de si mesmo. Logo, o verdadeiro desejo desse Eu de desejo só pode ser um desejo de desejo.

⁵⁴ KOJEVE. *Introduction à la Lecture de Hegel*. p. 11.

⁵⁵ *Ibid.* p. 12.

Para que ele tenha Consciência-de-si resta então que esse Desejo se dirija a um objeto não-natural (grifo nosso), sobre qualquer coisa que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que ultrapassa esse real dado é o Desejo mesmo.⁵⁶

Compreendemos, então, que a consciência-de-si só se determina quando o conteúdo (ou, quando o objeto da consciência) é, por sua vez, um objeto espiritual, ou seja, quando é algo diferente de um simples objeto capaz de satisfazer a necessidade biológica. É por isso que Kojève conclui: "O Desejo que se dirige a um outro Desejo, tomado enquanto Desejo, criará então pela sua ação negativa e assimilação que o satisfaz, um Eu essencialmente outro que o "Eu" animal."⁵⁷

Na análise antropologizante de Kojève, o desejo humano é o desejo do outro. A partir daí, a tese kojéviana dos desejos desejados pretende descrever a história social dos homens como o resultado do movimento dialético de uma espécie de ontologia negativa. Segundo Kojève, "a sociedade só é humana enquanto conjunto de desejos se desejando mutuamente enquanto desejos."⁵⁸

Nessa realidade social dos desejos desejados, os objetos do desejo não correspondem exatamente a necessidades biológicas. Os objetos adquirem seu valor quando são remetidos à luta pelo reconhecimento entre os sujeitos. Isto explicaria, por exemplo, porque até mesmo os objetos inúteis do ponto de vista biológico assumem valor entre os objetos socialmente desejados. Portanto, o verdadeiro objeto do desejo humano é sempre mediado pelo desejo do outro. Vejamos agora como essa tese será integrada à conceitografia lacaniana.

⁵⁶ Ibid. p. 12.

⁵⁷ Ibid. p. 12.

⁵⁸ Ibid. p. 13.

No capítulo sobre *Relação Intersubjetiva x Relação de Objeto* de seu primeiro Seminário: *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan adota a noção de desejo como desejo do outro para confrontá-la com a teoria das "relações de objeto" desenvolvida pelo casal de psicanalistas Michael e Alice Balint. Segundo Lacan, os teóricos da relação de objeto perceberam bem que há algo do que se passava entre as relações dos homens com seus objetos que é essencial para compreensão dos fatos psicanalíticos. Entretanto, como não dispunham de uma aparelho conceitual sobre a relação intersubjetiva, os Balints acabaram presos à reciprocidade das necessidades.⁵⁹

Lacan se reporta ao livro: *Primary love and Psycho-analytic technics*, onde estão reunidos vários artigos escritos pelo casal durante as décadas de 30 e 50, para submeter à crítica a maneira pela qual a concepção dos Balint procura centrar a psicanálise nas relações de objeto, bem como para demonstrar os impasses teóricos e práticos resultantes da formulação do conceito de "amor primário" (*primary love*).

Num dos primeiros artigos da coletânea, Michael Balint faz algumas considerações sobre teoria das organizações pré-genitais da libido e rejeita a hipótese formulada por Freud de que haveria um estado primordial como o "narcisismo primário", em que todo o investimento amoroso estaria voltado para o próprio ego, para afirmar que a libido está desde sempre condicionada pelo amor de objeto.⁶⁰

Para Balint, a primeira manifestação pré-genital da libido é o "amor primário" (*primary love*). Segundo ele, este protótipo primordial do desejo erótico é um "amor de um objeto

⁵⁹ LACAN. *O Seminário: Livro I: Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). p. 238 - 250.

⁶⁰ BALINT. Remarques critiques concernant la théorie des organisations pré-génitales de la libido. In: *Amour primaire et technique psychanalytique*. p. 65 - 66. A propósito da hipótese de um "narcisismo primário" Cf. FREUD. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914).

passivo." Nessa fase, a criança espera ser satisfeita em suas necessidades sem ter que dar nada em troca. O narcisismo libidinal já seria uma passagem a um momento secundário associado a um "amor de objeto ativo". Balint acredita que a libido só apresenta outras formas de investimento quando é forçada a desenvolver condutas substitutivas. Isto ocorre quando a criança não é suficientemente amada para ser satisfeita e passa a amar a si mesma (narcisismo), ou quando alcança a normalização genital (amor genital). Nesse sentido, o "amor genital" (*genital love*) seria igualmente um desvio do projeto original do amor primário, pois o indivíduo é obrigado a procurar um caminho mais longo para alcançar a gratificação, interessando-se pelo outro e procurando satisfazê-lo para que possa ser recompensado.

Acompanhemos, no parágrafo a seguir, a maneira como Balint sintetiza essas idéias.

Considero que a fase mais precoce da vida psíquica extra-uterina não apresenta um caráter narcísico: ela se volta em direção ao objeto, mas essa relação de objeto precoce é uma relação passiva. Em resumo, eis seu objetivo: "Devo ser amado e satisfeito sem ter nada a dar em troca." Esse é, e sempre será, o objetivo final de todo desejo erótico. É a realidade que nos força a empreender vias desviantes, o narcisismo é um desses desvios: se não sou suficientemente amado pelo mundo, se não recebo bastante gratificação, devo amar e gratificar a mim mesmo. O narcisismo clínico observável é, então, sempre uma defesa contra o objeto mau ou simplesmente reticente. O outro desvio é o amor de objeto ativo. Amamos e gratificamos nosso parceiro, o que vale dizer que nós nos conformamos a seus desejos para, em troca, sermos amados e gratificados por ele.⁶¹

Balint sugere ainda que suas hipóteses poderiam ser facilmente confirmadas por um método de Psicologia Comparada. Seu colega e colaborador Hermann observou que pequenos primatas passam os primeiros meses de sua vida extra-uterina agarrados ao corpo da mãe. Segundo Balint, a criança humana também gostaria de permanecer

⁶¹ BALINT. *Amour primaire et technique psychanalytique*. p. 100.

agarrada, mas é separada do corpo da mãe muito cedo. Tendo seu desejo frustrado, a criança desenvolve condutas instintivas substitutivas, assim como os pequenos macacos.

A condição primordial que a criança vive junto de sua mãe proporciona a saturação natural de seus desejos. A princípio, a criança não reconhece nada além do objeto, pois todas as suas necessidades são recobertas pelos cuidados maternos. Quando esta condição se rompe, a criança é obrigada a procurar ativamente outras formas de restabelecer o estado de satisfação. Dito de outro modo, este rompimento faz com que desenvolva um amor de objeto ativo. Ela passa então a amar e a gratificar o outro para reencontrar o estado de satisfação que antes encontrava de forma passiva.

Para demonstrar como o protótipo da relação erótica primordial muitas vezes influencia a vida adulta do indivíduo, Balint lança mão de sua experiência clínica. Segundo ele, a medida em que a análise se aprofunda, há momentos em que os pacientes demandam certas gratificações primitivas, pois a relação que se estabelece entre o paciente e o analista se aparenta àquela que se desenrola entre a criança e seus pais. Balint sustenta que a origem dessas formas de reação remontam aos estados precoces da infância dos pacientes.⁶²

Balint suspeita que também haja uma complementariedade dos desejos com relação ao outro parceiro desta relação de objeto fundamental. Para mostrar a reciprocidade do ponto de vista da mãe, Balint apresenta algumas conclusões às quais sua mulher, Alice Balint, teria chegado em um outro trabalho.⁶³

⁶² Ibid. p. 97 - 98

⁶³ As conclusões de Alice Balint estão expostas no artigo *Amour pour la mère et amour de la mère* (1939) que também se encontra na coletânea: *Amour primaire et technique psychanalytique* .p. 100 - 128.

Sobre o plano libidinal, a mãe recebe e dá tanto quanto sua criança; ela percebe sua criança como uma parte de seu próprio corpo, mas que seria, ao mesmo tempo, alguma coisa alheia e hostil, da mesma forma como a criança considera o corpo de sua mãe. Em sua imaginação, mas também freqüentemente na realidade, ela trata sua criança como sua coisa (grifo nosso), como se ela não tivesse vida ou interesses próprios.⁶⁴

Podemos perceber que, ao examinar a situação do ponto de vista da mãe, Balint reproduz uma reciprocidade de condições "naturais". A mãe, de alguma forma, também poderia satisfazer suas "necessidades maternas" tomando a criança como uma parte de seu corpo, como se fosse uma coisa que lhe pertencesse e que não tivesse interesses próprios.

Ao analisar a argumentação dos Balints, Lacan comenta que eles parecem acreditar numa harmonia preestabelecida capaz de garantir naturalmente satisfação dos dois parceiros da relação. Toda a relação de objeto, presente nessa visão naturalista do objeto do desejo humano, parece se orientar em direção à satisfação de necessidades.

Lacan se surpreende especialmente com o artigo de Alice Balint pela maneira como ela é capaz de desenvolver a idéia de uma reciprocidade de necessidades até "conseqüências heróicas". Para comprovar como a criança satisfaz necessidades maternas vitais, Alice Balint aduz, como exemplo, relatos etnográficos sobre situações extremas em que alguns esquimós e tribos errantes dos desertos australianos chegam a comer os próprios filhos quando não têm mais com o que se alimentar.⁶⁵

A objeção que Lacan faz a esta questão diz respeito à maneira como o pano de fundo animal está aí implicado. Segundo Lacan, para Alice e Michael Balint somos prisioneiros das necessidades animais. Eles se orientam em direção a uma "psicologia de dois corpos" (*two bodies' psychology*). O problema é que a *two bodies' psychology* é ainda uma relação de

⁶⁴ Ibid., p. 101.

objeto a objeto. Lacan irá demonstrar que, ao negligenciarem a dimensão intersubjetiva, os teóricos da relação de objeto caem em impasses tanto teóricos quanto práticos.⁶⁶

Lacan observa, por exemplo, que Balint gasta bastante tempo para definir o amor primário como uma relação objetal fechada sobre si mesma, sem intersubjetividade. Depois de tomar o amor primário como protótipo fundamental do desejo erótico, eis que Balint precisa dar conta da relação genital. Nesse momento, Balint diz que o amor primário continua a ser o protótipo da relação. A única diferença do amor genital em relação ao amor primário é o acesso à realidade do outro sujeito como tal. Lacan assinala que Balint revela, neste momento, uma evidente contradição em sua doutrina, pois gostaria de fazer surgir, dessa situação fechada do amor primário, algo que pudesse compor a relação intersubjetiva. O problema é que, ainda que o desejo se modifique, o objeto será sempre complementar à satisfação das necessidades. Nada implica a autonomia do outro sujeito.

Considerando os impasses criados pela noção balintiana de relações de objeto, Lacan propõe: "antes de admitirmos a relação psicológica perfeitamente isolável na observação de um comportamento, devemos admitir a existência de sujeitos em razão da presença manifesta da intersubjetividade."⁶⁷

Lacan passa a criticar a concepção de Balint de maneira contundente ao demonstrar como a teoria das relações de objeto é incapaz de lançar luz sobre a fenomenologia das perversões. Segundo Lacan, "não há uma única forma de manifestação perversa cuja estrutura mesma, a cada instante do seu vivido, não se sustente na relação

⁶⁵ Cf. BALINT. *Amour pour la mère et amour de la mère* (1939). In: *Amour primaire et technique psychanalytique*. p. 118 - 119.

⁶⁶ Cf. LACAN. *O Seminário: Livro I: Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). p. 236.

⁶⁷ LACAN. *O Seminário: Livro I: Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). p. 250.

intersubjetiva.”⁶⁸ Se não bastasse o exibicionismo e o voyeurismo para comprová-lo, Lacan afirma que até mesmo o prazer sádico depende dessa condição. Ele observa, por exemplo, que as manifestações sádicas se interrompem antes da execução, para que o prazer possa ser preservado. No momento em que “não há mais nada além de uma carne que reage”, a relação sádica perde seu sentido. Além disso, mesmo quando a vítima é tratada como um objeto, ela precisa ser um sujeito para que possa sentir-se humilhada por estar sendo tratada como um objeto. Lacan conclui daí que “a relação sádica só se sustenta na medida em que o outro está no justo limite em que continua ainda sendo um sujeito.”⁶⁹

Para Lacan, estando ausentes as condições de base da intersubjetividade no amor primário, os Balint nos oferecem a compreensão de uma relação inteiramente baseada na complementariedade das necessidades. O problema é que há diferenças entre o mundo de uma reciprocidade de necessidade e o desejo intersubjetivo.

Lacan concorda que, a princípio, o homem é, como o animal, cooptado a esse companheirismo materno que satura qualquer necessidade básica. Mas lembra que ele o é muito mais do que qualquer outro em razão do atraso do seu desenvolvimento. Nesse momento, Lacan retoma o argumento que desenvolve em seus primeiros escritos psicanalíticos. O ser humano nasce com traços fetalizados e sua dependência vital caracteriza a *prematuração específica de seu nascimento*.

Para Lacan, o que especifica a condição do homem é que ele depende, para suas necessidades mais essenciais, do cuidado de um outro. O outro está sempre aí como tal. Em oposição ao mundo animal, no qual cada ser se apropriaria do que é visado pelo instinto, o mundo humano impõe a presença de um outro que sempre mediatiza a

⁶⁸ Ibid. p. 245.

satisfação. Por isso, o desejo humano não é aplacado com a satisfação da necessidade. O desejo é sempre desejo do outro. De tal forma que, mesmo quando a criança se dirige aos objetos, ao desejar, ela procura o reconhecimento do outro. O objeto do desejo humano mediado pela dimensão intersubjetiva é mais que um simples objeto.

Como vimos, é na teoria de Kojève do desejo humano que Lacan encontra esse modelo de um contexto intersubjetivo capaz de opor-se à necessidade animal. O desejo humano difere do desejo animal pelo fato de se dirigir não a um objeto real, dado, mas a um outro desejo.

O conceito da dialética do desejo receberá remanejamentos sucessivos no decorrer do ensino lacaniano. Neste primeiro momento, Lacan entende que o desejo se diferencia da necessidade em razão de seu caráter intersubjetivo. Entretanto, Lacan concluirá, mais tarde, que o desejo é mediado, não só pelo desejo do outro, meu semelhante, mas, antes, de maneira fundamental, por um universo de linguagem. Essas conclusões levariam Lacan a abandonar o tema da intersubjetividade em favor de uma concepção mais refinada do registro simbólico. Nos próximos capítulos, veremos como são introduzidas tais reformulações para compreendermos como a dialética do desejo é retomada num outro nível.

⁶⁹Ibid. p. 245.

De um outro ao Outro

Podem avaliar a importância do problema de saber se existe um pensamento independente da linguagem ou se a linguagem é ela própria pensamento?

*Pois hoje em dia, nada, ou quase nada, se faz sem fala, e é necessário saber apesar de tudo se essa coisa que fala quando eu falo e que me implica totalmente em cada som que enuncio, em cada palavra que escrevo, em cada signo que faço, se essa coisa é realmente eu, ou um **outro** que existe em mim, ou ainda um não sei quê de exterior a mim mesmo que se exprime através da minha boca em virtude de qualquer processo ainda inexplicado.*

(Julia Kristeva, *História da linguagem*.)

Neste segundo capítulo, para acompanharmos a maneira como Lacan vai aperfeiçoando a idéia da determinação que o sujeito recebe da alteridade, analisaremos os momentos mais importantes da elaboração progressiva de sua tópica do simbólico.

Como observamos no capítulo anterior, a dependência vai sendo deslocada da relação com o semelhante em direção a uma dependência mais fundamental posta em relação à ordem simbólica. Vimos também que Lacan havia sugerido que tal determinação simbólica encontrava sua melhor via de expressão no elemento da linguagem. Contudo, até o *Estádio do Espelho*, Lacan não possuía ainda uma teoria da linguagem capaz de descrever quais seriam, exatamente, as operações simbólicas responsáveis pela determinação do sujeito.

Nos anos cinqüenta, o conceito de simbólico sofreria vários deslocamentos para ajustar-se a uma teoria da linguagem aplicada à psicanálise. Para acompanharmos os principais passos dessas novas formulações, nos remeteremos, inicialmente, aos textos: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953) e ao primeiro Seminário: *Os escritos técnicos de Freud* (1953-54) que marcam a inauguração do ensino de Lacan.

Veremos que, ao anunciar seu programa de retorno a Freud, Lacan afirma ser necessário recuperar na *parole* (fala/palavra) o fundamento da atividade analítica e aponta para a intersubjetividade como campo privilegiado capaz de explicar as vicissitudes dessa experiência. Nessa primeira teoria do simbólico, a tese lacaniana do desejo de desejo ainda estava presa a um contexto intersubjetivo, em que um locutor utiliza a fala endereçada ao outro de modo a resgatar um desejo oculto para si próprio. Daí a formulação, ainda de inspiração hegeliana, de que o tratamento psicanalítico é baseado nessa experiência intersubjetiva em que esse desejo se faz reconhecer.¹

A concepção da *parole* (fala/palavra) como meio do reconhecimento intersubjetivo do desejo estava vinculada a uma outra tese kojeviana, a saber, a da *palavra como assassinato da coisa*. Veremos como esta tese kojeviana, retomada por Lacan, é incorporada ao discurso psicanalítico para demonstrar a articulação existente entre desejo e linguagem.

Na seção: II. 3. Para-além da Intersubjetividade, observaremos como se dá o ponto de ruptura de Lacan com as primeiras explicações sobre a linguagem, forjadas a partir de categorias kojevianas e/ou hegelianas. Veremos então que, no seu segundo Seminário: *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-55), Lacan começa a elaborar uma teoria do sujeito do inconsciente com a ajuda de conceitos importados da lingüística

¹ LACAN, *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). p. 281.

estrutural de Saussure e Jakobson. Basicamente, o que muda em sua teoria para ajustar-se às novas influências é a noção de alteridade. A dependência do sujeito deixará de ser pensada na reciprocidade do discurso intersubjetivo, dando lugar a uma dependência em relação ao grande Outro: uma máquina estrutural que coloca em cena o sujeito.

Para mostrar como Lacan desenvolve o conceito de grande Outro, examinaremos algumas das principais apropriações e inovações que Lacan estabelece em relação à lingüística estrutural de Saussure e Jakobson. Interessa-nos, especialmente, o uso que Lacan fará da distinção saussuriana entre significante e significado e da discriminação dos dois eixos que regem o sistema lingüístico, tal como fora retomada por Jakobson. Concluiremos a seção mostrando que, ao combinar a idéia de uma atividade maquinaica do inconsciente, funcionando de maneira autônoma à noção de primazia do significante, Lacan desenvolve uma teoria da heteronomia do sujeito em relação à linguagem.

Finalmente, veremos como ele é levado a repensar a questão da heteronomia, ao analisar criticamente os limites da ordem simbólica, de modo a acomodar a questão do sujeito às novas formulações de inspiração estruturalista. Concluiremos que, apesar de ter formulado uma teoria da estrutura da linguagem no inconsciente, Lacan não suprime a tese da dependência do sujeito posta em relação ao significante.

Para ilustrar o tema da dependência relacionando-o às tensões dialéticas de Hegel, apresentaremos a dialética hegeliana da bela alma para, em seguida, expormos o uso que Lacan fará dessa figura na análise do caso Dora. Verificaremos que o comentário que Lacan realiza sobre a figura hegeliana nos esclarece porque a idéia de heteronomia deve ser limitada para que o sujeito se responsabilize com relação à posição que assume diante do Outro simbólico.

II. I - Linguagem e desejo no inconsciente freudiano

As primeiras elaborações de Lacan acerca da função simbólica da linguagem são desenvolvidas no escrito inaugural de seu ensino: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), e no seu primeiro Seminário: *Os escritos técnicos de Freud* (1953-54). Ao anunciar o programa de retorno à Freud, Lacan diz ser necessário recuperar na fala o fundamento da atividade analítica e corrigir os descaminhos da psicanálise, mantendo-a nos limites do campo da linguagem.

No texto de 1953, acompanhando a via deste retorno, Lacan nos mostra que o método inventado por Freud encontra no discurso um campo privilegiado, pois

seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real.²

Vejamos como se relacionam as questões aqui apontadas. A propósito da fala como meio, Lacan lembra que a própria condição de interlocução que o sujeito aceita ao se engajar numa análise, é em si mesma mais importante que qualquer instrução adicional sobre o método terapêutico. O tratamento psicanalítico se inscreve no contexto dessa experiência intersubjetiva, caracterizada por uma fala endereçada ao outro. A relação entre o sujeito e o analista se desenrola inteiramente numa situação discursiva em que a alocação desse

² Ibid. p. 259.

sujeito deseja influenciar seu alocutário.³

Ao tentar fazer-se reconhecer pelo outro, o sujeito é obrigado a reconstruir os brancos, as falhas e os capítulos censurados de sua própria história. É por isso que Lacan afirma que é a “assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro”⁴ que serve de fundamento à psicanálise.

Contudo, Lacan chama atenção para o erro que seria reduzir a análise a um mero relato de acontecimentos vividos, pois, nesse caso, não teríamos propriamente um discurso, mas apenas uma fala vazia. Lacan observa que a função da fala não é apenas informar. A situação analítica deve restituir à fala seu valor de evocação, pois, quando falo de minha história, o que me implica em meu discurso “não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é”. Por isso, “a análise só pode ter por meta o advento de uma fala verdadeira e a realização, pelo sujeito, de sua história em sua relação com um futuro.”⁵

Numa formulação adequada a essa concepção de tratamento, Lacan diz que

o inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar.⁶

Daí decorre a seguinte afirmação: “o que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história”.⁷ Sendo que, para que isso aconteça, é necessário que a

³ Ao editar o texto de *Função e Campo* para a publicação, em 1966, Lacan acrescenta um reparo, em nota de rodapé, que antecipa sua ruptura com a noção de intersubjetividade. Nesta nota, Lacan sugere que mesmo que o sujeito fale a um outro, ele sempre se dirige ao grande Outro. (Cf. LACAN. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). p. 259). Este comentário antecipa a fórmula que Lacan viria a elaborar, mais tarde, a partir da concepção de Jakobson sobre a transmissão da comunicação, segundo a qual o sentido de uma mensagem se estabelece na operação de retorno do código sobre a mensagem. Na formulação lacaniana isso equivale a dizer que, mesmo que o sujeito fale a um outro, ele sempre se dirige a um campo lingüístico subjacente, por isso, o sujeito só sabe o que diz quando sua mensagem lhe retorna deste Outro. Voltaremos a esta questão, mais adiante, no terceiro capítulo da dissertação.

⁴ LACAN. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). p. 258.

⁵ *Ibid.* p. 303.

⁶ *Ibid.* p. 260.

⁷ *Ibid.* p. 263.

análise consiga instaurar uma fala verdadeira, uma fala plena (por oposição a uma fala vazia) que torne possível esse resgate dos capítulos em branco (das lacunas) da história do sujeito.

Finalmente, Lacan nos diz que o discurso é transindividual. Pois bem, se é verdade que esse capítulo de minha história pode ser resgatado através de um discurso transindividual é porque o inconsciente não pode estar situado nas recônditas profundezas de um sujeito psicológico. O inconsciente é um discurso comum, transindividual porque já está presente na tradição e na cultura antes mesmo do nascimento do indivíduo. Aliás, é exatamente por essa razão que Lacan afirmará que "o sujeito vai muito além do que o indivíduo experimenta "subjektivamente"⁸. Pois, ao utilizar a fala na reconstrução de sua história, o sujeito acaba percebendo que há um outro que fala nele fazendo-o dizer mais do que pretendia.

A linguagem tem a capacidade de dizer sempre mais do que um indivíduo pode previamente calcular, pois a equivocidade e a ambigüidade, que lhe são características, provocam chistes e atos falhos que podem revelar que o discurso contém informações sobre o sujeito que ele mesmo nunca antes havia percebido. Sendo assim, descobrimos que o sujeito talvez não seja o verdadeiro detentor de sua fala, mas apenas seu efeito. Isso permitirá a Lacan afirmar que "o inconsciente do sujeito é o discurso do outro".⁹

É essencial que uma análise consiga fazer o sujeito ser capaz de escutar aquele que lhe fala no discurso inconsciente. Mas, somado à escuta dessa fala, outra indicação necessária para lidar com o discurso inconsciente é saber reconhecer nele a expressão de um desejo. É por isso que Lacan nos remeterá à *Traumdeutung (Interpretação dos sonhos)* para lembrar a palavra de Freud no que concerne à questão do desejo.

⁸ Ibid. p. 266.

⁹ Ibid. p. 266.

A propósito da indicação de Freud de que é preciso investigar o inconsciente através do sonho e buscar nele a expressão de um desejo, Lacan nos mostra, mais uma vez, que o único meio do qual a psicanálise dispõe para empreender tal sondagem é a fala do paciente.

Da análise dos preceitos metodológicos de Freud, Lacan conclui que o tratamento psicanalítico é baseado numa experiência intersubjetiva em que esse desejo se faz reconhecer.¹⁰ E, reiterando esta afirmação, no seu primeiro Seminário, afirmaria que os descaminhos na teoria psicanalítica ocorrem quando se negligencia numa análise a fala como função de reconhecimento.¹¹ Pois,

em parte alguma evidencia-se mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro.¹²

Lacan argumenta que a experiência psicanalítica, desde Freud, teria demonstrado, por exemplo, que o ato falho é um ato bem sucedido, que no lapso há um desejo fundamental do sujeito de se fazer reconhecer através de seu discurso inconsciente. Portanto, uma vez enveredada a análise pela via da transferência, na qual o sujeito utiliza sua fala com vistas a obter o reconhecimento do outro, temos de concluir que o desejo do homem é o desejo do outro, pois o inconsciente deseja ser reconhecido.

Como vimos no capítulo anterior, Lacan utilizava essa fórmula do desejo de desejo para diferenciar este conceito, em seu caráter intersubjetivo, da necessidade. Mas, para mostrar as relações entre desejo e linguagem, esclarecendo a maneira como a aquisição humana

¹⁰ Cf. LACAN. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), p. 281.

¹¹ LACAN. *O Seminário: livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. (1954-55), p. 212.

¹² LACAN. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), p. 269.

da linguagem causaria no homem um deslocamento da necessidade em direção à ordem do desejo, Lacan se apropria de uma outra tese kojéviana, a da *palavra como assassinato da coisa*. Na verdade, esta segunda tese sobrepunha-se à formulação do desejo como desejo do outro e cumpria a importante função de demonstrar que, se o sujeito depende de um outro para se satisfazer, é porque um universo de linguagem determina seu desejo.

II. 2 - A palavra como assassinato da coisa

Veremos agora que Lacan utilizaria a tese kojéviana sobre a *palavra como assassinato da coisa* para dizer que, na aquisição da linguagem, o sujeito perde irremediavelmente a relação direta com as coisas existentes na simplicidade orgânica e natural da vida. No acesso ao discurso, há uma perda, que Lacan chamaria de castração. A palavra como assassinato da coisa produz o deslocamento do registro da necessidade e confere ao desejo uma dimensão infinita segundo as possibilidades de uma exploração simbólica.

Para compreendermos melhor a tese da *palavra como assassinato da coisa*, devemos situar, primeiramente, a maneira como o tema aparece em Kojève. Como havíamos observado anteriormente, Kojève trata a negatividade como a categoria ontológica essencial do sujeito, isto é, como expressão fundamental da atividade do homem. É no mesmo contexto que ele irá atribuir à palavra uma nova expressão dessa mesma negatividade. Kojève se reporta ao cap. VIII: *O saber absoluto* da *Fenomenologia* para afirmar que toda compreensão conceitual equivale a um assassinato.¹³

¹³ Cf. KOJEVE. *Introduction à la lecture de Hegel*. p. 372 - 380 [No original: toute compréhension-conceptuelle (*Begreifen*) équivaut à un meurtre].

Segundo Kojève, a lógica do conceito pode ser entendida como morte da coisa. O conceito expresso na palavra também é negação: com a palavra, a coisa deixa de estar simplesmente aí (como *Dasein*).

O conceito nasce - necessariamente - da anulação da coisa, já que é a coisa suprasumida (*aufgehoben*), isto é, já que é a coisa negada e conservada. Através da anulação do ser-aí dado, o conceito transforma a coisa particular, presente aqui e agora, numa universalidade. Kojève nos apresenta o seguinte exemplo: quando usamos a palavra "cachorro", não estamos falando de nenhum cachorro particular. A palavra não se refere simplesmente a este ou àquele cachorro que está diante de mim num determinado momento, mas a todos os cachorros. Sendo assim, a palavra mata a coisa dada, pois sabemos que o conceito cachorro não late, mas também eleva-a à universalidade.

Ao considerar a questão do conceito, Lacan relaciona o comentário de Kojève a uma outra tese, talvez ainda mais próxima daquela preconizada pelo próprio Hegel, que é a tese do conceito como tempo da coisa.¹⁴ Acompanhemos a exposição de Lacan:

Lembrem-se do que Hegel diz do conceito: - O conceito é o tempo da coisa. O conceito não é a coisa no que ela é, pela simples razão de que o conceito está sempre onde a coisa não está, ele chega para substituir a coisa (...) O que é que pode estar aí, da coisa? Não é nem sua forma, nem sua realidade, porque, no atual, todos os lugares estão tomados. Hegel diz isso com grande rigor - o conceito é o que faz com que a coisa esteja aí, não estando. Essa identidade na diferença, que caracteriza a relação do conceito à coisa, é o que faz também com que a coisa seja coisa e que o *fact* seja simbolizado.¹⁵

¹⁴ No capítulo VIII: O Saber Absoluto da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel de fato diz que "o tempo é o conceito mesmo", mas entende, com isso, que o espírito se manifesta necessariamente no tempo, enquanto não tiver apreendido o conceito puro que elimina o tempo. (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. II, p. 215).

¹⁵ LACAN. *O Seminário: Livro I: Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). p. 276.

Lacan menciona ainda que o conceito hegeliano, em sua capacidade de apreender os diversos momentos da coisa, comporta o mesmo caráter dinâmico que os relatos de Heráclito sobre o perpétuo movimento das coisas:

Se instaurarmos a existência de coisas numa movência absoluta, tal que jamais duas vezes a corrente do mundo passe pela mesma situação, é precisamente porque a identidade na diferença já está saturada na coisa.¹⁶

É daí que Hegel, segundo conclui Lacan, deduz que o conceito é o tempo da coisa. Pois a existência da coisa numa movência absoluta, dá-se no momento em que a identidade do conceito desdobra a coisa na sucessão de suas diferenças, ou ainda, em suas diversas manifestações e momentos.

Para Lacan, isso é o mesmo que dizer que, sendo o conceito o tempo da coisa, ele pode, como tal, reproduzir a coisa numa certa modulação em que qualquer coisa pode ser o suporte material. Nesse aspecto, conclui Lacan, a palavra que porta o desejo é como o conceito.

Freud mostra-nos como a palavra, isto é, a transmissão do desejo, pode se fazer reconhecer através de qualquer coisa, desde que essa qualquer coisa seja organizada em sistema simbólico.¹⁷

Em última análise, a palavra que porta o desejo é como conceito porque pode simbolizar. Ela pode fazer com que a coisa esteja presente, sem estar. É evocação da presença na ausência. Para exemplificar essa propriedade, Lacan lança mão do jogo freudiano do *fort-da*.

¹⁶ Ibid. p. 276.

¹⁷ LACAN. *O Seminário, Livro I, Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954), p. 279.

Freud havia descoberto um sentido simbólico para os jogos de ocultação, muito comuns em crianças pequenas, a partir da observação da brincadeira de uma criança de 18 meses com seu carretel.

A brincadeira consistia em fazer aparecer e desaparecer um carretel amarrado a um barbante, jogando-o para longe para depois puxá-lo, ao mesmo tempo em que acompanhava esse gesto com vocalizações que reproduziam, aproximadamente, as palavras alemãs "*fort*" (longe) e "*da*" (aqui). Posteriormente, Freud observou, também, uma variante deste jogo, em que a criança encenava o desaparecimento de si própria, agachando-se diante do espelho para fazer desaparecer sua imagem.

A partir dessas observações, Freud concluiu que a criança reproduzia ativamente o que lhe acontecia quando sua mãe se ausentava por longas horas. Como tinha que deixar a mãe, compensava-se encenando o próprio desaparecimento. Talvez estivesse se vingando de sua mãe, jogando-a para longe. Entretanto, Freud reconhece que a criança não podia ter sentido a partida da mãe como algo agradável. Daí, pergunta-se como explicar a repetição dessa experiência aflitiva.¹⁸

Lacan sugere que, ao formular uma resposta para essa pergunta, Freud teria descoberto, de maneira intuitiva, que a emergência do desejo humano acompanha sua capacidade de simbolização e aquisição da linguagem. Como o próprio Freud havia concluído, a criança só teria sido capaz de repetir a experiência desagradável porque, ao brincar, substituíra a tensão dolorosa engendrada pela experiência inevitável da presença e ausência do objeto

¹⁸ Cf. FREUD. Além do princípio do prazer (1920). p. 25 – 29.

amado, a mãe, por um jogo em que ela mesma, a criança, manejava a ausência e a presença e se comprazia em comandá-las.¹⁹

Lacan nos diz que essa operação, observada por Freud, marca o momento em que a criança passa a ser capaz de exercer uma força negativa sobre o objeto, tornando-se mestre da coisa, pois é capaz de destruí-la, fazê-la aparecer e desaparecer, com a ajuda dos vocábulos: *fort-da*. E Lacan observa que através dessas oposições simples dá-se uma primeira manifestação da linguagem.

Lacan também chama atenção para o fato de que, nesse momento, o sujeito não só domina a renúncia da satisfação pulsional, como queria Freud, mas eleva seu desejo a uma potência segunda. O momento em que o sujeito nasce para a linguagem é também aquele em que se perde a relação direta com a coisa - perde-se aquela simplicidade orgânica ou vegetativa com a coisa e, por conseqüência, o momento em que seu desejo se humaniza. Isso significa que, no momento em que a criança aprende a simbolizar, seu desejo não depende mais da presença da coisa para perseverar. Ela introduz no plano simbólico o fenômeno da presença e ausência, onde a ausência é evocada na presença e a presença, na ausência.²⁰ Portanto, para que haja desejo humano, não é mais preciso que a coisa esteja aí. Sendo assim, "o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa (grifo nosso), e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo."²¹

Dito de outro modo, no momento em que o indivíduo nasce para a linguagem, ao

¹⁹ Hyppolite também interpreta a báscula freudiana do *fort-da*, de um modo pouco diferente de Lacan, para tirar uma conclusão hegeliana dessa variante do jogo de presença e ausência diante do espelho. Segundo ele: "fazendo desaparecer o outro eu também desapareço comigo mesmo; mas fazendo com que o outro apareça, eu me perco também, estou de certa forma fora de mim, já que me vejo como um outro." (Cf. HYPOLITE, "Fenomenologia" de Hegel e psicanálise In: *Ensaio de Psicanálise e Filosofia*. p. 66)

²⁰ LACAN. *Seminário, Livro I, Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). p. 201.

²¹ LACAN. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). p. 320.

ingressar na ordem simbólica, "a palavra mata a coisa". Portanto, percebe-se que algo foi perdido, pois o sujeito não terá mais acesso à coisa em estado bruto. Na brincadeira da criança, por exemplo, a perda que está em jogo - a separação da mãe - é a perda da relação direta com a presença física da mãe.

Lacan nos mostra que, a partir do momento em que ocorre a mediação simbólica, a criança pode renunciar à coisa, em particular, mas não à mãe como objeto de desejo simbolizado. Perde-se o que é da ordem do imediato da coisa e essa perda da coisa original é vivida como uma castração.²² Contudo, a morte da coisa é também uma morte que porta a vida,²³

porque é na medida em que o símbolo permite essa inversão, quer dizer, anula a coisa existente, que ele abre o mundo da negatividade (grifo nosso), o qual constitui, ao mesmo tempo, o discurso do sujeito humano e a realidade de seu mundo enquanto humano.²⁴

Essa morte que porta a vida, ao trazer, como conseqüência, a castração do sujeito em sua impossibilidade de ascender à satisfação plena, é a atividade de simbolização, característica do que, mais tarde, Lacan chamará de universo significativo.

Nos anos que se seguiram a esta primeira teoria do simbólico, Lacan efetuará mudanças significativas em sua teorização. Buscando aprimorar sua concepção de linguagem para melhor se ajustar à idéia de um desejo que se produz em uma certa modulação através da

²² A propósito dessa castração da palavra, Lacan concluiria na *Subversão do Sujeito* que: "o que a experiência analítica atesta é que a castração, de qualquer modo, é o que rege o desejo, no normal e no anormal." (LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. (1960). p. 841)

²³ A propósito da relação entre morte e trabalho do negativo, Hegel diz no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* que a verdade da realização espiritual do homem: "não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I.p. 38). Lacan, por sua vez, no texto da *Subversão do Sujeito*, fala de duas mortes, uma que é trazida pela vida, e outra, que traz a vida, a saber, a morte simbólica que mobiliza o sujeito através da palavra. [LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. (1960). p. 825].

²⁴ LACAN. *Seminário, Livro I, Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). p. 201.

palavra, de um desejo se deslocando no universo infinito de sua exploração simbólica, Lacan abandonaria o modelo intersubjetivo forjado, de maneira aproximada, a uma compreensão kojéviana da linguagem e incorporaria, progressivamente, os conceitos importados da lingüística estrutural de Saussure e Jakobson. Estas incorporações, acompanhadas de algumas inovações por parte de Lacan, tornariam possível abordar o aspecto metonímico do desejo relacionando-o a tese da primazia do significante.

É neste contexto que assistiremos como se dá o afastamento progressivo de Lacan em relação ao pensamento hegeliano, a partir de sua referência comum à dialética, em direção à lingüística estrutural. Gostaríamos de ressaltar, porém, que esse movimento não resulta num rompimento total.²⁵

A noção do *inconsciente como discurso do outro*, bem como a do *desejo como o desejo do outro*, por exemplo, seriam recontextualizadas com a elaboração do conceito de grande Outro. Sendo assim, apesar das modificações teóricas que levariam Lacan a abandonar a perspectiva da intersubjetividade, ele não dispensaria as fórmulas que havia concebido sob a influência deste conceito. De certa forma, Lacan recicla suas próprias formulações, reinterpretando-as a partir de novos contextos.

O mesmo acontece com relação à idéia da dependência do sujeito. Lacan não abandona a noção de dependência do sujeito posta em relação à linguagem. Basicamente, o que muda na sua teoria para ajustar-se às novas influências é a noção de alteridade. A dependência do sujeito deixará de ser pensada na reciprocidade do discurso intersubjetivo. Assim, o pequeno outro, o semelhante, dá lugar ao conceito de Grande

²⁵ Concordamos aqui com o comentário de Roudinesco ao sustentar que "essa operação não leva a um rompimento com a leitura da obra hegeliana, simplesmente, depois dela, Lacan já não lê o mesmo Hegel." (Cf. ROUDINESCO. *História da psicanálise na França*, Vol II, p. 321).

Outro: a máquina simbólica da linguagem.

A propósito da maneira como a tese da dependência seria transposta de um contexto a outro, e da conseqüência dessa transposição sobre a teoria do desejo, é ilustrativo o comentário que Lacan realiza, alguns anos mais tarde, na seguinte passagem da *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960):

"A *anankê* (necessidade) somática da incapacidade do homem de se mover, *a fortiori* de bastar a si mesmo, durante um período após seu nascimento, garante a base de uma psicologia da dependência, como haveria ela de elidir o fato de que essa dependência é mantida por um universo de linguagem, justamente na medida em que por e através dele as necessidades se diversificaram e desdobraram a tal ponto que seu alcance se afigura de ordem totalmente diversa?(...) Explicitando: a tal ponto que essas necessidades passaram para o registro do desejo.²⁶

Podemos perceber então que uma melhor compreensão do campo lingüístico tornaria possível evitar as prováveis distorções que uma psicologia da dependência poderia pretender extrair da idéia de um desejo intersubjetivo. Mas, para que Lacan formulasse um modelo propriamente psicanalítico da relação entre o desejo inconsciente e o discurso, seria preciso, ainda, dar um passo adiante e superar os limites que o reconhecimento intersubjetivo impunha à linguagem.

Veremos, a seguir, como Lacan introduz o conceito de grande Outro na sua teoria do simbólico e como começa a desvencilhar-se desse modelo intersubjetivo da linguagem hegeliana.

²⁶ LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. (1960). p. 826.

II. 3 - Para além da Intersubjetividade

No Seminário 2 do *Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954 - 1955), tendo Hyppolite na sua platéia, Lacan discute a descontinuidade das descobertas de Freud a Hegel em relação ao problema da autonomia-heteronomia do homem. Pergunta-se:

se o *autonomous* ego vai no sentido da descoberta freudiana. A questão de saber qual é a parte de autonomia que há no homem sempre existiu e está na preocupação de todos. O que será que Freud nos traz a este respeito? Será que é uma revolução, sim ou não? (...) o que será que há de novo, de Hegel a Freud, se os colocarmos no mesmo registro?²⁷

Segundo Lacan, a originalidade daquilo que Freud introduz em relação a Hegel manifesta-se no advento do mundo das máquinas: "a máquina encarna a mais radical atividade simbólica no homem."²⁸.

Lacan lembra que há algo que se fala em Freud e que não se fala em Hegel, que é a energia. E a energia é uma noção que só pode aparecer a partir do momento em que há máquinas²⁹. A partir daí começa a se ver despontar a biologia energética. A biologia de Freud, porém, - que nada tem a ver com a biologia tradicional - trata da manipulação de símbolos no intuito de resolver uma determinada questão energética, qual seja, energeticamente, o que é o psiquismo? É aí que Freud "tropeça" no sonho. Ele descobre o funcionamento do símbolo, deslocamentos, trocadilhos e chistes "funcionando sozinhos na máquina de sonhar."³⁰ E ele tem que tomar partido frente a esta descoberta, nos diz Lacan.

²⁷ LACAN. *O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (1954 - 1955). p. 91.

²⁸ *Ibid.* p. 99.

²⁹ *Ibid.* p. 99.

³⁰ *Ibid.* p. 101.

Ao aceitá-la, Freud vai além da referência do homem ao seu semelhante, constituindo este terceiro termo onde, a partir de então, haverá "um para além da referência inter-humana".³¹

Atento aos avanços da cibernética, Lacan revelará, mais adiante, no mesmo Seminário, que o conceito de um funcionamento para-além da intersubjetividade deve valer sobretudo na moderna máquina de calcular.³²

Ele lembra que nessas máquinas cibernéticas, a pura combinação de um certo número de decisões binárias é capaz de constituir um código. Mas, o que realmente interessa a Lacan é que códigos binários são capazes de transmitir mensagens.³³

Lacan aproxima o funcionamento inconsciente à pura combinatória dessa máquina simbólica para afirmar que as combinações aleatórias capazes de transmitir mensagem diferem do modelo imaginário da comunicação intersubjetiva. Daí conclui que a linguagem possui um regime simbólico que extrapola o modelo inter-humano de comunicação.

A descoberta da atividade simbólica revela a existência de um funcionamento autônomo e maquínico da linguagem que extrapola a capacidade que o sujeito tem de identificar-se com o outro para entender aquilo que este lhe diz.³⁴

³¹ Ibid. p. 101.

³² Aqui, o reparo é importante, pois, como nos esclarece o prof. José Henrique Santos, Hegel, com efeito, teria conhecido uma versão mais simplificada de máquina, chegando mesmo a conceituar a *suprassunção* que caracteriza o seu trabalho. (Cf. SANTOS. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. p. 63 – 64).

³³ LACAN. *O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (1954 - 1955), p. 225.

³⁴ Sobre a originalidade do conceito de máquina formulado por Lacan, gostaria de remeter às conclusões de dissertação de Mestrado de Gilson Iannini intitulada *Estrutura e Sujeito: a máquina original de Jacques Lacan*, recentemente defendida no Programa do Curso de Pós-Graduação de Filosofia da UFMG, especialmente a Seção: 4.2.1.2 - *A máquina, o jogo, a cena do sujeito*. Segundo Iannini, "a máquina só é possível num universo de precisão em que a ciência descreve o funcionamento do mecanismo segundo algoritmos. A máquina não pensa, ela segue uma lógica combinatória que independe da subjetividade de quem a opera." (Iannini. *Estrutura e Sujeito: a máquina original de Jacques Lacan*. p. 157 - 158).

O exemplo utilizado por Lacan no Seminário 2, para caracterizar esse funcionamento intersubjetivo-imaginário da linguagem, é muito instrutivo. Trata-se do jogo de par ou impar que Lacan extrai do conto: *A carta roubada* de Edgar Allan Poe. Neste conto, a personagem Dupin, espécie de detetive amador, descreve a surpreendente capacidade de um menino de oito anos para ganhar quase sempre num jogo de adivinhação.

Dupin atribui a habilidade do menino à sua capacidade de identificação com o intelecto de seu adversário. Seu método de adivinhação consistia na mera observação e na apreciação da finura de seus adversários.

Dupin comenta o método do menino: "Suponhamos que seu adversário seja um perfeito babaca e, levantando a mão fechada, lhe pergunte: "Par ou impar?" Nosso aluno responde: "impar", e perdeu. Mas na segunda prova ganha, pois ele diz para si mesmo: "o palerma tinha posto par da primeira vez, e toda sua esperteza não vai além de fazê-lo pôr impar na segunda; direi pois: Impar". O menino diz: "impar", e ganha. Poe dá ainda a seguinte fala ao personagem do menino raciocinador:

Quando quero saber até que ponto alguém é circunspecto ou estúpido, até que ponto é bom ou mau, e quais são atualmente seus pensamentos, componho meu rosto conforme o dele, tão exatamente quanto possível, e espero então para saber que pensares ou que sentimentos vão nascer em meu espírito ou em meu coração, como se se emparelhassem e se correspondessem com a minha fisionomia.³⁵

Portanto, o menino quase sempre vence no jogo por ser capaz de imaginar, a partir de suposições espelhadas, qual seria o próximo lance do outro. Toda sua estratégia estava baseada na identificação que estabelecia com seu adversário a partir de um espelhamento inicial.

³⁵ LACAN. *O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (1954 - 1955). p. 227.

Lacan observa, contudo, que há uma função autônoma do simbólico para além da possibilidade que eu tenho de tentar pensar aquilo que o outro vai pensar, a partir daquilo que penso que o outro vai entender do que eu digo etc... É o caso de imaginarmos o que ocorreria se o menino raciocinador tivesse como adversário, nesse jogo, uma máquina. Pois, nesse caso, seremos levados a concluir que, para além do uso imaginário da linguagem, há um regime simbólico que funciona de maneira autônoma, independentemente de minhas expectativas. "A máquina não tem nenhum meio de se colocar numa posição reflexiva em relação ao seu parceiro humano."³⁶

A partir da idéia de máquina, Lacan recontextualiza as noções de que *o inconsciente é o discurso do outro* e a de que *o desejo do homem é o desejo do outro*. É por isso que, nos textos que se seguiram ao Seminário 2, essas teses já apareceriam vinculadas a um segundo grau de alteridade. Lacan introduz o conceito de grande Outro para dizer que a linguagem do inconsciente, assim como a moderna máquina de calcular, funciona sozinha. Há uma autonomia do simbólico.

A exemplo das referidas recontextualizações, numa passagem do artigo: *A instância da letra no inconsciente ou a Razão desde Freud*, de 1957, a autonomia maquínica do simbólico substituiria a relação com o outro semelhante, definindo o inconsciente freudiano como esse Outro de uma heteronomia radical:

A heteronímia radical (grifo nosso), cuja hiância no homem foi mostrada por Freud, já não pode ser encoberta, sem que se considere uma desonestidade intrínseca tudo o que nisso é empenhado. Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele quem me agita?

Sua presença só pode ser compreendida num grau secundário da alteridade (grifo nosso) que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante.

³⁶ Ibid.p. 229.

Se eu digo que o inconsciente é o discurso do Outro com O maiúsculo, é para indicar o para-além em que se prende o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento.³⁷

O Outro do qual Lacan nos fala aqui é a dimensão da alteridade do campo simbólico da linguagem. Portanto, dizer que "o inconsciente é o discurso do Outro" é dizer que há um Outro que fala em mim com a mesma autonomia da máquina. O inconsciente tem leis próprias. Mais adiante, veremos que Lacan vai descrever o funcionamento do inconsciente segundo as mesmas leis que organizam a linguagem.

Diante de sua nova maneira de conceber o simbólico, podemos entender, também, que tipo de relação de dependência Lacan pretende estabelecer. O sujeito é heterônimo porque há uma alienação inevitável de uma ordem simbólica, preexistente ao seu nascimento, à qual terá que se submeter. Além disso, as próprias necessidades do sujeito são mediadas por um universo de linguagem. Nesse sentido, se o sujeito tem uma dependência primordial em relação ao desejo do Outro, é porque, desde o início, seu querer irá precisar encontrar palavras para que um outro lhe possa atender. A própria relação com o outro (semelhante), que realiza os cuidados necessários à sobrevivência, nos seus primeiros anos de prematuração, é mediada por um universo lingüístico. A mãe, por exemplo, precisa atribuir um sentido às suas primeiras demandas precariamente articuladas. Isso faz com que Lacan afirme que o reconhecimento de desejo está atado ao desejo de reconhecimento.

É preciso ter em conta que, no momento em que Lacan formula o conceito de grande Outro, a noção de linguagem com a qual trabalhava já sofria a influência dos estudos lingüísticos de Saussure.

³⁷ LACAN. A instância da letra no inconsciente ou a Razão desde Freud (1957). p. 528 - 529.

Roudinesco nos esclarece que, apesar de conhecer o *Curso de lingüística geral* de longa data, Lacan só irá elaborar uma teoria do inconsciente segundo o modelo de uma estrutura da linguagem, depois de uma segunda leitura de Saussure, influenciado pelas inovações de Jakobson.

Roudinesco nos conta que, alguns meses antes de pronunciar a conferência sobre *A instância da letra (1957)*, Lacan descobre os *Essais de linguistique générale*, que haviam sido publicados um ano antes. O livro continha um artigo intitulado: *Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia*³⁸, que lhe possibilitaria organizar, de forma estrutural, sua hipótese do inconsciente-linguagem.³⁹

Quando Lacan, finalmente, se apropria de conceitos extraídos da lingüística estrutural, o grande Outro dessa máquina simbólica aparece relacionado à estrutura da linguagem. Ao descrever as características dessa estrutura da linguagem, a heteronomia que Lacan havia identificado em relação ao Outro simbólico dará lugar à primazia do significante sobre o sujeito. Vejamos, a seguir, como Lacan redescreve esse campo teórico.

II. 4 - Por uma teoria da primazia do significante

Para entendermos como Lacan aproximaria a estrutura da linguagem aos mecanismos que descrevem o funcionamento do inconsciente, situaremos o contexto teórico em que seriam forjados os conceitos e princípios da lingüística de maior interesse para a psicanálise. Tomaremos, inicialmente, em consideração, alguns aspectos da inauguração dessa nova disciplina, para em seguida abordarmos as inovações introduzidas por Lacan de modo a

³⁸ Cf. o Capítulo 2 de JAKOBSON. Deux aspects du langage et deux types d'aphasie In: *Essais de linguistique générale*. p. 43 - 67.

³⁹ ROUDINESCO. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. p. 275 - 278.

acomodar os conceitos transmitidos de um domínio a outro.

No seu *Curso de lingüística geral*, de 1916, Saussure observa que a linguagem tomada como um todo é complexa, multiforme e heteróclita. Para constituir um objeto bem definido para a lingüística, Saussure propõe dividir o estudo da linguagem em duas partes: uma lingüística da fala e outra da língua. Saussure admite que, a rigor, a lingüística poderia se voltar a estas duas disciplinas diferentes, mas observa que as manifestações da fala são individuais e momentâneas, sendo difícil compor um objeto de estudo unificado a partir delas. Já a língua, por ser um instrumento da coletividade, poderia ser isolada do conjunto heterogêneo da linguagem.⁴⁰

Saussure propõe, então, que o objeto da lingüística seja o estudo da língua como um sistema cuja célula elementar é o signo lingüístico. A língua diz respeito a um conjunto de signos que se combinam segundo determinadas leis. A tarefa da lingüística seria descrever os elementos deste sistema e as leis que regem seu funcionamento.

O signo lingüístico, segundo Saussure, é uma "entidade psíquica de duas faces" que une um conceito a uma imagem acústica. Ao formular esta definição, Saussure pretende romper com a idéia de que a língua é uma nomenclatura, uma combinação de signos capazes de unir os termos às coisas. Ele esclarece que

O signo lingüístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la "material", é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.⁴¹

⁴⁰ SAUSSURE. *Curso de lingüística geral*. p. 15 - 28.

⁴¹ *Ibid.* p. 80.

Além de nos alertar para o erro que seria confundir o conceito com o referente e a imagem acústica com o som, Saussure nos faz ver que a idéia representada pelo conceito, mesmo sem precisar ser anunciada através da fala, está necessariamente vinculada à representação psíquica deste som. Em outras palavras, o conceito, como a parte mais abstrata do signo, está sempre associado à marca sensorial de um som. Pois, "a língua não comporta nem idéias nem sons preexistentes ao sistema lingüístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste sistema."⁴²

Portanto, a língua é este sistema de diferenças em que a diferenciação dos conceitos do pensamento está vinculada a um conjunto de oposições sonoras. Neste sentido, o pensamento não preexiste à linguagem, ele depende dela. Saussure comparava a língua a um folha de papel. Segundo ele,

o pensamento é o anverso e o som o verso; não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro; assim tampouco, na língua, se poderia isolar o som do pensamento, ou o pensamento do som.⁴³

Para evitar que o signo seja confundido com uma de suas partes integrantes, Saussure propõe chamarmos de significante a imagem acústica de um conceito, e de significado, o conceito propriamente dito:

Chamamos *signo* a combinação do conceito e da imagem acústica: mas, no uso corrente, esse termo designa geralmente a imagem acústica apenas, por exemplo, uma palavra (*arbor* etc.). Esquece-se que se chamamos a *arbor* signo, é somente porque exprime o conceito "árvore", de tal maneira que a idéia da parte sensorial implica a do total.(...)

Propomo-nos a conservar o termo *signo* para designar o total, e a substituir *conceito* e *imagem acústica* respectivamente por *significado* e

⁴² Ibid. p. 139.

⁴³ Ibid. p. 131.

significante; estes dois termos têm a vantagem de assinalar a oposição que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte.⁴⁴

A propósito do problema da significação, Saussure demonstra que não basta saber que a imagem acústica está sempre ligada a um determinado conceito, pois é preciso ainda decidir sobre o valor de um signo.

Saussure afirma que o valor de um signo nos é dado na oposição e diferença com os outros. Pois, se tomarmos um significante isoladamente, fica impossível determinar exatamente a que significado ele está atrelado. Isso quer dizer que um mesmo significante pode aparecer associado a um significado, para formar a unidade lingüística de um determinado signo numa frase, e formar uma unidade lingüística completamente diferente num outro contexto. Por isso, só poderemos concluir sobre o valor de um signo, no lugar onde ele aparece, ao compará-lo à série de outros signos de modo a determinar seu contexto. A partir daí,

para certificar-se de que se trata de fato de uma unidade, é preciso que, ao compararmos uma série de frases onde se encontre a mesma unidade, se possa, em cada caso, separá-la do resto do contexto, comprovando que o sentido autoriza a delimitação.⁴⁵

Saussure compara o modo como se estabelece o valor dos termos numa língua ao jogo de xadrez, pois, segundo ele,

uma posição de jogo corresponde de perto a um estado da língua. O valor respectivo das peças depende da sua posição no tabuleiro, do mesmo modo que na língua cada termo tem seu valor pela oposição aos outros termos.⁴⁶

⁴⁴ Ibid. p. 81.

⁴⁵ Ibid. p. 121.

⁴⁶ Ibid. p. 104.

A maneira como Saussure definiu as partes integrantes do signo e mostrou o estabelecimento do problema do valor será retomada por Lacan de forma a criar uma teoria do inconsciente em que os elementos lingüísticos sejam destituídos de uma significação imediata. A exemplo disso, comentando o *Curso de lingüística geral* de Saussure em seu artigo: *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957), Lacan afirma que

a temática dessa ciência está efetivamente presa à posição primordial do significante e do significado, como ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação.⁴⁷

E a partir daí complementa:

fracassaremos em sustentar sua questão (a da natureza da linguagem) enquanto não nos tivermos livrado da ilusão de que o significante atende à função de representar o significado, ou, melhor dizendo: de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer.⁴⁸

Na verdade, Lacan precisava da unidade dicotômica do signo para, a partir dela, tirar a fixidez do signo e afirmar a autonomia do significante em relação ao significado. Com isso, Lacan acaba rompendo a problemática do signo, inspirado pelo problema do valor. Dando autonomia ao significante, tornando-o capaz de separar-se do significado, Lacan mostrava como a própria significação operava de maneira semelhante ao valor do signo: assim como o valor só é dado na oposição e diferença com os outros, "nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação."⁴⁹

Esta remissão de significação ocorre no eixo de oposição de imagens acústicas, que Lacan chamará de cadeia significante. Lacan acreditava que, a princípio, poderia haver um

⁴⁷ LACAN. *A instância da letra no inconsciente ou a Razão desde Freud* (1957). p. 500.

⁴⁸ *Ibid.* p. 501.

⁴⁹ *Ibid.* p. 501.

deslizamento indeterminado na cadeia significante. Ainda assim, o fechamento de uma significância eventualmente ocorreria no chamado "ponto de basta". Este é o nome que Lacan dá a uma operação em que "o significante detém o deslizamento da significação, de outro modo indefinido."⁵⁰

Segundo Lacan, o ponto de basta caracteriza

a função diacrônica da frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo.⁵¹

Como se pode observar, o "ponto de basta" inspirava-se nas considerações de Saussure, a respeito do modo como o valor de um signo nos remete aos outros signos, para dizer que os significantes são elementos que se combinam para formar significações que nada significam tomados isoladamente. Os significantes só serão significativos na relação de oposição que mantêm com todos os outros significantes da cadeia falada. Entretanto, para Lacan, o sentido do que foi falado só será estabelecido num momento *a posteriori*. Como as palavras não possuem uma significação prévia, e, considerando a possibilidade de o sujeito falante se enganar e dizer mais do que pretendia, seu enunciado se abre à escuta de uma enunciação.⁵²

Outra importante contribuição de Saussure, que despertará o interesse de Lacan, após

⁵⁰ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. (1960). p. 820.

⁵¹ Ibid. p. 820.

⁵² Gostaríamos de indicar o tratamento da questão formulado por Vladimir Safatle em sua dissertação de mestrado: *O amor pela superfície: Jacques Lacan e o aparecimento do sujeito descentrado*, recentemente defendida no Curso de Pós-graduação da USP, destacando especialmente a seção A linguagem segundo J. L.: A destruição do signo e o apogeu do significante, onde Safatle expõe a concepção não correspondencialista da linguagem de Lacan, somada a sua perspectiva não-realista. Introduzindo-nos num debate contemporâneo de grande relevância, Safatle também tece algumas considerações sobre a objeção do pragmatista Richard Rorty à concepção saussuriana da linguagem para demonstrar porque essa crítica não atinge Lacan. (SAFATLE. *O amor pela superfície: Jacques Lacan e o aparecimento do sujeito descentrado*. p. 108 - 121)

receber algumas inovações por parte de Jakobson, diz respeito à maneira como Saussure analisa o papel fundamental dos dois modos possíveis de arranjo dos signos lingüísticos no interior da língua.

Segundo Saussure, há dois níveis de relação entre os signos que são: o das associações *in praesentia*, que corresponde à maneira como os termos estão combinados numa série efetiva que forma uma cadeia de enunciados; e o segundo, que Saussure chama de relações *in absentia*, corresponde à possibilidade de substituir um termo por outro alternativo dentro de série mnemônica virtual.⁵³

Encontramos, nesses dois tipos de relação associativa entre os termos a discriminação de dois eixos da língua: o eixo sintagmático e o eixo paradigmático. O eixo paradigmático diz respeito às associações que um determinado elemento lingüístico desperta, já o eixo sintagmático contempla os outros elementos que estão ligados numa cadeia de enunciados.

Jakobson retoma essa distinção dos dois tipos de operações em jogo na língua, introduzida por Saussure, em seu artigo: *Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia*, e resolve renomeá-las: chamará o eixo paradigmático de eixo das seleções, e o sintagmático, de eixo das combinações.⁵⁴

Em seguida, Jakobson percebe que esta distinção poderia ser aplicada aos elementos da cadeia falada num estudo sobre o funcionamento lingüístico nos afásicos. Ao analisar as operações que o falante realiza no ato de falar, Jakobson demonstra de que maneira estas operações estão implicadas em algumas anomalias da linguagem.

⁵³ SAUSSURE. *Curso de lingüística geral*. p. 143.

⁵⁴ JAKOBSON. Deux aspects du langage et deux types d'aphasie In: *Essais de linguistique générale*. p. 48.

Jakobson observa que falar implica, basicamente, efetuar duas séries de operações simultâneas: selecionar palavras do léxico e combinar signos de forma a encadeá-los para construir uma frase. A partir daí, irá demonstrar que as afasias estão relacionadas à incapacidade de efetuar uma dessas operações. A afasia ora impossibilita o indivíduo de selecionar as unidades lingüísticas, ora dificulta sua capacidade de combiná-las. Demonstra, portanto, que o primeiro tipo de afasia está relacionado a um distúrbio no eixo paradigmático da linguagem e que o segundo tipo interfere nas relações de contigüidade, situadas no eixo sintagmático da estrutura da linguagem.

Jakobson demonstra, ainda, que estas dificuldades podem ser relacionadas a duas operações do discurso: operações metafóricas e operações metonímicas. A metáfora é impossível em um dos tipos de afasia e a metonímia no outro, pois o discurso se desenvolve no eixo das seleções segundo as operações metafóricas, e no eixo das combinações, segundo as operações metonímicas.

No final do artigo, Jakobson efetua uma aproximação entre a estrutura dos sonhos - os processos primários descritos por Freud: condensação e deslocamento - e as leis que estruturam a linguagem. Jakobson aproximava o simbolismo à atividade metafórica e a condensação, juntamente com o deslocamento, à atividade metonímica.

São essas as principais inovações introduzidas por Jakobson na discriminação de dois eixos da linguagem que despertam o interesse de Lacan pelo funcionamento lingüístico. Na verdade, Lacan irá retomar a aproximação feita por Jakobson, modificando-a um pouco, pois assimilava a noção freudiana de condensação a um procedimento metafórico e o deslocamento, a um procedimento metonímico.

A partir daí, Lacan formulou a tese da primazia do significante sobre o significado, para mostrar que este significante destituído de significação imediata poderia efetuar dois tipos de operações relacionadas ao discurso: i) um significante pode remeter a outro numa operação de contigüidade; e, ii) um significante pode substituir o significado de outro segundo uma operação metafórica. Por conseguinte, a ação do significante sobre o significado, poderia efetuar, basicamente, os mesmos mecanismos descobertos por Freud em ação no inconsciente: deslocamento e condensação.

É esse o instrumental teórico que Lacan vai utilizar na *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960)* para caracterizar o inconsciente:

O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa Outra cena, escreve ele) se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma. Nessa fórmula, que só é nossa por ser conforme tanto ao texto freudiano quanto à experiência que ele inaugurou, o termo crucial é o significante, ressuscitado da retórica antiga pela lingüística moderna, numa doutrina da qual os nomes de Ferdinand de Saussure e de Roman Jakobson indicarão a aurora e a culminância atual, lembrando que a ciência-piloto do estruturalismo no Ocidente tem suas raízes na Rússia em que floresceu o formalismo. Genebra, 1910, e Petrogrado, 1920, dizem bem por que seu instrumento faltou a Freud. Mas essa falha da história só faz tornar mais instrutivo o fato de que os mecanismos descritos por Freud como sendo os do processo primário, onde o inconsciente encontra seu regime, abrangem exatamente as funções que essa escola toma por determinantes das vertentes mais radicais dos efeitos da linguagem, quais sejam, a metáfora e a metonímia, ou, dito de outra maneira, os efeitos de substituição e combinação do significante nas dimensões respectivamente sincrônica e diacrônica em que eles aparecem no discurso.⁵⁵

Tendo identificado essa estrutura da linguagem no inconsciente, Lacan se pergunta que tipo de sujeito é possível lhe atribuir. Em outros termos, se o inconsciente obedece a essa estrutura da linguagem, que tipo de sujeito podemos conceber?

⁵⁵ LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. (1960), p. 813 - 814.

A solução está em perceber que a primazia do significante não se aplica apenas ao significado, pois na medida em que a cadeia significante governa o discurso do sujeito, ela governa o próprio sujeito. Dito de outra maneira, a primazia do significante ajustada à fórmula: "o inconsciente é o discurso do Outro", indicaria a presença de um sujeito do inconsciente que pensa em nós segundo as mesmas leis de organização da cadeia significante.

Em seu artigo *Observações ao relatório de Daniel Lagache* (1960), escrito alguns meses antes da *Subversão do sujeito*, Lacan nos mostra como a tese da dependência do Outro simbólico poderia ser relacionada à estrutura da linguagem, a partir da primazia do significante sobre o sujeito. Neste artigo, Lacan nos diz que a estrutura da linguagem é essa "máquina original que coloca em cena o sujeito".⁵⁶ E, retomando alguns conceitos-chaves da lingüística, afirma que esta estrutura deve ser definida pela articulação significante como tal.⁵⁷ A partir dessas definições, Lacan combina sua investigação sobre o sujeito com os "efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade em que se produz."⁵⁸

Podemos perceber aqui como começa a desenhar-se o projeto lacaniano de subversão. A subjetividade não é mais o que rege o discurso, ela é assujeitada. Destituído de características substanciais, o sujeito será apenas o efeito de uma cadeia significante que tende a produzir o deslocamento da significação.

A estrutura que coloca em cena o sujeito é também aquela que produz sua alienação. Se o sujeito é dependente do Outro é porque nasce e é constituído e ordenado por um

⁵⁶ Cf. LACAN. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade" (1960). p. 655.

⁵⁷ Ibid. p. 655.

⁵⁸ Ibid. p. 655.

campo simbólico que lhe é exterior. A alienação do sujeito diz respeito ao “ponto de inseminação de uma ordem simbólica que preexiste ao sujeito infantil e segundo a qual será preciso que ele se estruture.”⁵⁹

Ogilvie comenta, a propósito da tese da supremacia, que o significante faz surgir um sujeito que, antes de vir a ser através da fala, antes mesmo de o designar por um nome, por exemplo, é convocado a se inserir em sistemas que só remetem a si mesmos e cujo lugar e significação já estão instituídos desde sempre.⁶⁰ Daí a tese lacaniana que inscreve o sujeito como efeito da operatividade da cadeia significante, segundo a qual um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante.”⁶¹

Detenhamo-nos um pouco mais nessa formulação para tentarmos extrair dela uma definição do sujeito lacaniano.

Como vimos anteriormente, o significante não significa a si mesmo, ele não confere identidade própria. O que caracteriza sua condição é a necessidade de se expor a outros elementos diferenciais e a própria remissão da significação. Entretanto, não se pode dizer que o produto dessa operação de remissão de um significante ao outro não tenha sentido algum.

O fato de não ter nenhum significado imediatamente atrelado a ele, não faz com que o significante seja completamente destituído de sentido. O sentido, nos diz Lacan, é pontual, pois somente quando o deslizamento significante encontra seu ponto de basta é que se fecha retroativamente uma significação. Eventualmente, a cadeia significante se detém em algum ponto, interrompendo a remissão indefinida. Veremos, mais adiante, que aquilo

⁵⁹ LACAN. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. (1958). p. 601.

⁶⁰ Cf. OGILVIE. *Lacan: a formação do conceito de sujeito*, p. 121.

⁶¹ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. (1960). p. 833.

que detém o deslizamento em determinados pontos revela significações inconscientes que “costuram”, ou “fixam” o sintoma do sujeito.⁶²

Se a experiência de significação envolve esta remissão em que os significantes se sucedem, também o sujeito se produz como efeito de significação no intervalo entre um significante e outro. No deslocamento da cadeia significante, onde um significante remete o sentido aos outros significantes, um sujeito se presentifica, sendo falado pelo discurso. O sujeito se produz, ou melhor, é produzido, neste deslizamento da cadeia significante que remete um significante a outro.

A partir daí, podemos concluir com Milner que o teorema de Lacan poderia ser desdobrado no seguinte corolário: “o sujeito é apenas o que um significante representa para outro significante.”⁶³

É nesse mesmo intervalo da remissão de uma significação a outra, no qual não se pode prever *a priori* o efeito da significação, que se produz o sujeito. Novamente, aqui, percebemos que é nesse sistema de significantes, exposto à ambigüidade sem significação prévia, que um sujeito pode ser situado a partir do que é resgatado através da enunciação. É necessário, portanto, tomar a fala do sujeito apenas como significantes e buscar um efeito de significação diferente de uma possível significação imediata.

⁶² Utilizamos aqui o verbo “costurar” para aproximá-lo à origem do conceito “ponto de basta” (*Point de capiton*), por vezes também traduzido para o português como “ponto de estofa”. Como nos esclarece Roudinesco, este conceito foi forjado a partir de um termo extraído do vocabulário das costureiras que indicava, por exemplo, o ponto em que o lado de uma almofada deveria se prender ao outro lado para fixar o estofamento. Lacan o utiliza, a princípio, para caracterizar a maneira como o eixo do fluxo do significante se prende ao eixo do fluxo do significado estabelecendo a significação. (Cf. ROUDINESCO. *História da psicanálise na França*, Vol II, p. 326). Contudo, esse termo seria novamente evocado na *Subversão do Sujeito*, quando Lacan afirma que a fantasia (*fantasme*) - que diz respeito à dinâmica da construção do sintoma - é propriamente o que “estofa” (*étouffe*) o sujeito. (LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. (1960). p. 831)

⁶³ MILNER. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. p. 86.

Por conseguinte, o sujeito é representado pelo significante, ou por uma cadeia de significantes, onde o enunciado não corresponde à enunciação. Esse sujeito é um sujeito do inconsciente, não um eu. Também não poderá ser confundido com o sujeito da consciência, pois, se ele não pode prever antecipadamente os efeitos dessa significação, não poderá dizer quem pensa que é. Enfim, o sujeito do inconsciente será apenas um efeito de significação dessa operação de remissão de um significante ao outro da cadeia significante. É nessa estrutura que descreve os sonhos, os lapsos, os chistes e todas as formações do inconsciente, que o sujeito é convocado a se inserir.

Resta saber se o fato de a estrutura simbólica determinar o sujeito do inconsciente, ou melhor, se o fato de o sujeito ser determinado pela cadeia de significantes, a partir das leis que os governam, implica no assujeitamento a uma dominação absoluta do Outro. Em outros termos, podemos concluir que o lugar do sujeito na estrutura é de um submetimento total? Se é assim, vale perguntar: por que Lacan insiste em utilizar o conceito de sujeito? Não seria mais justificável que Lacan tivesse adotado a idéia da “negação do sujeito”, um tema muito em voga nos meios estruturalistas de sua época, para afirmar a inutilidade deste conceito?

Não parece ser esse o caso. Na verdade, Lacan jamais abandonará a questão do sujeito e sua posição em relação à temática da “negação do sujeito” é ilustrativa da excentricidade de seu “estruturalismo”. Lacan chega mesmo a rejeitar essa idéia, a exemplo do que encontramos numa intervenção sua à palestra de Foucault: “O que é um Autor?”, de 1969.

Gostaria de observar que, estruturalismo ou não, não se trata absolutamente, no campo vagamente determinado por esta etiqueta, da **negação do sujeito**. Trata-se da **dependência do sujeito** (grifos nossos), o que é extremamente diferente; e particularmente ao nível do retorno a

Freud, da dependência do sujeito com referência a alguma coisa de verdadeiramente elementar, e que tentamos isolar sob o termo "significante".⁶⁴

À primeira vista pode parecer surpreendente observar que Lacan se contrapõe a uma temática estritamente estruturalista, retomando um tema que havia sido forjado, originariamente, a partir de categorias hegelianas, como é o caso da idéia de dependência do sujeito. Contudo, se considerarmos o sistema de apoios e de apropriações de conceitos de outras disciplinas que caracterizam sua teorização, talvez seja necessário admitir que, assim como as referências a Hegel não fazem de Lacan um autor hegeliano, o fato de ter incorporado conceitos da lingüística estrutural à psicanálise, não torna Lacan um estruturalista no *stricto sensu*.

Além disso, é necessário perceber que, apesar de ter formulado a idéia de uma heteronomia radical para caracterizar a determinação simbólica recebida pelo sujeito, Lacan haveria de matizar tal formulação para que fosse admitida a possibilidade de a análise promover uma retificação subjetiva da posição que o sujeito assume diante do Outro simbólico. Em outras palavras, mesmo reconhecendo uma determinação simbólica do Outro, anterior à existência do próprio indivíduo, continua sendo necessário admitir uma particularidade na maneira como o indivíduo se instala na ordem simbólica. A forma como o sujeito se assujeita ao Outro diz respeito a essa particularidade. Tal particularidade não pode ser atribuída ao Outro. É o sujeito que tem que responsabilizar-se por ela, ainda que não haja nessa formulação o restabelecimento de nenhuma espécie de voluntarismo.

Para entendermos porque a tese da dependência não é suprimida e como é possível pensar a coexistência da determinação simbólica do Outro com o conceito de sujeito,

⁶⁴ Intervenção de Lacan na palestra de Foucault: "O que é um Autor?", citada por OGILVIE. *Lacan - a formação do conceito de sujeito*. p. 46.

gostaríamos de ilustrar a questão aproximando-a da dialética da bela alma. A partir dos comentários que Lacan realiza sobre essa figura, entenderemos porque as considerações hegelianas sobre a hipocrisia da bela alma dão inteligibilidade às queixas histéricas relatadas por Freud no caso clínico de Dora, e porque podemos concluir que a idéia de heteronomia deve ser limitada para que o sujeito perceba como está implicado na construção da realidade que o cerca.

Antes de analisarmos os comentários lacanianos sobre o caso Dora e as aproximações feitas com a figura da bela alma, façamos uma exposição introdutória do contexto em que a figura é apresentada nas considerações de Hegel. Esse procedimento permitirá lançar luz sobre as conseqüências éticas do problema da autonomia e heteronomia existente nessas tensões dialéticas, mostrando de que modo essas observações podem ser úteis à psicanálise.

II. 5 - A retificação subjetiva nos impasses de uma bela alma

A figura da bela alma aparece no fim da seção: C - *Espírito certo de si mesmo: A Moralidade*, do Capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*, que trata da cosmovisão moral do mundo presente no kantismo. Através dessa figura, Hegel desenvolve uma crítica ao formalismo abstrato da concepção moral de Kant.⁶⁵

Na seção que trata da *Distorção* da Cosmovisão Moral, Hegel sugere que, na medida em que o projeto moral de Kant se orienta pela busca de uma vontade determinada

⁶⁵ A bela alma aparece na última subseção: c - A boa consciência - a bela alma, o mal e o seu perdão do Capítulo VI: O Espírito, e é uma das figuras que realizará, juntamente com a boa consciência, o reconhecimento efetivo das consciências na comunidade dos homens, superando as Distorções da moralidade subjetiva de Kant e dando passagem ao Capítulo VII: A Religião (Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, v. I e II).

completamente por princípios *a priori* e sem quaisquer móveis empíricos, não há compenetração entre razão e sensibilidade, na sua filosofia.⁶⁶

O dualismo de Kant teria demonstrado que o homem é, ao mesmo tempo, um ser fenomenal, preso à cadeia da causalidade natural, e um ser autônomo capaz de autodeterminar-se e agir livremente. Contudo, ser autônomo implica ter como único móvel para a ação a lei *a priori*. Isso significa que, para Kant, o dever é o único fundamento autônomo da ação, por isso, o homem só age livremente quando se autodetermina, estando totalmente independente dos motivos da sensibilidade nesse seu ato de autodeterminação.

Como condição para não ser subjugado pela heteronomia, devo aplicar a lei de minha liberdade expressa através da lei do dever, antes de ser determinado por qualquer outro objeto ou matéria estranha à minha vontade pura. Nenhum objeto pode ser princípio determinante da vontade, sob pena da exclusão do princípio moral. Em outras palavras, nada diferente do puro dever poderia determinar a ação do sujeito.

Segundo Hegel, esse dualismo entre a liberdade e a natureza do homem é o que impede a consciência de agir, pois nunca se age exclusivamente pelo dever. Quando se passa à ação, a natureza sensível é necessariamente o termo médio entre a consciência pura e a efetividade.

O que se pode notar, através da reconstrução crítica da cosmovisão moral, é que Hegel assinala sua objeção ao puro moralismo. Na verdade, Hegel entende que a formulação de um imperativo do dever seria muito boa se tivéssemos, diante das situações concretas, princípios que norteassem nossas ações. Entretanto, se admitirmos tais princípios, nos

⁶⁶ Cf. seção: b - A Distorção. p. 110 - 118.

conformamos a uma legislação que já possui conteúdos prescritos anteriormente à autodeterminação da vontade autônoma.

Na medida em que o imperativo moral de Kant não indica o conteúdo das ações específicas, Hegel denuncia o formalismo de sua concepção moral. Hegel não se contenta com a moralidade subjetiva e diz que sem um conteúdo da realidade efetiva que determine as ações, o imperativo absoluto de Kant se engaja na busca de um bem sempre irrealizável.

Antes mesmo de apresentar a discussão sobre a *Cosmovisão moral*, Hegel havia demonstrado, na primeira seção do *Capítulo VI: A - O Espírito Verdadeiro: A Eticidade*, que a "substância ética" da tradição e costumes de um povo determina o conteúdo concreto das ações, sendo impossível evitar-se a heteronomia que a cultura nos impõe logo de saída. Em outras palavras, isso equivale a dizer que o *ethos* precede o indivíduo. Sendo assim, cada nova criança que vem ao mundo já encontra uma ordenação simbólica preestabelecida, sendo por ela regulada, não havendo outra alternativa senão submeter-se a ela. Mais uma vez encontramos em Hegel uma tensão dialética no que diz respeito ao problema da autonomia-heteronomia, a exemplo do que ocorrera na dialética do senhor e do escravo. Não haverá liberdade sem o reconhecimento da dependência em relação à alteridade. É por isso que Hegel haveria de estabelecer, no final do capítulo, uma nova dialética entre uma consciência universal abstrata e uma consciência particular atuante, reconciliando a forma universal e a matéria individual para demonstrar a necessidade de uma constituição moral efetiva na *Sittlichkeit* (eticidade social). Através dessa dialética, Hegel figura uma situação conceitual que poderia corrigir Kant, mostrando que a

universalidade concreta já está presente nas instituições que compartilhamos através das tradições, costumes, da família e do Estado.⁶⁷

Este problema da passagem da moralidade subjetiva à *Sittlichkeit* poderá ser melhor analisado se nos remetermos aos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Poderemos então perceber que a objeção de Hegel em relação a Kant diz respeito apenas ao formalismo vazio de sua concepção moral.

⁶⁷ A dialética final do Capítulo VI, conhecida como o Mal e seu perdão, põe em jogo o reconhecimento entre uma consciência que atua, representando a ação em sua particularidade, e uma consciência que julga, figurando a perspectiva de um espírito universal abstrato. Em certo sentido, a reconciliação entre essas duas consciências, no final do capítulo, sugere que o espírito só será efetivo na síntese entre esse espírito universal e o espírito particular.

O espírito que atua e a bela alma encarnam em figuras concretas o que a cosmovisão moral encerrava em uma só consciência sob a forma de uma antinomia de termos abstratos. Enquanto a consciência que atua põe no ser sua efetividade como ação, estando imediatamente convencida da legitimidade da mesma, a consciência da bela alma abandona o conteúdo determinado da ação e anuncia, em sua pura subjetividade, a universalidade do eu.

Hegel admite que, embora eu declare agir de acordo com a convicção de meu dever, é possível que, num primeiro momento, o mal seja o móvel de minha ação. Por isso, uma outra consciência que julga minha ação, a partir do ponto de vista da universalidade, pode estar certa em relação a este julgamento. O problema é que os dois lados do confronto pretendem a universalidade e não se reconhecem em suas respectivas hipocrisias.

De um lado, temos uma *Gewissen* atuante que, em sua certeza imediata de si, pretende a universalidade, desprezando a "arbitrariedade do singular" de seu ato concreto; de outro, uma bela alma contemplativa que pretende a universalidade, recusando-se a admitir sua hipocrisia e sua igualdade com a outra consciência que está julgando. Ambas são hipócritas.

Hegel demonstra que no ato mesmo de julgar, uma das consciências faz o que acusa a outra de fazer, isto é, ela determina sua ação pela singularidade e pretende, hipocritamente, agir em nome do universal. Pois, quem julga a ação dos outros, fala, em vez de atuar, e interpreta sempre esta ação como o mal, em vez de descobrir nela a possibilidade de universalidade. O "coração duro" da consciência que julga a isola da comunidade. Ela é hipócrita, pois diz que seu julgamento está a serviço da universalidade, enquanto, na verdade, julga porque não quer se dar ao trabalho de encontrar na ação do outro a possibilidade deste ato se tornar um universal concreto. Deste modo, esta "consciência do universal" dessa bela alma que não atua, se converte no contrário de si mesma.

É somente a partir do enunciar da confissão que a universalidade verdadeira poderá ser restabelecida. Novamente, a iniciativa parte da consciência que age. Em sua confissão, a boa consciência atuante procura restituir a universalidade rompida pela ação concreta. Assim, a particularidade é suprassumida no movimento lógico da negação da negação correspondente ao supremo poder do espírito de "desfazer o acontecido" (*Ungeschehenmachen*) que teria cindido a universalidade. Do mesmo modo, a outra consciência, ao abandonar sua pretensa pureza, reconhecendo sua ação no julgar, abre a possibilidade de se desfazer de sua unilateralidade para reconhecer a alteridade como um igual. A bela alma finalmente renuncia a si mesma e concede o perdão à primeira. Daí, ocorre o "sim" da reconciliação. Essa reconciliação cumpre, também, a função de dar efetividade à unidade dos eus no reconhecimento que havia sido enunciada na dialética do senhor e escravo. Aqui, de fato, os dois eus abdicam de seu ser-aí oposto e reconhecem a si mesmos como um Eu que é um nós. Essa expansão do Eu em sua dualidade, conclui Hegel, demonstra que o Eu permanece igual a si em sua diferença, enquanto Deus se manifesta no meio de um Nós. (Cf. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, vol. II, p. 142).

No parágrafo 133 deste escrito, por exemplo, Hegel chega a elogiar o mérito da filosofia moral de Kant por ter posto em relevo o significado do dever.⁶⁸ Contudo, no adendo do parágrafo 134, Hegel lembra que “o universal do bem, o abstrato, não pode ser realizado de modo abstrato, e tem que ter portanto também a determinação da particularidade.”⁶⁹

Logo em seguida, no parágrafo 135, Hegel nos diz que a formulação do imperativo categórico seria muito boa se já tivéssemos princípios a partir dos quais soubéssemos o que fazer. Citamos:

Anteriormente pusemos em relevo o ponto de vista da filosofia kantiana, porque o colocar a conformidade com o dever e com a razão representa uma perspectiva elevada, mas agora há de se demonstrar sua carência: a falta de toda articulação. Com efeito, a proposição: “considera se sua máxima pode ser tomada como princípio universal”, seria muito boa se já dispuséssemos de princípios determinados sobre o que fazer. Se exigimos de um princípio que seja também determinação de uma legislação universal, se o supõe então um conteúdo, que, quando está presente, conduz facilmente a aplicação. Mas neste caso não está presente nem sequer o princípio mesmo e o critério de que não deve haver contradição não produz nada, porque ali onde não há nada tampouco pode haver contradição.⁷⁰

Como se pode ver, Hegel ressalta que a proposição do imperativo categórico de Kant, ao não determinar o conteúdo da ação, pode favorecer a “prudência” da não-ação, pois, aquele que não age também não se assujeita a nenhum risco de incorrer numa contradição ao passar pelo crivo do: “age somente segundo aquela máxima pela qual possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal.”⁷¹

Se agora transpusermos a crítica hegeliana da moral subjetiva da *Filosofia do Direito* para a figura que representa essa perspectiva na *Fenomenologia do Espírito*, poderemos

⁶⁸ Cf. HEGEL. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. p. 165.

⁶⁹ *Ibid.* p. 166.

⁷⁰ *Ibid.* p. 167.

⁷¹ KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. p. 70

perceber que uma "bela alma" é exatamente aquela consciência que, ao abster-se de agir, pretende se resguardar do erro de propor uma máxima que incorra em contradição ao ser aplicada ao imperativo categórico. A bela alma é a consciência que apenas se refugia em sua subjetividade, e contempla em si mesma a idéia abstrata do universal da lei.⁷²

Dizendo de outro modo, a bela alma é a subjetividade elevada à universalidade, mas incapaz de sair de si mesma e atuar de verdade. Ela é incapaz de transformar seu pensamento em ser e confiar-se à diferença absoluta. Hyppolite comenta que a bela alma nunca abandona por completo a preocupação consigo mesma como o exigiria a ação. A bela alma vomita desprezo pelo mundo a partir de sua superioridade, por isso nunca atinge a eticidade social (*Sittlichkeit*) como uma vontade moral que se exterioriza e chega a um resultado.⁷³

Hegel opõe a essa consciência inativa da bela alma a boa consciência (*Gewissen*) que conhece o valor da ação. Ele nos diz que, quando aparece uma boa consciência, todas as perplexidades das distorções da consciência moral se desvanecem. No fundo, essas distorções significavam que só atua moralmente quem nada faz, já que agir é sempre fazer algo determinado, distinto do puro dever. Aquilo que a boa consciência manifesta e que faltava à moralidade subjetiva da bela alma para tornar-se efetiva, é a passagem pelo momento da particularidade.

Logo no início da Seção C: *A boa consciência - a bela alma, o mal e o seu perdão*, Hegel nos diz que a boa-consciência descobre que

⁷² A partir deste ponto, algumas de nossas considerações sobre a bela alma aludem ao comentário detalhado que Jean Hyppolite desenvolve, sobre essa figura, em sua obra: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 465 - 478.

⁷³ Cf. HYPOLITE. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 467.

tem de optar e decidir entre deveres, porquanto nenhum deles é absoluto em sua determinidade ou em seu conteúdo, mas somente o dever puro. Mas esse abstrato adquiriu em sua realidade a significação do Eu consciente-de-si. O espírito certo de si mesmo repousa, como boa-consciência, dentro de si; e sua universalidade real, ou seu dever, repousa em sua convicção do dever. Essa pura convicção é, como tal, tão vazia quanto o dever puro: puro no sentido de que nada nele - nenhum conteúdo determinado - é dever. Mas, agir é preciso: algo tem de ser determinado pelo indivíduo; e o espírito certo de si mesmo, no qual o Em-si adquiriu a significação do Eu consciente-de-si, sabe que tem essa determinação e esse conteúdo na certeza imediata de si mesmo. Essa é, como determinação e conteúdo, a consciência natural, isto é, os impulsos e as inclinações.

(...)para a boa-consciência, a certeza de si mesma é a pura verdade imediata; e portanto essa verdade é sua certeza imediata de si mesma representada como conteúdo, quer dizer, em geral, é a arbitrariedade do Singular (grifos nossos) e a contingência de seu ser-aí natural carente-de-consciência.⁷⁴

A boa consciência é o espírito moral concreto em que moral e ação formam nela uma unidade imediata e concreta. A boa consciência conhece a si mesma como interpenetração entre saber e dever. Seu saber de si coincide plenamente com o seu dever. "Seu próprio saber, como convicção, é dever."⁷⁵ Quando obedece, a boa consciência já não se assujeita a nenhuma determinação estranha a seu Si mesma, mas apenas segue a lei de seu coração e de suas convicções.

Como vimos anteriormente, a consciência que não atua sofre de uma espécie de "angelismo moral". Por não querer se expor a perder a universalidade de sua pureza moral, torna-se inativa. Mas Hyppolite nos lembra que ao negar-se a atuar no mundo, essa negação conduz à perda de si mesma.

Segundo Hyppolite, a inação não pode eliminar a relação trágica da consciência com o mundo, pois "essa fuga ante o destino conhecerá o mais terrível dos destinos: a separação

⁷⁴ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. vol. II, p. 125.

⁷⁵ *Ibid.* p. 122 - 123.

do mundo é seu destino e sua maior inocência não é incompatível com o maior dos pecados".⁷⁶

Contudo, a consciência que atua também se expõe à desgraça. O caráter trágico da ação está exatamente nessa necessidade da escolha, no optar e decidir o conteúdo do dever. A exemplo do que ocorreu com Antígona, na emergência do *Espírito Verdadeiro* do mundo grego, a boa-consciência vive a necessidade ética de fazer uma escolha diante de uma situação concreta e agir determinando o destino e assumindo as conseqüências de seus atos.⁷⁷ Ela se expõe à desgraça, pois pela sua convicção tem de optar entre deveres, e sua ação faz de seu destino o ser-aí (*Dasein*) de seu próprio querer.⁷⁸

O problema é que, quando atuamos, não podemos examinar todas as circunstâncias de nossos atos, pois tal exame poderia estender-se ao infinito. Não obstante, da decisão de meu ato seguem-se conseqüências necessárias. O mal é posto no mundo como singular que se contrapõe ao saber e querer da consciência universal. Tomado dessa maneira o mal é inevitável, pois o sujeito só poderá analisar efetivamente o seu ato e ajustar-se à universalidade verdadeira, depois que a universalidade abstrata foi rompida.

Hegel nos diz que a boa consciência que age também busca o reconhecimento universal de seu ato, mas o conteúdo particular e arbitrário de seu ato é entendido como crime.

⁷⁶ HYPPOLITE. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 468.

⁷⁷ Como nos mostra o comentário de Hyppolite, de fato, há grandes semelhanças entre a figura da boa-consciência e a do herói trágico, na medida em que ambas experimentam uma coincidência imediata entre o dever e o mundo concreto. Contudo, não se pode negligenciar as diferenças. Na imediatez do mundo ético grego, agir é ainda a unidade indiferenciada entre a individualidade e a substância ética. Dessa forma, o acolhimento de Antígona por um dos deveres que polarizam o conflito ético, no caso, a lei da mulher, não faz mais que expressar uma lei imanente a sua substância. A subjetividade, propriamente, ainda não existia, logo, o espírito ainda não podia experimentar a *certeza de si mesmo* através de suas convicções. (Cf. HYPPOLITE. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 454 - 455)

⁷⁸ No § 119 dos *Princípios da filosofia do direito*, Hegel diz que: "ao atuar me exponho à desgraça: Esta adquire um desfecho sobre mim, e é o estar-aí de meu próprio querer." (HEGEL. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. p. 152).

Ao confrontar-se com a boa consciência que atua, a bela alma se vê ameaçada e passa a julgar a consciência que dá conteúdo ao dever, tentando reduzir sua ação a nada, a fim de preservar a pureza de seu Si intacto.⁷⁹ Segundo Hegel,

ela se preservou bem na pureza, por não operar; é a hipocrisia que quer que se tome por ato efetivo o julgar, e demonstra a retidão pelo proclamar de excelentes intenções, em vez de mostrá-la pela ação.⁸⁰

Hegel insiste, reiteradamente, ao longo de várias passagens da *Fenomenologia do Espírito*, na necessidade de o sujeito realizar-se concretamente através de sua atividade. A realização do sujeito implica em alienar-se e colocar-se no mundo através da ação. Esta é, aliás, a condição *sine qua non* para que o sujeito deixe de ser um conceito abstrato. Em contrapartida, a bela alma é uma consciência que só julga a maldade, mas que se nega a atuar no mundo concreto. Hegel lembra ainda que “nem mesmo uma criança é inocente, só o ser de uma pedra é inocente”.⁸¹ Qualquer ação está sujeita ao mal e, citando uma frase de Napoleão, conclui: “ninguém é herói para seu criado-mudo”. O problema da bela alma, segundo Hegel, é que ela é “o criado-mudo da moralidade”.⁸²

Portanto, a figura da bela alma apresenta-se como uma caricatura da subjetividade que se aparta do mundo e acusa aquilo que reconhece como o mal nessa efetividade estranha à bondade de suas intenções.

Tomemos agora os comentários à figura hegeliana feitos por Lacan.

⁷⁹ Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. vol. II, p. 129

⁸⁰ *Ibid.* p. 137.

⁸¹ *Ibid.* p. 24.

⁸² *Ibid.* p. 138.

No texto da *Intervenção sobre a transferência* (1951)⁸³, Lacan afirma encontrar, no manejo da neurose de transferência operado por Freud, no caso Dora, “inversões dialéticas” que em nada ficam a dever à crítica hegeliana da bela alma.

Segundo o relato de Freud, Dora tinha dezoito anos quando foi levada por seu pai a consultar com ele. Apresentava sinais de histeria, como tosse nervosa, afonia histérica, períodos de depressão, hostilidade irracional e até idéias de suicídio.⁸⁴

No material recolhido por Freud durante a análise, Dora descreve a relação de amizade de sua família com os membros da família K., à qual Dora havia se apegado muito. A amizade de Dora e seu pai pelo casal K. encobre uma trama de relações amorosas em forma de quarteto, onde se desenrola o sintoma de Dora. A Sra. K. cuidara do pai de Dora, atingido por uma grave doença quando esta ainda era pequena. Em seguida, tornara-se sua amante. Dora se encontra assim, de algum modo, oferecida aos avanços do marido da Sra. K., que, aliás, sempre se mostrou muito amável para com ela, levando-a para passear e dando-lhe pequenos presentes.

O drama de Dora começou quando num desses passeios o Sr. K. tentou abordá-la sexualmente, ao que Dora reagiu esbofeteando-o. Logo após o incidente, Dora acusa o Sr. K. e exige de seu pai que rompa imediatamente suas relações com o casal. Ao ser acusado, o Sr. K. negou o fato. O pai de Dora, por sua vez, optou, convenientemente, por aceitar a palavra do Sr. K. e, tomando as acusações da filha como fantasias, resolveu levá-la aos cuidados de Freud.

⁸³ LACAN. *Intervenção sobre a transferência*. (1951). p. 214 - 225.

⁸⁴ Cf. o Quadro clínico relatado pelo próprio Sigmund Freud em *Fragmento da análise de um caso de histeria*. (1905) p. 23 - 65.

Ao comentar o caso, Lacan ressalta a passagem em que Freud vê-se diante da pergunta, formulada por Dora: "Esses fatos estão aí, dizem respeito à realidade, e não a mim mesma. O que o senhor quer mudar nisso aí?"

Ao que Freud responde através de uma *inversão dialética* que, segundo Lacan, nada fica a dever à análise hegeliana da reivindicação da "bela alma", aquela que se insurge contra o mundo em nome da lei do coração: "Veja", diz ele (Freud) a Dora, "qual é sua própria parte na desordem de que você se queixa?"⁸⁵

Afinal, nos lembra Lacan, foi sob a proteção vigilante de Dora que pôde perdurar a ficção que permitiu prosseguir a relação dos dois amantes.⁸⁶ Assim, Lacan demonstra que o procedimento dialético de Freud reenvia Dora à realidade da qual se queixa. Cumpre notar, porém, que tal procedimento se distingue de um esforço meramente adaptativo em relação à realidade. Tal é a conclusão a qual Lacan chega, alguns anos mais tarde, no seguinte comentário presente no texto da *Direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958):

Há muito tempo tenho enfatizado o procedimento hegeliano desta reviravolta das posições da bela alma quanto à realidade que ela denuncia. Não se trata de adaptá-la a esta, mas de lhe mostrar que ela está, justamente, adaptada demais, uma vez que concorre à sua fabricação.⁸⁷

⁸⁵ LACAN. Intervenção sobre a transferência. (1951). p. 218.

⁸⁶ Na verdade, o próprio Freud observou que Dora "tomara-se cúmplice desse relacionamento e repudiara todos os sinais que pudessem mostrar sua verdadeira natureza. Só da aventura no lago (ocasião do assédio sexual) é que datavam sua visão clara do assunto e suas exigências ao pai. Durante todos os anos anteriores ela fizera o possível para favorecer as relações do pai com a Sra. K. Nunca ia vê-la quando suspeitava de que seu pai estivesse lá. Sabia que, nesse caso, as crianças (filhos do casal K.) seriam afastadas, e rumava pelo caminho em que estava certa de encontrá-las, indo passear com elas." [Cf. FREUD. Fragmento da análise de um caso de histeria. (1905). p. 41.]

⁸⁷ LACAN. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). p. 602.

Para tornar mais claro o comentário de Lacan a respeito da bela alma, tomemos outro exemplo proposto por Žižek em seu livro: *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*.

Žižek diz que a bela alma pode ser melhor compreendida se encarnada no sintoma de uma mãe sofredora, ou alguém que está sempre a se queixar e a lembrar aos outros do quanto se sacrifica pela felicidade de todos:

A "bela alma" pretende descrever o estado deplorável do mundo como se dele estivesse excluída, como se o olhasse de uma distância objetiva, digamos, de uma distância de metalinguagem. Mas ela se esquece de incluir nisso sua própria posição subjetiva, o fato de que quer o mundo tal como ele é para poder continuar a ocupar sua cômoda posição de vítima explorada - todo o seu gozar narcísico se prende a esse papel, sua identidade de vítima explorada dá consistência a seu eu imaginário.⁸⁸

O sujeito se realiza narcisicamente no gozo de seu sintoma. Este gozo diz respeito a uma satisfação mórbida com o que lhe é desprazeroso. Trata-se do conceito lacaniano para aquele tipo de satisfação que o sujeito pode extrair de seu sintoma e que Freud teria identificado como sendo algo que está "para além do princípio do prazer". O gozo seria, em última instância, a causa do sofrimento que se expressaria, através do sintoma, em atividades dolorosas que o sujeito tem compulsão a repetir.⁸⁹

De certa forma, o gozo é satisfazer-se com a pura queixa, ainda que o sujeito que goza não possa reconhecer essa satisfação. Contudo, a queixa em si mesma é incapaz de dissimular a presença de outros benefícios secundários. No caso que tomamos em consideração, o sintoma da mãe sofredora oferece a esta senhora a possibilidade de encarnar o papel de "esteio da família", atribuindo-lhe uma função de certo prestígio em

⁸⁸ ŽIŽEK. *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*. p. 85 - 86.

⁸⁹ Aliás, o fato de ter sido confrontado com fenômenos clínicos, como a compulsão à repetição e o apego ao sintoma, que pareciam contradizer ao "princípio do prazer" é a principal razão que levaria Freud a formular a hipótese de uma "pulsão de morte", no texto: *Além do princípio do Prazer*, de 1920.

sua história familiar. Desse modo, o gozo ratifica sua história com uma significação para seu eu imaginário. É por isso que ela se aferra a essa identificação narcísica, embora seu eu consciente não possa reconhecer, nesse papel de sofredora, nenhuma satisfação.

É o sintoma que arranja a realidade, ainda que o próprio sujeito sofra com o resultado dessa operação. Sendo assim, o primeiro passo no sentido de uma retificação subjetiva por parte do sujeito é que ele se dê conta da maneira como está implicado com a realidade com a qual se queixa. Que descubra que o mundo ao seu redor é exatamente como é porque, de certa forma, ele assim o deseja. Pode-se dizer que o sintoma é uma solução neurótica para um desejo inconsciente. Por isso, é preciso fazer com que o sujeito assuma a responsabilidade pelo que se passa com ele. É preciso fazê-lo assumir a responsabilidade por seu desejo inconsciente.⁹⁰

Vimos, portanto, que as inversões dialéticas da bela alma demonstram porque não é possível manter-se à parte do mundo para acusar o mal que lá se encontra. O interesse em aproximar a figura da bela alma a casos clínicos foi demonstrar que a ordem simbólica não anula a posição subjetiva particular de cada sujeito. Sendo assim, mesmo diante da determinação simbólica do Outro, o sujeito não pode eximir-se da responsabilidade do que lhe acontece.

No próximo capítulo, veremos, finalmente, como Lacan procura formular no texto: *Subversão do sujeito e dialética do inconsciente freudiano* (1960) uma teoria capaz de explicar a dinâmica da construção do sintoma, a partir de uma dialética do desejo, e como a análise poderia fazer recuar o gozo, revelando a verdade do desejo do sujeito.

⁹⁰ Lacan chegaria mesmo a afirmar, alguns anos mais tarde, que "por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis". [Cf. LACAN. A ciência e a verdade (1966). In: *Escritos*. p. 873].

Capítulo III

A subversão do sujeito e a dialética do desejo

*Oh Sol! Oh Sol! Falta radiante!
tua luz a morte ocultar pode
e fazer que o homem cego quede
sob tua tenda rutilante
Com delícias impenetráveis
e com argúcias admiráveis
tu, meu cúmplice mais perfeito,
não lhes permite compreender
que o Universo é uma falha
na pureza do Não-Ser*

(Paul Valéry - Esboço de uma serpente)

Neste último capítulo, retomaremos alguns dos temas debatidos ao longo desta dissertação, finalizando com a análise do artigo da *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*.

Lembramos termos sido guiados até aqui no interesse de investigar a maneira como os conceitos de desejo e alteridade de Hegel interferem, confrontam-se e influenciam a elaboração lacaniana, em seu projeto de subversão do sujeito. Por isso, para justificar o evidente destaque que atribuímos ao escrito que ora passamos a analisar, convém explicitar, antes de mais nada, o contexto em que é produzido.

Em 1960, Lacan é convidado por Jean Wahl para um Colóquio filosófico, realizado em Royaumot, sobre o tema: *A Dialética*. Nesse Colóquio, Lacan é chamado a dar esclarecimentos a respeito de referências feitas à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, em

comunicações anteriores, e apresenta a um público de filósofos uma conferência intitulada: *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*.¹

Como o próprio título sugere, Lacan pretende definir o que seria a subversão do conceito moderno de sujeito em consequência da descoberta do inconsciente e como a noção freudiana do desejo poderia ser interpretada, com e contra Hegel, a partir da dialética.

Como o projeto teórico de subversão do sujeito se inscreve diretamente num debate com a Filosofia Moderna, são constantemente evocadas algumas das principais preocupações que mobilizaram os pensadores dessa tradição, tais como a chamada "revolução copernicana da razão" e a distinção entre saber e verdade, bem como dois de seus mais ilustres representantes, Descartes e Hegel.

A referência à revolução copernicana da razão destaca a virada no pensamento que acompanhou o nascimento da ciência moderna. Lacan entende que somente a partir dessa modificação na racionalidade é que uma ciência como a de Freud teria sido possível. Portanto, apesar da descoberta do inconsciente levar a uma subversão do conceito filosófico de sujeito, a ciência moderna teria sido a condição necessária para que tal descoberta ocorresse.

Lacan pensa encontrar na matematização da ciência uma das principais características de sua versão moderna. Por isso, haveria de se esforçar para abreviar suas elaborações

¹ Esse tom de "prestação de contas" pode ser observado, por exemplo, numa passagem em que Lacan comenta as reservas que seu amigo Jean Wahl tirava de sua ontologia pessoal contra "os psicanalistas por demais voltados ao hegelianismo", ao que Lacan responde repreendendo-o pelo inadmissível mal-entendido de imputar-lhe "ser enganado por um esgotamento puramente dialético do ser". (Cf. LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960). p. 818, nota 6).

teóricas e condensar seus conceitos em formalizações lógicas, matemas e grafos topológicos.² Nesse intuito, Lacan nos apresenta, no texto, uma formalização da subversão do sujeito através de uma elaboração topológica para nos mostrar como se articulam a instância da alteridade e o sujeito num grafo do desejo.

Através da montagem do grafo do desejo, Lacan consegue resumir diferentes momentos constitutivos de sua elaboração conceitual, tais como: o estádio do espelho num nível mais superficial do grafo; a submissão do sujeito ao significante, figurada num andar superior, acrescentando, ainda, num último andar, as conclusões e saídas às quais chegou através da elaboração do próprio texto que nos apresenta. Contudo, optamos por não realizar aqui a demonstração topológica desse escrito, por entendermos que ela criaria dificuldades para os leitores não acostumados à letra lacaniana.

Para abordar os temas apresentados nesse texto optamos por discutir os principais argumentos, referências, definições e exemplos capazes de nos conduzir à demonstração da subversão, fazendo menção ainda a outras questões já tratadas anteriormente nesta dissertação, quando necessário.

Inicialmente, abordaremos a crítica à psicologia e à psicologização degradante da psicanálise voltada para o fortalecimento do suposto "ego autônomo". Ao verificar a falta de fundamentação teórica dessas disciplinas, Lacan nos diz ter sido motivado a definir a subversão freudiana para desqualificar, de uma vez por todas, qualquer pretensão, por parte delas, de se legitimarem no rastro das descobertas freudianas.

² Veremos mais adiante que, por acreditar que a ciência moderna está baseada em proposições axiomáticas matematizáveis, Lacan haveria de desenvolver um grande interesse pelo formalismo lógico, na medida em que essa corrente filosófica poderia auxiliá-lo a pensar os limites da possibilidade de formalização simbólica.

Em seguida, comentando a pouca margem que tanto Hegel quanto a ciência moderna dariam para a pretensa “psicologia das profundezas” e para as experiências inefáveis dos “estados de conhecimento”, Lacan conclui que, para interrogar o inconsciente a partir de uma lógica, tal como se propõe a fazê-lo, seria necessário discernir o que o próprio Freud chamou de “o passo copernicano” de sua doutrina. Contudo, ao considerar pequeno o abalo que as descobertas científicas causaram no amor próprio dos homens e na relação que guardam com o antigo conhecimento, Lacan se pergunta se não seria necessário provocar um novo sismo na relação entre saber e verdade.

Para demonstrar o que seria esse novo sismo, Lacan recupera de Hegel uma distinção entre saber e verdade e confronta-a com aquela que acredita ter encontrado na obra de Freud. Desse confronto, Lacan conclui que os dois autores teriam assinalado uma dialética do desejo na junção entre esses dois conceitos, porém acentua a diferença da concepção freudiana do desejo daquela formulada por Hegel e demonstra porque as considerações de Freud sobre o desejo são uma irrupção em relação a tudo o que antes se falou sobre essa questão na filosofia.

Como essa nos parece a questão central do texto, faremos uma análise crítica do problema, tentando determinar as diferenças apontadas por Lacan e o acréscimos que ficam a cargo de sua leitura do texto freudiano, ao atribuir uma dialética ao conceito de desejo. Através dessa análise, poderemos perceber que Lacan desenvolve uma formulação original para mostrar que o desejo inconsciente, na medida em que é mediado pelo desejo Outro, se expõe a uma alienação em relação ao universo simbólico da linguagem. Essa alienação no Outro da linguagem seria, em última análise, o que impede

que o sujeito reconheça seu próprio desejo e a razão de sua *Spaltung* (cisão) por subordinação ao significante.

Retornando ao texto *Subversão do sujeito*, acompanharemos as saídas que Lacan entrevê para contornar as dificuldades encontradas ao abordar diretamente a verdade do desejo inconsciente. Lacan propõe aproximar o sujeito do inconsciente ao sujeito da enunciação e ao [Eu]³ que advém no imperativo ético freudiano do *wo Es war, soll ich werden*. Nesse momento, Lacan nos esclarece porque, em vez de fazer advir um eu consciente ali onde estava o isso, o imperativo freudiano só se cumpre ao fazer dos furos do sentido os determinantes do discurso.

Perceberemos então que a verdade desse sujeito freudiano que advém não é a revelação de um eu substancial, nem de um eu forte, que o sintoma do sujeito procura sustentar. Do mesmo modo, esse sujeito da consciência, que acredita poder ter acesso a si mesmo ao se designar no enunciado, encontra apenas o “estofo” do sujeito, ou seja, encontra apenas aquele “forro” que tenta ocultar (ou recalcar), o que escapa à determinação do sentido. Assim, para que o sujeito não seja enganado por essa “sutura” do discurso e para que possa experimentar a verdade de seu desejo, a análise deveria fazer recuar o gozo da satisfação mórbida de seu sintoma, sustentado por uma dialética com o Outro. Em outras palavras, a tarefa da intervenção psicanalítica seria levar o sujeito a desprender-se das demandas do Outro para que seu desejo possa encontrar novas maneiras de se satisfazer.

Finalmente, concluiremos o capítulo mostrando que a elaboração que torna possível pensar uma relação entre o sujeito e o Outro que não seja de um submetimento total é

³ Lacan utiliza a palavra *je* para designar o sujeito do inconsciente e *moi* para o eu (ego). Para diferenciar o *je* e *moi* da língua francesa, seguimos a convenção da tradução brasileira que estabeleceu o “[eu]”, grafado entre colchetes, para aparecer no lugar do *je* e “eu” no lugar do *moi*.

formalizada por Lacan através da tese da incompletude do Outro. Veremos que essa questão nos levará a reconhecer uma superação da dialética do desejo na castração, que não se refere à renúncia pulsional do sujeito, mas ao encontro com os limites do campo simbólico. Assim, ao definir a castração, entenderemos porque Lacan afirma que esse conceito é a mola mestra da subversão mesma.

III. I - O correlato filosófico da ciência moderna, o passo copernicano de Freud e o sujeito do inconsciente

Lacan anuncia, logo no início de sua comunicação ao Congresso dos Colóquios Filosóficos, que pretende tomar de Hegel uma referência estritamente didática, para os fins de formação de seu ensino, com o intuito de mostrar o que acontece com a questão do sujeito, tal como a psicanálise a subverte.⁴

Aqui aparece um tema recorrente em sua obra. Assim como havia feito no *Estádio do espelho*, Lacan retoma sua objeção ao chamado "ego autônomo" e nos fala do apoio que pretende tomar de Hegel para criticar uma degradação da psicanálise voltada para o fortalecimento do eu, estendendo essa crítica também à psicologia.⁵

Lacan quer combater a psicologia e, especialmente, a reelaboração psicologista da psicanálise, por isso afirma que o que o leva a definir a subversão é a carência de fundamentação teórica identificada nessas disciplinas, somada à necessidade de formular as

⁴ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 808.

⁵ Apesar de nos falar desse apoio que pretende tomar de Hegel (Cf. LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p.818.), cumpre assinalar que a crítica ao "eu" que Lacan desenvolve nesse texto, atingiria também o próprio Hegel. Diferentemente do que ocorreria no texto do *Estádio do Espelho*, sua crítica não se dirige apenas à "ilusão de autonomia" do *cogito*, pois, dessa vez, Lacan sustenta que: "a promoção da consciência como essencial ao sujeito, na seqüela histórica do *cogito* cartesiano, é para nós a acentuação enganosa da transparência do [Eu] como ato, à custa da opacidade do significativo que o determina, e o deslizamento pelo qual o *Bewusstsein* serve para abranger a confusão do *Selbst* vem justamente demonstrar, na *Fenomenologia do Espírito*, pelo rigor de Hegel, a razão de seu erro." (LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 824)

condições mínimas exigíveis para tratar do estatuto da psicanálise. Nesse sentido, contra qualquer pretensão, por parte dessas disciplinas, de se legitimarem no rastro das descobertas de Freud, Lacan sustenta que a experiência freudiana desqualifica pela raiz o que se falou sobre o sujeito, sob o nome de psicologia.

Ao sugerir que a subversão freudiana desautoriza o sujeito da psicologia, Lacan pressupõe, ao menos, três teses: i) que a questão do sujeito não diz respeito à psicologia, mas a um correlato filosófico de uma mudança na racionalidade científica moderna; ii) que a virada que adota como princípio da filosofia, o *sujeito* em vez do *ser*, corresponde ao que teria ocorrido na física moderna com a descoberta da teoria heliocêntrica, ou seja, que a filosofia do sujeito corresponde a um "golpe copernicano da razão"; iii) que a ciência de Freud se inscreve no projeto de uma ciência moderna e que sua descoberta do inconsciente deve ser compreendida como um novo golpe copernicano.

Portanto, Lacan convoca a Ciência e a Filosofia Modernas para auxiliá-lo na demonstração do que chama de subversão do sujeito. Apesar das referências a Hegel serem mais constantes, no texto da *Subversão do sujeito*, o projeto teórico da subversão há de ser situado também a partir de outros pensadores da tradição do pensamento moderno, em especial, a partir de Descartes.⁶

Em seu artigo: *A ciência e a verdade* (1966), Lacan toma o sujeito cartesiano como o ponto de viragem, como ele mesmo define, como um momento do sujeito que considera ser um correlato essencial da ciência. Ele se refere ao advento da ciência moderna que

⁶ A partir de 1964, Lacan empreenderia uma releitura muito original do *cogito* cartesiano para extrair dele conseqüências necessárias à tematização do sujeito do inconsciente. Na medida em que Lacan, ora critica a "ilusão de autonomia" do *cogito*, ora afirma que "o sujeito cartesiano é pressuposto do inconsciente" [Cf. LACAN. Posição do inconsciente (1964). p. 853], podemos concluir que há, na verdade, em relação à filosofia de Descartes uma "Afirmação e Subversão do *cogito* cartesiano em Jacques Lacan" como bem o demonstrou Antônio Márcio Teixeira em sua dissertação de mestrado de mesmo título, apresentada ao Depto. de Filosofia da FAFICH-UFMG, em 1991.

acompanhou Galileu e sua física matematizada como a "mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou "A Ciência" no sentido moderno."⁷

Basicamente, o argumento tomado do epistemólogo russo Alexandre Koyré, que orienta os comentários de Lacan, conclui que, se é verdade que o grande livro do universo está escrito em linguagem matemática, como afirmava Galileu, as antigas teorizações acerca do *Ser* deviam ser abandonadas para que toda metafísica clássica fosse substituída por uma física matematizada. A partir desse momento, há uma revolução da racionalidade da ciência. As qualidades sensíveis dos objetos, ou mesmo sua "natureza", não interessam mais à ciência. Daí em diante, na ciência moderna, a palavra de ordem é construir os objetos do conhecimento através do rigor e método matemáticos, substituindo a realidade empírica por um mundo matematizado e construído.⁸

No campo da filosofia, o correlato dessa revolução científica é o *cogito* cartesiano, um sujeito despojado de todas as qualidades sensíveis. A dúvida cartesiana afastava, metodicamente, as qualidades sensíveis e empíricas, rejeitando como absolutamente falso tudo aquilo em que se pudesse imaginar a menor dúvida, para encontrar, ao final, apenas o "Eu penso" como o primeiro princípio de toda a filosofia.⁹

Portanto, da exposição do método que levara Descartes ao encontro desse primeiro princípio indubitável, Lacan extrairia uma crítica à psicologização do sujeito, demonstrando o quão fraudulento é estender a certeza do saber atingido pelo *cogito* à objetividade

⁷ LACAN. A ciência e a verdade (1966), p. 869.

⁸ O argumento de Koyré é desenvolvido em seus *Études galiléennes* e nos *Estudos de história do pensamento científico*.

⁹ Cf. DESCARTES *Discurso do método*. Quarta Parte, p. 46.

psicológica, já que o *cogito* marca, justamente, o rompimento com toda certeza condicionada na intuição.¹⁰

Voltando à *Subversão do sujeito*, Lacan convoca a ciência moderna para descaracterizar ainda qualquer último apelo às experiências inefáveis dos "estados de conhecimento" ou à pretensa psicologia das profundezas. Ele nos lembra também que o saber hegeliano, fundamentado em sua *Aufhebung* (suprassunção) logicizante, faria, igualmente, pouco caso desses estados.¹¹

Tendo observado que as profundezas psicológicas não se justificam no universo da racionalidade moderna e que nem mesmo o sujeito da filosofia pode garantir objetividade à psicologia, Lacan conclui sua crítica à psicologia e à psicologização da psicanálise comentando a dificuldade que encontra em fazer entender a necessidade de interrogar o inconsciente a partir de uma lógica. Citamos:

Temos certa dificuldade de tornar inteligível, num meio que se envaidece do mais incrível ilogismo, o que comporta interrogar o inconsciente tal como o fazemos, isto é, até que ele dê uma resposta que não seja da ordem do êxtase nem do abatimento, mas, antes que "diga por quê".

Se conduzimos o sujeito a algum lugar, é a uma decifração que já pressupõe no inconsciente uma espécie de lógica.¹²

Logo em seguida, Lacan nos diz que toda a crítica ao psicologismo não passa de uma aproximação ao tema que pretende introduzir, pois o encaminhamento de uma abordagem lógica do inconsciente, capaz de fundar um estatuto teórico para a psicanálise, deveria explicitar o que o próprio Freud chamou de o passo "copernicano" de sua

¹⁰ Expusemos acima o argumento extraído do escrito: Posição do inconsciente (1964). p. 845., por acreditarmos que ele esclarece e complementa o tema colocado em questão no início da *Subversão do sujeito*.

¹¹ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 808 - 809.

¹² Ibid.. p. 810.

doutrina. Nesse momento, Lacan faz alusão ao texto de 1917: *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, em que Freud situa sua descoberta do inconsciente entre os três grandes golpes desferidos pela ciência sobre o ingênuo amor-próprio dos homens.

Segundo Freud, o primeiro golpe teria ocorrido quando a humanidade descobriu que a Terra não era mais o centro estacionário do universo. Desde a revelação de Copérnico, somos obrigados a suportar a idéia de que vivemos num diminuto fragmento do sistema cósmico, cuja vastidão mal se pode imaginar. O segundo teria sido introduzido pela investigação biológica de Charles Darwin e seus colaboradores, quando destituíram o homem do lugar supostamente privilegiado na criação. Desde então, o homem, aparentemente, teria sido impedido de presumir uma desejada ascendência divina direta ou de representar para si uma ruptura radical em relação às outras espécies.

A megalomania humana sofreria ainda um terceiro golpe que, segundo Freud, talvez seja o mais violento, a partir da pesquisa psicanalítica. Esta última levaria à descoberta de que o ego não é nem mesmo senhor de sua própria casa, tendo que se contentar com escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente.¹³

Freud sabe que todos os golpes da ciência encontram reações violentas, por parte da humanidade, antes de serem assimilados, por isso, não se espanta com a resistência que suas descobertas encontraram. Este último golpe desferido pela ciência, graças à psicanálise, talvez seja o que atinge mais diretamente o amor-próprio dos homens.

¹³ Cf. FREUD. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917). p. 171 - 179.

Afinal, ego não pode ver a psicanálise com bons olhos, já que o que ela afirma não lhe concede nenhum privilégio.¹⁴

Contudo, não satisfeito com o otimismo de Freud em relação à extensão do abalo provocado pelas descobertas enumeradas, Lacan se pergunta: “porventura basta que um privilégio seja banido - no caso, o que coloca a Terra no lugar central?”¹⁵

Mais adiante complementa:

Acaso temos tanta certeza de que haja nisso um ganho ou um progresso essencial? Será que alguma coisa torna evidente que a outra verdade, se assim chamarmos a **verdade revelada** (grifo nosso), tenha padecido seriamente com isso?¹⁶

E, da mesma forma, questionando o golpe biológico, acrescenta que a descoberta de Darwin não teria feito os homens se considerarem menos fina-flor dentre as criaturas, já que é precisamente disso que ele os convence.¹⁷

Deter-se aí não mais tem apenas o sentido de revogar uma bobagem da **tradição religiosa** (grifo nosso), que, como bem se vê, não se sai pior por isso, mas de atar mais intimamente o regime do saber ao da verdade.¹⁸

Como se vê, Lacan diz que se ficarmos só nisso, não conseguimos desatar o nó entre saber e verdade, ou seja, mesmo afirmando o golpe copernicano e o golpe biológico de Darwin, a verdade revelada da tradição religiosa não chega a ser abalada. Ainda se poderá

¹⁴ Jean-Claude Milner desenvolve um argumento definitivo quanto a essa questão em seu livro: *A obra clara - Lacan, a ciência, a filosofia*. Segundo Milner: “é estritamente verdadeiro, como afirmava Freud, que a psicanálise fere o Eu e que nisso consiste o que a aparenta a Copérnico, isto é, à ciência moderna. Mas para compreendê-lo, é preciso acrescentar que o narcisismo sempre se reduz a uma demanda de exceção para si mesmo - e reciprocamente. A hipótese do inconsciente é apenas outra maneira de afirmar a inexistência de tais exceções; por essa mesma razão, ela não é nada mais e nada menos do que uma afirmação do universo da ciência.” (MILNER. *A obra clara - Lacan, a ciência, a filosofia*. p. 54 - 55).

¹⁵ LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960). p. 811.

¹⁶ *Ibid.* p. 811.

¹⁷ *Ibid.* p. 811.

¹⁸ *Ibid.* p. 811.

dizer, por exemplo, que o homem está no ponto mais alto da escala biológica da evolução porque foi projetado para atingir a imagem e semelhança de Deus. Da mesma forma, a obra de Copérnico não interfere nos mistérios das verdades superiores da Igreja, pois ela ainda dá abrigo a uma doutrina da dupla verdade. Enfim, conclui Lacan, a tradição religiosa “não se sai pior por isso.”

Lacan propõe então que a psicanálise entre novamente nesse debate para fazer valer o abalo que teria causado, por um instante, a abertura nessa fronteira situada entre o saber e a verdade. Se a ciência permitiu que essa abertura se fechasse, a psicanálise deveria provocar aí um novo sismo, sugere Lacan.¹⁹

Para pensar a questão, Lacan convoca Hegel. A eleição de Hegel como interlocutor no campo da filosofia representa uma tentativa de se aprofundar na questão da antinomia entre saber e verdade. É por isso que, logo depois de falar desse novo sismo a ser introduzido pela psicanálise, Lacan propõe o seguinte:

Pois retomemos por essa vertente o serviço que esperamos da fenomenologia de Hegel. É o de marcar ali uma solução ideal, a de, por assim dizer, um revisionismo permanente, no qual a verdade está em constante reabsorção naquilo que tem de perturbador, não sendo em si mesma senão o que falta na realização do saber. A antinomia que a tradição escolástica situava como um princípio é tida como resolvida aqui por ser imaginária. A verdade não é outra coisa senão o que o saber só pode aprender que sabe ao pôr em ação sua ignorância. (...) Essa dialética é convergente e chega à conjuntura definida como saber absoluto. Tal como é deduzida, ela só pode ser a conjunção do simbólico como um real do qual nada mais há a esperar. Que é isso, senão um sujeito consumado em sua identidade consigo mesmo? No que se lê que esse sujeito já é perfeito ali e constitui a hipótese fundamental de todo esse processo. Com efeito, ele é nomeado como sendo seu substrato, e se chama *Selbstbewusstsein*, o ser de si consciente, todo-consciente.²⁰

¹⁹ Ibid. p. 811.

²⁰ Ibid. p. 812.

Lacan parece elogiar Hegel, num primeiro momento, pela sua capacidade de retomar a oposição escolástica entre saber e verdade, porém, observa, logo em seguida, que Hegel teria caído no erro de apagar essa diferença no mesmo processo que se empenhava para procurar a verdade. Analisemos essa questão com mais cuidado.

Lacan quer reabilitar essa distinção entre o saber e a verdade e, numa primeira aproximação do tema, nos remete à análise do procedimento hegeliano. Contudo, conclui que a antinomia entre saber e verdade, que já era afirmada como um princípio pela filosofia escolástica, é resolvida, por Hegel, de maneira imaginária, na medida em que ele pensa que "a verdade não é outra coisa senão o que o saber só pode aprender que sabe ao pôr em ação sua ignorância."

Se Hegel tivesse permanecido fiel à constatação de que a verdade, em si mesma, nada mais é "senão o que falta na realização do saber", já teríamos em Hegel algo próximo àquilo que Lacan identifica na descoberta de Freud. Contudo sabemos que essa antinomia inicial é apenas o motor da dialética que leva o espírito a experimentar sua fenomenologia. Como o próprio Hegel nos esclarece no *Saber absoluto*,

se na "fenomenologia do espírito" cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume; - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que-sabe.²¹

Esse restabelecimento da unidade entre o saber e a verdade no saber absoluto de que nos fala Hegel é exatamente o que Lacan critica ao dizer que isso nada mais é do que "a conjunção do simbólico como um real na qual nada mais há a esperar". Como se pode

²¹ HEGEL *Fenomenologia do Espírito*. v. II, p. 218.

perceber, nesse momento, Lacan correlaciona os conceitos de verdade e real, pois, como veremos mais adiante, a estratégia fundamental de todo o texto é demonstrar que o saber e a ciência não conseguem esgotar o real através do simbólico, tomando a verdade justamente como aquele excedente que escapa à formalização científica.²²

Essa questão ficará mais clara quando, mais adiante, Lacan resumir os primeiros passos de sua argumentação:

De qualquer modo, nossa dupla referência ao sujeito absoluto de Hegel e ao sujeito abolido da ciência dá o esclarecimento necessário para formular em sua verdadeira medida a dramaticidade de Freud: **reingresso da verdade no campo da ciência** (grifo nosso), ao mesmo tempo em que ela se impõe no campo de sua *práxis*: recalcada, ela ali retorna.²³

Lacan nos diz neste parágrafo que, a partir dessa dupla referência, podemos nos dar conta da dramaticidade da pesquisa de Freud. Em outras palavras, Lacan está propondo situar o problema teórico de Freud a partir do contraste com essas duas estratégias conceituais.

Tomemos inicialmente a segunda referência.

Quando fala do sujeito abolido da ciência, Lacan alude à pretensão de objetividade da ciência. O ideal do conhecimento científico é uma espécie de neutralização da subjetividade. Portanto, ainda que saibamos que o sujeito é o correlato do golpe copernicano da razão desferido pela ciência moderna, do ponto de vista da própria ciência, esse sujeito é antinômico. A tentativa de fazer ciência do sujeito esbarra no próprio ideal de objetividade da ciência. Lacan sugere que isso quase teria acontecido com Freud,

²² O que não significa que haja uma "realidade" exterior concreta mais rica do que aquela que posso atingir através da simbolização, mas, somente, que há um limite interno ao próprio campo simbólico. Voltaremos a essa questão, mais adiante, na Seção: III. 4 - Conjunção e disjunção entre gozo e castração.

²³ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 813.

pois, na medida em que fundava sua teoria no ideal de objetividade, sua ciência recalcava o sujeito e, não obstante, graças a sua práxis, a verdade recalcada, diz Lacan, ali retornava. Nessa alusão à práxis de Freud, Lacan nos dá um ótimo exemplo da irreducibilidade do real às formalizações simbólicas, pois há algo de singular na experiência do sujeito que não chega a adequar-se às elaborações científicas formuladas sobre ele. Cumpre assinalar que, mais tarde, no texto: *A ciência e a verdade* (1966), Lacan chamaria esse esforço da ciência, de tentar expulsar a subjetividade de seu campo, de "sutura". Segundo Lacan, em razão do ideal de objetividade da ciência que pretende neutralizá-lo, "o sujeito em questão continua sendo o correlato da ciência, mas, um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo."²⁴

Quanto à referência ao sujeito absoluto, devemos lembrar que Hegel formula um sistema de conhecimento que se quer científico, em que o sujeito não é abolido. O sujeito, em Hegel, deseja conhecer a si mesmo. No projeto científico de Hegel, o sujeito pode ser conhecido, ele é a culminância do saber absoluto. Em última análise, o sujeito empreende toda uma busca da verdade para conhecer a si mesmo.

Tomando em consideração essas duas referências, podemos chegar às seguintes conclusões: a ciência abole o sujeito e, ao fazê-lo, recalca a verdade; Hegel tenta fazer teoria científica do sujeito, mas se detém num sujeito consciente de si; portanto, o reingresso da verdade na ciência de Freud diz respeito a um sujeito que não é nem o sujeito auto-consciente do saber absoluto de Hegel, nem mesmo o saber que recalca a verdade do conhecimento objetivo da ciência. Assim, Lacan demonstra que é exatamente

²⁴ LACAN. *A ciência e a verdade* (1966). p. 875. Ver também a Seção: Literalidade e contingência do livro: *A obra clara - Lacan, a ciência, a filosofia*, em que seu autor, Jean-Claude Milner, desenvolve um argumento rigoroso para nos mostrar que esse sujeito é antinômico, sobretudo, porque a ciência tenta suturá-lo, buscando garantir a eliminação do que é contingente no seu universo de precisão. (MILNER. *A obra clara - Lacan, a ciência, a filosofia*. p. 50 - 53.).

essa subjetividade rejeitada pelo ideal asséptico da ciência e subvertida de qualquer referência à consciência-de-si que não pode faltar à teorização psicanalítica, posto que todo o saber psicanalítico é construído de forma a dar conta da verdade do sujeito do inconsciente.

III. 2 - A dialética do desejo entre saber e verdade

Vimos, na seção anterior, que Lacan convoca Hegel para proceder a uma distinção entre saber e verdade. A partir dessa aproximação estabelecida com a filosofia de Hegel, Lacan nos mostra que há diferenças na forma como Hegel e Freud encaram a antinomia existente entre essas duas categorias. Enquanto Hegel atribui à solução da antinomia o momento em que o sujeito conhece a si mesmo, fazendo coincidir o saber do Si com a verdade no saber absoluto, Freud não consegue resolvê-la por se deparar com a verdade de um sujeito que a ciência tenta eliminar.

Para determinar de onde nasce essencialmente a divergência, Lacan se propõe a pôr na balança o sujeito antinômico de Freud com o que Hegel forjou como sujeito "para apontar com que hiância se separam, a freudiana da hegeliana, essas duas relações do sujeito com o saber".²⁵

Desse novo confronto, Lacan percebe uma diferença radical na forma como o sujeito experimenta o desejo. Sabemos que em Hegel há, na passagem entre o saber e a verdade, uma dialética do desejo. Curiosamente, Lacan sugere que em Freud há uma outra dialética do desejo que produz resultados inteiramente diferentes. Daí conclui que aquilo que realmente determina a diferença na experiência do sujeito com o seu saber é a

²⁵ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 817.

concepção da dialética do desejo que se coloca na junção entre o saber e a verdade.

Devemos então explicitar essa diferença,

porque não há raiz mais segura do que os modos como disso se distingue a dialética do desejo. Pois em Hegel, é ao desejo, à *Begierde*, que compete a responsabilidade pelo mínimo de ligação que o sujeito precisa guardar com o antigo conhecimento, para que a verdade seja imanente à realização do saber. A astúcia da razão significa que o sujeito, desde a origem e até o fim, sabe o que quer.

É aí que Freud reabre a junção entre saber e verdade. Nessa junção se vincula o desejo ao desejo do Outro (...) ²⁶

Lacan não se restringiria a confrontar Hegel com Freud no tocante à relação do sujeito com seu desejo, pois, mais adiante no texto, Lacan faria o seguinte alerta: "Não pensem os filósofos poder não dar importância à irrupção que foi a fala de Freud no que concerne ao desejo". ²⁷

Em outras palavras, além de acentuar a diferença do conceito freudiano de desejo com aquele formulado por Hegel, Lacan sugere que esse conceito freudiano é uma irrupção em relação ao que já se falou sobre esse tema em filosofia.

Aqui, cabe abrir um parêntese para procedermos a uma retomada crítica da questão, pois aí está a chave para entendermos porque a noção de desejo, em Freud, impediria a realização de um sujeito auto-consciente e, conseqüentemente, qual é o papel da dialética do desejo na subversão do sujeito.

O desejo em Hegel, a *Begierde*, nos diz Lacan, é o mínimo de ligação que o sujeito precisa sustentar, desde o começo, para que a verdade seja imanente à realização do saber. Isso significa que há uma "astúcia da razão" que faz com que o simples fato de

²⁶ibid. p. 817.

²⁷ibid. p. 825.

desejar leve a consciência a conhecer a si mesma, por mais desviantes que possam parecer os caminhos que a levam a atingir esse objetivo.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel nos mostra que, através da negatividade de seu desejo, a consciência consome os objetos com os quais se defronta no mundo, mas nunca fica satisfeita. O que a consciência, enquanto desejo, realmente procura é ela própria, ou seja, ela quer conhecer a si mesma, seu próprio desejo. É por isso que a consciência só pode chegar a si mesma, à consciência-de-si e à satisfação, quando se depara com outro desejo e reconhece a si mesma nesse outro.

A palavra *Begierde*, em alemão, diz respeito a um desejo violento, ao apetite, à avidez e à cobiça. Essa avidez do homem é o que o move. Kojève diria ainda que ela é a própria essência do homem. Segundo Kojève, o homem é um ser vazio e ávido. Tomado imediatamente, talvez esteja mais destituído de atributos que os animais, contudo, graças a essa sua inquietação essencial, essa negatividade incapaz de se acomodar, que destrói, assimila e não deixa nada (ou nenhum objeto contraposto) do jeito que estava, seu desejo acaba se transformando na força do entendimento, levando o homem à filosofia.

Vejamos agora que desejo é esse de que se fala na psicanálise. Antes, porém, gostaríamos de lembrar que, ao atribuir a Freud uma dialética do desejo, Lacan já acrescenta aí uma interpretação sua à leitura do texto freudiano. Por isso, não basta dizer que há uma diferença entre a concepção hegeliana do desejo e a concepção freudiana, na medida em que o desejo inconsciente de Freud nada tem a ver com um desejo de conhecimento de que fala a filosofia.

Como observamos anteriormente, no primeiro capítulo, Lacan atribui ao desejo freudiano características que Kojève lhe ensinara a reconhecer no desejo hegeliano. Quando Lacan

afirma, por exemplo, que há uma dialética do desejo em Freud, ou ainda, que na junção entre saber e verdade se vincula um desejo ao desejo do Outro, sua abordagem da questão já está inteiramente mediada pelas conclusões formuladas a partir do Seminário de Kojève. Por isso, examinaremos, a seguir, o que Freud nos diz originalmente sobre o desejo e que acréscimos são introduzidos por Lacan para inscrever o conceito freudiano numa dialética.

A palavra utilizada para caracterizar o conceito freudiano de desejo é *Wunsch*, que poderia ser traduzida por voto, anseio ou aspiração. No contexto freudiano, essa palavra diz respeito ao desejo no sentido da realização de um anseio inconsciente. O desejo é o anseio de tentar restabelecer a experiência originária da "vivência de satisfação" de que fala Freud em seu *Projeto para uma psicologia científica* e na *Interpretação dos sonhos*.

Essa primeira experiência de satisfação, que teria ocorrido na infância e que se tornaria o protótipo das satisfações buscadas posteriormente, seria descrita por Freud como o resultado da eliminação de uma tensão, ocasionada pelo aumento de excitação proveniente de uma fonte endógena.

O exemplo elaborado por Freud é o seguinte: um bebê faminto grita. Este grito é a expressão das excitações produzidas pelas necessidades somáticas buscando uma descarga. Porém, a força que produz a excitação continua em ação até que a intervenção

de um outro (*Nebenmensch*)²⁸, capaz de empreender a "ação específica" da nutrição, leve a criança à "vivência de satisfação". Freud nos diz que algumas imagens mnêmicas ficam associadas aos traços mnêmicos da excitação produzidos pela necessidade, e que toda vez que a necessidade for despertada novamente, essas imagens serão reevocadas buscando restabelecer a situação da satisfação original.²⁹

Portanto, o desejo é a tendência, ou a realização dessa tendência, do aparelho psíquico de tentar restabelecer a situação da primeira "vivência de satisfação". Como esse processo é regulado pelo chamado "princípio do prazer" - que tenta eliminar o aumento de quantidade de energia livre no aparelho psíquico da maneira mais rápida possível - o desejo tende a realizar-se sempre, pois invocará essa experiência de satisfação que teria acompanhado aquele primeiro encontro, nem que seja através da reprodução alucinatória de sinais ligados àquela experiência.

Freud supõe que, num estágio primitivo do aparelho psíquico, a realização de desejo só ocorria através desse caminho mais curto que termina em alucinação. Somente mais tarde o aparelho psíquico desenvolveria uma atividade secundária mais conveniente capaz de

²⁸ Com relação a esse outro que possibilitou a "ação específica" capaz de aplacar o desconforto inicial do estado de necessidade da criança, Freud nos diz algo, no *Projeto*, que Lacan retomará na *Ética da psicanálise* através de um longo comentário. Conforme Freud havia observado, se o desejo é a tentativa de restabelecer as imagens mnêmicas ligadas à "experiência de satisfação", não é a simples percepção do objeto que poderá satisfazê-lo, mas o complexo de imagens a ele associado, incluindo aí a imagem daquele primeiro outro que acolheu seu grito. Nas futuras experiências que o sujeito vivencia, ele gostaria que esse outro primordial estivesse novamente presente, mas se vê impossibilitado de restabelecer a mesma imagem mnêmica que fixou o desejo, pois há alguma Coisa (*das Ding*), diz Freud, que o sujeito percebeu nessa primeira experiência de satisfação que não chegou a estabelecer ligações associativas (algo não assimilado às representações). Em outras palavras, há algo "não-comparável" ligado à "experiência de satisfação" que o outro primordial proporciona que é reevocado em toda busca posterior dos objetos desejados, mas que só se apresenta como saudade. Em sua retomada de Freud, Lacan nos mostra que, na medida em que o outro, ao realizar a "ação específica", atribui ao grito da criança uma significação, ele inscreve a criança num universo simbólico. Portanto, a Coisa (*das Ding*), de que fala Freud, pode ser entendida como aquilo que ficou de fora no momento da entrada da criança nesse universo significativo. Voltaremos a essa questão mais adiante.

²⁹ Cf. FREUD. Projeto para uma psicologia científica (1895), sobretudo a Seção II: A experiência de satisfação da Parte I. p. 430 - 433 e a Seção C: Realização de desejos do Capítulo VII de FREUD. A Interpretação dos sonhos (1900). p. 515 - 516.

estabelecer a percepção desejada a partir do mundo exterior (princípio de realidade). Entretanto, Freud sustenta que há formas regressivas e alucinatórias do desejo que persistem durante toda a vida. O sonho seria uma prova de como esses signos infantis indestrutíveis acompanham o homem em sua vida adulta. Esse caráter indestrutível do desejo é assinalado por Freud no final da *Traumdeutung*, quando nos diz que esse princípio que age inconscientemente invocando a "vivência de satisfação" é um "desejo indestrutível que modela o presente à imagem do passado."³⁰

Contudo, Freud observa que há também outras formas dessa realização de desejos que se mantêm em atividade no estado de vigília, tais como, por exemplo, os sintomas neuróticos. Essa indestrutibilidade do desejo e essa tendência a desprezar as condições presentes para remodelá-las de acordo com suas próprias intenções explicariam, também, porque o desejo consegue vencer a censura que lhe impõe a consciência e porque tende a satisfazer-se nem que seja na forma do sintoma. O sintoma, portanto, seria a solução de compromisso que consegue conciliar a satisfação de um desejo inconsciente com as exigências defensivas da censura.³¹

Cumprido concluir, com Freud, que, se o desejo é a tentativa de restabelecer as imagens mnêmicas ligadas à "vivência de satisfação", o objeto do desejo é irreduzível ao objeto da necessidade, pois o desejo não se relaciona com um objeto real, mas sim com a fantasia. Por conseguinte, o desejo em Freud, na verdade, não visa um objeto exterior. Trata-se de

³⁰ FREUD. A Interpretação dos sonhos (1900). p. 561.

³¹ A idéia de que os sintomas psiconeuróticos são expressões de conflitos psíquicos que atendem, simultaneamente, aos desejos inconscientes e às exigências defensivas, já havia sido proposta por Freud, alguns anos antes, em seu artigo Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). Estudando a neurose obsessiva, Freud demonstrou que aquilo que não pode ser admitido pela consciência sofre a censura e assume uma forma deslocada para ser admitido. Segundo Freud, os sintomas seriam, em última análise, "formações de compromisso entre as representações recalçadas e as recalçadoras".[Cf. FREUD. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). p.160].

um reinvestimento na memória de uma imagem mnêmica da percepção (ou da representação psíquica) que teria acompanhado a satisfação original.

Como havíamos observado no primeiro capítulo, Lacan realiza, desde muito cedo, uma aproximação do desejo freudiano com o conceito hegeliano comentado por Kojève, no que diz respeito ao aspecto da não naturalidade do desejo. Afinal, Kojève também lhe mostrara que o desejo humano não tem uma relação direta com o objeto que o satisfaria. Lacan haveria de incorporar a idéia de que todo o comprometimento do desejo é com o desejo do outro à sua leitura do desejo freudiano, mas, para que essa dialética se inscrevesse definitivamente numa formulação original, Lacan precisava ainda aperfeiçoar o conceito de grande Outro e introduzir o conceito de demanda. Essas modificações ocorreriam quando da realização de seu seminário V: *As formações do Inconsciente* (1957 - 58).

Na seção desse Seminário, que leva o nome: *A dialética do desejo e da demanda*, Lacan nos mostra como a mediação da demanda poderia explicar a maneira como o desejo extrapola as relações diretas com os objetos. Lacan nos lembra, inicialmente, que as relações internas entre o desejo humano e o desejo do outro já haviam sido entrevistadas por Hegel há muito tempo. Sem desconhecer o interesse ético de Hegel ao fazer o desejo intermediar a relação com o outro, Lacan nos diz que, apesar de o desejo em Freud se apresentar igualmente ligado à relação com o outro, a novidade de Freud teria sido pensar essa ligação através de um desejo inconsciente.³²

³² LACAN. *Le séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient* (1957 - 58). p. 320 - 321.

Observaremos que a análise lacaniana da questão, apesar de aludir tanto à elaboração freudiana da “vivência de satisfação” quanto à dialética hegeliana do desejo, haveria de transformar significativamente as duas experiências, ao fundi-las numa única formulação.

Lacan nos diz que o desejo de reconhecimento diz respeito apenas à necessidade que o grito da criança encontrou de se fazer linguagem para que pudesse ser reconhecido como demanda, ou como apelo ao Outro. Contudo, apesar do verdadeiro desejo inconsciente nascer também dessa necessidade lógica, ele não se confunde nem com a demanda, nem com a necessidade biológica.

Segundo Lacan, quando a demanda se dirige ao outro, ela é demanda de reconhecimento, ou melhor, é demanda de amor. Nessa formulação, está implícito que toda demanda feita disso ou daquilo só é, aparentemente, demanda de um objeto, mas o objeto em si é inessencial.

Na demanda de amor, a relação com a alteridade é claramente perceptível, mas Lacan quer nos fazer ver que o desejo inconsciente também se inscreve aí nessa margem que se abre para além da satisfação da necessidade biológica. Segundo Lacan, quando a intervenção do Outro produz essa operação de ultrapassagem da necessidade, há um excedente de desejo que não chega a se vincular à demanda disso ou daquilo.

Acompanhemos o comentário de Lacan sobre como ele entende a transformação da necessidade e a instauração do desejo a partir da intervenção do Outro:

Primitivamente, a criança em sua impotência se encontra inteiramente dependente da demanda, ou melhor da palavra do Outro, que modifica, reestrutura e aliena profundamente a natureza de seu desejo.³³

³³ Ibid. p. 358.

Em outros termos, o desejo do sujeito depende inteiramente de sua demanda ao Outro, pois, embora não seja possível saber o que a criança necessita inicialmente, um significado é imediatamente atribuído ao seu apelo, no exato momento em que um outro qualquer entende o grito da criança como uma demanda a ele dirigida. Por isso, o desejo, para existir, precisa da mediação da palavra e esta, nos diz Lacan, vem de Outro lugar. A necessidade que passou pela demanda se vê aí inteiramente transformada, contudo, assim como não se podia determinar o que a criança necessitava, não se poderá prever qual será a forma final do desejo do sujeito, uma vez interceptado pela linguagem.

Nessa retomada lacaniana da "vivência de satisfação", o essencial é perceber que o grito do bebê que tem fome é escutado pela mãe como uma demanda, pois ela lhe dá uma significação. O grito só faz sentido quando é escutado como um apelo, ou melhor, como uma demanda ao campo do Outro.

Para Lacan, mais importante do que tentar descrever o que teria ocorrido numa suposta experiência originária é mostrar que, já que a criança em sua impotência e prematuração depende da demanda, seu desejo está logicamente submetido a um campo lingüístico. Os cuidados que necessita, bem como todas as suas outras "necessidades", estão, desde sempre, mediados pela palavra. Em resumo, o que há de se mostrar na "vivência de satisfação" é que a interpretação do grito da criança precisa ser remetida a um campo lingüístico subjacente para que alguma significação lhe seja atribuída. Por isso, Lacan diz que o desejo da criança é sempre remetido ao Outro, ao lugar da palavra.

Como se pode observar, a reinterpretação lacaniana da "vivência de satisfação" salienta uma dimensão da alteridade diferente daquela identificada por Freud. O Outro é, antes de mais nada, a dimensão da linguagem, não o "*Nebenmensch*" freudiano, o outro semelhante

que nos auxilia. Desse modo, Lacan inscreve a dialética do desejo no campo lingüístico e quem garante as bases lingüísticas dessa nova formulação é Jakobson.

Lacan aproximaria seu conceito de demanda ao Outro à idéia da remissão da mensagem ao código, extraída das análises de Jakobson sobre as regras lingüísticas responsáveis pela circulação da mensagem, numa teoria da comunicação. Por isso, antes de vermos como Lacan realiza essa operação, acompanhemos, em poucas palavras, o que é demonstrado nas análises de Jakobson.

Ao examinar o processo de comunicação, Jakobson propõe o seguinte modelo para descrevê-lo: toda transmissão da comunicação comporta uma mensagem e um código como seu veículo. Para que a comunicação ocorra, é necessário que haja um emissor e um receptor ligados por um canal de transmissão. O emissor só poderá transmitir uma mensagem com o auxílio de um código. Mas esse código deve ser comum tanto ao emissor quanto ao receptor, pois, para que a mensagem seja transmitida é necessário que o receptor possa reconstruí-la para si mesmo a partir desse código. Por isso, toda a possibilidade de comunicação estará sempre condicionada à existência do código lingüístico comum, já que o sentido de uma mensagem só se estabelecerá quando o receptor puder reconstruí-la para si mesmo, isto é, na operação de retorno do código sobre a mensagem.³⁴

Aplicando essa demonstração de Jakobson a sua própria teoria, Lacan haveria de chamar essa instância subjacente do código, à qual são remetidas as mensagens, de grande Outro. A partir daí, concluiria que, mesmo que um sujeito fale a um outro, ele se sempre se dirige

³⁴ Cf. o Capítulo 9 de JAKOBSON. Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe. In: *Essais de linguistique générale*, p. 176 - 196.

ao campo do Outro, por isso, o sujeito só sabe o que diz quando sua mensagem lhe retorna desse Outro. Essa explicação se condensaria na seguinte formulação: "a linguagem humana constitui uma comunicação em que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida".³⁵

Podemos agora reinterpretar a "vivência de satisfação" e a instauração do desejo a partir dessa nova maneira de conceber a intervenção da alteridade. Se aplicarmos a idéia de que a mensagem retorna ao sujeito do campo do Outro a essa experiência em que se atribui um significado ao grito da criança, entenderemos porque o desejo do sujeito se inscreve a partir de uma alienação em relação à linguagem.

Quando um outro qualquer, a mãe, por exemplo, interpreta o grito da criança como uma demanda disso ou daquilo, o sujeito recebe sua mensagem de forma invertida, já que é do Outro que ele recebe a mensagem que ele próprio emite.

Apesar de a entrada do grito da criança num universo de significação ser sempre acompanhada por um outro semelhante, sobretudo pela mãe, esse "o Outro real da demanda"³⁶, a dependência psicológica que eventualmente se estabelece não é importante, pois o Outro que aliena o desejo do sujeito não é uma pessoa. Na verdade, uma demanda só é uma demanda graças ao campo lingüístico subjacente ao qual ela se reporta. Portanto, está claro para Lacan que a dependência fundamental do sujeito é a dependência em relação à função significante.

³⁵ Reproduzimos aqui a formulação que aparece no texto: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). p. 299. Numa formulação complementar, Lacan nos diria, no texto: *Subversão do sujeito*, que, através da mensagem, o sujeito se constitui, "uma vez que é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite." [LACAN. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953). p. 821].

³⁶ Cf. LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960). p. 839.

O campo do Outro, que Lacan chega a chamar de "lugar transcendental"³⁷, constitui a mensagem do sujeito. A propósito da maneira como a remissão da mensagem ao Outro, como lugar transcendental, constitui uma verdadeira "condição de possibilidade" do desejo do sujeito, Ogilvie faz o seguinte comentário:

Da mesma maneira pela qual o sujeito kantiano apreende, isto é, constitui, o mundo dos fenômenos pelo jogo das formas *a priori* da sensibilidade e dos conceitos do entendimento, o sujeito lacaniano constitui o mundo dos objetos de seu desejo a partir da estrutura da linguagem que o determina intimamente. (...)

Em Lacan, o "lugar transcendental" está situado no Outro, a linguagem dada; se existe uma "função transcendental", o sujeito não é seu princípio: é no máximo seu detentor e, de qualquer maneira, seu efeito.³⁸

Uma vez tendo examinado como o sujeito depende da determinação recebida da demanda do Outro, poderemos entender agora em que consiste toda a dificuldade para abordar o desejo inconsciente. Observaremos que essa dificuldade decorre da complexidade do campo ao qual a questão deve ser referida.

Vimos que a passagem por essa instância subjacente, que chamaremos provisoriamente de código, transforma a necessidade para constituir a demanda do sujeito. Essa demanda é uma atribuição de sentido. Contudo, como observamos anteriormente, apesar de o desejo também se ligar ao campo do Outro, ele não coincide exatamente com a demanda. Vejamos o que isso significa.

Ao distinguir a demanda do desejo, Lacan pretende mostrar que a determinação recebida através da demanda do Outro produz um efeito de desejo que excede a atribuição de uma significação específica. A principal função do Outro é inscrever a satisfação num

³⁷ Cf. LACAN. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache (1960) p. 662.

³⁸ OGILVIE. *Lacan: a formação do conceito de sujeito*, p. 130.

universo simbólico, e quando isso ocorre, o desejo do sujeito se abre a um universo significativo mais amplo do que a própria demanda atribuída. Assim, para além do que a mãe eventualmente acredita que o filho quer, o fato em si de inscrevê-lo num universo significativo extrapola a significação exata que ela possa pretender dar a seu grito. A partir do momento em que o grito passa a funcionar como linguagem, o desejo do sujeito estará submetido a todas as propriedades que a constituem. Dentre elas, a mais importante é que a linguagem não se limita ao uso imaginário que um indivíduo possa dela tentar fazer. Em outras palavras, a linguagem está sujeita à função simbólica de uma autonomia significativa. Portanto, para além desse uso imaginário que eu possa querer fazer da linguagem, dentro de um campo consensual, para poder me comunicar, o universo dos significantes estará sempre exposto à polissemia, à ambigüidade e à equivocidade. Não há como evitá-lo. Aqui percebemos que Lacan não se ajusta inteiramente à idéia de Jakobson de que o campo lingüístico ao qual nossas mensagens são referidas seja um código consensual.

Para marcar essa diferença com relação a um campo consensual, em que eventualmente a demanda atribuída pudesse coincidir com o desejo do sujeito, e mesmo para evitar que a alienação do desejo no significante pudesse ser referida a um signo específico, em vez de chamar o Outro de código, Lacan proporia chamá-lo de "tesouro dos significantes". Segundo Lacan, esse Outro

é o lugar do tesouro do significante, o que não quer dizer do código, pois não é que se conserve nele a correspondência unívoca entre um signo e alguma coisa, mas sim que o significante só se constitui por uma reunião sincrônica e enumerável, na qual qualquer um só se sustenta pelo princípio de sua oposição a cada um dos demais.³⁹

Como o desejo está referido ao Outro e como, nesse lugar, o significante não pode significar a si mesmo, já que "cada um só se sustenta pelo princípio de sua oposição", o próprio desejo deve ser exposto a essa remissão da significação. Em outras palavras, a própria determinação do desejo deve ser submetida às mesmas regras lingüísticas que produzem o deslocamento significante. Deve-se buscar a verdade do desejo nessa operação de remissão de um significante ao outro, no qual não se pode prever *a priori* o efeito da significação.

Em última análise, a margem de incerteza a que está exposto em razão da alienação de seu desejo nos revela o que impede que o sujeito se torne consciente de si e o que confronta a psicanálise com o desafio de determinar "onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante."⁴⁰

III. 3 - Desejo e alteridade no imperativo ético de Freud

Ao nos mostrar que o desejo inconsciente se relaciona com um sujeito marcado pelo significante, Lacan indica o tipo de dificuldade com a qual nos defrontaremos para apreender conceitualmente o sujeito da experiência freudiana. Numa primeira tentativa de

³⁹ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 820. Para se entender porque Lacan resolve denominar esse campo do Outro de "tesouro dos significantes" seria necessário ainda explicitar a idéia da incompletude do Outro, o que deixaremos para fazer na última seção desse capítulo. Por ora, gostaríamos de indicar o comentário de Alfredo Eidelsztein sobre a questão, em seu livro: *El grafo del deseo*. O autor nos esclarece que, se Lacan chama de tesouro esse campo lingüístico subjacente onde estão reunidos o conjunto de significantes, é para salientar que, diferentemente de um conjunto completo, o valor desse tesouro está diretamente relacionado à sua escassez. Assim, por exemplo, compara Eidelsztein, "se um tesouro consiste em conter todo ouro do mundo, não valeria nada, já que esse ouro perderia o valor de troca." (Cf. EIDELSZTEIN. *El grafo del deseo*. p. 81).

⁴⁰ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 819

aproximação, Lacan tentará fornecer uma definição estritamente lingüística desse sujeito, sugerindo tomá-lo como um *shifter* no enunciado a indicar o sujeito da enunciação. Para expor o que pensa ter encontrado no *shifter*, Lacan se propõe a fazer uma análise do significante “*ne*” da língua francesa, o chamado *ne* expletivo.⁴¹

Nesse momento, Lacan nos alerta para tomarmos o exemplo do *ne* expletivo apenas como algo que designa o sujeito da enunciação, mas não o significa. Na verdade, o valor dessa aproximação se restringe à possibilidade de problematizar a elisão do sujeito do inconsciente a partir da lingüística, na medida em que aprendemos a reconhecer nela o exemplo de uma operação em que o significante do sujeito da enunciação pode faltar no enunciado.

Há uma ironia no exemplo apresentado por Lacan. No mesmo parágrafo em que sugere que alguns gramáticos são da opinião que o *ne* expletivo é apenas um capricho da língua, Lacan complementa: “possa o encargo que lhe damos fazê-los corrigirem-se nisso, *antes que [ne] se revele que eles não entendem nada do assunto [...avant qu'il ne soit avéré qu'ils n'y comprennent rien]*”⁴²

Aqui Lacan nos dá um exemplo de como o *ne*, ao contrário do que afirmam alguns gramáticos, não é um simples capricho. Na frase em que Lacan utiliza o *ne* para criticar os próprios gramáticos, pode-se perceber que a falta do *ne* tornaria a frase impessoal. É

⁴¹ O termo *Shifter* é empregado por Jakobson para indicar que certas unidades gramaticais presentes no enunciado se referem à enunciação, já que sua significação está referida à mensagem. Sabemos que Lacan teve acesso à versão escrita em inglês da obra de Jakobson, daí o termo aparecer em inglês, mas, na tradução para o francês, o termo usado é *embrayeur*. (Cf. Capítulo 9 de JAKOBSON. *Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe*. In: *Essais de linguistique générale*, p. 176 – 196). Contudo, apesar da clara alusão a Jakobson, os comentários sobre o *ne* expletivo e sobre o eu gramatical, como nos adverte Roudinesco, são considerações que Lacan desenvolve a partir dos trabalhos lingüísticos de Damourette e Pichon, sobretudo, a partir do artigo *Sur la signification psychologique de la négation en français*, publicado, na França, em 1928 (Cf. ROUDINESCO. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento* p. 279).

⁴² LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960), p. 814

como se Lacan quisesse que seu dito fosse entendido da seguinte forma: “[Eu] estou dizendo, através do *ne*, que eles não entendem nada”. Em outras palavras, se tiramos o *ne* da frase, teríamos apenas: “antes que se revele que eles não entendem nada do assunto”. Daí a conclusão de Lacan: “retirem esse *ne* e minha enunciação perde seu valor de ataque, elidindo-me o [Eu] no impessoal”. A frase se reduziria a uma asserção tímida.⁴³

Como dissemos, essa é apenas uma aproximação. Lacan gostaria de extrair uma definição do sujeito do inconsciente a partir da lingüística, mas conclui que esta só lhe será útil se puder transformar a elisão em alusão. Isso significa que Lacan suspeita que os efeitos do discurso serão mais indicadores de que tocamos um sujeito do inconsciente quanto mais cedo percebermos que sua presença está exatamente onde ele se esconde. Por isso, Lacan lembra que, se a lingüística promoveu o significante à determinante do significado, a experiência analítica poderia confirmar a verdade dessa relação “ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso”.⁴⁴ Para exemplificar sua afirmação, Lacan convoca a sentença freudiana do “*Wo Es war, soll ich werden*” e nos diz que é por essa via, na qual os furos do sentido se tornam determinantes, que se cumpre o imperativo freudiano.

Segundo Lacan, o “*Ich*” que deve advir do imperativo, não é um eu que se revela à consciência, lá onde estava o *isso*, mas um [Eu] de um sujeito do inconsciente. Esse [Eu] não se iguala ao eu da consciência, pois, em razão de sua submissão ao desejo e ao Outro, ele só se apresenta através dos furos do discurso. Daí Lacan propor que entendamos: “Lá onde isso era, [Eu] posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito.”⁴⁵

⁴³ Ibid. p. 814.

⁴⁴ Ibid. p. 815.

⁴⁵ Ibid. p. 816.

Antes de expormos o exemplo concreto que Lacan nos dá na *Subversão do sujeito*, para que saibamos reconhecer o sujeito do inconsciente nesses furos do discurso, gostaríamos de nos deter um pouco mais na tradução do “*Wo Es war, soll Ich werden*”, pois veremos que há polêmica importante em relação à maneira de se interpretar o imperativo freudiano. Observaremos que, através de seus comentários, Lacan estabelece um confronto com a psicanálise predominante de sua época.

Roudinesco nos conta que a tradução francesa da sentença, datada de 1936, teria ficado a cargo de Anne Bermann, uma colaboradora de Marie Bonaparte. Nessa época, a tradução refletia o que grande parte dos psicanalistas franceses e ingleses pensavam sobre o que deveria ser a verdadeira tarefa civilizatória que cabia à psicanálise: “o eu deve desalojar o isso” [*Le moi doit déloger le ça*].⁴⁶

Lacan discordava dessa tradução. Nas inúmeras vezes em que comentou a sentença freudiana, sempre se propunha à interpretá-la num sentido inverso da forma como a princípio teria sido traduzida. Mesmo antes de dizer claramente que o imperativo só se cumpre por uma espécie de elisão, através do comentário apresentado à *Subversão do sujeito*, suas outras propostas de tradução e interpretação já indicavam sua descrença na possibilidade de a análise conseguir expor o inconsciente diretamente à consciência. Além disso, a tradução dava margem ao entendimento de que o “eu forte” poderia assumir o posto do *id*, o que, com efeito, haveria de se tornar o princípio clínico da corrente da Psicologia do Ego, que seria altamente combatida por Lacan.

Na verdade, Lacan concorda que se poderia extrair da sentença a expressão de um imperativo próprio à ética da psicanálise, mas desde que sua interpretação fosse

⁴⁶ ROUDINESCO. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. p. 274.

desvinculada de qualquer perspectiva adaptativa da psicologia. Nesse sentido, Lacan inscreveria o imperativo freudiano, no seu *Seminário VII: A ética da psicanálise*, na elucidação de sua ética do desejo. Segundo Lacan,

a experiência moral em questão na análise é também aquela que se resume no imperativo original que propõe o que se poderia chamar, no caso, de a ascese freudiana - esse *Wo Es war, soll Ich werden*, a que Freud chegou na segunda parte de suas *Vorlesungen* [*Novas conferências introdutórias*⁴⁷] sobre a psicanálise.

Esse eu (je), com efeito, que deve advir lá onde isso estava, e que a análise nos ensina a avaliar, não é outra coisa senão aquilo cuja raiz já temos nesse eu (je) que se interroga sobre o que quer.⁴⁸

Como podemos ver, esse [Eu] que deve advir numa análise é o [Eu] que se pergunta pelo que quer, não é um eu que deve desalojar o isso e adaptar o inconsciente às virtudes da consciência, mas um sujeito do inconsciente que advém ao apresentar-se como desejo. Nesse sentido, esse [Eu] que deve advir é aquele que nos confronta com uma parte de nós mesmos que não compreendemos. Enquanto desejo, ele é um discurso que escapa a nossa atenção consciente, apesar de estar presente em nossos sonhos, lapsos e atos falhos. Portanto, devemos interpretar o imperativo: onde isso estava, é lá que um sujeito do inconsciente deve advir. Não um eu consciente, pois este se mostra incapaz de reconhecer o que se apresenta a ele no discurso inconsciente. Não esse mesmo *ego* que teria originado os distúrbios neuróticos através do "mecanismo de defesa", ou melhor, que se compromete com um "mecanismo de desconhecimento sistemático" para se libertar de sua incompatibilidade com determinada representação indesejável aos ideais do indivíduo. Afinal, apesar de serem indestrutíveis, os desejos são inconscientes exatamente por encontrarem na consciência ou nos ideais do indivíduo uma oposição tão forte que

⁴⁷ FREUD. Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. (Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (1933)) In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXII. p. 102.

⁴⁸ LACAN. *O Seminário, Livro 7, A ética da psicanálise* (1959-1960). p. 16

torna impossível seu reconhecimento como desejos próprios, como "meus" desejos. O inconsciente realiza os desejos, mas a consciência não reconhece a satisfação que existe ali. Não posso reconhecer esse desejo como meu, daí a dificuldade de tornar consciente o inconsciente.⁴⁹

Para marcar essa diferença entre o eu consciente e o que seria o verdadeiro sujeito do inconsciente, Lacan, comentando mais uma vez a ética da intervenção psicanalítica, em *A Coisa freudiana* (1956), nos diz que mantendo-se essa

distinção fundamental entre o verdadeiro sujeito do inconsciente e o eu, este constituído em seu núcleo por uma série de identificações alienantes, evidencia-se aqui que é no lugar, *Wo*, onde *Es*, sujeito desprovido de qualquer *das* ou de qualquer outro artigo objetivante, era, *war*, é nesse lugar que *soll*, devo - e é um dever moral que se anuncia aí, como confirma a única frase que sucede a esta para encerrar o capítulo⁵⁰ - *Ich*, [Eu], ali devo [Eu] (como se anunciava *ce suis-je*, em vez de se dizer *c'est moi*) *werden*, tornar-me, isto é, não sobrevir, nem tampouco advir, mas vir à luz (...)

"Ali onde isso era", como se pode dizer, ou "ali onde se era", gostaríamos de fazer com que se ouvisse, "é meu dever que eu venha a ser."⁵¹

⁴⁹ Como bem sublinhou Guilherme Massara Rocha, em sua dissertação: *Elementos para uma Investigação sobre a Consciência na Metapsicologia de Freud*, recentemente defendida na Pós-Graduação de Filosofia da UFMG, o próprio Freud, com efeito, parece ter abandonado a expectativa de proceder a uma tradução completa do inconsciente para torná-lo consciente. Comentando o escrito freudiano: O mecanismo psíquico do esquecimento (1898), Rocha nos lembra que Freud teria concluído que a análise precisa contar com "associações superficiais" que consigam burlar a censura para que alguma coisa do desejo inconsciente possa se fazer perceber. Assim, através da associação livre, Freud teria encontrado uma maneira de estabelecer associações sonoras e chistes não comprometidos pela atenção do sentido, indicando, pois, um tipo de associação que se serve da homofonia para escapar ao recalçamento. Rocha nos mostra que aí está sugerido que os laços que são estabelecidos através da verbalização talvez sejam mais importante que a tomada de consciência. (Cf. ROCHA. *Elementos para uma Investigação sobre a Consciência na Metapsicologia de Freud*. Capítulo 2, sobretudo a nota da p. 85.)

Ao comentar a perspectiva lacaniana da questão, Miller nos lembra que, na medida em que se deparava com a impossibilidade de tudo dizer da regra analítica fundamental, em consequência da incompatibilidade do desejo e da palavras, Lacan haveria de introduzir, nos últimos anos de seu ensino, uma ética do bem-dizer. Esse bem-dizer nada tem a ver com a eloquência, não é um belo-dizer, mas um semi-dizer, ou seja, um dizer que se destaca por um certo não-dizer, como num chiste. A partir daí, conclui Miller, Lacan seria levado a reconhecer que o próprio passe, como momento final do processo analítico, tem algo a ver com a estrutura de um *Witz*. (Cf. MILLER. *Matemas I*, p. 110 - 111.)

⁵⁰ A saber: "É um trabalho civilizatório mais ou menos como a drenagem do Zuydersee." (Lago na Holanda).

⁵¹ LACAN. *A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise* (1956). p. 418 - 419.

No contexto em que analisa este imperativo freudiano, Lacan tenta explicar também de que maneira se pode compreender a verdade como causa. Segundo Lacan, para que o sujeito do inconsciente advenha é necessário buscar a verdade como causa, pois esta é a única verdade que faz com que o sujeito esteja aí implicado, ou melhor, que faz com que o sujeito esteja comprometido com aquilo que lhe acontece.⁵²

Complementando a referência ao aspecto moral envolvido no *soll* do imperativo freudiano, Lacan afirmaria, dez anos mais tarde, em: *A Ciência e a Verdade* (1966), que a fórmula freudiana ressalta “a flagrante inversão presente no *soll Ich*, no devo eu...”, (na medida em que inverte a forma categórica do “eu devo”, que já pressupõe um sujeito em sua base, num “devo eu vir a ser”), fazendo brotar “o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade.”⁵³

Em outras palavras, o paradoxo do imperativo freudiano diz que devo vir a ser um sujeito ao assumir a responsabilidade por aquilo que me causou, mesmo que desconheça o que estava lá na minha origem. Nesse sentido, não se trata de um eu consciente que deve desalojar o isso, mas, ao contrário, de um sujeito que adviria ao assumir como próprio algo do isso, mesmo que sua consciência não seja capaz de reconhecê-lo.

A propósito do aspecto paradoxal desse imperativo, Miller nos esclarece que isso que parece impossível, à primeira vista, pode ser ilustrado pela atitude do herói trágico, caracterizando a dimensão trágica da experiência analítica identificada por Lacan. Se é possível identificar uma ética na experiência psicanalítica, essa ética há de ressaltar o aspecto trágico da posição do sujeito diante de suas ações e de seu não-saber. Nesse

⁵² Lacan nos diz, textualmente: “Se toda causalidade vem atestar uma implicação do sujeito, não há dúvida de que qualquer conflito da ordem fica atribuído a ele” (Cf. LACAN. *A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise* (1956). p. 417).

⁵³ LACAN. *A ciência e a verdade* (1966). p. 879.

sentido, Édipo, por exemplo, é herói porque se faz responsável também por aquilo que não sabia e que, inicialmente, nem mesmo queria saber.⁵⁴

Retornemos agora ao comentário sobre o imperativo freudiano realizado por Lacan na *Subversão do sujeito* para entendermos porque, ao contrário de tornar consciente o inconsciente, o imperativo freudiano se cumpre ao fazer dos furos do sentido os determinantes do discurso.

Lacan nos diz que poderemos encontrar um exemplo de como essa operação pode ser reconhecida na interpretação de um sonho apresentada por Freud em seu artigo: *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. Freud relata o caso de um cliente que, após velar o pai moribundo durante uma longa doença, sonha com o pai morto aparecendo novamente diante dele. Em seu sonho, o filho se surpreende ao verificar que o pai já estava morto e não sabia.

Freud destaca a frase na qual seu cliente lhe dizia que "achava excessivamente penoso

⁵⁴ Miller, em *Lacan elucidado*, opõe o aspecto subjetivo do imperativo absoluto kantiano (ligado a um bem sempre irrealizável) ao imperativo freudiano do "*soll ich werden*" e à *Sittlichkeit* (moralidade objetiva de Hegel). O autor observa que a psicanálise lacaniana teria se beneficiado do realismo de Hegel, capaz de trazer a *bela alma* do alto de seu "desprezo superior" de volta à experiência efetiva. O analista, segundo Miller, também não pode se satisfazer com a moralidade subjetiva. Entretanto, seu comentário assinala também os limites da perspectiva hegeliana ao desprezar o aspecto trágico da responsabilidade da consciência heróica diante daquilo que não sabia: "na análise, Édipo é culpado; e Hegel não nos diz isso. Na psicanálise, a pessoa é responsável pelo que não queria, pelo que não sabia e pelo que fazia quando não sabia o que fazia." (Cf. MILLER. *Lacan elucidado – palestras no Brasil*. p. 529 - 531)

Um exame mais aprofundado sobre a diferença entre a interpretação psicanalítica de Lacan da tragédia e a leitura filosófica de Hegel a respeito do problema ético do herói trágico poderia ensejar uma pesquisa sobre a tragédia *Antígona* de Sófocles, confrontando os comentários desses dois autores. Vale lembrar que o comentário sobre o conflito ético de Antígona é recorrente na obra de Hegel e que Lacan dedica aproximadamente 100 páginas de seu *Seminário VII: A ética da psicanálise* ao comentário dessa tragédia, para sugerir que a conduta da personagem Antígona é a atitude mais ilustrativa de um desejo singular orientado por uma causa única, o que seria, propriamente, aquilo que é visado pela ética da psicanálise.

Desculpamo-nos por não realizar este exame aqui, por entender que tal procedimento mereceria, por si só, um desenvolvimento à parte. Contudo, gostaríamos de sugerir, por ora, a leitura da dissertação de mestrado de LAIA. *A lei moral, o desejo e o mal*, apresentada ao Departamento de Filosofia da UFMG em 1992, especialmente, a análise dos comentários de Lacan acerca de "*Antígona*" desenvolvida nas páginas 301 - 340 dessa dissertação.

que o pai houvesse morrido, apenas sem sabê-lo" e propõe que "o único modo de compreender este sonho aparentemente absurdo é acrescentar '*como aquele que sonhou quisera*' ou '*em consequência de seu desejo*' após as palavras '*que o pai houvesse realmente morrido*', e juntar ainda '*que ele [o que sonhou] o desejaria*' às últimas palavras"⁵⁵

Se reconstituirmos a frase a partir da sugestão de Freud, teremos: "ele achava excessivamente penoso que o pai houvesse morrido '*em consequência de seu desejo*', apenas sem sabê-lo *que ele [o que sonhou] o desejaria*. A partir daí, Freud nos ensina a reconhecer o seguinte pensamento onírico: foi-lhe penosa a lembrança de haver sido obrigado a desejar a morte do pai (como liberação) enquanto este ainda se achava vivo, e quão terrível teria sido se o pai houvesse tido qualquer suspeita disso. Segundo Freud, esse é um caso característico de auto-acusações que acompanham a perda de um ente amado.

Ao retomar a análise do caso clínico, Lacan nos ensina a ver como Freud baseia sua interpretação nas escansões do discurso de seu cliente. Ele nos diz que Freud interpreta o sonho a partir da vacilação e do estremeamento do enunciado do sonhador. Segundo Lacan, é da surpresa do sonhador quando dizia a Freud que o pai "não sabia que estava morto" que Freud pode interpretar as palavras do sonhador como um lapso.⁵⁶

O relato do sonho e a frase proferida pelo sonhador funcionam como um lapso, como um ato falho. Lacan diz que esse sonho ilustra a relação do sujeito com o significante, pois há na frase do sonhador uma enunciação que se denuncia: o pai não sabia que já estava

⁵⁵ FREUD. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911), p. 285.

⁵⁶ Cf. LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960), p. 816.

morto no desejo do filho muito antes de vir a morrer efetivamente.

Sendo assim, se aplicarmos agora o imperativo freudiano ao sonho, perceberemos como o relato do sonho traz à luz um sujeito do inconsciente, ali onde estava o isso. Ali onde estava o desejo inconsciente do filho, um sujeito do inconsciente pode advir na interpretação da frase: "ele não sabia que estava morto", desde que saibamos reconhecer, como sugere Lacan, que: "Lá onde isso era, eu (*je*) posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito."⁵⁷

Percebemos então que a afirmação de Lacan de que o imperativo: *Wo Es war, soll Ich werden* se cumpre ao fazer dos furos do sentido os determinantes do discurso, é decisiva para que possamos entender que a verdade desse sujeito freudiano que advém não é o eu forte que consegue desalojar o isso, mas, ao contrário, a verdade de algo que lhe determina o discurso, apesar de escapar ao estabelecimento do sentido. Nesse aspecto, o sujeito do inconsciente é, do mesmo modo, diferente do sujeito auto-consciente e dessa "verdade da substância que é também sujeito" da qual nos fala Hegel, pois, apesar de o sujeito freudiano ser também um "vir-a-ser", ele é aquele que se realiza, através da experiência da palavra, nos furos do discurso. O verdadeiro sujeito do inconsciente é destituído de substância, já que sua realização está condicionada a esse efeito no discurso.

Como observamos anteriormente, a verdade desse sujeito freudiano se distingue do saber e da consciência em razão de um desejo submetido a um deslocamento significante. Na medida em que os significantes não possuem significação prévia, é impossível fazer com que o sujeito tenha acesso a si mesmo ao designar-se no enunciado. É por isso que Lacan conclui, contra Descartes e Hegel, que "a promoção da consciência como essencial ao

⁵⁷ Ibid. p. 816.

sujeito, na conseqüência histórica do *cogito* cartesiano, é a acentuação enganosa da transparência do [Eu] à custa da opacidade do significante que o determina".⁵⁸ Sim, pois é essa opacidade do significante que o impedirá de perceber que não há uma significação inequívoca que possa fixar-se definitivamente para seu [Eu]. Esse sujeito da consciência que acredita poder ter acesso a si mesmo ao se designar no enunciado é um "estofa", ou seja, é a pressuposição de uma significação já fechada que fixa o sujeito na consciência.⁵⁹

Essas considerações se inscrevem diretamente nas operações de fechamento da significação de que falávamos no segundo capítulo a propósito do ponto de basta. Como dizíamos, na medida em que o significante em si mesmo não tem uma significação prévia, ou ainda, como não existe, a princípio, nenhum significante necessariamente vinculado a um significado, o efeito de significação só se estabelece eventualmente numa operação de retroação. É por isso que querer fazer com que essa significação já esteja pronta é recalcar a verdade do sujeito, ou melhor, é suturá-la. A verdade não coincide com o saber, pois ela sempre implica o sujeito em vez de suturá-lo ou de dar-lhe substância.

A sutura, como vimos, se produz toda vez que o saber tenta expulsar a subjetividade de seu campo. Contudo, talvez seja possível que o sujeito esqueça de incluir sua própria posição subjetiva no saber que constrói sobre si mesmo. É o que parece acontecer quando o sujeito acredita ter um acesso direto a si mesmo ao designar-se como eu no enunciado. Ao fazê-lo, ignora sua própria condição, pois pensa poder extrair diretamente do simbólico uma significação objetiva de sua subjetividade. Ao tomar essa significação

⁵⁸ Cf. LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960), p. 824.

⁵⁹ Lacan diz que acreditar ter acesso a si mesmo ao se designar no enunciado é um "estofa" do sujeito da consciência, na página 832 da *Subversão do sujeito*. Para que se entenda porque aquilo que aparece no enunciado como o que o sujeito pensa de si mesmo é um "estofa" confira também nosso comentário sobre o "ponto de basta" na Seção: Por uma teoria da primazia do significante, do capítulo anterior, especialmente, a nota 129. Retornaremos a essa questão na próxima seção deste capítulo.

como algo já garantido, o sujeito acredita que a linguagem possa lhe fornecer uma designação inequívoca, que isso já esteja assegurado. Atribui isso a uma suposta condição inerente ao simbólico. Mas desse modo ele desconhece como ele próprio está implicado nesse "estofamento", ou melhor, nesse ponto de basta da significação. O sujeito não reconhece que ele mesmo é responsável por esse fechamento da significação, que, em última instância, é ele quem determina essa operação, nem que seja através do seu sintoma, pois se examinarmos mais detidamente a questão, observaremos que é o sintoma que fixa aí a significação como algo necessário.

Veremos a seguir como o sujeito está implicado com a fixidez da significação que atribui ao eu através de seu sintoma, como esse sintoma é sustentado pelo gozo de uma satisfação mórbida e como a análise poderia fazer recuar o gozo através da castração para levar o sujeito à verdade de seu desejo.

III. 4 - Conjunção e disjunção entre gozo e castração

Até agora, vimos que o sujeito do inconsciente se distingue da filosofia em razão de um desejo alienado pela linguagem. Observamos que ele não é acessível nem ao sujeito da consciência, nem ao sujeito do enunciado. A partir das sugestões de Lacan, tentamos apreendê-lo através da lingüística e do imperativo freudiano, mas descobrimos que essas duas aproximações não permitem uma determinação positiva. Com a ajuda da lingüística tentamos situá-lo no sujeito da enunciação, o que nos levou a mostrar que ele apenas pode indicar o sujeito do inconsciente, mas não pode significá-lo. Em seguida, analisando o imperativo freudiano, observamos que esse sujeito chamado a advir não pode ser abordado, a não ser através dos furos do discurso. Dos resultados obtidos até aqui, somos

levados a concluir que o verdadeiro sujeito do inconsciente é o sujeito de um desejo que permanece oculto para a linguagem.

Ao analisar as dificuldades com as quais nos defrontamos ao longo do texto, parece que chegamos a um impasse. Afinal, se não é possível traduzir todo o recalcado inconsciente com a ajuda do simbólico, ou ainda, se o simbólico não consegue esgotar o real, como sugere Lacan a propósito de sua crítica à solução hegeliana à separação entre saber e verdade, como a intervenção analítica poderia fazer cumprir o imperativo ético freudiano? Dito de outro modo, como uma *práxis* que se desenrola no campo da linguagem poderia levar o sujeito a encontrar a verdade de seu desejo inconsciente, se essa verdade permanece oculta para a própria linguagem? Enfim, de que vale então o tratamento pela palavra?

Para explorarmos essas questões, gostaríamos, antes de mais nada, de trazer ao nosso auxílio uma indicação de Miller sobre a ética que deve orientar a *práxis* psicanalítica.

Segundo Miller:

A ética do desejo - visto que é isso que é preciso acrescentar à ética da psicanálise - não é, devido ao desejo, uma ética da liberação do desejo. O desejo, na psicanálise, é um problema de ética - não se trata de liberá-lo, mas de resolvê-lo.⁶⁰

Perceberemos, a partir da explicitação do comentário de Miller, que a verdadeira função da análise não é liberar o desejo, nem mesmo tornar conscientes os desejos inconscientes, mas permitir a reconfiguração do desejo encajado na fixidez da significação que o sintoma neurótico sustenta, através do gozo de sua satisfação mórbida.

⁶⁰ MILLER. *Matemas I*, p. 112.

Como vimos, a propósito da elaboração freudiana, o desejo possui um caráter indestrutível. Essa observação de Freud sobre o desejo já seria suficiente para nos mostrar o erro de imaginar que a psicanálise pudesse ser um meio capaz de libertar o sujeito da coerção. A ética da psicanálise não é uma ética da liberação do desejo, não só porque esse desejo de que se trata não depende da vontade consciente do sujeito, mas, principalmente, porque, conforme nos ensina Freud, o analista já encontra um desejo instalado e atuante no sintoma neurótico.

Freud nos mostrou que o desejo tende a satisfazer-se positivamente. Assim, mesmo que minha consciência e meus ideais me impeçam de reconhecê-lo, o desejo encontra formas desviadas para instalar-se, burlando a própria censura. Uma dessas formas é o sintoma. Como sabemos, o sintoma é uma expressão do desejo que é prejudicial ao próprio sujeito. Não obstante, apesar da margem de desprazer que acompanha essa operação, o neurótico experimenta uma satisfação mórbida através de seu sintoma. Essa satisfação não é reconhecida pelo sujeito, pois é o resultado de uma "solução de compromisso" que tenta conciliar a censura com o desejo. Portanto, o verdadeiro desafio do psicanalista é permitir novas configurações desse desejo, outras formas de satisfação que não estabeleçam um compromisso com o sintoma neurótico.

A elaboração conceitual de Lacan, ao final da *Subversão do sujeito*, quer exatamente dar conta dessa questão. Observaremos que Lacan formaliza uma dialética do desejo para tentar explicar como a dinâmica da construção do sintoma é mediada pela linguagem e como a intervenção psicanalítica atua para proporcionar uma espécie de correção dessa satisfação.

Para que possamos entender como o uso da palavra poderia atuar nessa reconfiguração do desejo, retomaremos, inicialmente, algumas considerações sobre o papel da linguagem na constituição do desejo.

Quando analisamos a maneira como o desejo se vincula ao desejo do Outro, dissemos que a demanda transforma a necessidade. Ao passar pela mediação da demanda, a necessidade é lançada num universo simbólico da linguagem. Lacan chamará de desejo aquilo que nasce da diferença entre a demanda e a necessidade. Segundo Lacan, apesar de o desejo estar vinculado à demanda do Outro, ele não se confunde com ela. É isso o que nos esclarece a seguinte afirmação:

ali onde se trata do desejo, encontramos em sua irredutibilidade à demanda a própria mola do que também impede de reduzi-lo à necessidade. Para dizê-lo elipticamente: que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável.⁶¹

É curioso observar que o recurso retórico que Lacan encontra para falar do desejo é a elipse. Em razão da dificuldade de reconhecer uma expressão direta do desejo inconsciente, Lacan nos dá uma demonstração em ato de como o inconsciente expõe o desejo, ou seja, ele nos fala através de elipses.

Isso significa que aquilo que o sujeito deseja sem saber é criado nessa margem em que a demanda se abre além da necessidade que a motiva. Como observamos anteriormente, apesar de a demanda abrir essa margem em que o desejo se desprende da necessidade a partir da intervenção do Outro, o efeito da linguagem sobre o objeto desejado é imprevisível. Pois, para além da significação imediatamente atribuída às necessidades do sujeito, o que a intervenção do Outro possibilita é a mediação da satisfação por um

⁶¹ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 818 - 819.

universo simbólico em que o desejo não mais precisa se referir a um objeto específico. A mediação do Outro, ou melhor, o campo da linguagem passa a comandar, desde então, o desejo do sujeito.

Por isso, Lacan conclui, "pois aí se vê que a insciência que o homem tem de seu desejo é menos insciência daquilo que ele demanda - que, afinal, pode ser cingido - do que insciência a partir da qual ele deseja."⁶²

O sujeito desconhece seu desejo porque não sabe a partir de onde ele deseja. Este desejo que se apresenta ao sujeito como algo vindo de Outro lugar, constituído a partir da alteridade, é vivido pelo sujeito como algo estranho, como uma alienação. Lacan complementa seu comentário ao dizer que:

E é a isso que corresponde nossa formulação de que o inconsciente é discurso do Outro, onde se deve entender o "de" no sentido do *de* latino (determinação objetiva): *de Alio in oratione* (conclum: *tua res agitur*).

Mas acrescentando também que o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o "de" fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja (o que dá a verdadeira dimensão da paixão humana).⁶³

Observaremos que as duas fórmulas que definem o inconsciente e o desejo, aqui novamente convocadas, devem nos fazer entender algo um pouco diferente da significação que lhes era atribuída nos comentários anteriores. Desta vez, elas são usadas para descrever a própria dinâmica da construção do sintoma do sujeito. Vejamos como é possível entendê-lo a partir da reconstrução do argumento.

Para que saibamos reconhecer o lugar de onde o sujeito deseja, Lacan sugere que

⁶² Ibid. p. 829.

⁶³ Ibid. p. 829.

partamos, inicialmente, de sua definição do inconsciente como discurso do Outro. Mas ao nos apresentar sua antiga fórmula, ele faz uma advertência que modifica o seu entendimento. A novidade está em dizer que o genitivo da proposição deve ser interpretado num sentido objetivo. Portanto, não podemos dizer que o Outro seja o autor do discurso. Se o genitivo nos obriga a tomar o Outro como objeto do discurso, devemos concluir que o inconsciente é um falar sobre o Outro. Por conseguinte, o inconsciente é um discurso que nos faria ouvir alguma coisa a respeito do Outro. Aqui já há uma indicação de como a estrutura da fantasia implica o Outro e de como a forma como o sujeito se relaciona com o Outro poderia ser tangenciada através de seu discurso. Mas, o que exatamente esse discurso nosalaria a propósito desse Outro? A resposta está na segunda proposição. Lacan nos diz que a segunda fórmula: "o desejo do homem é o desejo do Outro" deve ser acrescentada à primeira e propõe que esta última deva ser lida na determinação subjetiva do genitivo. Daí, concluímos: o inconsciente é um discurso que nos fala a respeito do Outro, mas nos fala, principalmente, a respeito do desejo do Outro. O inconsciente é um discurso que nos fala que "o desejo do homem é o desejo do Outro". No desejo, é um Outro que deseja em mim. Desejo do lugar do Outro e isso explica porque não posso reconhecer esse desejo como meu. Na verdade, desejo do lugar de onde poderia satisfazer ao Outro.

Como anunciamos, essas fórmulas caracterizaram a dinâmica da construção do sintoma do sujeito. Na medida em que o desejo do sujeito tenta satisfazer o desejo do Outro, há uma certa adequação à determinação recebida da demanda do Outro. A dialética assim instalada é a tentativa imaginária de manter uma situação de reconhecimento, mas, como observamos anteriormente, o desejo de reconhecimento da fantasia do sujeito é apenas

uma demanda de amor. Por isso, quando o sujeito tenta adequar seu desejo à demanda, ele goza de seu sintoma e "permanece na sujeição do Outro."⁶⁴

Quando a satisfação do sujeito, ao passar pela determinação recebida da demanda do Outro, corresponde ao significado atribuído pelo Outro, seu desejo dá lugar ao sintoma que fixa uma significação para o seu gozo. Por isso, só haverá desejo se o sujeito não ficar encajado na demanda do Outro. Caso contrário, o sujeito sacrifica seu desejo e assume o gozo no seu lugar. Portanto, para que isso não aconteça, ele deve desprender-se da demanda do Outro. Somente a separação do sujeito em relação à demanda do Outro revelará a verdade do desejo do sujeito ocultada pelo gozo.

Retornando ao texto, observamos que Lacan conclui seu comentário sobre essa estrutura da fantasia responsável pela construção do sintoma, indicando que tipo de respostas o sujeito encontraria caso procurasse a ajuda de um analista para saber qual é a verdade de seu desejo. Por haver assinalado que o desejo sempre vem de Outro lugar, Lacan comenta:

Eis por que a pergunta do Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um: "*Che vuoi?* - que quer você?", é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo - caso ele se ponha, graças à habilidade de um parceiro chamado psicanalista, a retomá-la, mesmo sem saber disso muito bem, no sentido de um "Que quer ele de mim?"⁶⁵

Nesta passagem, portanto, Lacan sugere que, se o sujeito procura encontrar a resposta para seu desejo no Outro, ele será reenviado à pergunta, caso se dirija a um analista. Está implícito no seu comentário que o Outro é aquele a quem se atribui um saber sobre o significado do desejo. Sabemos que o verdadeiro Outro é a instância subjacente à qual nos

⁶⁴ Ibid. p. 828.

⁶⁵ Ibid. p. 829.

reportamos através do uso da linguagem, porém, na dialética instalada na situação analítica, o neurótico dá uma forma imaginária ao Outro, atribuindo ao analista a função de oráculo. Há uma expectativa ilusória de que o analista seja capaz de nomear seu desejo, de que possa dizer a última palavra sobre esse desejo inconsciente. Daí Lacan sugerir que, se o sujeito espera encontrar no Outro um oráculo que determine seu destino, encontrará apenas um "*Che vuoi*", quando estiver assistido por um analista. Isso não significa que o analista vá realmente dizer-lhe essas palavras. O que está em discussão é a possibilidade de o analista reconduzir o sujeito a suas próprias questões, ali onde se esperaria encontrar um Outro capaz de lhe fornecer respostas prontas.⁶⁶

A função primordial do analista não é nem responder às demandas do analisando com conselhos, nem oferecer-lhe respostas sobre o que este deve querer. A condição mesma para que a análise leve o desejo do sujeito a desprender-se da demanda é que o analista não encarne o papel do Outro que sabe. Do contrário, se aceita encarnar o papel daquele que sabe, daquele que é oráculo, o sujeito fica enalhado na demanda ao Outro e não é capaz de desejar verdadeiramente. O analista deve reconduzir o sujeito à verdade de seu desejo, não obturá-la. É por isso que Lacan nos diz ser necessário contar com a sua habilidade. Se um analista estiver ali, em vez de encontrar respostas prontas, o sujeito encontrará apenas uma pergunta que lhe retorna na forma: "o que você espera do Outro?", ou ainda, simplesmente: "que quer de mim?"

⁶⁶ Ao utilizar a expressão "*Che vuoi*", "que queres?" em italiano, Lacan faz alusão à novela: O diabo amoroso de Jacques Cazotte. Na novela, a personagem Álvaro, capitão da guarda do rei de Nápoles, desejando obter o conhecimento dos mistérios da cabala, pensa que suas perguntas encontrariam respostas no diabo. Contudo, ao invocar o *Belzebu*, este lhe aparece proferindo a pergunta: "*Che vuoi*". (Cf. CAZOTTE. O diabo amoroso In: *O deus odioso e o diabo amoroso*. p. 173 - 235). Daí pode-se entender a sugestão de Lacan ao lembrar a novela de Cazotte. Esse Outro que supostamente poderia dar uma resposta ao chamado do sujeito, tal qual *Belzebu*, responde com uma pergunta. O diabo como Outro nos dá a representação do destino do homem assolado pelo desconhecimento em relação a seu próprio desejo.

Como observamos, esse Outro a quem se atribui certa autoridade é a encarnação imaginária que o neurótico realiza daquele campo em que se dão as significações. Confunde-se a função com uma personagem. Por isso, ainda que o sujeito fale a seu analista, é necessário perceber que toda demanda, na verdade, é sempre dirigida ao Outro, "na medida em que o Outro é solicitado (*che vuol*) a responder pelo valor desse tesouro."⁶⁷

Neste sentido, para que essa ilusão se desfaça, não basta dizer que a figura do analista nada sabe sobre o seu desejo, é preciso fazer com que o sujeito se depare com a impossibilidade de o Outro nomeá-lo. Perceberemos então que a solução possível é o contrário daquela esperada, pois o único modo de o analista levar o sujeito a deparar-se com a verdade de seu desejo é, justamente, conduzi-lo à experiência de que o Outro como garante da verdade, não existe. O neurótico, de algum modo, deveria ser levado a abandonar a expectativa de que o Outro conheça o segredo de seu desejo. Por isso, o sujeito deve deparar-se com a experiência da falta no Outro, ou melhor, deve ser levado à experiência de que o Outro, como instância da linguagem, não pode garantir nenhuma satisfação total de seu desejo, justamente por ser incapaz de oferecer um significante plenamente satisfatório ou adequado para representá-lo. Lacan quer que o sujeito seja levado à experimentar essa impossibilidade enquanto tal, o que, em termos práticos, equivale a conduzir a análise adiante, através da palavra, até que o sujeito experimente a inconsistência do simbólico. Dito de outro modo, o próprio uso da linguagem na situação analítica deve ser levado adiante até que o sujeito conclua sobre a impossibilidade de encontrar uma significação acabada para seu desejo.

⁶⁷ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 833.

Observaremos que o que justifica a proposição lacaniana sobre a impossibilidade de a linguagem oferecer uma significação acabada para o desejo do sujeito é exatamente o fato de o Outro ser um "tesouro do significante" e não um código. Para evidenciar como essa dificuldade decorre de uma falta no Outro e como não é possível contorná-la, Lacan propõe o seguinte:

Partamos da concepção do Outro como lugar do significante. Qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de modo algum pode aparecer fora desse lugar. É o que formulamos ao dizer que não existe metalinguagem que possa ser falada, ou, mais aforisticamente, que não há Outro do Outro.⁶⁸

Nesse momento, Lacan está nos dizendo, a seu modo, que, da mesma maneira que não existe o Outro garante da verdade, não existe o Outro do Outro no sentido de uma linguagem especial, sem furos, que pudesse ser a fiadora das falhas às quais está sujeita a linguagem comum. Nesse ponto, Lacan começa a introduzir o tema da incompletude do Outro, ou do Outro não-todo, afirmando que há ao menos um significante que falta no Outro. Mais adiante acrescenta:

A falta de que se trata é bem o que já formulamos: que não há Outro do Outro. Mas esse traço do Sem-Fé da verdade, será bem isso a última palavra que valha a pena dar, à questão: que quer de mim o Outro?, quando nós, analistas, somos seus porta-vozes? - Certamente não, e justamente porque nosso ofício nada tem de doutrinal. Não temos que responder por nenhuma verdade última (...)⁶⁹

Para que os dois últimos parágrafos citados fiquem mais claros, convém analisar o referencial lógico em que Lacan se apoia para formalizar o conceito do Outro incompleto. Inicialmente, lembraríamos que o próprio Lacan, alguns anos mais tarde, haveria de nos esclarecer sobre essa referência, ao afirmar, no texto: *A ciência e a verdade* (1966), que

⁶⁸ Ibid. p. 827.

⁶⁹ Ibid. p. 833.

tudo o que há para se dizer sobre a verdade é que "não há nenhuma linguagem que poderia dizer o verdadeiro do verdadeiro, simplesmente porque não há metalinguagem," e que tal afirmação serve para situar todo o positivismo lógico.⁷⁰

Miller comenta que o interesse de Lacan pelo formalismo lógico teria sido consequência de seu intento de precisar seus conceitos através da formalização, e mesmo através da matematização. As proposições de Lacan que pretendem dar uma coerência de suas formulações sobre o campo do significante estabelecem um diálogo com os problemas formulados pelo positivismo lógico na linha de Russell.

Miller nos mostra, por exemplo, que o problema do Outro do Outro está exposto aos mesmos impasses apontados pelo paradoxo de Russell. Acompanhemos, pois, com Miller, como poderemos entender, através da demonstração russelliana das contradições da autoreferência, porque não é possível construir um conjunto total e, conseqüentemente,

⁷⁰ LACAN. A ciência e a verdade (1966). p. 882. Gostaríamos de observar que, quando Lacan nos fala dessa impossibilidade de dizer "o verdadeiro sobre o verdadeiro", seus argumentos sobre a incompletude do Outro e da inexistência da metalinguagem parecem estar diretamente referidos ao Teorema de Gödel sobre a incompletude da aritmética e ao seu "Princípio de indecidibilidade". Lacan chega mesmo a mencionar Gödel, em outra passagem do texto, para dizer que seu teorema nos mostra como a lógica moderna fracassa na sua tentativa de suturar o sujeito da ciência. [Cf. LACAN. A ciência e a verdade (1966). p. 875].

Num comentário esclarecedor sobre esse interesse de Lacan por Gödel, Bruce Fink, o professor de psicologia da Universidade Americana de Duquesne, em seu trabalho recentemente publicado: *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*, nos mostra que Lacan pretende estender a sua formulação do "tesouro do significante" a idéia de que nem toda a verdade pode ser deduzida de um sistema formal significativo. Gödel pretendia demonstrar a impossibilidade de a aritmética formar um sistema de consistência global e, através do chamado "Princípio da indecidibilidade", mostrou que um sistema axiomático nunca poderá decidir sobre a validade de determinadas afirmações que podem ser formalmente expressas dentro dele usando as definições e axiomas que o constituem. Segundo o autor, Lacan adota claramente essa referência quando, por exemplo, ao afirmar que não há Outro do Outro, sugere a impossibilidade de definir a verdade de uma linguagem naquela mesma linguagem. (Cf. Fink. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. especialmente, as páginas 50 e 155.)

Como o Teorema de Gödel é muito complexo, exigindo amplo conhecimento da matemática para ser demonstrado, optamos por apresentar, em seguida, uma outra aporia da lógica da matemática descoberta por Bertrand Russell, no início deste século, igualmente importante para a formulação lacaniana da tese da incompletude do Outro.

porque não se pode contar com um fechamento da significação quando os significantes são remetidos a seu campo lingüístico subjacente.⁷¹

Sem pretender dar uma demonstração exaustiva do argumento russelliano, gostaríamos apenas de recuperar o aspecto essencial do paradoxo que interessa a Lacan. Russell teria encontrado um limite na possibilidade da formalização lógica, através da demonstração do chamado "Paradoxo das Classes". O paradoxo consistia em mostrar que dada uma proposição X que determina a propriedade: "um conjunto de elementos que não contém a si mesmo," e uma classe Y que determina: "o conjunto dos elementos que satisfazem à propriedade da proposição X ", a seguinte pergunta: $Y \in Y?$, nos levaria, necessariamente, a uma resposta antinômica.

Para responder a essa pergunta teríamos que admitir que Y será um elemento integrante de Y , se e somente se satisfizer à propriedade de X de não conter a si mesmo, o que equivale a dizer que $Y \in Y$, se e somente se $Y \notin Y$, o que é uma contradição.⁷²

Numa versão mais simplificada deste paradoxo, encontramos o seguinte problema: como podemos saber se o catálogo que contém todos os livros de uma biblioteca faz referência a si mesmo? Para que o paradoxo seja ainda mais visível, imaginemos a seguinte situação: fazemos um catálogo de todos os catálogos que não contêm a si mesmos e perguntamos: "esse catálogo contém ou não contém a si mesmo?"⁷³

⁷¹ Cf. MILLER. La logica del significante In: *Matemas II*. p. 7 - 52.

⁷² Reproduzimos aqui, abreviadamente, a demonstração do paradoxo estabelecida por Luís Henrique dos Santos em sua apresentação de RUSSELL. *Ensaios escolhidos*. (Os Pensadores). p. VI - XX

⁷³ Para esta referência nos baseamos nos comentários de Miller sobre o paradoxo de Russell. [Cf. MILLER. La logica del significante In: *Matemas II*. p. 35]

O próprio Russell viria a propor uma solução capaz de eliminar o círculo vicioso destas demonstrações, formulando o seguinte princípio: "Tudo aquilo que implica a totalidade de uma coleção não deve ser membro da coleção."⁷⁴

Vejamos agora como é que essa demonstração pode servir ao problema lacaniano do Outro incompleto. Em primeiro lugar, esse princípio lógico que subtrai um elemento da totalidade, aplicado à teoria lacaniana, demonstra que só se pode definir um todo no campo do significante com a condição de que um significante não esteja nele. É por isso que Lacan chama o conjunto dos significantes de tesouro, acentuando o aspecto de escassez relativa ao conjunto desses elementos.

É verdade que Russell não concordaria com Lacan quanto à inexistência, ou melhor, quanto à impossibilidade de se constituir uma metalinguagem, já que o próprio Russell haveria de propor uma "Teoria dos Tipos" que, ao eliminar os paradoxos da auto-referência, acabava criando uma estratificação da linguagem. Basicamente, essa teoria consistia em dispor os elementos e conjuntos de elementos hierarquicamente em tipos mutuamente exclusivos. Assim, num primeiro plano, teríamos os elementos simples, num segundo, os conjuntos de elementos, num terceiro, os conjuntos dos elementos do segundo plano, e assim por diante.

Como observamos, Lacan critica a metalinguagem e diz que essa crítica deve situar todo o positivismo lógico. Quanto a essa questão, talvez seja possível dizer que a principal objeção de Lacan se refira ao projeto lógico de se construir uma linguagem especial, mais perfeita, capaz de dissolver as dificuldades inerentes à linguagem comum. Se o Outro é, para Lacan, um campo subjacente de um código incompleto (ou de um tesouro do

⁷⁴ RUSSELL, WHITEHEAD. *Principia Mathematica*. v. I. p. 37.

significante), tentar totalizá-lo, através do recurso ao Outro do Outro, ou seja, tentar completá-lo com o apelo a uma instância de segundo grau, que supostamente seria capaz de estabelecer o fechamento da significação que não se deixa apreender, é ilegítima. Afinal, não haveria aí novamente uma outra espécie de círculo vicioso de tentar contornar sempre as dificuldades lógicas inerentes à linguagem quando elas aparecem? A resposta é afirmativa, porque na própria solução russelliana se demonstra que o verdadeiro objetivo dos lógicos é encontrar a contradição para eliminá-la. Na verdade, Russell demonstra apenas como é possível contornar uma dificuldade imediata ao estabelecer uma estratificação infinita de tipos. Em última análise, concluiremos que a crítica lacaniana em relação à metalinguagem marca uma posição em relação à tentativa de se construir uma linguagem sem furos, sem ambigüidades ou equívocos que pudesse restaurar a expectativa de segurança que o sujeito poderia ter em relação a ela. Tomando como ilusão a expectativa de se poder ir sempre mais adiante, adiando indefinidamente o trabalho de interpretação, Lacan propõe que, em vez disso, o sujeito em análise venha a deparar-se com a inconsistência do Outro, isso significa que deve dar-se conta de que linguagem é inconsistente para lhe fornecer qualquer garantia.

Em termos de uma teoria da linguagem, dizer que o Outro é incompleto corresponde à descoberta de uma ausência na estrutura das remissões significantes. Assim, se a remissão de um significante ao outro encontra uma significação que não se fecha, isso ocorre em razão de os significantes só constituírem conjunto com a condição de não incluírem um elemento. Isso equivaleria, mais ou menos, a dizer que, mesmo que um signo, por exemplo, possa significar qualquer coisa, cumpre reconhecer que ele não pode significar ele mesmo. Em última análise, mesmo que tentemos ir adiante, fazendo com que o deslocamento do significante se estenda um pouco mais, na esperança de que a

significação finalmente se feche, haveria um ponto em que esse deslocamento encontraria a ausência na estrutura das remissões significantes. Portanto, o que justifica dizer que o conjunto dos significantes não é completo, e é isso que Lacan pretende demonstrar logicamente, é o fato de que haverá sempre, no mínimo, a impossibilidade de nomear o próprio conjunto de significantes com um significante. Ao menos este permanecerá eternamente fora do conjunto dos significantes. Este é o principal interesse de Lacan em demonstrar os limites do Outro, os limites do simbólico.

Retornando ao texto da *Subversão do sujeito*, percebemos que Lacan utiliza a idéia da incompletude e da impossibilidade de o sujeito encontrar no Outro uma significação acabada de seu desejo para repensar o conceito de castração. Essa nova maneira de caracterizar o complexo de castração é o ajuste decisivo que permite a Lacan realizar sua subversão do sujeito. Vejamos por quê.

A castração é a operação que pode fazer advir o sujeito de um desejo inconsciente ao levar o neurótico a desprender-se daquela adequação à determinação recebida da demanda do Outro. Na prática, é ela que possibilita uma retificação subjetiva. Se, no início de uma análise, o neurótico espera que o Outro lhe diga o que deseja, a castração é o que ocorre no momento em que a onipotência do Outro é molestada. Portanto, a análise pode fazer com que um sujeito venha a ser do lugar de onde *isso* se encontrava. Mas, para que isto seja possível, o analista, ao se defrontar com a pergunta: "Que sou [Eu]?", deve levar o analisando a perceber a castração do Outro. Lacan nos diz isso no texto, numa passagem em que evoca um poema de Paul Valéry. Segundo ele, aquilo que constitui o problema fundamental de uma análise, a saber, a pergunta: "Que sou [Eu]?", só receberá resposta se o Não-ser do assassinato significativo for molestado. Este é o

propósito da seguinte frase que Lacan toma de um poema de Valéry: "Sou do lugar de onde se vocifera que o universo é uma falha na pureza do Não-ser"⁷⁵ Em outras palavras, sou do lugar onde se diz não ao Não-ser do significante, onde se diz não ao assassinato do significante. Sou aquele que não se submete inteiramente ao Não-ser, impedindo sua totalização. Só poderei ser, e é aí que o sujeito do inconsciente pode advir, se puder fazer com que esse Não-ser do Outro não seja todo para mim. Se a pureza do Não-ser for deixada intacta, o Não-ser do significante seria puro e, nesse caso, só restaria o nada. Portanto, um sujeito do inconsciente só pode vir a ser se a onipotência do Outro for molestada para que o assassinato do significante não apague a possibilidade de o desejo do sujeito se inscrever de forma singular.

Esse lugar de "onde se vocifera" e de "onde *isso* estava" chama-se gozo, diz Lacan, "e é aquele cuja falta tornaria vão o universo"⁷⁶. Nesse comentário, Lacan sugere que no mesmo lugar em que pode estar o desejo a permitir o desprendimento do Outro, pode também estar o gozo como emblema da onipotência do Outro. Em outras palavras, aquilo que poderia abrir uma margem mais além da demanda articulada, para que o desejo se inscrevesse de forma singular, pode funcionar também como uma espécie de caução da completude do Outro. Essa ambigüidade do lugar do gozo começa a ficar mais evidente quando Lacan nos faz ver que sua definição depende do resultado da dialética que o sujeito estabelece com o Outro. Para mostrá-lo, Lacan pergunta: "Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, será ele, então o meu?"⁷⁷ Ele mesmo responde que, somente o fato de o Outro como garante da verdade não existir me impede de experimentá-lo. Isso significa que o que realmente interdita o gozo é a experiência da falta

⁷⁵ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 834.

⁷⁶ *Ibid.* p. 834.

⁷⁷ *Ibid.* p. 834.

no Outro. Não é, como se poderia pensar, o Outro que me castra e que me impede de viver o gozo, mas, ao contrário, é o fato de o Outro ser castrado que me impede de experimentá-lo. A falta de gozo torna o Outro inconsistente, diz Lacan, por isso a castração não é minha, ela está no Outro, ela diz respeito ao limite da ordem simbólica.

Se o sujeito goza é porque não quer admitir que o Outro não pode lhe garantir a satisfação de seu desejo. Em outras palavras, a verdadeira castração diz respeito a essa incompletude do Outro que o neurótico não quer admitir, pois, se o fizesse, não teria mais nenhuma garantia. É sobre isso que Lacan nos esclarece, logo adiante no texto, ao afirmar que "o que o neurótico não quer, o que ele recusa encarnadamente até o fim da análise, é sacrificar sua castração ao gozo do Outro, deixando-o servir-se dela"⁷⁸ Em outras palavras, podemos dizer com Lacan, que o neurótico não quer sacrificar sua confiança no Outro. Ele não abre mão de experimentar em si mesmo a castração para que isso o impeça de fazê-lo reconhecer que ela está situada no Outro.

Toda a dificuldade da análise é fazer com que o neurótico consinta em lidar com a castração, que é a perda de sua adequação ao desejo do Outro. Em última instância, isso equivaleria a deparar-se com a falta de um referente plenamente adequado ao seu desejo. Lacan nos diz ainda que o neurótico é aquele que identifica aquilo que falta ao Outro, como sendo o que quer.⁷⁹ Dito de outro modo, o neurótico deseja uma significação absoluta. Ele deseja o que falta ao Outro para escamotear os furos da linguagem. O neurótico é aquele que recusa ativamente passar pela experiência de que o Outro não lhe pode fornecer qualquer garantia. Seu desejo, instalando-se imaginariamente numa dialética, deseja fazer com que o Outro não seja inconsistente. Na verdade, ele espera

⁷⁸ Ibid. p. 841.

⁷⁹ Cf. LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 838.

encontrar no Outro um significante adequado para nomear o seu desejo, e, como não o encontra, identifica-se ao que falta ao Outro como se pudesse fazer existir, desse modo, aquilo que espera poder encontrar. Ele sacrifica o seu desejo para assegurar a onipotência do Outro e se assujeita a sua dominação absoluta.⁸⁰

Podemos entender agora porque o gozo é uma solução neurótica para o desejo do sujeito. Onde há adequação à significação do Outro, há gozo. E onde há gozo, não há propriamente desejo. O gozo encobre a verdade do desejo. Por isso, somente o desprendimento do sujeito com relação à adequação ao Outro pode levá-lo à verdade. Vejamos como podemos entender isso a partir de um exemplo prático.

Ao ilustrarmos a posição da bela alma, usamos, como exemplo hipotético, o caso de uma mãe de família que vive se queixando, mas não quer (ou acha que não pode) se desfazer de seu sintoma. Lacan nos ensina a perceber que há gozo nessa situação. A análise identifica uma satisfação substitutiva em que essa mãe encontra um "gozo narcísico" na identidade que lhe dá o seu sintoma. Ela se aferra a essa identificação narcísica que a define como "esteio de família", embora seu eu consciente não possa reconhecer que haja ali uma satisfação mórbida ligada a essa significação. Se o sintoma é uma significação do Outro, a função da análise é procurar fazer com que o sujeito acredite cada vez menos no

⁸⁰ Em seu texto: *A ciência e a verdade*, Lacan demonstra, a exemplo da relação entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, como o desejo do religioso opera em relação a Deus: "o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício." (LACAN. *A ciência e a verdade*, p. 887)

Na *Subversão do sujeito* essa relação aparece da seguinte forma: "A rigor, posso provar ao Outro que ele existe, não, é claro, com as provas da existência de Deus com que os séculos o matam, porém amando-o, solução fornecida pelo querigma cristão." [LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960). p. 834].

Ver também as considerações que Antônio Márcio Teixeira desenvolve sobre essa relação entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, a partir da filosofia de Descartes, na Seção: IV. 3 - *A vontade de Deus como desejo do Outro* do último capítulo de sua dissertação de mestrado: *Afirmção e subversão do cogito cartesiano em Jacques Lacan*. p. 88 - 115.

Outro, que o sujeito perca a fascinação que os significantes exercem sobre ele para que se desfaça a fixidez das significações que lhes atribui.

Como vimos na seção anterior, o que faz com que o sujeito acredite plenamente na significação que o Outro lhe atribui é o "estofo", o forro do sujeito. É a fantasia e o sintoma que dão substância ao sujeito ao fixá-lo numa significação. Lacan chega mesmo a afirmar que o próprio sujeito da consciência resulta de uma operação semelhante quando acredita ter acesso a si mesmo ao designar-se no enunciado.⁸¹ Sendo assim, podemos perceber que o complexo de castração é o conceito-chave para operar a subversão. Segundo

Lacan:

Encontramos nesse complexo a mola mestra da própria subversão que aqui tentamos articular com sua dialética. Pois, propriamente desconhecido até Freud, que o introduz na formação do desejo, o complexo de castração já não pode ser ignorado por nenhum pensamento sobre o sujeito.⁸²

Lacan sustenta que a castração está articulada a uma dialética do desejo e que ela é a mola mestra da subversão. Na verdade, já havíamos concluído que a forma como Lacan entende a dialética do desejo é decisiva para a subversão do sujeito auto-consciente. Perceberemos agora que o papel da castração é interferir nessa dialética para impedir que haja uma adequação do desejo do sujeito ao desejo do Outro, pois, para Lacan, o que garantiria, em última análise, o reconhecimento do desejo no desejo do Outro que leva o sujeito ao conhecimento de si é esquivar-se da castração. Vejamos o que Lacan nos diz sobre isso:

⁸¹ Cf. LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960), p. 832.

⁸² Ibid. p. 835.

O complexo de castração constitui neste (sujeito) essencialmente a margem que todo pensamento evitou, saltou, contornou ou encobriu, todas as vezes em que aparentemente conseguiu apoiar-se num círculo, fosse ele dialético ou matemático.⁸³

Como podemos perceber, Lacan sustenta que, apoiando-se na dialética, o sujeito encontra uma forma de encobrir a castração. Quando faz funcionar a dialética, ao desejar, o neurótico quer se assegurar do Outro. Em outras palavras, ele quer evitar reconhecer a castração do Outro. Como observamos, a castração é a do Outro e não a do sujeito, porém, aqui acontece o que ocorre em todo jogo imaginário-especular: a recusa da castração do Outro resulta numa atribuição imaginária da castração a si mesmo. Isso assegura a adequação e dá corpo ao gozo, na dialética do desejo.⁸⁴

Essa dialética imaginária permitiria entender também o que sustenta a ilusão do eu da psicologia. A "função imaginária da castração", ou melhor, o que faz com que o neurótico imagine que a castração é própria é o que favorece a imaginação do eu forte. Segundo Lacan, a castração imaginária que sofreu logo de saída sustenta a fantasia de seu eu forte.⁸⁵ Numa clara referência à clínica da Psicologia do Ego, Lacan desfecha ainda um último ataque: "Esse eu que alguns analistas continuam optando por reforçar é aquilo sob o qual o neurótico esconde a castração que ele nega."⁸⁶

Lacan conclui o texto esclarecendo o que a castração poderia fazer pelo sujeito: "A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na

⁸³ Ibid. p. 835.

⁸⁴ Ibid. p. 836.

⁸⁵ Cf. LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). p. 840.

⁸⁶ Ibid. p. 841.

escala invertida da Lei do desejo."⁸⁷ Analisemos com cuidado essa frase para entender o que está implicado em tal formulação.

Em primeiro lugar, a castração significa renunciar a algum gozo. Mas Lacan sugere que, sacrificando-se o gozo, pode-se atingi-lo na escala invertida da Lei do desejo. Em outras palavras, é preciso recusar algum gozo para que um outro tipo possa ser conquistado. Quando a castração limita o gozo, abre-se um acesso à Lei do desejo.

A Lei do desejo é diferente do gozo porque ela obedece a um deslocamento metonímico. O desejo permanece articulado ao Outro, pois está fundamentalmente ligado ao movimento de remissão de um significante ao outro, mas ele não precisa estar fixado a uma determinação específica, já que o Outro não é suficientemente consistente para estabelecer significações cabais para o desejo do sujeito. Com a castração, o sujeito perde a ilusão de que o simbólico, por si mesmo, estabeleça significações prontas.

É por isso que o gozo possui uma lógica ambivalente. Haverá disjunção entre gozo e desejo se houver castração, caso contrário, haverá conjunção entre desejo e gozo, em outras palavras, se a castração for evitada, o desejo fica encajado no gozo. A verdade do desejo está profundamente articulada com o deslocamento de um significante a outro e oposta à fixação. Se o sujeito se deparasse com a verdade de seu desejo, permaneceria desejando. Mas, se, ao contrário, se mantiver afastado da castração, esse deslocamento metonímico que comanda o desejo dá lugar à estagnação para sedimentar-se na substância de seu gozo. Podemos dizer, portanto, que a neurose fixa o desejo.

A castração não é só o que me exige a renúncia ao gozo, pois, é também o que abre o

⁸⁷ Ibid. p. 841.

acesso ao desejo, ou ainda, aquilo que abre o acesso a alguma outra forma de gozo. Podemos agora entender o que dizíamos a propósito da castração no segundo capítulo. A castração não é só aquela alienação na linguagem que mortifica e que nos impede de ter um acesso direto à coisa, ela é também a separação em relação a tudo aquilo que determina um modo específico de gozo, possibilitando o desejo através do deslocamento significante. A castração pode fazer instalar-se o desejo ao levar o sujeito a recusar o gozo. A recusa da plena adequação ao desejo do Outro abre um campo para o sujeito onde não há significação prévia e onde o desejo pode procurar, através do deslocamento significante, outras formas de se satisfazer.

Não está claro, ainda, como o uso da palavra na situação analítica poderia revelar esse limite do simbólico e porque isso corresponde ao encontro do sujeito com a verdade de seu desejo. Para responder à questão, gostaríamos de aproveitar a demonstração da solução que se pode depreender do texto da *Subversão do sujeito*, para comentar seu contraste com a perspectiva apresentada nos primeiros anos de seu ensino, indicando também que ligação essa solução estabelece com algumas conclusões às quais Lacan chegaria ao final de sua trajetória.

O problema de saber como a análise poderia abordar a verdade do desejo já estava colocado em questão desde Freud, e o próprio Lacan, ao longo de seu ensino, haveria de propor diferentes respostas para tentar solucioná-lo.

A princípio, o simples fato de a análise trabalhar com a interpretação poderia levar a crer que, apesar de o desejo esconder-se num primeiro momento, o esforço contínuo em produzir a verbalização na situação analítica acabaria revelando o sentido do desejo inconsciente. Talvez seja necessário admitir que o próprio Lacan contasse com essa

possibilidade, em seu texto: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), quando então propõe que a análise, no contexto intersubjetivo do tratamento, deveria ter por meta o advento de uma fala plena capaz de reintegrar ao universo da significação um desejo oculto para o próprio sujeito. Mais tarde, ao se defrontar com as limitações que lhe impunha a idéia de intersubjetividade numa teoria do simbólico, Lacan haveria de abandonar essa perspectiva.⁸⁸

Curiosamente, a perspectiva de Lacan apresentada na *Subversão do sujeito* haveria de se mostrar mais próxima ao que o próprio Freud havia descoberto no *Capítulo VII* de sua *Traumdeutung*, a propósito do desejo do sonho. Freud concluíra ali que os pensamentos oníricos a que somos levados pela interpretação não nos permite ir além de um ponto onde está situado o umbigo do sonho, e que é nesse mesmo lugar, em que nosso conhecimento do sonho mergulha no desconhecido, que brota o desejo do sonho.⁸⁹ Em outras palavras, por mais longe que se possa levar a interpretação, o umbigo do sonho permanece como algo não-cognoscível. Lacan assinala a mesma dificuldade quando nos fala sobre a impossibilidade de o simbólico esgotar o real, ao comentar a solução hegeliana para a separação entre saber e verdade. Ele também haveria de concluir que não é possível traduzir todo recalcado inconsciente com a ajuda do simbólico.

A propósito dessa questão, Roudinesco nos esclarece que Lacan introduzira sob a categoria de real aquilo que Freud chamara de "realidade psíquica", por oposição à realidade material. Portanto, esse real do qual Lacan nos fala na *Subversão do sujeito* é uma realidade da fantasia do sintoma ou ainda de um desejo inconsciente que aparece

⁸⁸ Para maiores detalhes sobre a forma como esse problema é tratado no texto: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* ver a primeira seção de nosso segundo capítulo: II. 1- Linguagem e desejo no inconsciente freudiano.

⁸⁹ Cf. FREUD. *A Interpretação dos sonhos* (1900). p. 482.

como resto, como o produto de uma operação de simbolização. Concordamos com a autora quando diz tratar-se de "uma realidade desejan­te excluda de toda simbolização e inacessível a todo pensamento subjetivo."⁹⁰

Lacan escreveria, treze anos mais tarde, uma *Introdução à edição alemã de seus Escritos* (1973), que lançaria luz sobre essa relação entre real e simbólico apresentada na *Subversão do sujeito*. Esse pequeno texto nos apresenta um complemento conseqüente de sua teoria do significante, que ajuda a entender como o encontro com o limite do simbólico poderia ser encarado como uma solução, ao afirmar que o que há de mais próprio ao sentido é que ele foge, que ele vaza, escorre. Lacan diz isso muito claramente: "é por ele vazar (*fuir*), como o vazamento de um tonel, que um discurso toma seu sentido."⁹¹ Dito de outro modo, é exatamente por possuir essa característica de escorrer que um discurso toma seu sentido. Não só pelo fato da remissão de um significante a outro produzir um efeito de significação impossível de se calcular antecipadamente, - e aqui está a novidade anunciada nesse texto - mas, principalmente, pelo fato de que o sentido tende a não se deixar apreender. Portanto, concluiria Lacan, que se faça a experiência de um ponto impossível de se dizer, eis aí a prova de que um real foi abordado. Lacan termina essa *Introdução* dizendo que "aquilo que não cessa de não se inscrever"⁹² se demonstra na própria fuga. De certa forma, a solução já está no obstáculo para aquele que sabe vê-la. Pois, o que impede que o sentido se feche já é a própria solução. Dito de outro modo, o real se demonstra não no encontro do sentido, mas,

⁹⁰ ROUDINESCO. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. p. 226.

⁹¹ LACAN. *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos* (1973) In: *Falo*. p. 7.

⁹² *Ibid.* p. 12.

exatamente, em seu vazamento. Daí, Lacan concluir que é possível testemunhar o real no vazamento do discurso.⁹³

Num comentário apresentado recentemente ao Colóquio de Psicanálise e Filosofia, Célio Garcia nos ajuda a perceber a importância desse desdobramento da teoria da linguagem no ensino de Lacan, extraindo algumas conseqüências sobre o que o uso da palavra na situação analítica poderia fazer pelo sujeito. Comentando a relação entre o simbólico e o sintoma, Garcia nos diz que o signo, como elemento capaz de fixar um significado, serve ao gozo. O signo interrompe a fuga do sentido e Lacan nos ensina que o sintoma é um nó de signos. Segundo Garcia, essa operação de tapa buracos no discurso, realizada imaginariamente, é sempre uma formação ideológica ou neurótica.⁹⁴

Para mostrar que a língua sozinha não estabelece essa operação de fechamento da significação, Garcia nos lembra de que o próprio Saussure havia se deparado com o caráter problemático do signo, ao propor a questão do valor, diante da possibilidade de polissemia. Lacan haveria de dar um passo adiante e mostrar que não há relação unívoca entre significante e significado. Garcia propõe, numa clara alusão ao "Princípio de indecidibilidade" de Gödel, que a solução de Lacan teria sido tomar essa relação entre significante e significado como indecidível. Segundo o autor, Lacan poderia ter-nos apresentado uma formulação em que a língua, em si mesma, é um sistema indecidível. Mesmo que a língua tenha as suas regras, o usuário falante é sempre convocado a interferir. O sentido precisa da intervenção do sujeito para se estabelecer. Desse modo, quando interrompemos a indecidibilidade, produzimos o que Lacan chamava de "ponto de basta". Diante disso, Garcia propõe que caberia à análise abrir o bloco significante-

⁹³ Cf. LACAN. Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos (1973) In: *Falo*, p. 12.

⁹⁴ Garcia, C. O sujeito do inconsciente: uma questão de linguagem? p. 119.

significado enrijecido pela neurose, conquistando terreno até então desconhecido para o interessado, para que ele descubra que aquele fechamento da significação, que parecia necessário, é, na verdade, contingente.⁹⁵

⁹⁵ *Ibid.* p. 125.

Conclusão

A questão do sujeito é retomada por Lacan a partir dos elementos originais que Hegel utiliza para pensá-la. Há desejo e alteridade entre o saber imediato que a consciência tem de si mesma e a sua verdade.

Hegel estende a dialética de idéias à dialética das consciências. O sujeito não pode desenvolver um pensamento positivo a respeito de si mesmo e certificar-se de suas certezas sem integrar a ele uma tese oposta. No caso, o que se opõe à certeza do sujeito sobre si mesmo, na dialética das consciências, é a presença do outro. Hegel nos fala de um jogo de forças no qual um sujeito faz com o outro o que o outro faz com ele: um tende a negar o outro.

Lacan parte de Hegel para pensar a questão do sujeito e tem na crítica à idéia de autonomia do eu uma de suas principais preocupações. Da discussão hegeliana sobre a *Independência e dependência da consciência de si: dominação e servidão*, Lacan aprende a compreender o eu no movimento de alienação progressiva, tal como aparece na *Fenomenologia do Espírito*. Participando do Seminário de Kojève, Lacan aprende também que esse eu mantém uma relação intrinsecamente negativa com a sua própria realidade e que a formação social do homem corresponde a uma história de desejos desejados.

Contudo, todos os empréstimos teóricos que Lacan faz de conceitos hegelianos, bem como o apoio utilizado no desenvolvimento de suas próprias questões, sofriram modificações antes de serem absorvidos em seu pensamento. Assim, por exemplo, Lacan destaca as figuras da dialética do senhor e do escravo do seu contexto e as utiliza para um fim diferente daquele que Hegel as destina. No *Capítulo VI da Fenomenologia do Espírito*,

essas figuras nos ensinam a reconhecer o desenvolvimento de uma Filosofia da História de forma imanente. Por uma "astúcia da razão", o escravo que se aliena no trabalho passa a formar o mundo e reencontrar-se na obra. A astúcia está justamente nesse reencontro do eu consigo mesmo, apesar de sua alienação inicial.

Para Lacan, o valor dessas figuras do senhor e do escravo está em evidenciar a dialética das alienações. Ele assinala, desde do princípio, que não espera nenhum reencontro final do eu consigo mesmo. Esse apoio preliminar que toma de Hegel permite a Lacan formular as ilusões do eu imaginário-especular e a agressividade gerada na luta de puro prestígio¹. Ainda assim, num segundo momento, Lacan levaria adiante a idéia de que a questão do sujeito deveria ser pensada a partir de um segundo grau de alteridade. A verdadeira relação de dependência deveria ser situada em relação ao Outro simbólico. O estado de prematura original a que está exposto o sujeito lhe impõe uma alienação em relação ao universo simbólico. Sua sobrevivência depende da mediação da linguagem e isso produz uma desnaturalização de suas necessidades, instaurando o desejo.

Voltando-se para a dialética do desejo de Hegel, Lacan desenvolve o argumento decisivo de seu projeto de subversão. Segundo ele, o desejo inconsciente também está articulado a uma dialética, mas enquanto essa dialética, em Hegel, caracteriza a ligação que a consciência mantém com seu antigo conhecimento para que a verdade seja imanente à realização do saber, na psicanálise, ela demonstra que o sujeito deseja a partir do Outro, e por isso não pode reconhecer o desejo como próprio. Em Lacan, a alienação em relação à linguagem expõe o desejo do sujeito à remissão de um significante a outro. Como nesse

¹ Lembrando que essa última consequência Lacan tira de Kojève, pois a categoria de "puro prestígio" não existe no texto hegeliano.

deslizamento significativo a significação do desejo é impossível de ser calculada antecipadamente, o sujeito está impedido de tomar consciência de si.

Lacan sabe que a narrativa que escutou de Kojève sobre os desejos desejados se restringe a descrever a dinâmica da luta de reconhecimento. Ela reflete o aspecto negativo e/ou conflitual da realização histórica do homem. Através dessa dialética instaura-se a tensão necessária para que o reconhecimento mediatize a certeza da consciência sobre si mesma pela reflexão no outro, levando o saber a encontrar a verdade. Porém, a frase: "o desejo do homem é o desejo do Outro", reescrita num contexto psicanalítico, dá lugar a uma lógica capaz de descrever a dinâmica da construção do sintoma neurótico. Daí Lacan nos dizer que o núcleo subversivo de sua doutrina está em promover aquilo que a dialética parece ocultar, a saber, a castração. A castração corresponde à revelação de uma falta no Outro. Com outras palavras, ela revela ao neurótico que o Outro é inconsistente e que não se pode esperar que a linguagem lhe ofereça um significativo plenamente satisfatório para representar seu desejo. A castração impede que a dialética estabeleça uma adequação do desejo do sujeito ao Outro.

Ao analisarmos as conclusões apresentadas na *Subversão do sujeito* vemos que, apesar de sair de um ponto de partida próximo a Hegel, Lacan parece estabelecer mais divergências do que convergências com relação à filosofia hegeliana. Contudo, não nos parece possível proceder a uma avaliação final da relação Hegel-Lacan sem antes examinarmos criticamente as afirmações de Slavoj Žižek em seu livro: *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*, que sustentam que "a verdadeira dimensão do hegelianismo de Lacan"

não diz respeito a sua utilização de enunciados hegelianos, mas ao aspecto lógico presente na fase conclusiva de sua teorização.²

Zizek sustenta que Lacan é essencialmente hegeliano, mas sem o saber, pois ele certamente não o é em suas referências explícitas a Hegel. Segundo o autor, a verdadeira dívida de Lacan para com Hegel não diz respeito aos empréstimos teóricos no início de seu ensino, nem às conclusões antropologizantes que toma da leitura de Kojève, mas à lógica presente na última etapa de seus ensinamentos, à ênfase colocada no real e na falta no Outro.³

Para demonstrar como poderíamos reconhecer essa lógica em comum, Zizek aproxima as conclusões presentes no desfecho da *Subversão do sujeito* a algumas reviravoltas operadas por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Ele lembra, por exemplo, da reviravolta da bela alma que culmina no mal e seu perdão.

Inicialmente, discutindo os impasses da bela alma a partir do exemplo encarnado das queixas de uma mãe sofredora que se ressentida de ser explorada pelos sacrifícios não valorizados, Zizek demonstra que o único modo de se livrar de seu papel de "bela alma" é, precisamente, sacrificar o próprio sacrifício. A solução hegeliana da dupla negação, segundo Zizek, é muito parecida com aquela que Lacan prevê na *Subversão do sujeito* para o neurótico que se ressentida da perda de gozo e atribui a si mesmo a castração. O processo analítico, em vez de curar as feridas neuróticas levaria o sujeito à perda da perda, pois, longe de preencher a falta do sujeito, ele só faz deslocá-la para o Outro.⁴

² Cf. ZIZEK. *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*. p. 14 - 15.

³ *Ibid.* p. 14 - 15.

⁴ *Ibid.* p. 125.

Zizek observa que a bela alma da mãe sofredora está disposta a sacrificar tudo, exceto o próprio sacrifício. Mas a verdadeira solução está nesse duplo sacrifício que corresponde à lógica hegeliana da "negação da negação", pois, se o primeiro sacrifício, o que permite à bela alma encontrar na própria renúncia sua consistência imaginária, funciona como uma simples "negação", o segundo, o sacrifício do próprio sacrifício, a perda da perda, longe de ser um simples retorno à identidade plena sem perda, é aquele em que a perda se torna absoluta, aquele em que se perde o próprio ponto de apoio que dava base ao seu eu imaginário. Portanto, se a bela alma estiver disposta a fazer esse segundo sacrifício perderá a consistência que fazia da perda uma "substância".

Na verdade, a dupla negação presente na "perda da perda" não corresponde ao retorno a uma identidade plena sem perda. A perda permanece como perda, a "positividade" recuperada é a da perda como tal, a experiência da perda como condição "positiva" ou até "produtiva."⁵ Segundo Zizek, esse aspecto positivo da dupla negação é o mesmo que se pode depreender da resolução final aos conflitos entre a bela alma e a consciência atuante na conclusão do mal e seu perdão. A confissão e o perdão produzem a negação da negação e a remissão dos pecados. É isso o que Hegel chama de *das Ungeschehenmachen* (anulação retroativa do crime): não se anula simplesmente o ato pecaminoso, trata-se apenas de anular sua ruptura com a universalidade. O ato em si mesmo não é anulado, pois o que está feito está feito. A anulação retroativa do crime permite apenas experimentar a negação da negação como algo positivo, ela transforma o fiasco da tentativa de se romper a universalidade em algo positivo, uma inversão que Hegel chama de astúcia da razão. O ato é necessário, mas, como sua pretensão à

⁵ Ibid. p. 121.

universalidade fracassou, a segunda operação negativa sobre o ato efetivo que rompeu a universalidade abstrata produz uma universalidade realmente concreta.

Zizek assinala que a dificuldade de se compreender o final do processo analítico como síntese dialética decorre do tipo de concepção equivocada que se tem do processo dialético. Habitualmente se apreende a síntese final do processo dialético como a identidade restaurada de todas as divisões, como o retorno simples à identidade que havia sido rompida no início do processo, agora, enfim reencontrada. Mas pensar que o retorno puro e simples à tese inicial equivale à síntese final é desconhecer como é decisivo o caráter performativo e dinâmico próprio ao processo dialético. A síntese final do processo hegeliano não é um retorno simples à tese prematura. O retorno só ocorre depois que o dinamismo do processo alterou todas as posições iniciais levando o sujeito a soluções decorrentes de sua própria experiência. Em outras palavras, esse retorno em circuito à tese inicial só é possível por essas mudanças em ato ao longo do percurso. O que fica caracterizado ao longo do processo é que o caminho para a verdade faz parte da própria verdade. O movimento dialético da negação da negação (*Ungeschehenmachen*) que produz a inversão da antítese na síntese, por exemplo, é, na verdade, a descoberta retroativa de que a universalidade de fato nunca foi rompida. A tese final é a mesma que a tese inicial, porém o retorno ao início é enriquecido por um movimento dialético que modifica a posição do sujeito. Com efeito, é essa modificação da posição do sujeito que permite o reconhecimento da tese inicial como uma solução.

Zizek lembra que Hegel utiliza as expressões: "já ali", "desde sempre" para descrever a inversão decisiva do processo dialético e que elas expressam um estado de coisas já dado. De fato, isso significa que aquilo que procuramos, já o temos, que aquilo a que se aspira já

está realizado.⁶ Porém, a passagem da cisão à síntese não é uma "sintetização" forçada de opostos que apaga a cisão, mas a descoberta de que a cisão nunca existiu, de que era apenas um efeito de nossa perspectiva. Contudo, alerta Zizek, isso não implica numa posição de identidade abstrata que anule todas as diferenças, caindo no erro que Hegel atribui a Schelling quando o acusa de fazer do Absoluto uma "noite em que todos os gatos são pardos."⁷ Segundo Zizek, a ênfase de Hegel recai, antes, no fato de que é a própria cisão que une os pólos opostos: a "síntese" que se buscaria mais além da cisão já é realizada pela própria cisão.⁸

Para ilustrar essa afirmação, Zizek lembra, por exemplo, que a solução ao impasse da "consciência infeliz", que vive a dor da separação entre o absoluto e ela mesma, não é perder-se à procura de um absoluto transcendente, mas descobrir que ela mesma é o termo de mediação capaz de manter a unidade dos dois opostos. Em outras palavras, o que a "consciência infeliz" inicialmente não sabe é que se deve procurar a mediação na própria cisão de seu si-mesmo e não no absoluto separado.⁹

Zizek sustenta que há um erro de perspectiva em pensar que, no término do processo dialético, o sujeito finalmente obtém o que buscava. O erro está em não perceber que a solução hegeliana não é a de que ele não podia obter o que buscava e ao final pode, mas a de que já possuía o que buscava, sob a própria forma de cisão.¹⁰ Segundo ele, o desafio

⁶ Para caracterizar essa solução num retorno em circuito de que fala Zizek, podemos lembrar a passagem do Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, que diz: "O resultado é somente o mesmo que o começo, porque o começo é o fim; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura." (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. I. p. 22); bem como, a afirmação de Hegel, na última figura da *Fenomenologia do Espírito*, segundo a qual o saber absoluto é o espírito que descobre que é em-si mesmo o movimento que é o conhecer, sendo "esse movimento o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim." (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. v. II. p. 215).

⁷ Cf. o Prefácio de HEGEL *Fenomenologia do Espírito*, v. I, p. 29.

⁸ Cf. ZIZEK. *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*. p. 32.

⁹ *Ibid.* p. 32.

¹⁰ Cf. ZIZEK. *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*. p. 126.

principal da estratégia hegeliana é perceber como a inapropriação como tal, que a princípio se apresentava como um obstáculo, torna-se, no giro dialético, o próprio indicador de que tocamos na verdade.¹¹

A partir daí, Žižek nos mostra que o procedimento lacaniano é o mesmo: Lacan chama a atenção para uma espécie de erro de perspectiva. A formulação do problema já contém sua própria solução:

O passe como momento final do processo analítico não quer dizer que se haja finalmente resolvido o impasse superando os obstáculos: o passe se reduz à experiência retroativa de que o impasse em si já é sua própria "resolução". Em outras palavras, o passe é exatamente a mesma coisa que o impasse, o que muda é apenas a "perspectiva", a posição do sujeito.¹²

Essa lógica aparentemente paradoxal em que os impasses do sujeito são tomados como a própria solução, está presente, por exemplo, no desfecho da *Subversão do sujeito*. Se o neurótico imagina encontrar no Outro um oráculo capaz de lhe revelar o segredo de seus desejos, aos quais ele próprio não tem acesso, ao final, ele não obtém o que buscava. Acontece que o obstáculo deixa de ser a indicação de que o processo foi mal sucedido para se transformar na própria solução. É impossível ao Outro dar ao sujeito uma significação acabada para seu desejo que se apresente como uma solução. Em outros termos, a própria impossibilidade é que possibilita a solução, pois, o desejo encontrará espaço para se inscrever de forma singular, no momento em que o sujeito descobrir que a linguagem não pode lhe fornecer qualquer garantia. Nesse momento, abre-se uma nova perspectiva para o sujeito. Num giro dialético, o impasse assume uma condição "positiva" ou até mesmo "produtiva" para o sujeito.

¹¹ Ibid. p. 114.

¹² Ibid. p. 126.

Se voltarmos agora às observações de Lacan na *Subversão do sujeito* perceberemos que, apesar de estar atento a estas inversões que ocorrem em vários momentos na *Fenomenologia*, ele não autoriza uma homologia com o final do processo analítico. Lacan chega mesmo a criticar a idéia de "astúcia da razão" em duas passagens do texto. Numa delas, a propósito da "servidão inaugural dos caminhos da liberdade", chamará de engodo a esperança de que o trabalho a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por medo da morte, lhe traga a realização da liberdade.¹³ A segunda objeção nos faz ver que admitir a sugestão de Žizek comprometeria o próprio entendimento da argumentação desenvolvida por Lacan, na medida em que este afirma, a propósito do desejo, que, longe de ceder a uma redução logicizante, a dialética do desejo em Freud mostra exatamente o contrário da de Hegel. Segundo Lacan, em Hegel, basta que haja desejo, esse mínimo de ligação com o antigo conhecimento, para que a verdade seja imanente à realização do saber. Daí conclui que a "astúcia da razão" nesse caso, significa que o sujeito, desde a origem e até o fim, sabe o que quer.¹⁴

A partir das posições e sugestões de Lacan e Žizek, concluímos, em primeiro lugar, que a apropriação de temas e o uso de conceitos hegelianos por parte de Lacan não comportam nenhuma fidelidade ao sistema. As sugestões de Žizek são esclarecedoras, porém problemáticas, pois, tão logo afirmamos que Lacan é hegeliano e projetamos temas lacanianos no texto hegeliano para prová-lo, temos que nos haver com o problema de afirmar proposição inversa: a de que Hegel é laciano. Contudo, não nos parece ser o caso de decidir se a aproximação de Hegel e Lacan é legítima ou não, até mesmo porque para fazê-lo teríamos que saber ainda qual é a interpretação correta de Hegel, e

¹³ Cf. LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960). p. 824 - 825.

¹⁴ Cf. LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960). p. 817 - 819.

certamente também não haverá consenso sobre essa questão. Gostaríamos apenas de sugerir que a proposta de Žižek nos parece legítima sobre outro aspecto. Mesmo que não se possa sobrepor a formulação teórica de um autor à de outro, o procedimento de ler um autor refletido no outro nos parece válido. Nossa própria pesquisa se beneficiou disso, na medida em que nos obrigava a estabelecer distinções e esclarecimentos que não seriam exigidos numa outra abordagem. Guardadas as devidas diferenças na aplicação e no objetivo final do pensamento de cada um, bem como na compreensão total de suas lógicas, talvez essa aproximação tenha um valor heurístico capaz de nos levar a compreender qual é esse sujeito que resulta da subversão lacaniana.

Se admitirmos essa hipótese, poderemos descobrir, por exemplo, a partir de uma sugestão do próprio de Žižek, que há uma característica comum tanto ao sujeito absoluto hegeliano quanto ao sujeito que se encontra no intervalo entre os significantes de Lacan. Antes de demonstrá-lo, lembraríamos mais uma vez que a homologia é precária e não nos permite ir além da descrição de uma característica que aproxima operações lógicas que têm aplicações inteiramente diferentes.

Lembrando-se do aspecto histórico presente na realização do saber absoluto, Žižek propõe que se o sujeito hegeliano é o resultado de atos contingentes que estabelecem retroativamente seus pressupostos, o sujeito lacaniano que surge como efeito retroativo da significação no chamado ponto de basta é igualmente contingente pois o "basteamento" é um ato essencialmente contingente pelo qual o campo ideológico-simbólico determina retroativamente suas razões, sua necessidade.¹⁵

¹⁵ Cf. ŽIŽEK. *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*, p. 198.

De fato, o sujeito absoluto hegeliano pode ser caracterizado como o saber da formação efetiva da consciência no seu decorrer histórico, ou como saber sobre a própria formação do saber que se revela retroativamente através da rememoração (*Erinnerung*). Mas para que se reconheça o valor dessa aproximação na caracterização do sujeito em questão no texto da *Subversão do sujeito*, basta lembrar a tese lacaniana que inscreve o sujeito como efeito da operatividade da cadeia significante: "um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante."¹⁶

Como vimos no segundo capítulo desta dissertação, para isolar uma definição do sujeito no intervalo dos significantes, basta inverter a proposição e dizer: o sujeito é apenas o que um significante representa para outro significante. Assim percebemos que a realização do sujeito está suspensa à remissão de um significante a outro e a operação em que "o significante detém o deslizamento da significação, de outro modo indefinido" que Lacan chama de ponto de basta.¹⁷ Isso significa que, a princípio os significantes não estabelecem nenhuma significação por si mesmos e que a significação só se estabelece no ponto em que o deslizamento significante se interrompe, produzindo retroativamente a significação. Portanto, o sujeito se produz nesse mesmo intervalo da remissão de um significante a outro, no qual não se pode prever *a priori* o efeito da significação. Em outras palavras, o sujeito do inconsciente que é produzido como efeito do discurso através do ponto de basta é um sujeito contingente.

¹⁶ LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. (1960). p. 833.

¹⁷ *Ibid.* p. 820.

Referências Bibliográficas

a - Bibliografia Primária

Jacques Lacan:

1. Para-além do "Princípio de realidade" (1936). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 77 - 95.
2. *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
3. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998. p. 152 - 194.
4. A agressividade em psicanálise (1948). In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998. p. 104 - 126.
5. O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 96 - 103.
6. Intervenção sobre a transferência. (1951) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 214 - 225.
7. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 238 - 324.
8. *Seminário 1 - Os escritos técnicos de Freud* (1953 - 1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
9. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud (1954). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 370 - 382.
10. *Seminário 2 - O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954 - 1955). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
11. A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise (1956). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 402 - 437.
12. A instância da letra no inconsciente ou a Razão desde Freud (1957). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 496 - 533.
13. *Le Séminaire, livre V. Les formations de l'inconscient* (1957 - 1958). Paris: Éditions du Seuil, 1998.

14. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 591 - 652.
15. *Seminário 7 - A ética da psicanálise* (1959 - 1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
16. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade" (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 653 - 691.
17. Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998. p. 807 - 842.
18. Posição do inconsciente (1964) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 843 - 864.
19. De nossos antecedentes (1966) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 69 - 76.
20. A ciência e a verdade (1966). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 869 - 892.
21. Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos* (1973). In: *Falo - Revista Brasileira do Campo Freudiano*. Brasil: Editora Fator, nº 2, jan-jun, 1988. p. 7 - 12.

G.W.F. Hegel

1. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1988. v. 1 e 2.
2. *Lecciones sobre la história de la filosofia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955. v. 3.
3. *Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

b - Bibliografia Auxiliar em Freud (em ordem cronológica):

1. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. I.
2. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. III.
3. O mecanismo psíquico do esquecimento (1898). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. III.

4. A interpretação dos sonhos (1900). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. V.
5. Fragmento da análise de um caso de histeria. (1905). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. VII.
6. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. XII.
7. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. XIV.
8. O inconsciente (1915). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. XIV.
9. Além do princípio do prazer (1920). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. XVIII.
10. O Ego e o Id (1923). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. XIX.
11. Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: Novas Conferências Introdutórias sobre psicanálise (1933). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. XXII.

c - Bibliografia Geral

1. ARANTES, Paulo. Hegel no espelho do dr. Lacan. In: *IDE - Revista da Sociedade de Psicanálise de São Paulo*. São Paulo, nº 22, 1992. p. 64 - 77.
2. _____. Um Hegel errado mas vivo - notícia sobre o seminário de Alexandre Kojève. In: *IDE - Revista da Sociedade de Psicanálise de São Paulo*. São Paulo, nº 21, 1991. p. 72 - 79.
3. ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
4. AUFFRET, Dominique. *Alexandre Kojève - la philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1990.
5. BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
6. _____. Onde estamos com a questão do sujeito? In: *Anais do Colóquio Psicanálise e Filosofia - Sujeito e Linguagem*. Letra Freudiana, ano XVI, nº 22. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1997. p. 27 - 44.
7. BALINT, M. *Amour primaire et technique psychanalytique*. Paris: Payot, 1972.

8. BORCH-JACOBSEN, Mikkel. *Le sujet freudien*. Paris: Flammarion, 1982.
9. _____. *Lacan, le maître absolu*. Paris: Flammarion, 1990.
10. _____. *Le lien affectif*. Paris: Aubier, 1991.
11. CANGUILHEM, G. O que é psicologia? In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº 30 - 31, 1973. p. 104 - 123.
12. CAZOTTE, J. O diabo amoroso. In: *O deus odioso e o diabo amoroso*. São Paulo: Escuta, 1991. p. 173 - 235
13. CIRNE-LIMA, C. O dever-ser - Kant e Hegel. In: *Filosofia e Política* - Revista do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Univ. Federal do Rio Grande do Sul, nº 4. Porto Alegre: L& PM/CNPq/ FINEP, 1987. p. 66 - 88.
14. DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
15. DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
16. EIDELSZTEIN, A. *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1993.
17. FESSARD, Gaston. *Hegel, le cristianisme et l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
18. FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
19. GADAMER, H-G. *Hegel's dialectic - five hermeneutical studies*. London: Yale University Press, 1976.
20. GARCIA, Célio. *Psicanálise, política e lógica*. São Paulo: Escuta, 1994.
21. _____. O sujeito do inconsciente: uma questão de linguagem? In: *Anais do Colóquio Psicanálise e Filosofia - Sujeito e Linguagem*. Letra Freudiana, ano XVI, nº 22. Rio de Janeiro: Ed. Revinter, 1997. p. 117 - 126.
22. GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
23. HARTMANN, Heinz. *Psicologia do ego e o problema da adaptação*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1968.
24. HYPPOLITE, Jean. *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Rio de Janeiro: Livrarias Taurus-Timbre Editores, 1989.
25. _____. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península Historia/ ciencia/ sociedad 105, 1991.

26. IANNINI, Gilson. *Estrutura e Sujeito: a máquina original de Jacques Lacan*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
27. JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit, 1963.
28. JARCZYK, G., LABARRIÈRE, P-J. *Les premiers combats de reconnaissance*. Paris: Aubier, 1987.
29. _____. Maître / Valet - Cinquante ans après Kojève. In: *La Pensée*. nº 262, 1968. p. 89 - 98.
30. KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes In: *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores, Kant II).
31. KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
32. KOYRÉ, A. *Études galiléennes*. Paris: Hermann, 1939.
33. _____. *Estudos de história do pensamento científico*. Brasília: Florense Universitária, 1982.
34. KRISTEVA, J. *História da linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1974.
35. LABARRIÈRE, P-J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
36. _____. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
37. LAIA, Sérgio. *A lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan*. Belo Horizonte: UFMG, 1992. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
38. _____. Sujeito e saber em Hegel e em Lacan. In: *Síntese (Nova Fase)*. Rio de Janeiro: SPES, 45, 1989. p. 49 - 60.
39. LAPLANCHE, J., PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
40. MACHEREY, P. (org.). *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991.
41. _____. Le leurre hégélien - Lacan lecteur de Hegel. In: *Bloc-Notes de la Psychanalyse*, nº 5, 1985.
42. MANDIL, Ram. *Entre ética e estética freudianas: a função do belo e do sublime n' A ética da psicanálise de J. Lacan*. Belo Horizonte: UFMG, 1993. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
43. MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.
44. MILLER, Jacques-Alain. *Percurso de Lacan - uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

45. _____ . *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
46. _____ . *Matemas II*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1988.
47. _____ . Sobre la fuga del sentido. In: *Uno por Uno - Revista Mundial de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, nº 42, Outono, 1995. p. 16 - 32.
48. _____ . *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
49. MILNER, J-C. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
50. OGILVIE, Bertrand. *Lacan - a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
51. PRADO Jr., Bento (org.). *Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
52. ROCHA, Guilherme. *Elementos para uma investigação sobre a consciência na metapsicologia de Freud*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
53. ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França - a batalha dos 100 anos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. v. 1 e 2.
54. _____ . *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
55. ROUDINESCO, E., PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
56. RUSSELL, B. *Ensaio escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
57. RUSSELL, B., WHITEHEAD, A. *Principia Mathematica*. London: Cambridge University Press, 1950. v. I.
58. SAFATLE, Vladimir. *O amor pela superfície: Jacques Lacan e o aparecimento do sujeito descentrado*. São Paulo: USP, 1998. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
59. SANTOS, J-H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
60. _____ . A propósito de O hegelianismo hoje - um anacronismo? de W. Röd. In: *Cadernos da UnB*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p. 21 - 27.
61. SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 1977.
62. SIMON, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
63. TEIXEIRA, A. *Afirmção e subversão do cogito cartesiano em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: UFMG, 1991 (Dissertação, Mestrado em Filosofia).

-
64. VALÉRY, Paul. Ébauche d'un Serpent. In: *Oeuvres*. Paris: Éditions Gallimard, 1957. p. 138 – 146.
65. VAZ, H.C.L. *Escritos de filosofia II - ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
66. _____. Cultura e ideologia - sobre a interpretação do cap. VI da Fenomenologia do Espírito. In: *Kriterion*. Belo Horizonte: Ed. da Faculdade de Filosofia - UFMG, v. 20, nº 67, 1967. p. 23 - 59.
67. _____. Nota histórica sobre o problema filosófico do "outro". In: *Kriterion*. Belo Horizonte: Ed. da Faculdade de Filosofia - UFMG, v. 16, nº 63, 1963. p. 59 - 76.
68. _____. Senhor e servo: uma parábola da filosofia ocidental. In: *Síntese*. Rio de Janeiro: SPES, nº 21, 1981. p. 7 - 29.
69. WALLON, H. *Les origines du caractère chez l'enfant* (1934). Paris: Press Universitaires de France, 1973.
70. ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
71. _____. Hegel avec Lacan. In: *Hegel aujourd'hui*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995. p. 107 - 118.