

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**LACAN E O RETORNO A FREUD: OS CAMINHOS DA FORMALIZAÇÃO
DA SUBVERSÃO DO SUJEITO E DA DIALÉTICA DO DESEJO**

ELIZABETH MARIA MORESCHI

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

ELIZABETH MARIA MORESCHI

LACAN E O RETORNO A FREUD: OS CAMINHOS DE FORMALIZAÇÃO DA SUBVERSÃO
DO SUJEITO E DA DIALÉTICA DO DESEJO

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal
do Paraná.

Orientador: Prof. Dr Luiz Damon Santos
Moutinho

CURITIBA

2013

Ao Vitor, Pai.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, pelo acompanhamento, orientação e amizade.

Ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, na pessoa de sua coordenadora Profa. Dra. Maria Isabel Limongi, pelo apoio recebido.

Ao Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, pela compreensão nos momentos difíceis.

Aos Professores Dr. Gilson Ianini, Dr. Luiz Sergio Repa e Dr. Leandro Neves Cardim, pelas contribuições e sugestões ao trabalho, e pela generosidade da leitura.

Ao Professor Dr. Daniel Omar Perez, pela atenção e diálogo dedicados no início deste percurso.

À funcionária Mariane Nigro, pelo acolhimento e cooperação.

Especialmente,

À minha família, pela presença e apoio em todos os momentos.

Aos meu pais, por me ensinarem o valor da vida e do desejo.

Ao meu marido, companheiro, João, pelo *viver junto*.

“ O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria. É o que se chama precisamente a dialética. Algumas dessas noções foram, num dado momento, indispensáveis a Freud, porque respondiam a uma questão que ele havia formulado, antes, em outros termos. Só se aprende, pois, o valor delas, resituando-as no seu contexto.”

Lacan, Abertura do Seminário Livro 1

RESUMO

A articulação entre inconsciente e linguagem, manifesta em Freud, é retomada por Lacan com o intuito de situar o devido lugar da linguagem em sua relação com o inconsciente, uma vez que o movimento psicanalítico posterior a Freud deturpa a leitura do inconsciente de modo a situá-lo num campo psicologizante, subjetivado. Esta é a denúncia feita por Lacan: inconsciente e verdade foram lançados pelos psicanalistas como mais um destes conceitos que parecem estar tão atrelados ao seu sentido e que ficam fora de questão, pressupõem quase que instantaneamente um entendimento, uma compreensão atrelada ao próprio conceito. Consequentemente Lacan denuncia os desvios dos psicanalistas da própria Psicanálise, na medida em que se aproximam mais de uma psicologia do inconsciente, como uma prática voltada para o fortalecimento do eu, do que de fato para uma prática que tem como vértice a ética do desejo, tomado como efeito da articulação da cadeia significante da linguagem, tal como a proposição freudiana a ser resgatada por Lacan. Com esta perspectiva temos que o retorno a Freud proposto por Lacan não diz respeito a uma releitura de Freud, mas sim diz de um retorno aos fundamentos éticos da Psicanálise. Nesse retorno Lacan irá resituar a dimensão ética do desejo na experiência psicanalítica e na noção de sujeito, problematizando a 'dualidade' sujeito/objeto. Por esta via, o sujeito não é causa, mas sim, efeito, causado pelo objeto do desejo e determinado pela linguagem. A noção de sujeito coloca para Lacan a questão do saber enquanto inconsciente, e da verdade enquanto efeito do dizer, como veremos ao investigar os fundamentos do sujeito lacaniano, desde sua referência fenomenológica, quando Lacan recorre principalmente a Hegel, via Kojève, para pensar a constituição do sujeito; passando por Lévi-Strauss que, com a antropologia estrutural, irá possibilitar a aceitação da noção de inconsciente e de um sujeito do inconsciente determinado estruturalmente; até a proposição da subversão do sujeito, em que Lacan pode articular com precisão que o sujeito na Psicanálise é desde o princípio, com Freud, tomado em sua subversão, no que tange um sujeito determinado pelo real da pulsão e pelo simbólico da linguagem, e tendo o desejo como via de expressão. Destes três momentos marcadamente influenciados por distintos referenciais, que serão recortados por textos centrais do período, poderemos verificar os fundamentos filosóficos e clínicos que orientam Lacan a sustentar sua questão sobre o conhecimento e o sujeito naquilo que foge às perspectivas clássicas e positivas. Ou seja, pensar o conhecimento e o sujeito pela via da negatividade - encontrada já em Kojève e sustentada com algumas modificações durante o desenvolvimento de sua pesquisa, via esta que veicula o conhecimento ao saber e o sujeito ao desejo.

Palavras-chave: Subversão do sujeito; dialética do desejo; Kojève; estádio do espelho; linguística estruturalista;

ABSTRACT

Lacan resumes the link between language and the unconscious, manifested in Freud, in order to resituate the status of the language in its relation to the unconscious, since the psychoanalytic movement after Freud had misread the unconscious concept in a psychologized way. This denunciation performed by Lacan says that the concept of “unconscious” had been taken by the psychoanalysts by a term so attached with its meaning, that it was impossible to precise their understanding about it. Therefore Lacan criticizes the psychoanalysts of that period to deviate of psychoanalysis itself, such that their approach became more a sort of a psychology of the unconscious, like something meant to shore up the “self”, than actually a practice with its vertex on the “ethics of desire”, as the effect of a link on the language “signifying chain”, such as the Freudian propositions. With this perspective the “return to Freud” proposed by Lacan wasn’t simply a reinterpretation of Freud’s theory, but a return to the psychoanalysis ethical foundations. To do that Lacan relocates back the ethical dimension of the desire on the psychoanalysis experience and on the notion of subject, questioning the 'duality' subject/object. That way, the subject is not cause, but effect caused by the desire object and determined by the language. The concept of subject brings to Lacan the problematic of knowing as unconscious and truth as an effect of saying. That is what leads this dissertation the three fundamentals of lacanian subject, since his references on (1) the phenomenology, when Lacan resort Hegel, through Kojève, to think the subject constitution; the importance of (2) the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss, that makes possible to him to accept the unconscious concept and the notion of a subject of unconscious structural determined; until his proposition to (3) the subversion of the subject, in which Lacan could precisely say that the subject on the Psychoanalysis is taken, since Freud, in its subversion, a subject determined by the symbolic of the language and the real of the *Trieb* (Freud’s drive theory) with the desire as the way of its expression. These three distinct references, and different moments of Lacan’s theory, are going to be analyzed interspersed among historical texts of each of those moments. Thus, it will be possible to verify the philosophical and clinical fundamentals that had been leading Lacan to sustain his problematic about the knowledge and the subject in that it can scape the classical and positive approaches. *I.e.*, to think the knowledge and the subject by the path of negativity – as it’s found in Kojève, and sustained with some modifications during Lacan’s theoretical trajectory – a way which conducts the Knowledge to the Knowing and the subject to desire.

Keywords: subject subversion; dialectic of desire; mirror stage, Kojève, Levi-Satruus; structuralist linguistics.

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências aos textos de Lacan no decorrer deste trabalho serão assim indicadas:

Escritos: E., seguido do número da página da edição francesa de 1966 (por exemplo, E., 109).

Outros *Escritos*: OE., seguido do número da página da edição francesa de 2001 (por exemplo, OE., 78).

O *Seminário*: S., seguido pela indicação do volume e pelo número da página da edição brasileira (por exemplo, S 11, 537)

Os outros textos de Lacan citados serão indicados à medida de seu aparecimento.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A QUESTÃO DO SUJEITO	16
2.1 DOS ANTECEDENTES.....	16
2.2 LACAN COM KOJÈVE.....	22
2.2.1 Comentário sobre a leitura de Kojève na Introdução da Fenomenologia do Espírito.....	24
2.3 O EU É UM OUTRO.....	29
2.4 ENTRE A FENOMENOLOGIA E A ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL.....	41
3. A DEPENDÊNCIA DO SUJEITO	45
3.1 LACAN COM LÉVI-STRAUSS	45
3.2 ABERTURA AO INCONSCIENTE E À LINGUÍSTICA ESTRUTURAL	49
3.3 A FALA E A LINGUAGEM NO RETORNO A FREUD	54
4 SUBVERSÃO DO SUJEITO E DIALÉTICA DO DESEJO	64
4.1 ALIENAÇÃO, ALTERIDADE E DIALÉTICA DO CONHECIMENTO.....	66
4.2 A SUBVERSÃO DO SUJEITO.....	73
4.3 A DIALÉTICA DO DESEJO	84
4.4 PORQUE CHAMAR ISSO DE SUJEITO?.....	96
5 CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	105

1 INTRODUÇÃO

Lacan se lança à Psicanálise desde um lugar exterior a ela, a Psiquiatria. São das questões suscitadas pela clínica, bem como de um agudo interesse pela Filosofia, que ele começa a interrogar os saberes psiquiátrico, psicológico, filosófico e psicanalítico, e, neste percurso, acaba por realizar um ensino em Psicanálise cujas dimensões de originalidade e impacto sobre a comunidade psicanalítica são comparáveis somente a Freud.

Por partirem da clínica com psicóticos, as interrogações de Lacan cercam temas relativos aos fatos do conhecimento, tais como o conhecimento paranoico para a Psiquiatria, o sujeito do *cogito* cartesiano, a consciência-de-si e a dialética hegeliana, ou o inconsciente freudiano. Acompanhando o percurso do ensino de Lacan em seu início, veremos como a questão que se delineia a partir das inquietações com a clínica visam uma interrogação sobre o estatuto do sujeito, que compreende o abismo entre o sujeito do *cogito* e o sujeito do inconsciente, este com uma lógica de articulação própria detreminada pelos efeitos da linguagem.

Deste ponto de interrogação de origem clínica Lacan conta com um retorno às bases freudianas e com a retomada da proposição de que o inconsciente não equivale à ausência de consciência, caracterizado enquanto negativo, mas, antes, a uma estrutura ordenada por uma lógica como a da linguagem e determinada por esta. O sujeito que Lacan vem nomear na Psicanálise não é o sujeito do direito, do conhecimento ou da consciência, conforme as concepções filosóficas tradicionais. Para Lacan é o sujeito do inconsciente. Mas, se é sujeito do inconsciente, tão distante de um primado da consciência, por que ainda falar em sujeito?

Até podermos responder esta questão, verificaremos como a temática em torno do sujeito perpassa todo início do ensino de Lacan, embora sua conceituação só adquira o estatuto de linguagem pela teoria do significante depois da apropriação que Lacan faz da lingüística saussureana.

Ainda não formalizado, o sujeito aparece inicialmente como uma questão. Desde sua tese de doutoramento, Lacan está às voltas com a investigação das condições do conhecimento paranoico, e do sujeito ali implicado, projetando um percurso de trabalho em que o conhecimento paranoico, para além de uma deficiência orgânica, passa a ser o modelo, o protótipo do conhecimento humano em geral, em que pese o caráter de alienação e desconhecimento constituinte do Eu - esta é a tese a ser formulada no

Estádio do Espelho, entre 36 e 49. “*Nós mesmos mostramos, na dialética social que estrutura como paranoico o conhecimento humano, a razão que o torna mais autônomo do que o animal em relação ao campo de forças do desejo, mas que também o determina no “pouco de realidade” nele denunciada pela insatisfação surrealista. (...)*” (E., p.96). Trata-se então de um eu alienado ao outro em sua constituição, e que por isso mesmo vivencia o impasse próprio ao conhecimento/desconhecimento: se o sujeito se funda no desconhecimento, enquanto alienado ao outro, como pode vir a conhecer sua condição? Como pode ser consciente de si? E, já se opondo à proposta existencialista, Lacan avança:

“a essas proposições [existencialistas] opõe-se toda a nossa experiência, na medida em que ela nos dissuade de conceber o eu como centrado no sistema percepção-consciência, como organizado pelo “princípio de realidade”, no qual se formula o preconceito cientificista mais contrário à dialética do conhecimento, e nos indica que partamos da função de desconhecimento que o caracteriza em todas as suas estruturas (...)” (E., p.99-100)

É deste ponto enigmático representado pelo eu enquanto desconhecimento e alienação, que se coloca para Lacan a questão do saber enquanto inconsciente, e da verdade enquanto efeito do dizer, como veremos ao investigar os fundamentos do sujeito lacaniano, desde sua referência fenomenológica, quando Lacan recorre principalmente a Hegel, via Kojève, para pensar a constituição do sujeito; passando por Lévi-Strauss que, com a antropologia estrutural, irá possibilitar a aceitação da noção de inconsciente e de um sujeito do inconsciente determinado estruturalmente; até a proposição da subversão do sujeito¹, em que Lacan pode articular com precisão que o sujeito na Psicanálise é desde o princípio freudiano tomado em sua subversão, no que tange um sujeito determinado pelo real da pulsão e pelo simbólico da linguagem, e tendo o desejo como via de expressão.

Destes três momentos marcadamente influenciados por distintos referenciais, que serão recortados por textos centrais do período, poderemos verificar os fundamentos filosóficos e clínicos que orientam Lacan a sustentar sua questão sobre o conhecimento e o sujeito naquilo que foge às perspectivas clássicas e positivas. Ou seja, pensar o conhecimento e o sujeito pela via da negatividade - encontrada já em Kojève e sustentada com algumas modificações durante o desenvolvimento de sua pesquisa – via esta que veicula o conhecimento ao saber e o sujeito ao desejo.

Em *Subversão do Sujeito* (1960) Lacan conclui um percurso iniciado lá em 32, a

¹ Antes mesmo das referências da linguística e da antropologia darem lugar aos famosos matemas e grafos lacanianos - um momento de virada em que o registro real passa a ocupar maior espaço nas reflexões de Lacan.

respeito da problemática do conhecimento e sua articulação entre saber e verdade para o sujeito:

“Pois em Hegel, é ao desejo, à *Begierde*, que compete a responsabilidade pelo mínimo de ligação 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 até o fim, sabe o que quer. É aí que Freud reabre, na mobilidade de onde saem as revoluções, a junção entre saber e verdade. (...) daí insistirmos em promover que, baseado ou não na observação biológica, o instinto, dentre os modos de saber que a natureza exige do ser vivo para que ele satisfaça suas necessidades, define-se como o conhecimento que é admirado por não ser um saber. Mas outra coisa é aquilo que se trata em Freud, que é efetivamente um saber, mas um saber que não comporta o menor conhecimento(...)” (Lacan, Escritos, p. 803)

Esta passagem expressa o intenso debate que Lacan estabelece com Hegel - via Kojève -, marcando as aproximações e as diferenças de entendimento quanto ao sujeito em sua relação ao saber. Entre 33 e 43, foram dez anos de estudos nos seminários de Kojève sobre a Fenomenologia do Espírito: este ensino não deve ter sido sem consequências para Lacan, e é isso que verificaremos no percurso de sua formulação sobre o sujeito e sua relação ao desejo.

Ao situar o percurso histórico da questão em torno do sujeito, podemos delinear o seguinte: a noção de sujeito em Psicanálise é decorrente da especificidade de seu objeto, o inconsciente. Como nos diz Lacan, “*que o inconsciente seja inconsciente não é o que é característico. O inconsciente não é uma característica negativa. Há no meu corpo um monte de coisas de que não sou consciente, que não fazem em absoluto parte do inconsciente freudiano.*” (Lacan, Meu ensino, p. 19). Aqui temos uma retomada que Lacan faz, em 67, um ano após a publicação de *Escritos*, da noção de inconsciente na Psicanálise, ou melhor, do que não é a noção de inconsciente para a Psicanálise. Podemos encontrar neste trecho a mesma inquietação que levou Lacan, em 32, com sua Tese de doutoramento², a colocar em questão a noção até então difundida do inconsciente freudiano como “reservatório de representações inconscientes”, tempo em que situava sua crítica a uma noção de inconsciente substancializado enquanto reservatório de conteúdos ou representações (Roudinesco, 2008, p. 43). Desta crítica inicial ao conceito, que o impede de aceitar a Psicanálise de fato, Lacan vai seguir o debate com suas questões acerca do sujeito e do conhecimento paranoico, o que o levará

2 Tempo de sua pré-história com a Psicanálise, em que debatia a partir de um ponto de vista exterior a ela, circunscrito à Psiquiatria. Segundo Roudinesco, com a Tese de 1932, sobre a paranóia e suas relações com a personalidade, a noção de sujeito empregada por Lacan ainda é pautada pela psiquiatria: “*Em 1932, o sujeito, para ele, não era senão a soma das representações conscientes e inconscientes empregadas dialeticamente numa relação com outrem e com a sociedade: um sujeito no sentido da fenomenologia psiquiátrica.*”(Roudinesco, E. Jacques Lacan, *Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.*)

a retornar à Psicanálise. Porém, sua leitura sobre o inconsciente será orientada pelas referências de Kojève, Lévi-Strauss e Saussure.

São destas referências que Lacan extrai sua leitura do inconsciente freudiano como efeito de linguagem, inscrito na relação ao Outro, ou seja, pensado no contexto social e estrutural; deixa de ser o campo da ausência de consciência para ser lido enquanto estrutura de linguagem: campo dos sonhos decompostos/decifrados em palavras, dos sintomas como representação simbólica, enquanto aquilo que escapa ao domínio da razão, dos atos falhos como atos que contém dizer e do dizer como sendo sempre endereçado ao Outro.

Ao retornarmos a Freud, encontramos a fala em associação livre como princípio da prática psicanalítica e como via de acesso ao inconsciente. E a grande descoberta freudiana é entender que as formações do inconsciente (sonhos, chistes, sintomas, atos falhos) seguem uma lógica de linguagem, que operam pelo deslocamento e condensação de representações inconscientes.

A articulação entre inconsciente e linguagem, manifesta em Freud, é retomada por Lacan com o intuito de situar o devido lugar da linguagem em sua relação com o inconsciente, uma vez que o movimento psicanalítico posterior a Freud deturpa a leitura do inconsciente de modo a situá-lo num campo psicologizante e subjetivado. Esta é a denúncia feita por Lacan: inconsciente e verdade foram lançados pelos psicanalistas como mais um destes conceitos que parecem estar tão atrelados ao seu sentido e que ficam fora de questão, pressupõem quase que instantaneamente um entendimento, uma compreensão atrelada ao próprio conceito.

Daí Lacan denuncia os desvios dos psicanalistas da própria psicanálise, na medida em que se aproximam mais de uma psicologia do inconsciente, de uma prática voltada para o fortalecimento do eu, do que de fato para uma prática que tem como vértice a ética do desejo, tomado como efeito da articulação da cadeia significante da linguagem. (Lacan, Meu ensino, pgs 13-27).

Com esta perspectiva temos que o retorno a Freud proposto por Lacan³ não diz respeito a uma releitura de Freud, mas sim diz de um retorno aos fundamentos éticos da Psicanálise. Nesse retorno a Freud Lacan irá resituar a dimensão ética do desejo na experiência psicanalítica e na noção de sujeito, problematizando a 'dualidade' sujeito/objeto. Por esta via, o sujeito não é causa, mas sim, efeito, causado pelo objeto do

³ Datado por ele como o início de seu ensino, em 1953, quando inicia seus Seminários e publica Função e Campo da Fala e da Linguagem, relatório apresentado ao Congresso de Roma. (Lacan, Meu Ensino, p.12-13)

desejo e determinado pela linguagem.

A interrogação de Lacan toma por objeto os efeitos do discurso, o campo da fala e da linguagem na constituição do sujeito. Isso pode ser observado desde o princípio das interrogações lacanianas, na Tese de 32, quando a Psicanálise ainda era uma realidade distante, mas fornecia elementos para pensar a psicose e seu recurso à palavra delirante, às produções escritas de seus pacientes, que, aparentemente desconexas e sem sentido, continham na escuta de Lacan o sentido mais íntimo do sujeito e de sua forma de conhecimento: há um desconhecimento originário na constituição do sujeito, cujo conhecimento paranoico é paradigma.

No ano seguinte à publicação de sua Tese, Lacan inicia os estudos nos seminários de Kojève e encontrará solo para sedimentar um sujeito erigido pelo reflexo imaginário do espelho, alienado à imagem que o reflete como outro, orientado pela dialética de reconhecimento e submetido à condição do desejo do Outro. Este é o tempo em que Lacan elabora o Estádio do Espelho, onde teoriza o registro imaginário, que vem fazer suplência à insuficiência biológica. O eu então é constituído imaginariamente, pela alteridade que aliena e identifica o [Eu] ao outro, tese que formará os fundamentos da noção de sujeito dividido, dividido por um outro interno e estranho ao eu. Divisão nomeada por *je* - sujeito do inconsciente, regido por uma lógica e uma estrutura de linguagem, e *moi* – eu.⁴

Em articulação ao registro imaginário Lacan recorre ao registro simbólico, e encontra uma alternativa à alienação imaginária, uma vez que a palavra é via de acesso à subjetivação na medida em que intervém na relação imaginária ao outro. Se, necessariamente, o humano precisa fazer passar pelo discurso aquilo que é da ordem da necessidade – seja fome, dor, sede – e que é esta exatamente a condição para fazer-se sujeito, ele perde com isso a relação direta e imediata com as coisas, o que seria uma relação mecânica no caso, e acede à dimensão da linguagem, dimensão irreduzível à lógica estritamente organicista. Este momento em que a dimensão simbólica ganha força nas elaborações de Lacan é orientado pela influência estruturalista de Lévi-Strauss e Saussure, no início da década de 50.

Mas é somente em 1960 com *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*, que o sujeito vai ser definido por sua dependência do significante: “um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante”(Lacan, 1960, p.819). Veremos como esta

4 Seguindo a referência dos tradutores dos *Escritos*, para melhor identificar esta distinção *je* será grafado entre colchetes: [Eu], e *moi* manterá a grafia convencional: eu.

definição vai sendo construída durante o início do pensamento lacaniano, aparecendo nas décadas de 40 e 50 como uma questão sobre as determinações da constituição psíquica – e teremos como textos base o *Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu tal como nos é revelado pela experiência psicanalítica*, de 49, *A Instância da Letra no Inconsciente*, de 57, e *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*, de 1960.

Situados os textos base e as referências filosóficas que influenciam Lacan, e por entender que seu ensino toma como premissas e balizas concepções filosóficas de importante impacto e extensão, tanto na Filosofia quanto na Psicanálise, impõe-se ao estudo do percurso histórico das teses lacanianas a reflexão sobre a interpretação das posições filosóficas que o orientam, e a consequente revisão destas posições a partir do avanço de uma elaboração própria ao campo de saber psicanalítico. Disto segue um estudo histórico das apropriações e diálogos que Lacan estabelece com a Filosofia, bem como uma reflexão sobre suas conseqüências.

Visamos inicialmente pensar as proximidades e as distâncias entre os campos Filosofia e Psicanálise, na medida em que esta formaliza uma série de questões que lhe advém da experiência clínica recorrendo muitas das vezes aos referenciais filosóficos. E, para tal, serão recortadas duas questões fundamentais à Psicanálise, originadas da clínica, mas respondidas dentro do campo filosófico. São as questões que concernem ao sujeito e ao desejo. Temos a problemática em torno do sujeito, com suas dimensões do ser e do conhecer, que Lacan vai situar no campo da posição diante do saber e da verdade. É aí que a crítica a Hegel se faz valer para Lacan, uma vez que a concepção de sujeito que interessa a ele é justamente o sujeito orientado por sua ignorância, ou seja, um sujeito que ignora o que sabe, e que tem diante da verdade uma posição muito particular. Um sujeito que jamais pode alcançar a consciência de si, que jamais poderá consumir-se na identidade consigo mesmo. É esta a elaboração que Lacan desenvolve na *Subversão do Sujeito*. Veremos como a noção de desejo, conforme nosso entendimento, decorre justamente do trabalho com a questão do sujeito em sua dependência do significante, o que levará à fórmula de que o desejo é o desejo do Outro.

Enquanto questões de interesse comum aos dois campos de saber – Filosofia e Psicanálise, impõe-se aqui a necessidade de delimitar no que eles se aproximam e no que se diferem, estabelecendo assim o rigor teórico necessário a uma pesquisa de cunho acadêmico. Cabe ressaltar que a investigação não visa reduzir Lacan às suas fontes, mas retornar a elas para delinear os fundamentos epistemológicos que o orientam na formulação do sujeito.

2 A QUESTÃO DO SUJEITO

2.1 DOS ANTECEDENTES

O jovem Lacan, em vias de concluir seu doutoramento, tem em sua frente uma interrogação que vai levar às últimas conseqüências: quem é este sujeito que reivindica a palavra delirante, ou que declara sua existência por meio dela? Interrogação que recusa prontamente a concepção organicista que vê a psicose como um distúrbio ou déficit das funções cerebrais. Interrogação que abrirá espaço para duas vertentes de pensamento que inscreverão sua marca no percurso lacaniano: com a fenomenologia de Kojève, via Hegel, Lacan encontrará fundamentos para pensar o eu enquanto constituído na alteridade, identificado com a imagem do outro – protótipo do conhecimento paranoico; e no estruturalismo encontrará adiante a dimensão da determinação da linguagem sobre a causalidade psíquica e o sujeito do inconsciente.

Antes, porém, ainda nos primórdios de uma aproximação com a Psicanálise, uma das repercussões interessantes da Tese de Lacan foi seu elogio pelo movimento surrealista, que tomou sua proposta como expressão do manifesto que levantavam há algum tempo: a loucura, a paranóia, é uma forma particular de conhecimento, manifestação fenomênica de um processo complexo da subjetividade.

Verifica-se na Tese, de princípio, o olhar voltado para o reconhecimento de um sujeito que, pela via do delírio paranoico, conhece e interpreta o mundo, mas que desconhece porém sua forma própria de conhecer; olhar que recusa de princípio o preconceito de uma pretensa ciência psiquiátrica objetivista e organicista, decadente numa semiologia cada vez mais comprometida com os pressupostos da razão, e que vê na paranóia um distúrbio orgânico das funções cognitivas, ou uma degenerescência destas funções. (Ogilvie, 1991, pgs 17-21)

Neste trabalho Lacan se debruça sobre as questões de determinação da personalidade, bem como sobre aquilo que parece escapar à determinação. E, no centro deste debate, está a visada de questionar o posicionamento da medicina psiquiátrica, que, sob a máscara de um pretenso objetivismo, mantém uma prática moralizante e repressiva, guiada pela concepção organicista, na qual a dimensão do sujeito e do delírio como expressão da subjetividade são descartados:

“De resto, quem merece mais o reproche de acabar caindo na ‘psicologia’? é o observador preocupado com a compreensão, que só aprecia os distúrbios mentais subjetivos, mais ou menos veementemente acusados pelo doente, em função de

todo comportamento objetivo de que eles são apenas epifenômenos? Ou, então, de preferência, não seria o suposto organicista? Vemos, com efeito, este tratar as alucinações, os distúrbios 'sutis' dos 'sentimentos intelectuais', as auto representações aperceptivas e as próprias interpretações, como se tratassem de fenômenos independentes da conduta e da consciência de que o sujeito sofre e, inconsciente de seu erro, fazer destes eventos objetos em si." (Lacan apud Ogilvie, p.21)

Aqui, como aponta Ogilvie (1991), aparecem duas posições muito marcadas quanto à pretensa objetividade que visaria fugir da psicologia vulgar: tanto aquele que só quer ver um corpo, quanto aquele que só presta atenção aos estados de espírito destacados de todo contexto, no fundo, reduzem a alucinação e o delírio ou a uma lesão orgânica, ou a uma crença subjetiva, deixando de lado o fato de que alucinação e delírio são fenômenos manifestos de uma determinação subjetiva.

Aí está posto o problema para Lacan: como aplicar o princípio do determinismo, que sustenta a priori o conhecimento científico, aos fenômenos delirantes que aparentemente escapam à possibilidade de determinação? Ogilvie, seguindo a leitura da Tese, aponta a problemática de Lacan: *"a 'personalidade' se manifesta, indiscutivelmente, através de uma série de sentimentos, de representações, de ações e de discursos que as designam. O fato de que não se possa prejulgar sua significação (e portanto sua verdade) nada extrai de sua presença"* (Ogilvie, p.19). E segue com uma citação de Lacan:

"Certamente, não se pode deduzir de nenhum 'dado imediato' a existência objetiva do ato voluntário e do ato de liberdade moral. Além disso, desde que se trata de conhecimento científico, o determinismo é uma condição a priori e torna tal existência contraditória com seu estudo. Mas resta explicar a existência fenomenológica dessas funções intencionais: a saber, por exemplo, que o sujeito diga 'eu', acredite agir, prometa e afirme". (Lacan, apud Ogilvie, p.19)

Para além de subtrair aquilo que aparentemente escapa ao determinismo, a visada é pensar o indeterminado da personalidade como a manifestação fenomenológica daquilo que concerne ao complexo do determinado (Ogilvie, p.20). É essa concepção que orienta a estratégia de leitura de Lacan na definição de personalidade, buscando *"uma diferenciação nítida entre o que é subjetivamente experimentado e... aquilo que pode ser objetivamente constatado"* dentro da realidade paranóica. (Lacan apud Ogilvie, p. 19).

Esta passagem é destacada aqui por ter o valor de marcar a preocupação de Lacan com uma definição de personalidade que não seja fundamentada numa perspectiva organicista, positivista. Se há que se pensar as determinações da personalidade, por isso mesmo deve-se incluir aquilo que aparece como o que escapa à

determinação objetiva. É esta abertura em Lacan de tentar pensar seriamente o indeterminado, aquilo que foge à possibilidade de determinação pela via positivista, que o aproxima da experiência freudiana, justamente uma teoria fundamentada “naquilo que escapa” à consciência: sonhos, atos falhos, delírios, alucinações, fantasias, chistes. Lacan encontra em Freud um teórico da subjetividade que não se compraz em relegar a um segundo plano aspectos psíquicos que fogem à possibilidade de determinação objetiva direta. Esta discussão aparece ainda em 36, no texto Para-além do “Princípio de Realidade”, como uma crítica à teoria associacionista da psicologia, tomado por Lacan como cheio de implicações metafísicas que a orientam não pela função do real, mas pela função do verdadeiro :

“...assim, nos fenômenos psíquicos, não se reconhece nenhuma realidade própria. Aqueles que não pertencem à realidade verdadeira não tem realidade senão ilusória. Essa realidade verdadeira é constituída pelo sistema de referencias que é válido para a ciência já estabelecida: isto é, mecanismos tangíveis para as ciências físicas, aos quais se juntam motivações utilitaristas nas ciências naturais. O papel da psicologia é o de apenas reduzir a este sistema os fenômenos psíquicos e verifica-los, determinando através dele os próprios fenômenos que constituem seu conhecimento. É na medida em que é função dessa verdade que tal psicologia não constitui uma ciência. (...) É um ponto de vista semelhante, com efeito, que impõe ao médico este espantoso desprezo pela realidade psíquica, cujo escândalo, perpetuado em nossos dias pela manutenção de toda uma formação academicista, exprime-se tanto na parcialidade da observação quanto na bastardia de concepções como a de pitiatismo. Mas por ser no médico, isto é, no clínico por excelência da vida íntima, que esse ponto de vista aparece da maneira mais flagrante, como uma negação sistemática, era também de um medico que teria que vir a negação deste próprio ponto de vista. Não a negação puramente crítica que na mesma época floresceu sobre “os dados imediatos da consciência”, mas uma negação eficaz, por se afirmar como uma nova positividade. Freud deu esse passo fecundo, (...) há que reconhecer o entendimento mesmo da realidade humana, na medida em que ela se empenha em transforma-la. (...) O primeiro sinal dessa atitude de submissão ao real em Freud foi reconhecer que, dado que a maioria dos fenômenos psíquicos no homem relaciona-se, aparentemente, com uma função de relação social, não há porque excluir a via que, por isso mesmo, abre-lhe o acesso mais comum: a saber, o testemunho do próprio sujeito destes fenômenos. (E, p.81)

Desde aí, com essa retomada crítica de Lacan contra as concepções tradicionais da psiquiatria, a psicose paranóica passa a ser compreendida como um todo, positivo e organizado, e não como uma sucessão de fenômenos mentais elementares, resultantes de distúrbios dissociativos.

Segundo a interpretação de Ogilvie (1991), e conforme a escrita de Lacan, com a Tese a questão do sentido no delírio paranoico se impõe e é ela que leva Lacan a retomar o fundamento da proposta de Freud: pensar uma análise do inconsciente sem recair num psicologismo que visa a atribuição de sentido interpretativa e vazia. Isso implica para Lacan em conhecer as leis que definem a relação entre o sentido subjetivo de um

fenômeno de consciência e o fenômeno objetivo a que ele corresponde, relação que não pode ser pensada senão enquanto determinada. (Ogilvie, 1991,p.31) Podemos entender que Lacan interroga o campo da experiência pensando as relações entre a ordem da ciência e a das ilusões do sujeito.

“Temos de perceber que não é com a faca que dissecamos, mas com conceitos. Os conceitos têm sua ordem de realidade original. Não surgem da experiência humana – senão seriam bem feitos. As primeiras denominações surgem das próprias palavras, são instrumentos para delinear as coisas. Toda ciência permanece, pois, muito tempo nas trevas, travada na linguagem” (Lacan, Sem 1, p 10)

Na busca de fazer uma ciência do sujeito, Lacan propõe a reintrodução do sentido do sujeito afetado pelo campo das fantasias e ilusões no campo da racionalidade, pensando o sujeito e a estrutura que o cerca e apreende. Tomamos a leitura de Ogilvie a respeito da construção lacaniana de sujeito como balisa para as discussões a serem encaminhadas neste trabalho, e ele nos aponta, segundo sua leitura, três marcos no desenvolvimento do percurso lacaniano sobre a questão do sujeito, que vão desde a tese de 32 até o Seminário 11, de 1964⁵. Num primeiro momento, tratar-se-ia da regulamentação da questão do sujeito; depois, da estrutura do significante que lhe confere o estatuto de uma realidade acessível; à caracterização, por fim, do inconsciente como este inacessível que comanda as configurações particulares assumidas por esta estrutura ao nível do sujeito. (Ogilvie, p.41) Trata-se, ainda, não de um paralelismo entre sentido e conceito, entre experiência e razão: a proposta de Lacan é que exista uma relação entre as duas concepções, mas dentro de uma hierarquia, em que a razão, o conceito, assumam uma primazia perante a experiência, o sentido.⁶

Quanto à pertinência da questão do sentido na concepção do estatuto do sujeito para Lacan, Ogilvie aponta:

“A reintrodução da questão do sentido não pode, pois, incidir simplesmente sobre a emergência de um objeto novo, mas desequilibra igualmente, de volta, a concepção geral da ciência, afasta-se de uma epistemologia realista e faz aparecer seu caráter constituinte, que Lacan também observa, tanto na atividade da ciência quanto na do sujeito ordinário, e, portanto, a fortiori, na atividade da 'ciência do sujeito ordinário', do patológico” (Ogilvie, 1991, p.50-51)

5 Seminário sobre Os quatro Conceitos Fundamentais na Psicanálise, que reúne diversas conceituações desenvolvidas nos anos anteriores de forma madura e conclusiva. Trabalho que decorre diretamente da “Excomunhão” de Lacan, quando ele é expulso da IPA em decorrência da prática de sessões com tempo variado e da dissonância política que seu ensino e sua clínica declinavam perante as proposições da Associação Internacional de Psicanálise: “...a cisão de 1963 foi única no gênero. Pela primeira vez na história do movimento psicanalítico, uma corrente de estrita obediência freudiana achava-se de fato excluída do legitimismo freudiano.” (Roudinesco, 2008, p.351)

6 Mais tarde, poderemos traçar um paralelo desta questão quando, da entrada da linguística na formalização lacaniana do conceito de sujeito, a primazia é nomeada a partir da relação significante/significado. Novamente aí aparece o primado da forma sob o sentido.

A exigência teórica maior da Tese diz respeito à necessidade de pensar o sujeito para além de uma ordem ontológica, mas também sem recair numa observação puramente fenomenológica. A visada aponta então para uma antropologia que possa apoiar a teorização da estruturação psíquica, uma vez que permite o distanciamento de uma visão atomizada do indivíduo, para aproximar-se de um sistema geral no qual se explica o modo de ser particular do humano. (Ogilvie, p. 53)

Se o estudo da psicose paranóica pode ultrapassar o campo da psicopatologia e se enquadrar na antropologia, é justamente porque a paranóia é elucidada pelo conceito de personalidade, o que a engendra a partir da dimensão social humana, e, ainda, revela-se em sua estrutura modelo do próprio processo de conhecimento ordinário. O fenômeno do delírio deixa de ser entendido pelo viés da organogênese, que o enquadra num distúrbio dissociativo, ou pelo viés da psicogênese, que o entende como mero epifenômeno, e passa ao estatuto de um fenômeno de conhecimento. E a concepção que Lacan propõe do delírio como fenômeno de conhecimento está pautada no entendimento de que o fenômeno mental não é um fato psíquico, separável como objeto em si, mas sim que ele aparece sob a forma mental de um processo mais geral. Lacan afirma na Tese que a economia do patológico parece assim calcada sobre a estrutura do normal, apontando para o fato de que o conhecimento paranoico é uma espécie de modelo do processo de conhecimento em geral. (Ogilvie, p.56).

Esta observação de Lacan carrega já em si todo o peso que a dimensão estrutural proposta por Lévi-Strauss vai oferecer como via de pensar a problemática do normal e do patológico. Em sua Introdução à Obra de Marcel Mauss, publicada em 1950, Lévi-Strauss afirma: *“as condutas psicopatológicas individuais oferecem a cada sociedade uma espécie de equivalente, duplamente diminuído (porque individual e porque patológico), de simbolismos diferentes de seu próprio, embora vagamente evocadores de formas normais e realizadas em escala coletiva”* (Lévi-Strauss, p.17). A concepção de Lévi-Strauss traz a dimensão de que o psiquismo individual e a estrutura sociológica são duas expressões de uma só realidade.

Frente a estas reflexões, Lacan propõe uma abordagem histórica e relativista das formas de loucura, em que o pensamento delirante é a expressão de uma normatividade interna, de uma maneira de ser, de uma tendência concreta que só assume a forma de um delírio por não corresponder aos sistemas reconhecidos num lugar e momento dados. (Ogilvie, p.65)

Entendemos que é por levar a sério, radicalmente, a concepção de que a natureza

humana é a própria cultura, ou seja, de que não há como dissociar o indivíduo do meio social e simbólico, que Lacan vai afastar-se da perspectiva psiquiátrica tradicional rumo à reforma antropológica e à dimensão psicanalítica do sujeito do inconsciente. Em 36, Lacan declara sua concepção acerca da natureza humana:

“de qualquer modo, no homem, a idéia de um mundo unido a ele por uma relação harmoniosa deixa adivinhar sua base no antropomorfismo do mito da natureza; à medida que se realiza o esforço que impulsiona essa idéia, a realidade dessa base revela-se na subversão cada vez mais vasta da natureza que é a hominização do planeta: a natureza do homem é sua relação com o homem.”(Escritos, p.88)

Tendo a baliza da antropologia para avançar em suas questões, a pergunta sobre a constituição do sujeito se relança na medida em que ele é tomado em sua particular “natureza” de ser social. A esta questão, Lacan segue nas pesquisas posteriores à Tese, e os dois textos fundamentais que visam respondê-la são *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938) e *O estádio do espelho como formador da função do Eu, tal como nos é revelado na experiência psicanalítica* (1949). Entre estes dois textos se delimita um campo de investigação que vai concentrar seus esforços no aspecto psíquico da questão, deixando as discussões acerca da cultura e da determinação social ‘aparentemente’ em segundo plano. Aparentemente porque, se desde a Tese a concepção da determinação do sujeito pela cultura está posta, e é justamente esta leitura que afasta Lacan da concepção psiquiátrica de então, cabe nos perguntarmos de que modo esta questão ficaria de lado, ou seria desconsiderada na sequência da pesquisa. Parece, pois, que não há como dissociar o plano social do subjetivo, no que tange à questão central de Lacan acerca da constituição do sujeito.

Vamos investigar mais detalhadamente o texto *Estádio do Espelho*, tomando-o também como marco de aproximação entre Lacan e Kojève, com sua releitura de Hegel. É a partir da negatividade presente em Kojève, e da ideia de instinto de morte presente em Freud, que Lacan vai delinear um avanço na concepção do ser humano como ser social, entendendo, a partir daí, que o humano não é apenas, em essência, um ser social, mas é um ser social na medida em que não é outra coisa. O caráter social humano vem justamente de uma carência, de uma falta constituinte, e não de um acréscimo a um conjunto de determinações próprias dos seres vivos em geral.

“ A Tese era dominada por Spinoza; a partir de agora, é Kojève (de quem Lacan segue os cursos a partir de 1933-34) que, durante algum tempo, fornece os termos em torno dos quais se constrói uma nova descrição. (Não é possível aqui estender-se sobre o fato de que é, precisamente, a ausência de tal conceito de negatividade em Spinoza que provoca seu abandono e exige o recurso a Kojève, o qual, dispensado por sua vez, dará lugar ao que vai se chamar de um “materialismo transcendental” que se poderia, aproximadamente, caracterizar como uma concepção hegeliana do kantismo.” (Ogilvie, p.93)

Esta passagem nos interessa por trazer a discussão em torno da influência do ensino de Kojève e seu consequente impacto na teoria de Lacan - de onde decorre o período reconhecido pela primazia do imaginário nas elaborações - bem como permite pensar no que a filosofia de Kojève foi insuficiente, de modo que Lacan direcionou-se então mais fortemente a Lévi-Strauss, e, conseqüentemente, dando prioridade ao registro simbólico para pensar a determinação subjetiva. Esta é uma questão central, pois permite entender as teses e delimitações filosóficas que direcionaram as questões advindas da clínica, uma vez que, se Spinoza foi ultrapassado por Kojève no pensamento lacaniano, o mesmo não aconteceu entre Kojève e Lévi-Strauss. Apesar do antropólogo ganhar força e espaço nas elaborações de Lacan, Kojève não deixou de ter durante todo o percurso que se seguiu, importante referência quanto às questões do desejo, da luta pelo reconhecimento, da dialética senhor-escravo. Afinal, não há como descartar os dez anos de influência do ensino de Kojève na obra de Lacan. Então, no que a filosofia de Kojève foi “insuficiente”? Para responder a esta questão é necessário retomar os passos da noção de constituição do sujeito pautada pelo Estádio do espelho, suas implicações e conseqüências.

2.2 LACAN COM KOJÈVE

Foi extensa a influência que os seminários de Kojève tiveram nas elaborações de Lacan, tornando-se referência para a construção da tópica do imaginário, o que lhe permitiu pensar as questões sobre a constituição do sujeito e inserir-se teoricamente na Psicanálise. Até os anos 50, o referencial hegeliano “a la” Kojève é a força teórica que impulsiona Lacan a pensar as questões suscitadas pela clínica. Porém, veremos ainda que são justamente as questões clínicas que levam Lacan a avançar da antropologia hegeliana para a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, o que abrirá caminho para o primado do simbólico na constituição do sujeito. Podemos dizer que, se Lacan vai de Hegel a Lévi-Strauss, é porque percorre a questão do sujeito interrogando sua constituição e acaba por desembocar em sua determinação, e aí, a antropologia estrutural é um “prato cheio”.

Se, em Hegel, o sujeito é autônomo e dá bases para Lacan pensar o eu enquanto lugar de desconhecimento, fundamentado na dialética do senhor e do escravo, por outro lado, Lacan encontrará em Lévi-Strauss a possibilidade de admitir uma noção de inconsciente

diferente do até então criticado inconsciente das profundezas, reservatório de representações. Mas a questão não se resolve muito facilmente, e permanece em aberto no que tange ao distanciamento de Kojève: qual é mesmo o motivo que leva Lacan a deixar a teoria do imaginário para recorrer à antropologia estrutural? Que mesmo Lacan busca em Lévi-Strauss, e o que isso pode nos dizer sobre possíveis insuficiências ou impasses com o Hegel de Kojève?

Desde a Tese até o Estádio do espelho, a referência que Lacan busca para pensar a questão da constituição psíquica, do sujeito e do conhecimento não está na tradição psiquiátrica, mas sim nos debates com a Filosofia e a Psicanálise.

Seguindo os apontamentos de Ogilvie, a Tese anunciava um problema que seria crucial nos desdobramentos teóricos seguintes, principalmente no estágio do Espelho: a questão da “dependência do sujeito”, que se fundamentava na perspectiva de Lacan pela ausência de determinação natural no humano, no caso, ausência de uma determinação natural biológica, instintiva⁷. Seria uma espécie de deficiência primordial, que Lacan nomeará como prematuração específica no nascimento no homem. O que está em questão, a partir da Tese, é o caráter social da constituição do indivíduo, que carece de uma base positiva, pois é um ser social na medida em que não é outra coisa senão isto. Daí, o caráter social do humano vem responder a esta carência de natureza, a esta carência biológica. Está posto aí, desde já, o fundamento da falta na teoria psicanalítica, assentada no pressuposto da negatividade na constituição do sujeito. Temos que em 36, no texto *Para além do princípio de realidade*, Lacan já situa aspectos dessa insuficiência vital como potencial para a constituição da subjetividade, e faz duras críticas à noção de instinto; assim como em 38, no texto *Os Complexos familiares na formação do indivíduo*, cuja referência ao estágio do Espelho aparece já com os elementos principais da teoria do eu.

Das questões que inquietavam Lacan – o substancialismo do inconsciente, a limitação de uma dualidade entre psicogênese e organogênese na constituição subjetiva, a questão da constituição subjetiva e do conhecimento paranoico - é possível reconhecer que Kojève ofereceu tanto um alento, no que tange à crítica das perspectivas reducionistas da consciência, quanto um solo para fundamentar suas questões quanto ao sujeito. Paulo Arantes, ao pensar as influências de Kojève na leitura de Lacan e suas consequências, nos diz:

⁷ Entendemos que a “dependência do sujeito” no estágio do Espelho refere-se a dependência do outro, do meio social – concepção que será a base para a reformulação da constituição do sujeito pela dependência do significante, concepção que Lacan encontrará na linguística estruturalista.

“ Não seria razoável presumir que Lacan deva ao Hegel de Kojève a revelação de uma crítica não reducionista da consciência, quer dizer, uma maneira de contornar o objetivismo da teoria freudiana conservando-lhe porém a descoberta crucial de que a existência humana não está centrada numa consciência essencialmente cognitiva. Os primeiros escritos de Politzer e o clima de opinião “fenomenológica” da época já iam nessa direção. Não é menos verdade todavia que o ativismo de Kojève – no princípio era a Ação, operação negativa de um ser vazio e ávido -, rebaixando conhecimento (mera contemplação) e substrato instintual (o desejo é antropogênico), oferecia um ponto de vista original sobre a estrutura da consciência, entendida como processo de socialização da instância que diz Eu.”(Arantes, p.7)

2.2.1 Comentário sobre a leitura de Kojève na Introdução da Fenomenologia do Espírito

Será desenvolvida a seguir a leitura da Introdução a Fenomenologia do Espírito, realizada por Kojève em seu seminário sobre Hegel. Poderemos situar elementos importantes a serem recolhidos por Lacan no desenvolvimento de sua teoria do imaginário, principalmente quanto ao aspecto da relação especular, da identificação e do desejo como mediador da constituição do sujeito.

Na Introdução feita à leitura de Hegel, Kojève elege da *Fenomenologia do Espírito* a seção intitulada “Autonomia e Dependência da Consciência-de-Si: dominação e sujeição” como texto que exprime algumas das idéias centrais do pensamento hegeliano, principalmente no que tange à dialética da luta do Senhor - Escravo. Começa o comentário da leitura de Hegel com a proposta de pensar a origem do sujeito (homem) enquanto consciência-de-si. Para isso, nos diz ele, é preciso retornar à constituição do sujeito e compreender “a origem do Eu revelado pela palavra” (K., p.11), uma vez que entende que a autoreferência explicitada no dizer “Eu” revela o momento da tomada da consciência-de-si.

A questão é que a compreensão da origem da palavra “Eu”, ou seja, a compreensão da origem da constituição do sujeito e da conseqüente tomada da consciência-de-si não se dá pela via da razão, do entendimento. Isso porque, segundo Kojève, no movimento de conhecer, o sujeito se perde no objeto conhecido, uma vez que a contemplação revela o objeto, não o sujeito. Está posto um problema acerca do conhecimento, entendido como consciência-de-si, como o conhecimento humano de si e de sua realidade e dignidade humana: o que faz o homem conhecer-se como Eu, tomando consciência-de-si, e, assim, diferenciar-se do animal que apenas atinge o nível do sentimento de si? Esta é a pergunta que Kojève busca responder em Hegel.

Kojève nos diz que no ato de conhecer o sujeito que contempla é absorvido pelo

objeto contemplado, perde-se nele, uma vez que *“é o objeto que se mostra a si mesmo no e pelo ato de conhecer”* (K., p.11). Sendo assim, na busca da consciência de si, do entendimento de si enquanto “Eu”, no ato de conhecer-se, o próprio sujeito torna-se objeto. De modo que ainda não é consciência-de-si. Kojève ressalta que é preciso aí uma operação que permita ao sujeito voltar a si enquanto sujeito, desalienando-se do objeto. Essa operação é possível pelo desejo. *“É em e por, ou, melhor ainda, como seu desejo que o homem se constitui e se revela – a si e aos outros – como um Eu, como o Eu essencialmente diferente do, e radicalmente oposto, ao não-Eu.”* (K.,p.11).

Então, tem-se que o conhecimento do homem acerca de sua condição de sujeito só é possível na medida em que o ato de conhecer é mediado pelo desejo, que diferencia o sujeito do objeto e revela um Eu oposto e diferente dos objetos dados (dos não-Eu).

Porém, a presença do desejo que media o sujeito e o objeto não basta para a assunção da consciência-de-si. É preciso que o desejo ultrapasse a realidade biológica, ultrapasse o estado de desejo animal, que se dirige a objetos da necessidade, e ascenda ao estado de desejo humano, na medida em que é um desejo que deseja um objeto não-natural, que ultrapassa a realidade dada.

Para Kojève, o conhecimento mantém o homem numa quietude passiva, na medida em que no movimento de conhecer o sujeito é absorvido pelo objeto, e neste ponto se interrompe o movimento. Ao conhecer, ao contemplar, o homem se objetaliza, torna-se o próprio objeto. Já o desejo é o que retira o homem dessa quietude, descentraliza, desestabiliza, gera movimento novamente, ou seja, o conhecimento mantém o homem passivo, ao passo que o ato de conhecer só é possível pelo próprio desejo, na medida em que torna o homem inquieto e leva-o à ação e ao movimento em direção ao conhecer. Porém, no movimento desejante em direção ao objeto a ser conhecido, o sujeito se ‘eclipsa’, se perde no próprio objeto.⁸

O desejo no homem leva à ação, com a finalidade de satisfazer este desejo que ainda é de ordem natural, biológica, animal. Este desejo animal visa um objeto. A ação só pode satisfazer o desejo animal pela negação, destruição ou transformação do objeto desejado. Daí decorre que toda a ação é negadora, nega o dado, o destrói, senão em seu Ser, ao menos em sua forma. A ação destrói uma realidade objetiva e transforma-a numa realidade subjetiva.

⁸ Podemos estabelecer uma relação com o *fading* do sujeito lacaniano e o problema acerca da verdade: a verdade é a verdade do desejo, que ela só pode ser dita “pela metade”, porque, no movimento desejante de dizê-la, acaba-se por objetaliza-la e algo se perde. Este tema será desenvolvido na terceira parte deste trabalho, quando abordaremos a Subversão do Sujeito e a Dialética do desejo (1960)

Da negação da realidade objetiva e sua transformação em realidade subjetiva pode-se entender que: o Eu do desejo, o Ser do desejo, é um vazio. Não tem em si nenhuma positividade. Na ação negadora que transforma o objeto é que ele, o Eu do desejo, se positiva, porque recebe um conteúdo positivo real do objeto negado e assimilado. Daí resulta que se o desejo se dirige a um não-Eu natural, a um dado natural, o Eu desejo que o assimila também será natural. Se o desejo se dirige a coisas, o Eu tornar-se-à um Eu-coisa.

Desta forma, para que haja consciência-de-si, para que o Eu ascenda à sua condição de realidade e dignidade humana, *“é preciso que o desejo se dirija a um objeto não natural, algo que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo.”*(K. p.12) Daí a grande definição de desejo posta por Kojève:

“Porque o desejo considerado como desejo, isto é, antes de sua satisfação, é apenas um nada revelado, um vazio irreal. O desejo como revelação de um vazio, como presença da ausência de uma realidade, é essencialmente diferente da coisa desejada, diferente de uma coisa, diferente de um Ser real estático e dado que se mantém eternamente na identidade consigo mesmo.” (K.,p.12).

Seguindo as elaborações de Lacan sobre o desejo, entendemos que aí está a via pela qual Lacan irá situar o desejo e a noção de objeto de desejo: o desejo, para ser desejo humano, não pode ser satisfeito por nenhum objeto. Ou seja, não há objeto que responda por completo ao desejo. Na tentativa responder ao desejo ele é articulado a objetos, mas estes respondem parcialmente à satisfação, pelas vias de fixação e identificação em que o sujeito objetaliza-se, aliena-se. O desejo, em si, é desejo de desejo, é desejo do desejo do Outro, presença da ausência de uma realidade. Conseqüência da inscrição da linguagem no biológico. Desde aí está posto o descompasso, a hiância, e o *fading* do sujeito, que, ao tentar objetivar-se pela consciência, desvanece, se eclipsa, escapa, porque aí já é um outro.

Esse Eu desejo que para Kojève se dirige a outro desejo, pela ação que lhe é própria, irá negar, assimilar, transformar o desejo e tornar-se desejo em seu Ser. Bem, se a característica do desejo é realizar-se na ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação, uma vez que esse Eu é desejo em seu próprio Ser, e desejo realiza-se na ação. Por esta via, entende-se que este Eu não pode mais ser um Eu-animal, em identidade e igualdade consigo mesmo, na medida em que dirige seu desejo a objetos-naturais, naturalizando-se, coisificando-se. Esse Eu será sim negatividade-negadora. *“o próprio Ser desse Eu será devir, e a forma universal desse Ser não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará, pois, para este não-Eu: ‘não ser o que ele é*

(Ser estático e dado, Ser natural, caráter dado) e ser (isto é, devir) o que ele não é.” (K.,p.12).

Em decorrência disso, segue um ponto problemático para Lacan: a noção de autonomia e liberdade do sujeito enunciado por Kojève.

“Em seu próprio Ser, esse Eu é devir intencional, evolução desejada, progresso consciente e voluntário. É o ato de transcender o dado que lhe é dado e que ele próprio é. Esse Eu é um indivíduo (humano), livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio). Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si.”(K., p.13)

Este ponto parece ser problemático na medida em que considera o Eu como indivíduo livre, implicado numa evolução e num progresso consciente e voluntário. Estes termos indicam a idéia de um sujeito autônomo, o que segundo Simanke (2002) vai contra a procura lacaniana de uma teoria do sujeito em que ele não é nem de todo determinado (concepção da organogênese), mas também um sujeito que não seja completamente autônomo, indeterminado (concepção que afasta da busca de ‘cientificidade’).

Na seqüência desta argumentação, porém, Kojève certamente contribui com as questões de Lacan quando, seguindo a lógica do desejo de desejo, nos diz que a realidade humana não pode ser outra senão social. Isto porque o sentimento-de-si, animal só pode dar lugar à consciência-de-si, humana, quando há desejo de desejo, ou seja, que os membros do rebanho busquem os desejos uns dos outros. É o que caracteriza o desejo antropogênico: busca não um objeto dado, positivo, mas sim outro desejo. “*A história humana é a história dos desejos desejados.*” (K.,p.13) O desejo humano visa o desejo do outro, e quando visa um objeto, é só na medida em que este objeto é mediatizado pelo desejo de um outro dirigido ao mesmo objeto.

Neste ponto, porém, Kojève faz uma ressalva: fora a diferença em que o desejo humano é desejo de desejo e o desejo animal é desejo de coisa, objeto, os dois desejos em nada mais se diferem, uma vez que ambos tendem a satisfazer-se através de uma ação negadora. A diferença até aqui entre o desejo animal e o desejo humano está posta apenas na visada do desejo, não em seu funcionamento. Deveria haver alguma outra coisa que de fato permitisse ao desejo humano superar o desejo animal.

Se o desejo animal visa a satisfação de uma necessidade animal, através de um objeto positivo, é só porque em últimas o desejo animal visa a conservação da vida como valor maior. É este o ponto de superação radical entre o desejo humano e o animal: o desejo humano deve superar este desejo de conservação. “*O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que*

busca outro desejo. Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por este desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo.”(K.,p.14). De forma que, em últimas, desejar o desejo do outro é também desejar ser desejado pelo outro como um valor. Aí está o ponto de virada ressaltado por Kojève: o desejo humano, que dá lugar à consciência-de-si, é o desejo de ser reconhecido como valor desejado pelo outro, ou seja, é o desejo de reconhecimento. A realidade humana, diferente da animal, põe em risco a vida pelo desejo de reconhecimento, portanto, *“falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista de reconhecimento.”(K.,p.14)*

De modo tal que a realidade humana só se engendra numa luta de reconhecimento, em que ambos os sujeitos desejam o reconhecimento pelo outro de seu valor. Apesar desta luta por em risco a vida, não é a morte, a aniquilação do outro que se visa, uma vez que se o outro no embate ‘morre’, morre também o desejo desejado, morre a possibilidade de ser reconhecido pelo outro, que é de fato o que visa o desejo. Então, ao por em risco a vida pelo desejo de reconhecimento na luta com o outro que também visa o reconhecimento, há que existir alguma coisa que permita a ambos os adversários permanecerem vivos após a luta, para que o desejo do desejo do outro permaneça.

O que permite a ambos permanecerem vivos após a luta é que eles se comportem de modo diverso durante a batalha. Aí está posta a luta entre o Senhor (aquele que é reconhecido) e o Escravo (aquele faz-se reconhecer como escravo do Senhor, que abandona seu desejo de ser reconhecido pelo outro). O homem em estado nascente nunca é apenas homem, é Senhor e Escravo. *“Por isso falar da origem da consciência-de-si é falar necessariamente da autonomia e da dependência da consciência-de-si, da dominação e da sujeição.” (K.,p.15)*

Trata-se então de uma relação social fundamental de dominação e servidão. A dialética histórica (que leva à realização e a revelação progressivas do Ser) é a dialética do senhor e do escravo, e a interação do senhor e do escravo deve levar à supressão dialética entre eles.

Kojève finaliza o início de seu comentário apontando que ao chamar uma realidade de humana, isso só enuncia uma verdade na medida em que é uma realidade humana reconhecida. Só neste caso se pode revelar pelo discurso uma realidade.

Desta leitura de Kojève retomamos a dimensão de que este ensino não foi sem consequências para Lacan, uma vez que os elementos centrais que orientam a leitura de Hegel – dialética do senhor e do escravo e o desejo enquanto desejo do desejo do outro –

permanecerão como pontos de referência no percurso de sua elaboração sobre o sujeito e a fórmula do desejo ganhará estatuto de conceito central na obra lacaniana. Quando avançarmos na formulação que Lacan estabelece em *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo* (1960) poderemos retomar este diálogo estabelecido com Kojève.

2.3 O EU É UM OUTRO

Se com a Tese em 32 Lacan aproximou-se da Psicanálise e das elaborações que ela lhe oferecia - para pensar o sentido e os caminhos de formação do sintoma, o ideal do eu e a constituição do sujeito, foi em 36, num congresso de Marienbad, que a relação à Psicanálise se estreitou, pois foi ali, conforme nos conta Lacan, o lugar em que se deu o primeiro pivô de sua intervenção na teoria psicanalítica (E., p.67), referindo-se às elaborações que desenvolveria no artigo *O Estádio do Espelho como formador da função do Eu tal como nos é revelada pela teoria psicanalítica* (1949).

Esta entrada na comunidade psicanalítica não se deu sem ressalvas, interrogações, discordâncias, e é justamente por isso que Lacan consegue o distanciamento necessário para pôr em questão a teoria psicanalítica, revisitá-la e revisá-la, assumindo uma posição muito semelhante à de Freud frente à construção da Psicanálise: mais do que um fiel seguidor de seu mestre, - no caso de Freud a figura de Breuer, no caso de Lacan, Clérambault-, reconhece-se em Freud e em Lacan um inesgotável questionamento sobre as condições de possibilidade de uma clínica pautada na escuta do sujeito do inconsciente, incluindo aí o próprio questionamento sobre o estatuto deste sujeito. Nas palavras de Lacan: *“que se possa ver, no que aqui se desenha de uma referência à linguagem, o fruto de uma única imprudência que nunca nos enganou: a de não nos fiarmos a nada senão à experiência do sujeito que é matéria única do trabalho analítico”* (E, p.67)

Com o estágio do Espelho, Lacan elabora as referências dos campos imaginário e simbólico, oferecendo à realidade um estatuto completamente diverso da concepção psicanalítica desviante de então: se o Eu constitui-se pela identificação especular, ou seja, o Eu constitui-se com base na alteridade, é completamente enganosa a concepção de um pretense Eu em identidade consigo mesmo, um sentimento de eu orientado a uma pretensa 'realidade' externa a ela, ou seja, o sujeito distinto do objeto, o 'interno' distinto do 'externo'. Lacan promove a subversão desta ordem de identidade oposta à alteridade, ao propor que a identidade é fruto da identificação à alteridade. É aí que o sujeito se

funda, e, ao fundar-se, funda a própria realidade, que jamais poderá ter o estatuto de realidade em si mesma, independente do sujeito e do outro.

A elaboração lacaniana do Estádio do Espelho como paradigma da identificação narcísica e da constituição do Eu data de suas inquietações sobre a causalidade psíquica desenvolvidas no texto *Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo* (1938). Ali já se encontra desenvolvido o que foi o gérmen de uma comunicação no Congresso Internacional de Marienbad, em 31 de julho de 1936. Como, na ocasião, o texto não foi entregue para as atas do congresso, somente em 49 ele foi reeditado, 13 anos depois, no Congresso Internacional de Psicanálise de Zurique.⁹

Lacan já inicia o texto *O estádio do Espelho* situando a visada da problematização do sujeito no debate entre as filosofias do *cogito* e a Psicanálise:

“a concepção do estádio do espelho que introduzi em nosso último congresso, há treze anos, não me parece indigna, por ter se tornado mais ou menos de uso comum no grupo francês, de ser novamente trazida a vocês: hoje, em especial, no que tange aos esclarecimentos que ela fornece sobre a função do [Eu] na experiência que dele nos dá a psicanálise. Experiência sobre a qual convém dizer que nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*.” (E,p.93)

Dessa introdução depreende-se a função do [eu] como uma função de desconhecimento que lhe é inerente e constituinte. E é justamente desta constituição que o texto trata, abarcando a dimensão do narcisismo e da identificação como operadores centrais do processo.

Seguindo os estudos da psicologia comparada, tendo como referência Baldwin, o estádio do espelho diz respeito a uma fase em que o bebê humano, entre o sexto e o decimo oitavo mês de vida, tem a experiência do reconhecimento de sua própria imagem no espelho. Este reconhecimento é identificado pelos seguintes termos: o bebê humano, ainda mergulhado numa impotência motora, sem ter os controles da marcha e da postura ereta, e superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, ao ser colocado diante do espelho responde com uma atividade jubilatória, em que se desprende de seu apoio, sustentando sua postura ligeiramente inclinada, apesar de toda sua impotência motora. É que este estado de júbilo denota a ocorrência da percepção da imagem refletida no espelho, experiência vivida de forma lúdica por captar uma imagem na qual se reconhece. Diferentemente do chimpanzé, que ao deparar-se com sua imagem refletida no espelho

⁹ Segundo Roudinesco, a retomada em 1949 do “Estadio do Espelho como formador da função do Eu” “colocava doravante a Psicanálise sob o signo de uma filosofia não freudiana de sujeito – o je diferenciado do moi – que devia opor-se radicalmente a toda filosofia oriunda do Cogito. Com essa profissão de fé, ele não procurava criticar Descartes, mas atacar a ego psychology e os annafreudianos, ou seja, a afirmação da primazia do Eu sobre o isso.” (Roudinesco, 2008, p.269)

responde a ela com indiferença, sem nenhuma reação que indique que na imagem algo capta seu olhar. Com o humano, ao contrário, é a imagem de si próprio que é captada pelo espelho, numa *Gestalt* cujos efeitos são formadores sobre o organismo.

Lacan não hesita em conceber o estágio do espelho como uma identificação, traduzida pela “*transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem*” (E. p.94). Identificação que tem como efeito principal o advento de uma matriz simbólica “*em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes mesmo de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no nível universal, sua função de sujeito*”. (E.p. 94)

Temos aqui dois momentos importantes a serem examinados: 1- depois de precipitar-se pela *Gestalt* numa forma primordial, o eu objetiva-se na dialética da identificação; 2 – depois de precipitar-se numa forma primordial, a linguagem restitui ao [eu] sua função de sujeito. Estes dois momentos, ou, melhor dizendo, desdobramentos da captação imaginária, nos indicam os dois registros que operam na constituição do sujeito, uma vez que é o registro imaginário que responde ao [eu] por objetivar-se na dialética da identificação, assim como é o registro simbólico que leva a restituir sua função de sujeito no nível universal.

Podemos observar que o lugar dado à linguagem já aparece como operador de uma função de sujeito, noção que será desenvolvida de modo mais sistemático com o recurso à linguística e antropologia estrutural. Este é um ponto importante de ressaltar, na medida em que não podemos pensar os registros simbólico, imaginário e real como estanques e dissociados conforme o primado de cada um deles em diferentes momentos da teoria. Ou seja, ainda que o estágio do espelho marque fortemente o apelo ao registro imaginário na tentativa de pensar a constituição do eu, o simbólico não deixa de ter papel importante e complementar no processo da formação subjetiva.

Acompanhamos com Cabas a leitura sobre o Estádio do Espelho:

“é um texto que mostrou a *insuficiência do imaginário* e a *necessidade do simbólico* em tudo quanto se refere ao ser falante.(...) A análise da função do imaginário implica uma reformulação da prática analítica. Incide na direção da cura. E isso, simplesmente, ao abrir as portas ao debate sobre o estatuto, o alcance e a natureza da interpretação em psicanálise” (Cabas, 2009, p.143)

Simanke comenta a referência ao registro imaginário e simbólico no Estádio do Espelho, como segue:

“o modo imaginário no qual o sujeito está imerso reflete uma estrutura ternária, onde a participação kojéviana permite defini-la como a tríade formada pelo eu, pelo outro e pelo objeto, em que o sujeito deseja o objeto desejado pelo outro, toma o próprio desejo do outro como objeto de seu desejo, e assim por diante.

Esta percepção da estrutura ternária do imaginário – e não simplesmente dual, como pareceria sugerir o modelo especular – levará Lacan a propor uma estrutura quaternária para o simbólico, quando chegar a hora deste ocupar o primeiro plano...”. (Simanke, p. 317).

No texto introdutório dos Escritos¹⁰ Lacan lança a observação sobre o peso das ordens imaginária e simbólica na apreensão do [eu]:

“ Assim é que, se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser. A ilusão de que ele a formou com sua consciência provém de ter sido através de uma hiância específica de sua relação imaginária com o semelhante que ele pôde entrar nessa ordem como sujeito. Mas ele só pôde fazer essa entrada pelo desfilamento radical da fala, ou seja, o mesmo do qual reconhecemos, no jogo da criança, um momento genético mas que, em sua forma completa, reproduz-se toda vez que o sujeito se dirige ao Outro como absoluto, isto é, como Outro que pode anulá-lo, do mesmo modo que pode agir como ele, isto é, fazendo-se objeto para enganá-lo. “ (Escritos, p.53)

Segundo Lacan, essa forma primordial diz respeito a uma cristalização do que em psicanálise é conhecido por eu-ideal, origem das identificações secundárias, que tem a função de encaminhar o curso da libido. Esta forma primordial situa o eu (moi) numa linha de ficção, para sempre irreduzível ao indivíduo, ou, *“ que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade.”* (Escritos, p.95)

A partir da insuficiência motora, marcada por um corpo fragmentado, o sujeito antecipa numa miragem a forma de um corpo total, potência e harmonia que só são dadas numa exterioridade. Desta Gestalt, Lacan situa dois aspectos fundamentais de seu surgimento, que vão marcar as características do [eu]: esta forma primordial aparece num relevo de estatura que a congela – caracterizando a permanência mental do [eu], estátua em que o homem se projeta – e numa simetria que a inverte – o que antecipa a marca de sua destinação alienante. Tem-se aqui a marca ambígua de um [eu] fixado a uma imagem, ao mesmo tempo em que é alienado por ela, o que contraria a idéia de uma pretensa identidade consigo mesmo.

Tem-se aqui a proposta de pensar o imaginário como o registro que unifica o corpo, que delimita suas bordas. Veremos, nos capítulos seguintes, que, se o imaginário tem essa função de unificação da imagem, o simbólico terá, em contrapartida, a função de recorte do corpo, no sentido de que será o meio por onde o real do corpo se destaca da natureza.

10 “O seminário sobre 'Acarta roubada' ”, texto publicado na abertura dos Escritos, contendo a lição proferida no Seminário de 26 de abril de 1955, onde Lacan comenta o texto freudiano “Além do Princípio de Prazer” (1920).

Com o estágio do espelho Lacan destaca sua função: “*estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do Innenwelt ao Umwelt.*” (E., p.97). Por que a função de estabelecer uma relação do organismo com a realidade? Esta relação já não é dada?

Seguindo a reflexão lacaniana, não há como pensar numa pretensa harmonia na constituição do sujeito, como um processo de desenvolvimento natural, orientado pelo conhecimento da realidade. De fato, é uma função de falta que Lacan coloca no lugar da origem da constituição do sujeito, na medida em que ela causa sua constituição. E da falta, podemos entendê-la como a falta de uma objetividade que dê conta, que garanta, a relação do humano com o meio que o cerca, ou seja, é a falta biológica, a falta de um saber instintivo que governe o bebê humano e garanta sua sobrevivência. Falta marcada por uma carência biológica, uma prematuridade do bebê humano que, ao nascer, carece de recursos biológicos para sobreviver. Os recursos disponíveis são os simbólicos e imaginários... e é nesta “carência de real” instintivo que o sujeito se funda; concepção avessa à pretensa orientação do sujeito pautado por uma realidade objetiva.

O estágio do espelho é assim designado por referir-se a uma fase em que emerge a precipitação do eu, não como consequência de um desenvolvimento histórico, mas sim como precipitado, como aquilo que se precipita de um estado a outro.

Aqui podemos identificar o desenvolvimento da concepção lacaniana de sujeito: no homem não há uma relação harmônica com a natureza, mas sim o que há é uma certa deiscência do organismo com seu meio, ou seja, uma tendência a abrir-se, uma tendência à fenda, à rachadura entre o organismo e seu entorno e realidade. Isso porque a condição biológica do bebê humano no nascimento é de prematuridade, ou, como os embriologistas chamam, fetalização. Condição que o coloca de início em descompasso, discordância, com seu *Umwelt*.

É desde essa fenda inicial que o estágio do espelho vem cumprir função de operador central numa dialética de constituição do eu e do outro, assim como vem recobrir o real no registro imaginário.

“Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o estágio 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 assim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental.” (E., p.97).

Se, por um lado, temos a insuficiência orgânica marcada pela imagem do corpo despedaçado, manifesta na clínica pelos sintomas de esquizo e espasmos na histeria, ou nos sonhos, sob a forma de membros disjuntos e de órgãos representados em exoscopia (E., p.98), por outro lado temos a precipitação da matriz simbólica do [eu], cuja manifestação:

“simboliza-se oniricamente por um campo fortificado, ou mesmo um estádio, que distribui da arena interna até sua muralha, até seu cinturão de escombros e pântanos, dois campos de luta opostos, em que o sujeito se enrosca na busca do altivo e longínquo castelo interior, cuja forma (às vezes justaposta no mesmo cenário), representa o isso de maneira surpreendente” (E.,p.98)

Nesta passagem fica evidenciada a duplicidade da função do [Eu], em seus registros imaginário e simbólico, nomeado aqui como Isso, em referência ao inconsciente.

Em *De Nossos Antecedentes* Lacan aponta para a inscrição simbólica da função subjetiva inaugurada pelo estádio do espelho: “o estádio do espelho fornece a regra de partilha entre o imaginário e o simbólico, nesse momento de captura, por uma inércia histórica [mas] voltando a lembrar, na prática, um momento que não é de história, mas de insight configurador, razão porque o designamos como estádio, ainda que tenha surgido numa fase.” (E., p.69) Temos aqui a relação posta entre o registro imaginário e o registro simbólico através do estádio do espelho, em que o simbólico parece intervir como inconsistência do plano imaginário, inconsistência devido ao caráter paradoxal da imago especular.

No campo de indefinição entre a turbulência real dos movimentos que animam o infans e a indeterminação da imagem que ora se fixa, ora se esvai, o simbólico vem se opor a um impensável sujeito absoluto. Aqui a referência hegeliana ganha todo seu peso, na medida em que Lacan situa, através do que chama de método de redução simbólica, a passagem do [eu] especular para o [eu] social. É o momento de conclusão do estádio do espelho, que inaugura a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas:

“momento que faz todo saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, construir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do [eu] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo.” (E., p.98-99)

Retomando a dimensão da negatividade existencial que coloca o homem nessa relação dialética com o saber e o outro, Lacan situa sua crítica às filosofias da consciência, dentre elas remetendo-a diretamente a Sartre. Argumenta que a filosofia do

Ser e o Nada só capta a negatividade existencial “dentro dos limites de uma self-suficiência da consciência, que, por estar inscrita em suas premissas, encadeia nos desconhecimentos constitutivos do eu a ilusão de autonomia em que se fia.” (E., p.99) Aqui, além da crítica a uma primazia da consciência, que concebe o eu como centrado no sistema percepção-consciência e orientado pelo princípio de realidade, aparece também a crítica a um pretense eu autônomo, crítica cujo fundamento está na concepção do eu enquanto determinado.

Para Lacan é o caráter de negatividade apresentado por Kojève que funda o sujeito humano. Concepção que o leva a pensar a causalidade psíquica renunciando a qualquer idéia desenvolvimentista e biologicista do sujeito, uma vez que a negatividade originária fundante do sujeito impulsiona o processo de identificação pelo qual o Eu se constitui na imagem do outro. Ou seja, o Eu é constituído numa relação especular ao outro.

Avançando com Ogilvie retomamos o ponto de descontinuidade radical entre a constituição subjetiva e o desenvolvimento biológico:

“A Psicanálise não é, assim, a análise da gênese objetiva do indivíduo humano em sua dimensão psíquica (que seria paralela ao seu desenvolvimento físico), mas o estudo da discordância e da oposição que separa este desenvolvimento da constituição do sujeito, na medida em que se mantém uma relação intrinsecamente negativa com a sua própria realidade. O que Lacan descobriu no confronto entre a biologia e a clínica psiquiátrica é de um ponto de vista muito kantiano, para além da descontinuidade muito relativa que separa a natureza da cultura, a descontinuidade radical que separa a cultura da função subjetiva. Esta separação irreduzível constitui o traço característico do sujeito e lhe confere o estatuto de uma estrutura de desconhecimento notadamente com relação a suas próprias condições de possibilidade.” (Ogilvie, p.96)

O estágio do espelho, tomado como ponto de referência da constituição do [eu] e conseqüentemente fonte da dialética do conhecimento, oferece as condições para se pensar a função de desconhecimento do eu. Nela, o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena de si mesmo, e, por isso mesmo, torna o eu irreduzível à sua identidade vivida, jamais compatível com qualquer tentativa de objetivação.

Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*(46) Lacan já situa a noção da constituição do [eu] como alienado, protótipo do conhecimento paranoico:

“ assim, ponto essencial, o primeiro efeito que aparece da imago no ser humano é um efeito de alienação do sujeito. 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.” (E.,p.181)

Fenomenicamente essa constituição do eu alienado ao outro pode ser observada pelo transitivismo entre eu-outro que se manifesta nas diversas situações infantis, no

delírio paranoico ou nas fantasias neuróticas. Essa reação transativista manifesta a matriz da *Urbild* do [eu], e pode ser reconhecida no momento em que a criança adquire consciência de ser indivíduo e que sua linguagem traduz na terceira pessoa, antes de fazê-lo em primeira pessoa, ao dizer “ eu”; ou da criança que chora ao ver seu colega cair; ou que imputa ao colega ter recebido dele o golpe que ela lhe aplicou - o que não pode ser tomado pela pretensa autonomia do Eu, que supostamente levaria a criança a mentir deliberadamente, mas sim pela condição de ser, constitucionalmente, alienada ao outro. (E., p.180)

Ao contrário do animal, a experiência do espelho serve de modelo para pensar a gênese do sujeito e as condições em que ela se funda. O júbilo e a seqüente descarga motora decorrente do encontro com a imagem refletida revelará uma espécie de estrutura ontológica do mundo humano, que remete ao conhecimento paranoico. O estágio do espelho conserva o sentido “*de uma estrutura ontológica do mundo humano que se insere em nossas reflexões sobre o conhecimento paranoico*” (E.,p. 94) Ou seja, entende-se que o homem, ao atribuir realidade às imagens que constituem seu mundo e àquelas nas quais ele reconhece seu eu, reedita um fenômeno muito semelhante à crença delirante nas formações alucinatórias do psicótico. De modo que a realidade humana é imanente à loucura.

Sob a leitura ontológica de Lacan, a condição paranóica passa a ser a condição humana enquanto tal, expressão máxima da constituição do eu, fundamentada na alienação, da luta pelo reconhecimento, e na dialética do desejo. O mecanismo do vir-a-ser do sujeito, capturado na matriz simbólica da forma primordial do eu, apresenta-se como identificação. Frente ao profundo desamparo marcado pela impotência motora e dependência absoluta, surge um efeito compensatório na incorporação da imagem de si, que, embora imaginário, engendra a forma primordial do eu, matriz simbólica das identificações posteriores.

Jacobsen (1991) ajuda a pensar a questão da *Gestalt* da imagem e o conhecimento paranoico, quando situa que essa *Gestalt*, enquanto forma perceptiva, é marcada pelas características de exterioridade, onde ela fixa, ou congela, a turbulência dos movimentos típicos da prematuração humana, mas também da atividade vital em geral. Lacan utiliza a metáfora da estátua, que será escolhida por Jacobsen para expressar o eu: o homem estátua, estátua que expressa um corpo psiquicamente inanimado, que só pode ser vivificado pelo imaginário, mas, inversamente, conota igualmente o congelamento do fluxo do real, que permite ao sujeito recortar do real seus

objetos e reconhecer seu eu, que, aliás, é um objeto entre os demais.

“ assim é o mundo descrito por Lacan, tão estranhamente petrificado e estático, uma espécie de imenso museu povoado com estátuas imóveis, imagens de pedra e formas hieráticas. O mundo que Lacan descreve como estritamente humano é simultaneamente o mais inumano dos mundos possíveis, o mais *unheimlich*, em todo caso: é o mundo dos duplos freudianos, um mundo de sombras, onde cada imagem do eu já é um sinistro emissário de sua morte. Em concordância com a estrutura fundamental da *Vor-stellung* objetivante, o eu assume aqui a sua pose para a eternidade, naquilo que Lacan (jogando muito conscientemente com o radical *sta*) chama de um “*instantané*” (instantâneo), uma ‘*instance*’ (instancia), um ‘*relief de stature*’ (tamanho contrastante), um ‘estático’, uma ‘estátua’, uma ‘estase’ do ser (...) (Jacobsen, p.59)

Seguindo com a conclusão lacaniana, “*essa Gestalt (...) simboliza a permanência mental do [eu], ao mesmo tempo em que prefigura sua destinação alienante; ela é plena, ainda, de correspondências que unem o [eu] à estátua em que o homem se projeta*” (E.,p. 95). Aqui delinea-se o caráter paranoico do conhecimento humano, marcado pela projeção do sujeito numa estátua, conjugando exterioridade e permanência, e tornando-se apto a responder pela constituição do mundo dos objetos em geral e não apenas delirante.

Ainda que dentro do campo filosófico, parece ser a título de uma antropologia que a reflexão de Kojève causa impacto no pensamento lacaniano, uma vez que o encontro entre eles se deu num tempo em que Lacan tratava dos fenômenos patológicos e psíquicos basicamente como fenômenos de conhecimento, aproximando clínica e epistemologia, enquanto que Kojève tratava a lógica do vir-a-ser do espírito numa perspectiva histórica e concreta. É o problema da gênese do sujeito que está em questão para ambos, e que busca ser respondida a partir de uma reflexão filosófica sobre a origem e a especificidade do sujeito humano.

Seguindo a referência de Hegel, Lacan situa a dimensão do desejo como mediador da relação do sujeito com seu mundo, na medida em que é desejo de fazer seu próprio desejo ser reconhecido (E, p.182), formulação que remete à dialética de reconhecimento hegeliana. Aqui, o objeto do desejo não é outra coisa senão o desejo do outro, no sentido de que o homem não tem objeto que se constitua como desejado sem a mediação pelo campo do outro.

Sobre a forma da imagem especular, Lacan prossegue:

“ Essa forma se cristalizará, com efeito, na tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: aqui, o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto, que, fendendo o espaço da comunhão especular, inscreve-se nela segundo um formalismo que lhe é próprio, e que domina a tal ponto a *Einführung* afetiva, que a criança pode desconhecer a

identidade das pessoas que lhe são mais familiares, caso elas lhe apareçam num meio inteiramente modificado” (E.,p.114)

A captação do sujeito pela imagem especular dá a forma mais geral da loucura e situa o nó de servidão imaginária ao qual o humano está submetido, e pelo qual constitui seu desejo enquanto desejo do outro. Aqui, verifica-se a determinação do sujeito enquanto efeito da identificação a uma imagem especular que lhe confere o estatuto de desconhecimento constituinte, na medida em que se configura enquanto alienado à imagem que lhe aparece como alteridade. E verifica-se também, como consequência desta determinação, a dialética do desejo como mediadora das relações do sujeito, uma vez que o desejo vai visar o desejo de um outro, o desejo de reconhecimento, acarretando toda a agressividade que daí decorre.

Em *A Agressividade em Psicanálise* (48) Lacan desenvolve a tese de que a agressividade é uma tendência correlata à identificação narcísica no humano, identificação esta que determina a estrutura formal do eu. Seguindo as elaborações iniciais do Estádio do Espelho, Lacan segue articulando o conhecimento paranoico decorrente da constituição do eu alienado ao outro e a insuficiência biológica. Assim, a experiência de si próprio na infância, mais precisamente na fase *infans* (anterior à fala) dá-se na identificação especular ao outro, num contexto que só pode ser social.

“a agressividade que se manifesta nas retaliações de tapas e socos não pode ser apenas tomada por uma manifestação lúdica de exercício das forças e de seu emprego para o referenciamento do corpo. Ela deve ser compreendida numa ordem de coordenação mais ampla: a que subordinará as funções de posturas tônicas e de tensão vegetativa a uma relatividade social...” (E., p.113)

Nessa relatividade social a criança antecipa no plano mental a conquista da unidade funcional de seu próprio corpo, e se identifica primordialmente com a *Gestalt* do corpo ideal. Acima da insuficiência motora, é a imago especular da forma humana que orienta a relação da criança com seus semelhantes, e que orienta as relações dentro de uma identificação com o outro. Uma *encruzilhada estrutural*, segundo Lacan, *“relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu eu”*(E., p.114)

A elaboração de Lacan sobre a Agressividade está pautada pela referência de Kojève, uma vez que será entendida enquanto efeito da constituição do eu mediada pela imagem, pelo outro e pelo desejo de reconhecimento. Podemos verificar a fidelidade de Lacan às formulações de Kojève sobre a Fenomenologia do Espírito, e o quanto elas o

orientaram nas elaborações sobre a constituição subjetiva.

“essa forma se cristalizará, com efeito, na tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo desejo do outro: aqui o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto, que, fendendo o espaço da comunhão especular, inscreve-se nela segundo um formalismo que lhe é próprio” (E., p.114)

Seguindo a tese do espelho, temos que o [eu] se precipita numa forma ideal, que se cristalizará numa tensão conflitiva interna ao sujeito – posto que há um descompasso entre o eu ideal, referente de uma unidade corporal, e o corpo despedaçado. Esta tensão conflitiva determina o despertar de seu desejo pelo desejo do outro, e na concorrência agressiva que decorre daí, entre o outro e o eu, é o objeto que surge como aquilo que fende o espaço da comunhão especular.

Nessa identificação especular, já desde o início o eu se acha marcado por uma relatividade agressiva, pois nunca o eu do homem é redutível à sua identidade vivida. Nesse campo de relatividade e transitivismo,

“confundem-se os dois momentos em que o sujeito nega a si mesmo e acusa o outro, e neles descobrimos a estrutura paranóica do eu que encontra sua analogia nas negações fundamentais valorizadas por Freud nos três delírios, o do ciúme, o da erotomania e o da interpretação. Trata-se, justamente, do delírio da bela alma misantrópica, que rechaça para o mundo a desordem que compõe seu ser” (E., p.115)

Lacan pretende isolar a noção de uma agressividade ligada à relação narcísica e às estruturas de desconhecimento e objetivação sistemáticos que caracterizam a formação do eu. Como o eu se funda numa miragem de objetivação da imagem do corpo, numa identificação ao outro, sua fundação se acenta no desconhecimento. Neste ponto Lacan questiona como Freud pôde ter se detido em atar o eu à função percepto-consciente do princípio de realidade, uma vez que ao eu só lhe cabe o profundo desconhecimento da realidade que a todo tempo vem desestabilizar a homeostase da imagem ideal da unidade corporal. (E., p.117)

Decorre daí a agressividade, compreendida como uma tensão correlata à estrutura narcísica. Donde a identificação secundária do complexo de Édipo, em que o sujeito identifica-se com seu rival, só é possível por uma identificação primária que estrutura o sujeito como rival de si mesmo. Rival de si mesmo porque o *si mesmo* traz consigo a impotência biológica avessa à imagem ideal de uma unidade corporal autônoma.(E., p.115)

Num elogio a Hegel Lacan diz que, antes mesmo de Darwin, ele *“havia fornecido a teoria perene da função própria da agressividade na ontologia humana(...) foi do conflito*

entre o Senhor e o Escravo que ele deduziu todo o progresso subjetivo e objetivo de nossa história...” (E., p.121).

Avançando sobre a dialética do senhor e do escravo, Lacan situa a crítica à noção de indivíduo e formula as bases da agressividade na constituição do eu:

“Aqui, o indivíduo natural é tido por nada, já que o sujeito humano efetivamente o é diante do Senhor absoluto que lhe é dado na morte. A satisfação do desejo humano só é possível se mediatizada pelo desejo e pelo trabalho do outro. Se, no conflito entre o senhor e o escravo, é o reconhecimento do homem pelo homem que está em jogo, é também numa negação radical dos valores naturais que ele é promovido, ou seja, que se exprime na tirania fecunda do trabalho.” (E., p.121)

A divisão subjetiva está anunciada: a atividade subjetiva não se reduz ao ser do eu. E, mais ainda, o ser do eu é, em últimas, um engodo, posto que “o eu é um outro”:

“somente a mentalidade antidialética de uma cultura que, por ser dominada por fins objetivantes, tende a reduzir ao ser do eu toda atividade subjetiva, pode justificar o assombro produzido num van den Steinen pelo bororo que profere: 'eu sou uma arara'. E todos os sociólogos da mentalidade primitiva esfalfaram-se em torno dessa profissão de identidade, a qual, no entanto, nada tem de mais surpreendente senão afirmar 'eu sou médico', ou 'sou cidadão da república francesa', e com certeza apresenta menos dificuldades lógicas do que promulgar 'eu sou homem', o que, em pleno valor, só pode querer dizer isto: 'sou semelhante aquele em quem, ao reconhece-lo como homem, baseio-me para me reconhecer como tal.' Essas diferentes fórmulas só são compreensíveis, no final das contas, em referência à verdade do 'eu é um outro', menos fulgurante na intuição do poeta do que evidente aos olhos do psicanalista.” (p.118)

A grande crítica de Lacan visa questionar a concepção utilitarista que toma a ilusão do eu enquanto indivíduo autônomo, ativo e determinativo na sua relação com o outro e os objetos. Este eu cai por terra quando a constituição subjetiva é pensada por Lacan enquanto efeito da relação com o outro e da insuficiência biológica, donde se erige um eu alienado à imagem ideal de um outro. Abertura para a concepção da divisão subjetiva, entre um [eu] e um *moi*.

“Quem, senão nós, há de questionar o status objetivo desse [eu] que uma evolução histórica própria de nossa cultura tende a confundir com o sujeito? Essa anomalia merecia ser manifestada em suas incidências particulares em todos os planos da linguagem, e, para começar, no sujeito gramatical da primeira pessoa em nossas línguas, nesse “eu amo” que hipostasia a tendência num sujeito que a nega. Miragem impossível, em formas linguísticas entre as quais se alinham as mais antigas, e onde o sujeito aparece fundamentalmente na posição de determinativo ou de instrumento da ação.” (E., p.128)

Considerando que a dimensão da divisão subjetiva está posta, e que sujeito e desejo permanecerão como elementos centrais no percurso seguinte de Lacan, e serão retomados quase 10 anos depois, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960), cabem aqui algumas questões: O que se mantém do sujeito do estádio do espelho e da

servidão imaginária na dialética do desejo e o que muda? Se no estágio do espelho o sujeito aparece em sua condição de determinação, e a discussão com Sartre vem acentuar isto, cabe pensar o que há neste desenvolvimento das questões que leva Lacan a não mais se preocupar em situar a determinação do sujeito e sua condição de desconhecimento, alienação, mas sim situá-lo, então, pela via da subversão? Estas questões orientarão o desenvolvimento dos capítulos seguintes.

2.4 ENTRE A FENOMENOLOGIA E A ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

A partir das contribuições de Simanke (2002) em seu trabalho a respeito da metapsicologia lacaniana, encontramos alguns pontos que contribuem para pensar as questões concernentes à relação de Lacan com a fenomenologia e com a antropologia estrutural. No que diz respeito à influência de Kojève na obra de Lacan, segundo Simanke, *“é a origem do sujeito numa relação imaginária com seus outros que o ensino de Kojève vai ajudar Lacan a formalizar, dando um matiz hegeliano à sua teoria do estágio do espelho e reforçando assim sua vocação para o concreto”*. (L.S.,p.397)

Seguindo a leitura de Simanke, temos que em Hegel o plano estritamente psicológico se identifica com o mero sentimento de si, e a certeza subjetiva tem que ser posta a prova no conflito com o outro para ascender à condição de consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*). A leitura de Kojève faz uma torção no racionalismo absoluto de Hegel: o real é racional. Esta torção permite a Kojève uma apropriação existencialista: *“a racionalidade do real não será mais incompatível com a existência”*.(Simanke, p.400)

Se na razão analítica, há uma oposição simples entre o racional e o irracional, na versão de Kojève, um pensamento dialético não pode permitir uma oposição simples entre racional e irracional. Na confrontação dialética entre o mesmo e o outro, a razão deve incorporar seu contrário, modificá-lo no mesmo movimento em que modifica a si mesma. *“Ora, o outro da razão é a desrazão, a loucura. O problema que se coloca assim é o da passagem da razão pela loucura, passagem previa a todo acesso a uma verdadeira sabedoria”*. (Simanke, p.400)

Para Lacan, esta é uma formulação que permite situar o conhecimento paranoico: a paranóia como fenômeno de conhecimento e o conhecimento como fenômeno paranoico.

“Para Lacan, isso significaria enunciar o fundo psicótico de toda personalidade ou de todo sujeito, que se constrói no entanto como uma estrutura que conserva e integra as reações cognitivas às ações do meio social, que constituem sua

história. Esse é mais um passo que vai leva-lo a concluir que a psicose encerra a verdade do sujeito em geral, verdade que Freud procurou em vão no sujeito da neurose, uma versão amena e secundária do primeiro”(Simanke, p.401)

Segundo Simanke, a ‘filosofia concreta’ que Kojève reivindica de Hegel - a *antropogênese hegelianizada* não é de todo estranha às filosofias do *cogito*: “se o eu do cogito é um absoluto, a condição à qual tudo o mais é relativo, ele é necessariamente único e solitário, pois não pode haver mais de um absoluto. Mas, por isso mesmo, se houver outra consciência pensante – um outro sujeito do cogito – ele será obrigatoriamente uma consciência rival uma consciência que disputa com a primeira a condição de sujeito”(Simanke, p.402) : problema clássico da fenomenologia francesa, o ‘problema do outro’.

Lacan vai retomar o sujeito em Hegel - sujeito cuja consciência de si é constituída na relação com o outro – dialética senhor/escravo, e cuja ação transforma no campo do real. A proposta de Kojève é que “o verdadeiro sujeito só nasce de um conflito onde ele impõe ao outro sua condição de sujeito.” (Simanke, p.403).

Por esta via, a origem do sujeito humano é pensada como uma negação de sua condição natural, na medida em que há um desejo especificamente humano que conduz a uma forma de ação (*negação do dado*) especificamente humana: *desejo de reconhecimento e luta de puro prestígio*. Simanke afirma que Lacan, ao fazer coincidir Verbo e Ação, vai tentar facilitar sua tarefa de ‘aclimatar’ o ativismo intransigente de seus primeiros mestres (Kojève, Politzer) à “pacata metodologia estruturalista”. (Simanke, p.387)

Kojève contribui para que Lacan possa pensar a especificidade do sujeito humano não só pela via da *ausência de determinação natural*, que se formularia apenas sob uma forma negativa, uma vivência passiva da falta, mas sim sob uma forma ativa: não só uma ausência, mas uma negação do dado natural que produz o sujeito humano. (Simanke,p.406)

Conforme o percurso entre Kojève e Lévi-Strauss, temos que a noção de *sujeito* não pode ser pensada sob o crivo do *imaginário*, pois este se funda no *princípio da identidade*. É preciso o *registro simbólico* para marcar o *princípio da diferença* (descontinuidade entre significante/significado) na *constituição do sujeito*.

A crítica hegeliana ao *Cogito*, seguindo a referência de Simanke, situa que no ponto onde sujeito do enunciado e sujeito da enunciação coincidem não pode ser a primeira verdade e o ponto de partida da filosofia. Kojève mostra que o antirealismo

militante de Lacan pode ser concreto, uma vez que é o processo histórico e social que conduz a essa descoberta do Sujeito Absoluto em que compreende sua identidade com o mundo. (Simanke, p.409)

Conforme acompanhamos na leitura de Kojève, o conhecimento revela o objeto, não o sujeito. O sujeito do conhecimento se perde no objeto, pois está alienado no movimento de contempla-lo. Nessa condição só o desejo pode chamar o sujeito de volta a si, chamar a atenção para sua própria condição e desligá-lo do objeto. De modo que o desejo promove o rompimento dessa relação natural com o objeto. Aí o desejo para Lacan tem a marca da falta de um objeto que o satisfaça por completo: a natureza do objeto é a natureza da falta de objeto do desejo. Os objetos respondem parcialmente ao desejo, donde sempre resta um furo. Na formalização lacaniana, este furo – vazio – é o que sustenta o desejo enquanto tal, e na medida em que o desejo se sustenta pela falta, é o que permite reconduzir o sujeito à sua condição de sujeito, distinto do objeto.

“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 no 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, essencialmente diferente e radicalmente oposto ao não-Eu”(Kojève p.11)

Em Kojève é preciso discriminar a natureza desse desejo humano e de que forma ele especifica o seu ser: o desejo não é necessidade puramente biológica, não se endereça a um objeto natural; o desejo impulsiona à Ação, que é essencialmente negadora: agir significa transformar algo em outra coisa, criação ou manutenção de uma outra realidade.(Simanke, 411)

Se, para Kojève, o mundo humano inicialmente não se difere do mundo animal, cabe ao desejo promover essa distinção: “Ora, a única coisa que ultrapassa esse real dado é o próprio desejo”(K. p.12) Conforme esta formulação, o desejo é essencialmente diferente da coisa desejada já que não possui nem permanência nem identidade; não pode permanecer idêntico a si mesmo, uma vez que não possui um si mesmo ao qual permanecer idêntico. “*Se a origem do Eu advém do Desejo (negação do objeto dado, luta por reconhecimento) esse eu que se nutre de desejos será essencialmente desejo em seu próprio Ser, criado em e pela satisfação de seu desejo*”(K. p.12)

Kojève coloca o ser que é essencialmente desejo no tempo, e não no espaço. Isso entra em conflito com a teoria lacaniana do imaginário, cuja forma será o espaço e não o tempo, forma esta própria do simbólico. Como um sujeito constituído no imaginário tenha sua forma no tempo e não no espaço? As imagens compõem um conteúdo positivo da

subjetividade, de modo que o imaginário não pode compreender o Vazio absoluto que Kojève percebe nesse ser cuja realidade íntima é ser desejo. O *fading* (*desvanecimento*) do sujeito lacaniano do simbólico não consiste apenas numa tentativa de mascarar a “morte do sujeito” pregada pelo estruturalismo; a psicanálise, para dar conta da experiência clínica, não pode prescindir da referência do sujeito, mas o faz de modo a pensar o sujeito num *fading*, num desvanecimento. Segundo a leitura de Simanke, o sujeito desvanescente seria também o modo de ser fiel a Kojève, deixando ao imaginário a tarefa de preencher os vazios da estrutura e proporcionar alguma forma de permanência ao sujeito, permanência que será pensada como alienada, ilusória. (Simanke, p.411)

Lacan se apoiará em Kojève no seu percurso pré-estruturalista para traduzir o desígnio freudiano de tornar consciente o inconsciente em termos de uma superação dialética que se dá na experiência analítica.

“Também para Lacan o Édipo será uma história de desejos desejados, como dizia Kojève a respeito da história humana como um todo. Começa aqui, alias, a profunda implicância de Lacan com qualquer análise centrada na noção de relação de objeto: se o desejo é o fulcro da constituição do sujeito, se ele é um ‘nada revelado’, e, ainda por cima, negador do objeto dado, o objeto com o qual a psicanálise tem que se haver será, necessariamente, um objeto faltante e, portanto, incapaz de fundar qualquer espécie de relação com o sujeito, a não ser no plano imaginário, que é, justamente, o que se trata de superar. (Simanke, p.424)

Quanto ao encontro com Lévi-Strauss, o que Lacan encontra é a possibilidade de aceitar a noção de inconsciente pela via da estrutura, e também pensar a noção de sujeito que aí implicada. É por esta via que vai encontrar a linguística estrutural e formalizar o inconsciente estruturado como linguagem. Se lembrarmos que a visada de Lacan é uma visada eminentemente clínica, ou seja, que suas preocupações teóricas só se justificam pela necessidade clínica de uma formalização conceitual, bem como pela necessidade de avançar nas discussões com seus pares e sustentar teoricamente as divergências em torno da prática psicanalítica de então, podemos concluir que a possibilidade de aceitar a noção de inconsciente através da linguística estrutural apresentada por Lévi-Strauss é um grande e importante passo para Lacan. Trata-se de um caminho sem volta que inaugura um retorno: o retorno a Freud.

3. A DEPENDÊNCIA DO SUJEITO

3.1 LACAN COM LÉVI-STRAUSS

A aproximação da linguística e da antropologia estrutural coloca importantes questões para Lacan: ao recorrer ao determinismo da estrutura para pensar a dimensão do campo simbólico sobre o indivíduo, entendido como inseparável do social, corre-se o risco de perder de vista a questão do sujeito. De fato, com a dimensão que o pensamento estruturalista tomou no campo das ciências humanas, o movimento correspondente direcionava para a negação e morte do sujeito. Ora, se há uma estrutura simbólica que determina as relações sociais e as posições de cada indivíduo dentro do coletivo, se a história é um processo sem sujeito, não há como conceber um sujeito independente, autônomo, e, no limite, não há como conceber a própria idéia de sujeito. É frente a esta questão que Lacan retoma, em 69, a importância para a Psicanálise da noção de sujeito:

*“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, 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*.”*¹¹ (Foucault, 2006, p.31)

A questão de Lacan sobre o sujeito se lança não a qualquer sujeito, mas à relação entre o sujeito do inconsciente e a interpretação ilusória que faz de si mesmo: o sujeito substancializável, metafísico... o sujeito que diz Eu. Lacan não pretende pensar o estatuto do sujeito num campo puramente metafísico, tampouco fenomenológico. A partir daí, justifica-se a questão: qual a estrutura que permite pensar o sujeito do inconsciente, marcado por este desconhecimento constitutivo?

No Estádio do Espelho (49) Lacan refere-se em uma nota de rodapé à obra de Lévi-Strauss intitulada A Eficácia Simbólica: *“Com efeito, para as imagos – cujos rostos velados é nosso privilégio ver perfilarem-se em nossa experiência cotidiana e na penumbra da eficácia simbólica - a imagem especular parece ser a penumbra do mundo visível, a nos fiarmos na disposição especular apresentada na alucinação e no sonho pela imago do corpo próprio(...).”* (E. p.95) Interessante observar que neste momento da elaboração do estádio do espelho, onde a referência de Kojève se faz marcante, Lacan

¹¹ Foucault profere a conferência “O que é um autor?” na Sociedade Francesa de Filosofia em 22 de fevereiro de 1969. Ao final da conferência e dos debates Lacan pede a palavra para retificar a fala do colega sobre a concepção do estruturalismo e do sujeito em seu percurso de “retorno a Freud”. A citação acima corresponde ao recorte do esclarecimento feito por Lacan.

menciona nessa passagem a referência à noção de eficácia simbólica desenvolvida pelo antropólogo.

Em 49 Lévi-Strauss faz sua *Introdução À Obra de Marcel Mauss*, e, coincidentemente ou não, já podemos ver no Estádio do Espelho, publicado no mesmo ano, referências ao antropólogo que logo mais assumirá a posição de referência principal para Lacan, na medida em que ele encontrará na antropologia estrutural um solo para pensar a noção de estrutura na concepção do inconsciente e do sujeito. É aí que a virada simbólica se faz presente, acarretando, conseqüentemente, uma revisão dos conceitos engendrados pela primazia do imaginário.¹²

Lacan não pode passar ileso frente às pesquisas antropológicas de seu tempo, uma vez que a questão sobre a constituição subjetiva perpassa as preocupações quanto às determinações sociais implicadas neste processo. Cabe, então, a questão a respeito da passagem que Lacan faz entre Kojève e Lévi-Strauss: constatamos uma maior relevância do pensamento de Kojève quando Lacan desenvolve os fundamentos do imaginário na constituição do [eu], ao passo que Lévi-Strauss ganha maior destaque em suas preocupações teóricas quando ele se lança a pensar a determinação do sujeito e aceita a noção de inconsciente. Dada esta passagem, é preciso colocar a questão que concerne às motivações que levaram Lacan a buscar em Lévi-Strauss outros fundamentos: no que a teoria Kojèveana não foi suficiente? Quais foram os impasses com que ele se defrontou? Quais foram as contribuições da antropologia estrutural no que tange à questão do sujeito?

3.1.2 COMENTÁRIO SOBRE A INTRODUÇÃO DE LÉVI-STRAUSS A OBRA DE MARCEL MAUSS

Ao introduzir a Obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss inicia um debate sobre as contribuições de Mauss para pensar os paralelismos muito presentes nos debates teóricos de então entre 'natureza/cultura', 'saúde/doença', 'indivíduo/sociedade'. Os três ensaios de Mauss recolhidos por Lévi-Strauss para dirigir a reflexão da *Introdução* são *Psicologia e Sociologia*, *A idéia da Morte* e *As técnicas do Corpo*.

¹² O *Mito Individual do Neurótico* (1952) aparece como o primeiro trabalho assumidamente estruturalista de Lacan, mas já aqui podemos ver nuances de um diálogo que se inicia e que não irá se desfazer - ainda que Lacan conserve a proposição do sujeito e que em fase posterior situe em sua elaboração teórica a primazia do real sobre o simbólico e o imaginário e acabe por entrar num período entendido como pós-estruturalista. (Kaufmann, 1993, p.445)

Segundo Lévi-Strauss, uma das conseqüências da ‘nova etnografia’ proposta por Mauss é uma aproximação entre etnologia e Psicanálise, na medida em que inaugura um novo território para as pesquisas etnológicas: o das técnicas do corpo.

O gênero de estudos etnológicos das técnicas do corpo passam a ter uma importância intrínseca para a compreensão do problema da integração cultural entre indivíduo e grupo. Passa-se à compreensão de que as respostas corporais de natureza quantitativa e qualitativa (resistência, força, graus de esforço, dor, prazer,..) são *“menos função de particularidades individuais que de critérios sancionados pela aprovação/desaprovação coletivas”* (L.S, p.14). Aqui Lévi-Strauss faz uma distinção das concepções racistas, que pretendem ver no homem um produto de seu corpo, e recoloca a questão mostrando que é o homem que sabe fazer de seu corpo um produto de suas técnicas e de suas representações.¹³

Da reflexão posta decanta-se a abordagem de Lévi-Strauss: apontar para uma ‘solidariedade’ entre passado e presente, e uma solidariedade entre psicologia e sociologia. De que modo? Ao retomar a leitura de Mauss, reconhece ali o princípio de uma abordagem que relativiza a separação psicológica entre normal e patológico. Mauss, ao definir a vida social como “um mundo de relações simbólicas”, diz aos psicólogos: *“Enquanto vós só percebeis estes casos de simbolismo bastante raramente e geralmente em séries de fatos anormais, nós, sociólogos, percebemos muitos deles de uma forma constante e em séries imensas de fatos normais”*. (Lévi-Strauss, p.16).

As discussões entre sociologia e psicologia incorriam num debate interminável acerca do primado das características individuais na expressão da cultura do grupo, ou, ao contrário, o primado da ordem cultural sobre as características da personalidade individual. O grande erro, aponta Lévi-Strauss, é pensar as relações entre indivíduo e grupo como sendo relações de causa e efeito. Este debate só encontra uma saída ao se pensar que, em últimas, *“a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica.”* (L.S., p.17).

Este debate coloca em evidência a questão sobre natureza e cultura, e relativiza o acento colocado no primado do indivíduo sobre o grupo, tendência marcante da psicologia. A conseqüência disso é por em questão a própria noção do normal e do patológico, uma vez que o patológico é pensado, dentro das categorias da psicopatologia, como um desvio dentro de uma normalidade, de um modo ‘normal’ de ser. Diz Lévi-

13 Neste ponto pode-se associar a leitura lacaniana a respeito da articulação entre necessidade, desejo e demanda. É na relação com o Outro que o indivíduo se faz, articula as necessidades biológicas às demandas endereçadas ao Outro, e o corpo torna-se um corpo marcado por simbolizações.

Strauss:

“é da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrario, as condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói. São apenas as condutas anormais que, por serem dessocializadas e de certo modo abandonadas a si mesmas, realizam, no plano individual, a ilusão de um simbolismo autônomo.”(Lévi-Strauss, p.17)

Apesar de não haver como reduzir o social ao psicológico, é possível pensar na relação entre os termos na tentativa de reconhecer elementos comuns entre os dois. Um exemplo disso é a comparação legítima entre o xamã e o neurótico, feita por Lévi-Strauss. Porém jamais se pode reduzir as manifestações de possessão, feitiçaria, magia, que são construídas e validadas por uma série de valores de um determinado grupo, a manifestações patológicas, anormais. A sanidade do espírito individual implica a participação na vida social, assim como a recusa de prestar-se a ela (mas ainda segundo as modalidades que ela impõe) corresponde ao aparecimento dos distúrbios mentais. Pode-se dizer que há uma complementaridade entre as condutas normais e as especiais. Lévi-Strauss lembra a conclusão tirada da leitura de Lacan, sobre A Agressividade em Psicanálise (1948) : o dito ‘são’ de espírito é justamente aquele que se aliena, que aceita viver numa sociedade definível pelas relações com o outro.

A noção de doença mental é aqui posta em questão, pois, uma vez que social e mental se confundem, é absurdo dissociar essa articulação e aplicar a uma das duas ordens uma noção que só tem sentido em referência a outra. A ilusão, a crença errônea que está na base desses desdobramentos que instituem o anormal, o patológico, a doença mental, enfim, é a crença de que o caráter individual é simbólico por si mesmo, quando ele apenas fornece os elementos de um simbolismo que, mesmo no plano do grupo, não chega nunca a se completar.

Ao tomarmos o texto de Lacan de 1948, que serve para Lévi-Strauss como apoio, encontramos nele o princípio da discussão de Lacan sobre o campo do sujeito e a linguagem: *“podemos dizer que a ação psicanalítica se desenvolve na e pela comunicação verbal, isto é, numa apreensão dialética do sentido. Ela supõe, portanto, um sujeito que se manifeste como tal para um outro.”* (Lacan, E., p.102)

Dois pontos dessa passagem aqui nos interessam: o primeiro é o entendimento de que a ação psicanalítica acontece no campo da linguagem, num processo dialético de apreensão do sentido. Aqui fica evidenciado o entendimento de que a psicanálise age numa dimensão dialética que implica a linguagem, ou seja, no encontro entre dois, onde

existe aquele que fala, e aquele que escuta, produz-se o efeito de sentido. O outro ponto é o entendimento de que há um sujeito que se manifesta como tal para um outro sujeito. Neste dois pontos encontramos o gérmen de um debate que se estende durante a década de 50 em torno da *Função e Campo da fala e da linguagem na Psicanálise* (1953), e que implica a noção de sujeito. Até aqui, enquanto aproximação ao tema, Lacan considera que existe uma comunicação entre sujeitos, ou melhor, que existe um sujeito que pretende se manifestar – diremos ainda representar – para um outro sujeito¹⁴.

Ainda no texto de 48, analisando a agressividade, Lacan nos indica que a Psicanálise “*partiu da função formadora das imagens no sujeito*” (E., p.104), e revelou que existem matrizes de imagens, chamadas de *imago do corpo despedaçado*, que anunciam uma faceta estrutural. Delas depreende-se que, na relação específica do homem com seu próprio corpo, o caráter de despedaçamento está implicado, tanto no plano das fantasias individuais (castração, emasculação, mutilação, desmembramento, desagregação, eventração, devoração, explosão do corpo) como no plano das práticas sociais (ritos da tatuagem, da incisão e da circuncisão).

Nesta *Introdução à Obra de Marcel Mauss* Lévi-Strauss traz uma série de referências quanto à problemática do social na determinação do indivíduo, bem como o caráter do patológico circunscrito pelo âmbito social, além da determinação da linguagem no plano simbólico. Estes pontos devem ser melhor articulados no capítulo que segue, de modo a aprofundar o debate sobre a linguagem na determinação da noção de sujeito.

3.2 ABERTURA AO INCONSCIENTE E À LINGUÍSTICA ESTRUTURAL

A importância de Lévi-Strauss no avanço do pensamento lacaniano é ímpar, uma vez que é fundamentado nos trabalhos do antropólogo que Lacan se põe a pensar a noção de estrutura e serve-se dela para reformular o estatuto do inconsciente na psicanálise.

14 Consideramos porém que, justamente por persistir no debate acerca do sujeito e suas determinações, Lacan irá avançar até a retificação dessa formulação, onde, em 1960, com *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*, compreenderá que, justamente pelo caráter da determinação da linguagem e do campo simbólico, um sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante, e não para outro sujeito. O sujeito aí, nessa concepção, é apenas efeito da determinação da linguagem, submetido a ela, e não mais aquele que submete a linguagem ao seu uso. Conforme essa mudança de perspectiva, também o entendimento sobre o sentido vai se modificar: mais importante do que o efeito de sentido, será o efeito de não-sentido promovido pelo encadeamento significativo. Será no não-sentido que o efeito de verdade será encontrado, por se entender que a verdade é aquilo que escapa à realização do saber, como não-toda.

Roudinesco (2008) aponta para o fato de que foi somente através de Lévi-Strauss que Lacan pôde apreender o alcance do sistema saussureano e da linguística estrutural.

“Sabemos já que Lacan teve ocasião, por meio da leitura das obras de Delacroix, de descobrir a importância do *Curso de Linguística Geral*, de Ferdinand de Saussure. Mais tarde, em contato com Pichon, continuou a iniciar-se nas descobertas genebraianas. Mas sua apreensão real do sistema saussureano, isto é, dos princípios da linguística estrutural, data do encontro com a obra de Claude Lévi-Strauss. Para Lacan, e para toda uma geração filosófica que haveria de projetar-se por volta dos anos 50, a publicação em 1949 das *Estruturas Elementares do Parentesco* foi um acontecimento maior.” (Roudinesco, p.281)

Em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), ao estabelecer um diálogo com Freud, e orientado pelos estudos da linguística, o antropólogo insere uma discussão sobre o mito freudiano *Totem e Tabu*: “*Freud explica com êxito não o início da civilização mas seu presente. Tendo partido à procura da origem de uma proibição, consegue explicar não porque o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado.*” (Lévi-Strauss, p.531) Podemos verificar que esta leitura de Lévi-Strauss sobre o mito freudiano vai ter profundas consequências para Lacan, pois é pautado nela que durante seus seminários retoma *Totem e Tabu* e constrói a partir do mito a noção de *pai morto*, ou *nome do pai*,¹⁵ como fundamento da Lei e do desejo.

Em *Função e Campo da Fala e da Linguagem* (1953) Lacan desenvolve o tema:

“A Lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento. (...) Essa lei, portanto, faz-se reconhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem. Pois nenhum poder sem as denominações do parentesco está em condições de instituir a ordem das preferências e tabus que atam e tramam, através das gerações, o fio das linhagens. (...) É no *nome do pai* que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei.” (E., pgs 277-278)

Na passagem acima Lacan faz coincidir a Lei primordial da proibição do incesto – ou a Lei veiculada pelo *nome do pai* – com a linguagem. Ou seja, o *nome do pai* corresponde a uma função simbólica que funda a interdição e também o desejo. Leitura esta que fica indicada por Lévi-Strauss quando diz que a inovação freudiana está em explicar porque o incesto é inconscientemente desejado, ao atrelar o desejo à interdição.

Avançando na discussão de Lacan, nos interessa aqui observar a função que ele atribui ao desejo nesse campo de determinação simbólica. Ao discorrer sobre a dimensão da estrutura, Lacan situa que os símbolos são anteriores aos viventes e determinam

¹⁵ A noção de *nome do pai* aqui desenvolvida como função simbólica, suporte da Lei, vai ao longo do ensino de Lacan se desdobrando e ganha efetivamente o estatuto de um conceito fundamental: o *Nome do Pai*. Desenvolveremos na terceira parte deste trabalho o desdobramento teórico deste conceito.

estruturalmente seu “destino”, através de seus pais, antes mesmo de seu nascimento. Os símbolos *“fornecem as palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está e para-além de sua própria morte; e, através deles, seu fim encontra sentido no juízo final, onde o verbo absolve seu ser ou o condena – a menos que ele atinja a realização subjetiva de ser-para-a-morte.”* (E., p.279)

No texto de 53 Lacan concentra seus esforços em chamar a atenção da comunidade psicanalítica para o campo da linguagem enquanto estrutura, a qual o vivente está submetido, e para a função da fala – *fala verdadeira* – enquanto via de *“realização, pelo sujeito, de sua história em sua relação com o futuro.”* (E., p.302)

Neste contexto o desejo surge como função de mediação entre a fala e a linguagem, tendo como efeito restituir ao nível subjetivo o reconhecimento da determinação simbólica e da prisão imaginária a que o sujeito está submetido. De certa forma, cabe ao desejo, através da fala - com a conotação de luta pelo reconhecimento, a função de resituar o sujeito frente à alienação imaginária e à determinação simbólica.

“ Servidão e grandeza em que se aniquilaria o vivente, se o desejo não preservasse seu papel nas interferências e pulsações que fazem convergir para ele os ciclos de linguagem (...) Mas esse próprio desejo, para ser satisfeito no homem, exige ser reconhecido, pelo acordo da fala ou pela luta de prestígio, no símbolo ou no imaginário. O que está em jogo numa psicanálise é o advento, no sujeito, do pouco de realidade que esse desejo sustenta nele em relação aos conflitos simbólicos e às fixações imaginárias, como meio de harmonização destes, e nossa via é a experiência intersubjetiva em que esse desejo se faz reconhecer. Por conseguinte, vê-se que o problema é o das relações, no sujeito, entre a fala e a linguagem.” (E., p.279-280)

Quando Lacan situa que a função da fala, na análise, visa a realização subjetiva da história que determina o sujeito e de sua relação com o futuro (E., p.302), fica evidente a influência de Lévi-Strauss quanto à crítica e ao elogio que faz à psicanálise.

“Estas audácias relativamente à tese de *Totem e Tabu* e as hesitações que as acompanham são reveladoras. Mostram uma ciência social como a psicanálise – porque é uma delas – ainda flutuante entre a tradição da sociologia histórica que procura, conforme fez Rivers, em um passado longínquo a razão de ser de uma satisfação atual, e *uma atitude mais moderna e cientificamente mais sólida, que espera da análise do presente o conhecimento de seu futuro e de seu passado.* (...) Apesar desses pressentimentos, entre todas as ciências sociais só uma chegou ao ponto em que a explicação sincrônica e a explicação diacrônica se reúnem, porque a primeira permite reconstituir a gênese dos sistemas, fazendo a síntese deles, enquanto a segunda evidencia sua lógica interna e apreende a evolução que os dirige para um alvo. Esta ciência social é a linguística concebida como estudo fonológico”.¹⁶ (Lévi-Strauss, 1982 [1949], p.533)

Encontramos em um artigo de Kaufmann (1996) sobre *Estrutura* uma passagem

16 Grifo nosso.

interessante em que Lacan declara, em *Função e Campo da Fala e da Linguagem* (1953), que a noção de inconsciente é debitária do ensino de Lévi-Strauss. O curioso, como aponta Kaufmann, é que esta declaração explícita encontra-se apenas no texto original de 53, sendo que, da data de sua publicação (*Escritos*, 1966) a versão original foi corrigida e Lévi-Strauss passou a ser, de certa forma, um “mensageiro” de Freud.

Conforme a versão original:

“ A redução de toda língua ao grupo de um número muito reduzido dessas oposições fonêmicas, dando início a uma formalização igualmente rigorosa dos morfemas mais elevados, nos deixa entrever uma via de abordagem absolutamente rigorosa dos fenômenos da linguagem. Esse processo está próximo de nosso alcance a ponto de lhe oferecer um acesso imediato, pela marcha que opera em seu encontro, nas linhas que ele polariza, à etnografia, com uma formalização dos mitos em mitemas que nos interessa mais diretamente. Acrescentemos que as investigações de um Lévi-Strauss, ao demonstrar as relações estruturais entre a linguagem e as leis sociais, fornecem à teoria do inconsciente nada menos que seus fundamentos objetivos.¹⁷ A partir disso, é impossível não centrar numa teoria geeral do símbolo a nova classificação das ciências em que as ciências do homem recuperem seu lugar central como ciências da subjetividade. Tudo o que podemos fazer aqui, evidentemente, é indicar o princípio disso, mas suas consequências são decisivas quanto ao campo que determina” (Lacan, apud Kaufmann, 1996, p.176)

Kaufmann chama a atenção para a modificação da seguinte passagem: *“Acrescentemos que as investigações de um Lévi-Strauss, ao demonstrar as relações estruturais entre a linguagem e as leis sociais, fornecem à teoria do inconsciente nada menos que seus fundamentos objetivos.”* Em 66 versão é corrigida: *“Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?”* (E., p.285)

Esta passagem nos interessa por apontar, de maneira textual, como a visada do *retorno a Freud* vai se definindo e aprofundando durante os anos de elaboração de Lacan. De modo que não se trata de “levantar a bandeira de Freud” pura e simplesmente por uma filiação freudiana cega. Pelo que entendemos, a fidelidade freudiana vai se construindo na medida em que Lacan justamente questiona os desvios da psicanálise e encontra aberturas teóricas importantes como as de Kojève e Lévi-Strauss/Saussure. Neste sentido, se na versão original de 53 Freud não é mencionado e Lévi-Strauss ganha o acento da contribuição teórica em articular o inconsciente à estrutura da linguagem, em 66 Lacan retifica sua posição em relação à inovação freudiana sobre inconsciente e linguagem.

17 Grifo nosso.

O próprio Lévi-Strauss reconhece, em 49, que em alguns momentos Freud deixou de lado a preocupação em explicar os fenômenos da clínica pela influência particular do vivido, para apreender a dimensão estrutural que determina o sujeito: “Freud sugeriu às vezes que alguns fenômenos básicos encontravam explicação na estrutura permanente do espírito humano¹⁸, mais do que em sua história. Assim, o estado de angústia resultaria da contradição entre as exigências da situação e os meios de que o indivíduo dispõe para enfrentá-la, num caso particular, pela impotência do recém-nascido diante do afluxo das excitações exteriores.” (Lévi-Strauss, 1982 [1949], p.532)¹⁹

Ainda em 49, no artigo *História e Etnologia*, marcadamente orientado pelas influências de Saussure e Jakobson, de onde recolhe o estudo da função simbólica tal qual se exprime na linguagem, Lévi-Strauss considera que a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas – que são fundamentalmente as mesmas desde o início da humanidade – a conteúdos. Neste sentido, a interpretação, ou análise inconsciente, caminha no sentido de identificar, a partir de cada instituição ou costume, a estrutura inconsciente subjacente a elas. Ou seja, extrair do particular do conteúdo a aplicação da forma, como princípio de interpretação geral válido para outras instituições e costumes. (Lévi-Strauss, 1996 [1949], p.37).

Podemos dizer que neste momento de seu percurso Lacan leu Freud sob o ponto de vista de Lévi-Strauss. Ou seja, o antropólogo permitiu a Lacan identificar no enredo das elaborações freudianas o devido lugar da dimensão estrutural da linguagem.

Abaixo seguem duas passagens, uma referente a Lévi-Strauss e outra a Freud, onde podemos reconhecer um ponto de encontro entre eles onde convergem inconsciente e linguagem.

“ Das palavras, o linguista extrai a realidade fonética do fonema; deste, a realidade lógica dos elementos diferenciais. E quando reconheceu, em várias línguas, a presença dos mesmos fonemas ou o emprego dos mesmos pares de oposição, ele não compara seres individualmente distintos entre si: é o mesmo fonema, o mesmo elemento, que garantem neste novo plano a identidade profunda de objetos empiricamente diferentes. Não se trata de dois fenômenos semelhantes, mas de um único. A passagem do consciente ao inconsciente é acompanhada de um progresso do especial para o geral.”(Lévi-Strauss, 1996 [1949], p.36-37)

Freud no artigo *A Significação Antitética das Palavras Primitivas*(1910), debruça-se

18 Grifo nosso. Entendemos por *estrutura permanente do espírito humano* a proposição de inconsciente para Lévi-Strauss.

19 Lévi-Strauss faz referência ao artigo *Inibições, Sintomas e Angústia* (1926), onde Freud compreende que a angústia é um estado afetivo que responde ao desamparo do bebê humano ao nascer, em decorrência da “prematuridade” de seu nascimento, indicada pela insuficiência biológica de responder aos estímulos externos e internos de excitação. (Freud, S. *Inibições, Sintoma e Angústia*. In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Ed Imago -Rio de Janeiro,1996 [1926], pgs 130-140.)

sobre estudos de filologia e reconhece que o comportamento do trabalho do sonho descrito no artigo *A Interpretação dos Sonhos* (1900) “*é idêntico a uma peculiaridade das línguas mais antigas que conhecemos.*”(Freud, 1910, p.161) Freud faz referência a uma característica singular do trabalho do sonho que desconhece a negação e emprega “*os mesmos meios de representação para expressar os contrários*” (Freud, 1910, p.161). Lendo diversos trabalhos do filólogo Karl Abel, como *Ensaaios filológicos* (1884) e a *Origem da Linguagem*(1885), Freud conclui que os mecanismos inconscientes ordenam-se pela estrutura da linguagem:

“ Na correspondência entre a peculiaridade do trabalho do sonho mencionado no início do artigo e a prática descoberta pela filologia nas línguas mais antigas, devemos ver uma confirmação do ponto de vista que formamos acerca do caráter regressivo, arcaico da expressão de pensamentos em sonhos. E nós, psiquiatras, não podemos escapar à suspeita de que melhor entenderíamos e traduziríamos a língua dos sonhos se soubéssemos mais sobre o desenvolvimento da linguagem.” (Freud, 1910, p.166)

3.3 A FALA E A LINGUAGEM NO RETORNO A FREUD

Para Lacan, partir da ação da fala por ela ser aquilo que funda o homem em sua autenticidade significa ir diretamente ao problema do campo simbólico. E tratar o que é da ordem simbólica pela via psicanalítica impede qualquer objetivação que se possa propriamente fazer dela. Numa análise trata-se, com efeito, não de passagem para a consciência, mas de passagem para a fala, e é preciso que a fala seja lida por alguém ali onde não podia ser ouvida por ninguém – uma mensagem cujo código perdeu-se ou cujo destinatário morreu. A fala, endereçada ao outro, ao poder ser ouvida pode também ser subjetivada.

Em *Função e Campo da Fala e da Linguagem* (1953), Lacan situa que a análise é a resolução das exigências simbólicas que Freud revelou no inconsciente, e faz uma crítica à psicologia do *self*, por esta desconhecer o caráter dialético da operação psicanalítica. Ao retomar os fundamentos da linguagem e da fala no processo analítico, é numa dialética que Lacan circunscreve a operação simbólica de endereçar a fala a alguém que a escuta. É essa via dialética que fisga Lacan desde Kojève, e que permite a ele distinguir a experiência analítica de uma relação dual.

Numa visão dialética da experiência psicanalítica, a análise consiste em distinguir a pessoa deitada no divã daquela que fala – o sujeito, e que somada àquela que escuta, compõe três pessoas presentes. Nesta fala endereçada ao outro, o sujeito alcança a

assunção de sua história (E., p.258).

“ Pois nesta [a fala] a função da linguagem não é informar, mas evocar. O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é a minha pergunta. Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder.” (E., p.300)

Temos, na passagem acima, um dizer que sugere a própria definição de sujeito para Lacan: o que constitui o sujeito é uma pergunta. Ou seja, o sujeito não é um ente, substancializável, personificado. O sujeito não é nada além de uma pergunta, fundada pela mediação da fala na relação com o outro²⁰.

Cabas, ao investigar o sujeito na psicanálise, situa que o sujeito é justamente efeito de um processo dialético que supõe a relação com o Outro:

“Tudo o que até aqui tem sido dito nos leva a concluir que, para Lacan, não existe um sujeito pronto, já aí, em estado de latência à espera de uma ocasião propícia para desenvolver-se, como que dando lugar a uma evolução natural, prescrita, de acordo com um curso prefigurado. Aliás, basta ler atentamente o texto lacaniano para notar que o 'sujeito' em questão não é uma realidade material concreta, mas um curso. Um desenvolvimento dialético. Um desdobramento da verdade. Um efeito do progresso da cura. Nada mais. Nada menos.” (Cabas, 2009, p.138)

O caminho que Lacan traça, desde 53, vai da função da palavra na linguagem para o alcance, do sujeito, da fala. (O. E., p. 153) De modo que, frente ao campo de determinação da linguagem, as linhas do discurso vão se reunir num outro pólo distinto da palavra, da linguagem, e que é o pólo da fala. Através do discurso, da ação da fala, o sujeito se funda. *“A ação da fala, na medida em que o sujeito entende fundar-se nela, é tal que o emissor, para comunicar sua mensagem, tem que recebê-la do receptor, e ainda por cima só consegue emití-la de forma invertida.”* (OE., p.156)²¹

Enquanto um processo dialético, o que fundamenta uma análise é a fala: instrumento, enquadre e material do trabalho analítico. (E., p.494) Portanto, para Lacan, na retomada dos fundamentos freudianos que visa resituar os princípios da ética da Psicanálise, a linguística estrutural de Jakobson e Saussure permite a retomada dos fundamentos da fala para a Psicanálise, de onde esta extrai os princípios de seu poder.

20 Neste momento Lacan ainda não distingue teoricamente o outro (semelhante) do Outro (lugar da linguagem). No ano de 53 ele ainda pensa a análise como uma relação intersubjetiva, em que o sujeito fala na busca do reconhecimento do outro. A influência da leitura kojéviana ainda é muito direta, ainda mais porque situa neste campo da análise uma experiência dialética. Mais tarde, avançando na concepção do campo simbólico e do sujeito, o processo da análise não vai mais ser entendido no campo da intersubjetividade, mas sim vai ser situado como uma fala endereçada ao Outro enquanto lugar próprio da palavra, da linguagem.

21 Aqui já se lança o fundamento do que será desenvolvido em 1960, no texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*.

A Instância da Letra no Inconsciente (1957) parte da “*estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente.*” (E., p.495). Lacan não pode se furtar a esta proposição, uma vez que o princípio de seu ensino – princípio enquanto momento e enquanto causa - é recolocar o inconsciente em seu devido lugar, devolvendo-lhe seu devido estatuto: *Wo Es war, soll Ich werden – Ali onde Isso era, devo [Eu] advir.*²² Os pós-freudianos interpretaram essa frase como o Eu deve desalojar o Isso, levada ao equívoco de subestimar e desqualificar todo o valor do Isso na descoberta freudiana da associação livre: o campo em que isso fala no dizer. Se os pós-freudianos incuberam ao Eu calar o Isso (E., p.842), Lacan encontrou na linguística o recurso para fazê-lo falar, não mais como sede dos instintos, mas como estrutura da linguagem.

A instância da letra no inconsciente é proposta como o “*suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem.*” (E.p, 495) Definição que tenta dissociar a linguagem de qualquer função somática ou psíquica, para situa-la como o campo que *pré-existe ao sujeito* em seu desenvolvimento mental, uma vez que é através da linguagem que o lugar do sujeito já está inscrito desde seu nascimento, veiculado pelo nome próprio.

A perspectiva estrutural permite que Lacan faça uma escansão entre a experiência da linguagem vivida sob a forma de um drama histórico, um repertório do vivido, e a linguagem como estrutura elementar da cultura e determinante do sujeito.

“A linguística, frisamos, ou seja, o estudo das línguas existentes em sua estrutura e nas leis que nela se revelam – o que deixa de fora a teoria dos códigos abstratos, imprpropriamente elevada à categoria da teoria da comunicação, ou à chamada teoria, constituída pela física, da informação, ou qualquer semiologia mais ou menos hipoteticamente generalizada.” (E., p.497)

A linguagem consquista com o estruturalismo o status de objeto científico, e isto atesta para Lacan seu valor (E., p.499), cujo sentido é captado no ensino *Curso de Linguística Geral*, de Ferdinand de Saussure. Nesta publicação, Lacan recolhe o algoritmo característico do significante sobre o significado:

$$\frac{S}{s}$$

A leitura que Lacan faz do curso de Saussure é particularizada pela inversão dos elementos S (significante) e s (significado). No algoritmo de Saussure estes elementos compõem ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à

²² Lacan critica a interpretação feita pelos pós-freudianos a respeito da proposição encontrada no texto freudiano de 1932 *A Dissecção da Personalidade Psíquica*. Ali Freud situa que o propósito da psicanálise é reconhecer e trabalhar com a divisão psíquica entre eu e isso e levar o eu a subjetivar o isso: “*Wo Es war, soll Ich werden*”. (Freud, 1996 [1932] p. 84)

significação. Segundo a leitura lacaniana, o que a linguística estrutural alcança é uma dimensão que vai muito além do debate relativo à arbitrariedade do signo, ou do *“impasse que se opõe à correspondência biunívoca entre a palavra e a coisa.”* (E., p.498) O que está em jogo é o caráter total da linguagem, onde *“não há língua existente à qual se coloque a questão de sua insuficiência para abranger o campo do significado, posto que atender a todas as necessidades é um efeito de sua existência como língua.”*(E., p.498) Neste sentido, nenhuma significação se sustenta senão pela remissão a uma outra significação, tendo *coisa* apenas como conceito. ²³

Leitura orientada pelo questionamento acerca da natureza da linguagem, que o leva a distinguir nela dois modos de posicionamento. Um deles, ilusório em sua compreensão, é tomar o significante como aquilo que atende à função de representar o significado, o que conduz o positivismo lógico à busca do sentido do sentido. O engodo, no caso, é supor a equivalência entre significante e significado, e, mais, tomar o significado como preexistente, tendo o significante a única função de vir representá-lo. Neste sentido, tudo no mundo seria representável, e toda palavra se ajustaria na medida certa para designar a coisa.

Numa outra perspectiva, a estrutura significante revela a possibilidade de expressar *“algo completamente diferente do que ela diz”* (E., p.505), donde Lacan recolhe a função propriamente significante da linguagem nomeada como *metonímia*.²⁴ A atribuição de sentido pela via metonímica não se estabelece na articulação entre o significante e o significado, mas sim na articulação de um significante com outro significante. Lacan utiliza o exemplo da parte pelo todo: “30 velas” servem para nomear o barco. 30 velas indicam um barco ou uma frota? *“Onde se vê que a ligação do navio com a vela não está em outro lugar senão no significante, e que é no de palavra em palavra dessa conexão que se apóia a metonímia.”* (E., p.506)

Outra figura de linguagem que serve para colocar em questão a produção de sentido pela equivalência direta entre significante e significado é a metáfora. Se a metonímia se define pelo *“de palavra em palavra”*, a metáfora tem seu efeito de sentido através de *“uma palavra por outra”* (E., p.507). A metáfora serve a Lacan pela condição de que o sentido, ali, se produz no não-senso, como no exemplo: *“o amor é um seixo rindo ao sol”*. Para Lacan, o que está em jogo na função da metáfora e da metonímia

²³ Lacan vai situar a radicalidade da psicanálise neste campo entre a Coisa e o significante, ou seja, entre o campo pulsional e a palavra. (“A coisa freudiana, ou o sentido do retorno a Freud em Psicanálise”. In Escritos., pgs 401-436)

²⁴ A metonímia vai ser entendida como o próprio movimento do desejo, na medida em que o desejo é sustentado e relançado pelo deslocamento do significante. (M. Andrés, apud Kaufmann, 1996, p.343)

implica nos *efeitos de verdade* que elas produzem, justamente porque colocam em xeque o entendimento de que o sentido se produz na relação biunívoca do significante ao significado.

“ É fato que a letra mata, dizem, enquanto o espírito vivifica. Não discordamos disso, já tendo que saudar aqui, em algum ponto, uma nobre vítima do erro de procurar na letra, mas também indagamos como, sem a letra, o espírito viveria. No entanto, as pretensões do espírito continuariam irreduzíveis, se a letra não houvesse comprovado produzir todos os seus efeitos de verdade no homem, sem que o espírito tenha que se intrometer minimamente nisso. Essa revelação, foi a Freud que ela se fez, e ele deu a sua descoberta ao nome de inconsciente.”(E., p.509-510)

Vemos que Lacan encontra na linguística estrutural a oportunidade de pensar os efeitos de verdade produzidos pelos recursos da linguagem, da fala. Este é todo o valor do serviço prestado pela linguística à Psicanálise, e à crítica que Lacan faz aos desvios teóricos e técnicos da práxis freudiana.

Como apontamos anteriormente, Lacan faz um esforço em seu ensino para extrair os fundamentos éticos da descoberta e proposição freudiana do inconsciente. E, por esta via, interrogar a função da fala no campo da linguagem torna-se uma exigência ética no que concerne à prática psicanalítica, que depois de Freud descambou numa técnica do fortalecimento do ego, caindo no engodo de visar a redução do inconsciente ao consciente, ou seja, a tentativa de alcançar como suposta “cura” a unificação da divisão psíquica. Todo o trabalho de Lacan neste período inicial de seu ensino visa restituir a dignidade da divisão psíquica formalizada por Freud, desde seu princípio, com *A Interpretação dos Sonhos*.

O sonho, tomado como a via régia para o inconsciente, tem a mesma estrutura da linguagem, *“estrutura literante (em outras palavras, fonemática) em que se articula e se analisa o significante no discurso. Como as figuras não naturais do barco sobre o telhado ou do homem de cabeça de vírgula, expressamente evocadas por Freud, as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante, isto é, pelo que permitem soletrar do ' provérbio' proposto pelo rébus do sonho.”* (E., p.511).

Com a linguística Lacan encontra a possibilidade de entender o sonho enquanto estrutura de linguagem. Em Freud mesmo a noção de estrutura no sonho está posta: *“Nas páginas que seguem, apresentarei provas de que existe uma técnica psicológica que torna possível interpretar os sonhos, e que, quando esse procedimento é empregado, todo sonho se revela como uma estrutura psíquica que tem um sentido e pode ser inserida num ponto designável nas atividades mentais da vida de vigília”* (Freud, 1996 [1900] p.39)

É para retomar a dimensão inconsciente do sujeito na Psicanálise, e sua relação ao saber, que Lacan encontra na linguística estrutural a via possível de cernir tal relação. Apesar da falta do instrumento da linguística, e justamente por isso, é surpreendente como Freud abarcou nos fenômenos inconscientes do processo primário os mecanismos da linguagem: condensação e deslocamento, sendo estes, dentro da linguística, equivalentes à metáfora e à metonímia – substituição e combinação do significante nas dimensões respectivamente sincrônica e diacrônica em que elas aparecem do discurso. Na decomposição dos sonhos, Freud formaliza o processo onírico como o campo mesmo da linguagem, quando aborda as formações dos sonhos através do deslocamento e da condensação de imagens. Há notadamente uma equivalência entre o processo de formação dos sonhos e as figuras de linguagem, como aponta Lacan:

“ *A Entstellung, traduzida por transposição, onde Freud mostra a precondição geral da função do sonho, é o que designamos anteriormente, com Saussure, como deslizamento do significado sob o significante, sempre em ação (inconsciente, note-se) no discurso.*” (E., p.511) Este é o campo da incidência do significado sobre o significante, o campo da transposição, que coincide com a proposição de Saussure. E é na estrutura da transposição que se encontram as duas vertentes da incidência do significante no significado, que são propriamente a metáfora e a metonímia:

“ *A Verdichtung, condensação, é a estrutura de superposição dos significantes em que ganha campo a metáfora, e cujo nome, por condensar em si mesmo a Dichtung, a conaturalidade desse mecanismo com a poesia, a ponto de envolver a função propriamente tradicional desta. A Verschiebung ou deslocamento é, mais próxima do termo alemão, o transporte da significação que a metonímia demonstra e que, desde seu aparecimento em Freud, é apresentado como o meio mais adequado do inconsciente para despistar a censura. O que distingue estes dois mecanismos, que desempenham no trabalho do sonho, Traumarbeit, um papel privilegiado de sua função homóloga no discurso? - Nada. (...) Digamos que o sonho se parece com o jogo de salão em que se deve, estando na berlinda, levar os espectadores a adivinharem um enunciado conhecido, ou uma variação dele, unicamente por meio de uma encenação muda. O fato de o sonho dispor da fala não modifica nada, visto que, para o inconsciente, ela é apenas um elemento de encenação como os demais. É justamente quando o jogo e também o sonho esbarrarem na falta de material taxêmico para representar as articulações lógicas da causalidade, da contradição, da hipótese, etc., que eles vão dar provas de ser, um e outro, uma questão de escrita, e não de pantomima.*” (E., p.512)

Desta citação recolhemos a dimensão de que a imagem, no sonho, tem valor de significante, o que quer dizer que a imagem não tem nada a ver com sua significação, ou com uma significação direta e equivalente. Desta forma, faz-se uma distinção entre a função de significante que a imagem no sonho assume, da equivocada noção de simbolismo expressa nas imagens oníricas, o que questiona a ideia de que os significados

são encerrados em si mesmos, e só se fazem representar pelo significante. São as leis da linguagem operando no trabalho dos sonhos.²⁵

Tomar o inconsciente como regido por leis de linguagem e estruturado a partir delas, implica em resituar, ou, melhor dizendo, devolver o devido estatuto à regra fundamental estabelecida por Freud: a associação livre. Mais do que *fruto de um feliz acaso* (E., p.514), donde subentende-se que Freud não sabia o que estava fazendo, como se a regra fundamental fosse algo de um capricho ou moda de seu inventor. Mais uma vez, temos Lacan à serviço do retorno a Freud: entender o inconsciente como estruturado tal qual a linguagem, é entender as manifestações do inconsciente como orientadas por uma lógica de linguagem, e, ainda, tomar a associação livre como determinada por esta lógica – donde lê-se que a associação é tudo menos livre. *“O retorno ao texto de Freud mostra, ao contrário, a coerência absoluta de sua técnica com sua descoberta, ao mesmo tempo que permite colocar seus procedimentos no devido lugar.”* (E., p.515).

O recurso à linguística de Jakobson permite a Lacan uma definição do sujeito [Eu] enquanto escandido nos planos do enunciado e da enunciação: *“onde ele [Eu] não é nada além do shifter ou indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito enquanto fala naquele momento. O que quer dizer que designa o sujeito da enunciação, mas não o significa. É o que se evidencia pelo fato de que todo sujeito da enunciação pode faltar no enunciado.”*(E., p.800)

Encontramos um exemplo interessante sobre a referência do [Eu] enquanto shifter no Seminário 11 (1964): *“Eu vou a Lemberg, lhe diz ele, ao que o outro responde – porquê você me diz que vai a Lemberg já que você vai lá mesmo, e que, se você me diz, é para que eu acredite que você vai à Cracóvia?”* (Sem 11, p.133) Deste exemplo recolhemos que o sujeito está sempre na enunciação, uma vez que designa aquele que fala. Mas no campo do enunciado ele não está necessariamente designado, sendo que pode faltar, ou ficar oculto. E quando se trata do sujeito do inconsciente, a questão a respeito de quem fala se complica: *“essa resposta não poderia provir dele, se ele não sabe o que diz e nem sequer que está falando, como nos ensina a experiência inteira da análise”* (E, p.801) Frase que exprime toda a complexidade da questão do sujeito para a Psicanálise, uma vez que dele só se tem notícias pelo que escapa à ordenação do

25 É este o serviço que a linguística presta à psicanálise, pelo menos sob a ótica lacaniana: situar as manifestações do inconsciente como uma estrutura, tal qual a estrutura da linguagem - que segue leis próprias de funcionamento lógico, diferentemente da concepção pós-freudiana que visa a interpretação do inconsciente como um reservatório de simbologias e representações dadas e pré-estabelecidas, donde o psicanalista não faria mais do que revelar o sentido encoberto. É justamente contra esta concepção que Lacan se dirige.

discurso consciente, através dos sonhos, dos chistes e dos atos falhos que, pela via discursiva da fala, vêm dar notícias de um campo de saber alheio à consciência, e mais, anunciar a divisão psíquica entre o sujeito (campo da enunciação) e aquele que diz “eu” (atrelado ao enunciado).

Ressaltamos aqui que esta complexidade abarca as relações do sujeito com o saber, pois justamente o que se evidencia com os fenômenos inconscientes é que em *outra cena* há um saber que opera na lógica do discurso e não comporta o menor conhecimento. Ou seja, não há correspondência ou equivalência entre sujeito e conhecimento para Freud, uma vez que o sujeito não é transparente a si mesmo.

“... O instinto, dentre os modos de conhecimento que a natureza exige do ser vivo para que ele satisfaça suas necessidades, define-se como o conhecimento que é admirado por não poder ser um saber. Mas outra coisa é aquilo de que se trata em Freud, que é efetivamente um saber, mas um saber que não comporta o menor conhecimento, já que está inscrito num discurso do qual, à semelhança do grilhão de antigo uso, o sujeito que traz sob sua cabeleira o codicilo que o condena à morte não sabe nem o texto, nem em que língua ele está escrito, nem tampouco que foi tatuado em sua cabeça raspada enquanto ele dormia.”(E, p.804)

A função do sujeito que Lacan extrai da experiência freudiana vem desqualificar radicalmente o critério da unidade do sujeito, usado pela Psicologia, que, sob um rótulo de científica, aborda o sujeito pela via de um retorno ao sujeito do conhecimento, ou pela via que concebe o sujeito psíquico como uma reduplicação do organismo. Fato é, para Lacan, que pensar o sujeito como sujeito do conhecimento é pensar o conhecimento como conatural ao sujeito. É contra isso que aqui ele se levanta, ao apontar que, no que diz respeito ao sujeito, é de um ponto de desconhecimento em relação ao saber que se trata.

Frente a este sujeito determinado pela linguagem, inscrito entre o encadeamento significativo, dividido pelo significativo, como pensar a dimensão de *alienação* do sujeito? Retomamos aqui a contribuição de Ogilvie: “O sujeito é um tal precipitado que não preexiste a si mesmo. Ele não poderia, pois, estar “alienado”, no sentido filosófico do termo, na forma ou na linguagem, já que ele não existe em nenhum outro lugar e que sua liberdade se confunde com o desenvolvimento de sua servidão’ [Lacan, E.,p.182]: mas ele existe sob a forma de uma contradição, o que o faz crer em sua alienação.”(Ogilvie, p.114).

Seguindo com Lacan:

“O registro significativo intui-se pelo fato de um significativo representar um sujeito para outro significativo. Essa é a estrutura, sonho, lapso e chiste, de todas as

formações do inconsciente. E é também a que explica a divisão originária do sujeito. Produzindo-se o significante no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui a fala, mas ao preço de cristalizá-lo. (...) Portanto, não é o fato de essa operação se iniciar no Outro que a faz qualificar de alienação. Que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significante só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo. O que se impõe não somente por ele não ser Deus, mas porque o próprio Deus não poderia sê-lo, se tivéssemos que pensar nele como sujeito – stó. Agostinho percebeu isso muito bem, recusando o atributo de causa de si mesmo ao Deus pessoal.” (E., p.840-841)

Temos então que o sujeito não é causa de si mesmo, tampouco causa da linguagem, mas sim que a linguagem – o Outro, é a causa do sujeito.²⁶ E essa dimensão coloca em jogo a impossibilidade de acesso ao real, ou, dizendo de outra maneira, coloca um corte entre o vivente e o real, donde toda relação ao real só poderá ser mediada pelo campo simbólico e imaginário. E aquilo do real que não pode ser nomeado, apreendido simbolicamente, tem seus efeitos para o sujeito no campo “patológico” das alucinações, sintomas e passagens ao ato.

Frente a um sujeito que surge como efeito da determinação da linguagem sobre o humano, e do inconsciente como o discurso do Outro, a reflexão seguinte implica em interrogar de que modo pode-se apreender *isso*, ou seja, como pensar os efeitos de conhecimento, saber e verdade na clínica psicanalítica, que têm na máxima freudiana “*tornar consciente o inconsciente*” um norte na direção de cura. Surge a partir daí o campo de discussão a respeito do sujeito da razão e consciente-de-si.

Conforme a leitura de Ogilvie, o sujeito lacaniano não é o sujeito transcendental, tal qual o sujeito kantiano. “*Se o sujeito kantiano é transcendental, é porque a razão universal é a sua razão, e sua atividade não é 'subjéctiva', particular, mas única fonte de objetividade possível. Em Lacan, o 'lugar transcendental' está situado no Outro, a linguagem dada; se existe uma 'função transcendental', o sujeito não é o seu princípio: é no máximo seu detentor, e, de qualquer maneira, seu efeito.*” (Ogilvie, p.130)

Compreendemos que o conceito de sujeito “*não incide sobre a possibilidade do conhecimento, mas sobre a posição do sujeito com relação a este conhecimento que, aliás, se elabora prescindindo dele*” (Ogilvie, p.131). Ou seja, mais do que se deter nas condições de possibilidade do conhecimento, para Lacan trata-se da posição do sujeito diante do saber. Posição que têm toda a implicação clínica, orientada pela ética freudiana,

²⁶ Entre 1963 e 1967, referente aos seminários 10 a 14, Lacan vai avançar em seu ensino e rever a concepção do real e sua posição na articulação entre os registros simbólico e imaginário, de modo a extrair do campo do real o *objeto a*, e situá-lo enquanto objeto causa do desejo e “mais de gozo” - articulação desenvolvida em torno do conceito de fantasma, na medida em que este estabelece a articulação entre objeto e desejo, donde Lacan extrai a fórmula do fantasma: (S <> a). Como nosso recorte teórico não compreende este período, deixamos esta observação a título de esclarecimento.

na medida em que o esforço de Lacan sempre se dirigiu à retomada dos fundamentos éticos da psicanálise - enquanto prática de manejo com o inconsciente - e sua crítica à comunidade psicanalítica vinha denunciar os desvios desse encaminhamento. Retomar o conceito de sujeito enquanto posição diante do saber, e o conceito de desejo enquanto fundamento último das relações do sujeito ao Outro, foi o que Lacan sustentou diante da comunidade psicanalítica durante a primeira década de seu ensino, e foi também o que o colocou dentro dos debates da comunidade filosófica, o que reitera em 60 na *Subversão do Sujeito*.

4 SUBVERSÃO DO SUJEITO E DIALÉTICA DO DESEJO

Conforme pudemos acompanhar nos últimos capítulos, temos que o conceito de sujeito foi uma questão para Lacan desde antes de 1953, quando ainda sem o recurso da linguística estrutural, se debruçava em torno da formulação da constituição do sujeito. Acontece que, com o avanço de sua pesquisa, Lacan encontrou no campo da linguagem a possibilidade de pensar o sujeito para além do plano imaginário da constituição do Eu, o que o leva a ter elementos para dizer, já em 58 em *A Direção de cura e os princípios de seu poderp*, um ano após desenvolver a conceituação de sujeito em *Instância da Letra no Inconsciente, que o homem é um animal presa da linguagem*. (E., p.628).

A elaboração da função do significante na determinação do humano colocou a necessidade de desenvolver a articulação entre sujeito e significante, o que se desenrolou até 60, quando Lacan retoma o questionamento sobre o sujeito na tentativa de elaborar uma resposta: “*Uma vez reconhecida a estrutura da linguagem no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?*”²⁷(E., p.800).

Ao acompanhar a leitura de *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo* (1960), vemos a insistência de Lacan em sustentar que, neste campo inconsciente, é de um sujeito que se fala, ou, pra dizer melhor, é um sujeito quem fala. Insistência dirigida a formalizar no campo psicanalítico a concepção de sujeito que o orienta. Para tanto, Lacan desenvolve questões fundamentais tais como a articulação entre saber e verdade, e a dimensão do desejo. Ou seja, pensar a determinação da linguagem no homem, bem como o inconsciente estruturado pelas leis da linguagem, implica formular a concepção de desejo, tal qual Freud o aborda nas formações do inconsciente, pela via da linguagem. O que implica formular também a concepção de saber posta no processo de uma análise, articulando este saber com a dimensão da verdade e contrapondo-o com a noção de conhecimento.

Entendemos que este encaminhamento dado se sustenta pela preocupação, que orienta Lacan desde o princípio, em formalizar a concepção de sujeito como elemento fundamental para orientar a prática clínica. Lacan não recua do debate com a comunidade psicanalítica, no sentido de apontar os desvios da prática e de se manter fiel a sua proposta de retorno a Freud, enquanto retorno aos fundamentos dos conceitos freudianos. “*De tanto compreender um monte de coisas, os analistas em geral imaginam*

27 J. Lacan, *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*, 1960. In *Escritos*, 1966. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1998.

que compreender é um fim em si e que só pode ser um happy end. O exemplo da ciência física, no entanto, pode mostrar-lhes que os mais grandiosos sucessos não implicam que se saiba onde está indo. Muitas vezes, mais vale não compreender para pensar, e é possível percorrer léguas compreendendo sem que disso resulte o menor pensamento” (E., p.615)

No artigo *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*²⁸ Lacan diz que pretende dar ao leitor “*uma idéia do avanço em que sempre se manteve nosso ensino em relação ao que dele podíamos dar a conhecer*” (E, p.793). Entendemos como *avanço no ensino* o encaminhamento dado à subversão do sujeito - ponto central das elaborações de Lacan, bem como o avanço na conceituação de desejo, que se desenvolve para Lacan a partir do encontro com Kojève, o que permite ferramentas para pensar a dialética do desejo²⁹, tal como elaborado por Freud³⁰ como ponto central do inconsciente.

A comunicação apresentada no Congresso de Royaumout aborda diretamente as concepções de sujeito e desejo. Uma vez que o Congresso tem como tema *A Dialética*, nada mais coerente do que Lacan retomar sua leitura de Hegel em *A Fenomenologia do Espírito* e situar no que esta leitura ainda lhe é pertinente, e no que ela passa a ser questionada no que tange à concepção de sujeito.³¹ Porém, o diálogo estabelecido com a fenomenologia hegeliana não se estabelece no texto de modo contínuo e declarado, mas sim surge como pontos de articulação esparsos no decorrer da comunicação, o que exige do leitor o exercício de identificar os elementos referenciais indicados no enunciado. Interessante é verificar neste artigo como, para abordar a concepção de sujeito, Lacan recorre à dialética do desejo.

28 Trata-se de um texto que apresenta a comunicação no Congresso de Royaumont aos cuidados dos “Colóquios Filosóficos Internacionais”, sob o título *A Dialética*, realizado de 19 a 23 de setembro de 1960.

29 O grafo do desejo apresentado em “Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo” foi construído para o Seminário das Formações do Inconsciente (Seminário 5, último trimestre de 1957).

30 Freud em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), ao trabalhar sobre a estrutura dos sonhos, conclui que os sonhos são realizações de desejo, e que o desejo é a única força impulsora psíquica para a formação dos sonhos. Para Freud, o desejo é definido como uma *moção psíquica*, que visa “*recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original*”(Freud, 1996 [1900] p.595). Este desejo, então, como moção, impulso que visa reencontrar uma satisfação original, é por definição insatisfeito, uma vez que a satisfação original é de ordem mítica. Nunca a satisfação almejada corresponde com a satisfação encontrada. “... é evidente que os sonhos têm de ser realizações de desejos, uma vez que nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho psíquico em ação.”(Freud, 1996 [1900],p.596). Passagem que nos faz retomar a proposição de Lacan de que o desejo é efeito da articulação metonímica dos significantes, o que lemos como o puro movimento da cadeia significante.

31 Lembremos que a leitura que Lacan faz da Fenomenologia do Espírito é orientada por Kojève, o que particulariza as concepções de sujeito e desejo extraídas de Hegel.

4.1 ALIENAÇÃO, ALTERIDADE E DIALÉTICA DO CONHECIMENTO

Para Lacan o termo *subversão do sujeito* faz referência à subversão do sujeito cartesiano, em relação ao qual a proposição freudiana de que “o eu não é senhor de sua própria casa”³² nomeia o verdadeiro abalo colocado na concepção do sujeito do *cogito*. Ao retomar a proposta freudiana de inconsciente enquanto uma lógica que opera de acordo com as leis da linguagem e que age no humano para além da consciência que se possa ter dela, Lacan vem falar da subversão do sujeito do *cogito* - enquanto referido ao pensamento consciente, e propõe a dimensão do *sujeito dividido*.

Conforme o caminho traçado no capítulo anterior, recordamos que no artigo “Instância da Letra no inconsciente”(1957) Lacan constrói a concepção de “divisão do sujeito” enquanto marcado pela cisão entre significante e significado e tendo que situar-se a partir desta cisão. É neste caminho que seguem as elaborações de *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo* (1960), onde verificamos que Lacan encontrou em Hegel instrumentos para pensar a relação do sujeito ao saber. Porém, de início um estranhamento se coloca, uma vez que não parece haver articulação possível entre o *sujeito dividido* concebido por Freud, e o *sujeito consciente-de-si* concebido por Hegel. O encaminhamento de Lacan, porém, busca compará-los no ponto de onde eles se distanciam, que é justamente o ponto das relações do sujeito ao saber. De modo que Lacan recorre à dialética hegeliana para, em oposição a ela, fundamentar uma “*dialética freudiana*”.³³

Segundo Lacan, o esquema da Fenomenologia do Espírito lhe serve como uma referência didática, uma mediação para situar o sujeito por uma relação com o saber, e para apontar a ambiguidade dessa relação. (E., p.03) Ao recordarmos a primeira parte do trabalho, onde foram estudados os textos que permitem a Lacan formular a constituição imaginária do eu, e ao lembrarmos que a constituição imaginária do eu é comparável à constituição da consciência de si na dialética do senhor e do escravo, temos aí o ponto essencial que mantém ao mesmo tempo a ligação e a separação de Lacan com Hegel.

Seguindo a direção dada pela clínica psicanalítica, contrariamente a uma psicologia

³²Freud. Uma dificuldade no Caminho da Psicanálise. in Obras Completas vol XVII. Imago. Rio de Janeiro - Imago, 1996 [1917] pg. 178.

³³ Enquanto a “dialética hegeliana” é lida por Kojève, a “dialética freudiana” é lida por Lacan. Acompanhando a elaboração lacaniana, podemos encontrar um eixo de demarcação do campo do sujeito no que diz respeito às relações ao saber que aparece desde muito cedo, posto que, mesmo em seus escritos iniciais em que o registro imaginário ganhava um peso grande no desenvolvimento teórico, já havia naquele tempo a interrogação sobre a articulação entre inconsciente e conhecimento/saber.

da consciência, que entende o sujeito como uma unidade da razão, Freud abandona os estados hipnoides e busca interrogar o discurso da histérica, ou seja, interrogar o inconsciente até encontrar uma resposta a respeito da relação do sujeito ao saber. E é porque o saber hegeliano faz pouco caso dos estados de conhecimento que sua referência para Lacan permanece. O saber hegeliano é pertinente às questões de Lacan, como ele nos indica, justamente porque o que entra em questão na “*Aufhebung logicizante*” não tem nada a ver com os *estados de conhecimento*. Assim como para Freud, o conhecimento não desempenha na práxis freudiana nenhum papel, e esse é o sentido do distanciamento com que Freud procede no tocante aos estados hipnoides, quando se trata de explicar até mesmo apenas os fenômenos da histeria. Ao invés do conhecimento sobre a causa dos fenômenos que buscavam ser revelados pela hipnose, Freud encontra no *discurso* da histérica a via para investigar o inconsciente. Ou seja, ao distanciar-se da hipnose, é da busca pelos *estados de conhecimento* que Freud se distancia. Este é o argumento que Lacan encontra para pensar a questão do sujeito em referência à clínica: é através do discurso que o sujeito se manifesta, e de um discurso orientado pela lógica inconsciente. Entender esta lógica, situar os elementos que a compõem e como nela se estruturam são os passos que Lacan pretende dar. (Lacan, 1998, p.795)

Lacan insinua desde logo a posição do sujeito diante do saber: Nos diz que “*ser filósofo quer dizer interessar-se por aquilo que todo mundo está interessado sem saber*”(E.,p.793). Nesta passagem fica marcada a concepção de uma ambiguidade relativa ao saber, que comporta em si o não-saber, a ignorância, em que esta, por sua vez, não equivale a um desconhecimento passivo. Pelo contrário, o que Lacan sustenta é que é da ambiguidade da relação do sujeito ao saber que se trata de situar, uma vez que faz ali uma disjunção entre saber e conhecimento.

No que tange à subversão da concepção de sujeito, por esta via ele perde radicalmente o status de sujeito do conhecimento, referido por uma unidade, e passa a ser pensado enquanto sujeito do inconsciente, referido por um ponto de desconhecimento e ignorância em relação à consciência, ponto este determinado pelo desejo que divide o sujeito. E é neste ponto de ignorância que se situa a ambiguidade das relação do sujeito ao saber.

Segundo a leitura de Muller e Richardson (1985), temos uma noção geral da concepção tradicional de saber, enquanto conhecimento, como uma *união entre um ser (conhecedor) e um outro ser (conhecido)*. Para a garantia da verdade deste

conhecimento, o conhecedor depende do objeto conhecido como padrão para com o qual o conhecimento deve estar de acordo. Porém, como apontam os autores, com Descartes, a verdade deixa de ser concebida como simples conformidade entre conhecedor e conhecido e passa a referir-se à certeza no sujeito - no sentido de “saber” que conhece. Por esta via, o conhecimento, para ser verdadeiro, passa a depender não apenas de seus objetos, mas de seu próprio sistema operacional como garantia de si: *Penso, logo sou*.

Para abordar o estatuto do conhecimento em Hegel, os autores recorrem à leitura de Heidegger sobre o sujeito absoluto:

“Agora, quando Hegel fala sobre o conhecimento como “absoluto”, este deve ser entendido no sentido mais radical do “absoluto” - pelo menos como um comentador astuto (Martin Heidegger [1950, p.124]) sugere - no sentido Latino (ab-solvere) de “to loosen”. Em outras palavras, se a verdade é concebida como afirmou aqui, então o saber é absolvido de sua completa dependência do objeto no processo de verdade. Quanto mais a natureza da auto-confiança é explorada, mais o objeto, se continua a fazer parte do processo inteiro, torna-se uma questão de indiferença. Na medida em que o conhecimento é liberado da dependência da apresentação de objetos e torna-se mais consciente de si mesmo como saber, o sujeito torna-se “absoluto”. Em qualquer caso, importa para Hegel é que o saber está conhecendo a si mesmo, ou seja, é absoluto.” (Muller e Richardson, 1985, p.362)

O movimento básico da dialética do conhecimento na Fenomenologia do Espírito, na qual o conhecimento vem a conhecer-se, tem como ponto inicial a afirmação do objeto através de sua percepção e a conseqüente consciência da inadequação dessa percepção, portanto, negação. Num segundo momento há a reconciliação dos dois momentos anteriores, em que o sujeito torna-se consciente de si mesmo por saber do objeto, e então toma consciência de seu próprio papel na constituição do objeto para si mesmo. O que pudemos ver na primeira parte do trabalho, ao retomarmos a leitura de Kojève sobre Hegel, é que o que impulsiona a dialética é o desejo. Lembremos que na abordagem kojéviana o desejo no sujeito é diferente do desejo animal não apenas por sua visada, onde um visaria um objeto e outro visaria um desejo, mas fundamentalmente que o desejo humano difere-se do animal em seu funcionamento: o desejo animal visa a conservação da vida. A realidade humana, diferente da animal, põe em risco a vida pelo desejo de reconhecimento, portanto, *“falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista de reconhecimento.”*(K.,p.14)

Segundo Arantes, a dimensão da negatividade extraída dos seminários de Kojève, e já presente no estádio do Espelho, vem com a leitura de que *“o caráter social do indivíduo não se acrescenta a nenhum solo positivo e primeiro, ele é um ser social na medida em que não é absolutamente qualquer outra coisa na esfera biológica ou outra,*

ocupando por assim dizer o lugar de uma carência, de uma ausência específica.” (Arantes, 1992). A matriz das relações orientadas pela negatividade seria a mediação do sujeito por uma alteridade interna, na medida em que o sujeito se constitui pela identificação imaginária ao outro. Este seria o solo da constituição do eu, que antes de existir enquanto interioridade, é pela exterioridade que ele pode se situar, pois na medida em que o outro está dentro é enquanto outro que ele se identifica a si mesmo.

Neste aspecto Arantes lembra que em relação ao sujeito hegeliano não se pode falar de uma alteridade interna. Em Hegel o outro não surge enquanto uma interioridade externa, mas sim vindo de fora: na luta de vida e de morte os indivíduos surgem de fato um diante do outro. A lógica hegeliana do reconhecimento implica que a constituição da consciência-de-si se dá *“pelo reconhecimento recíproco dos que se vêm vendo. Quem todavia concebe uma produção da identidade pela via da alteridade, está eliminando a hipótese de um interior interpelado por um exterior. Não parece que Hegel tenha tirado essa consequência extrema”*. (Arantes, 1992). É com Kojève que Lacan encontra essa via de ligação entre a constituição do eu e a imagem especular nessa margem de articulação da identidade forjada na alteridade. E seguindo o *avanço de seu ensino*, podemos entender que Lacan encontra na leitura kojèveana da *Fenomenologia do Espírito* não só a dimensão da identidade forjada na alteridade, mas também a dimensão de que o processo da identificação implica não em uma relação dual, mas sim em uma relação a três: o sujeito, o Outro e objeto de seu desejo.

Acompanhamos a leitura de Ogilvie sobre a Fenomenologia do Espírito, onde recorta a dimensão de ignorância e desconhecimento. Segundo ele, o sujeito:

“é desde logo advertido de que a consciência de si vai percorrer as etapas do processo de sua própria dissolução, até que apareça, enfim, que é de sua natureza não poder apreender o conceito que lhe atribui seu verdadeiro lugar. Como dizer melhor que a consciência é antes de mais nada determinada pelo inconsciente, e que o inconsciente não é o não-consciente, mas o estruturalmente inacessível. Vamos dizer melhor: este desconhecimento não é ignorância, não é passivo; neste caso, nos encontraríamos no registro da exortação à conversão, à atividade filosófica que nos põe no caminho do saber. Este desconhecimento é ativo, é a própria atividade do sujeito, que não tem nenhuma outra.”(Ogilvie, p.129)

Ogilvie aponta em sua leitura que Hegel *reconduz o sujeito transcendental de Kant a seu lugar negativo de consciência desconhedora*. (Ogilvie, p.129). Nesse encaminhamento, encontra uma aproximação entre Lacan e Hegel, justamente neste campo da relação do sujeito ao saber. (Ogilvie, p.130)

Lembremos que Lacan funda a relação do eu ao outro no plano do “desconhecimento-de-si”, uma vez que o eu é a identificação à imagem do semelhante. O

desconhecimento, além de fundamento do eu, é também função da *Verneinung* (negação)³⁴. Logo, temos que a pretensa função de “síntese” do eu - levada às últimas consequências pelos pós-freudianos³⁵, é subvertida pela função de desconhecimento, onde o desconhecimento do eu em relação ao sujeito, um “desconhecimento-de-si”, não equivale à ignorância, mas sim à recusa, à negação. Esta é a função do desconhecimento: o eu desconhece porque se recusa a conhecer, ou seja, o desconhecimento baseia-se no conhecimento daquilo que não se quer conhecer.

Arantes (1991) nos ajuda a cernir a aproximação entre Lacan e a *Fenomenologia* de Hegel quando retoma o comentário de Hyppolite, onde este sugere encontrar nessa função de desconhecimento uma aproximação da formulação hegeliana da consciência-de-si com a captação imaginária do ego em Lacan.

“O eu de que estamos falando é absolutamente impossível de distinguir das captações imaginárias que o constituem dos pés à cabeça, tanto em sua gênese como em seu status, em sua função como em sua atualidade, por um outro e para um outro. Em outras palavras, 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.” (E,p.374)

Se esta associação entre a consciência-de-si e o processo de fundação do eu no campo do desconhecimento se aproximam ou não, o caso é que

“Não há dúvida porém que essa consciência hegeliana que vai aos poucos se apresentando como um “saber não real”, “apenas conceito do saber”, é um sujeito dividido, como querem os lacanianos, ao contrário do seu ancestral, o sujeito cartesiano unificado e autônomo (Cf. Macherey, 1985, p.33). Mas embora constitutiva, esta divisão - o processo real se desenrola às suas costas - não é irreparável: este mesmo processo é a sua instituição como Sujeito (a maiúscula aqui é de rigor), desde que tenha aprendido a renunciar ao apego obstinado às suas pequenas certezas de sujeito menor.(Arantes, 1991)

Temos então que para o sujeito hegeliano a alienação e a divisão tem fim na exata medida em que o saber não tem: é absoluto. E na esfera da consciência-de-si aparece o distanciamento do sujeito do *Cogito* cartesiano, uma vez que a verdade não é mais pensada em termos de adequação.

“O ponto de vista da falsa consciência, quer dizer, a percepção da energia

34 Conforme o artigo *Resposta ao Comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud*, publicado nos *Escritos*. Lacan estabelece um diálogo com Hyppolite, onde o texto freudiano “*A negativa*”(1925) é tomado como referência para pensar a função de desconhecimento do eu.

35 Lembremos da crítica sustentada por Lacan contra a noção de direção de cura pautada em uma “análise do eu”, que, equivocadamente, pretendia fazer a divisão subjetiva encontrar o equilíbrio numa unidade, ao tomar a máxima freudiana “*Wo es war, soll ich werden*” pela tradução de que o Eu deve se apoderar do Isso. O que Lacan subverte não é a leitura freudiana de “sujeito”, mas sim a releitura pós-freudiana. Nessa subversão, retoma o princípio da constituição do sujeito enquanto dividido, e toma a máxima freudiana por “*Ali onde Isso estava, devo [Eu] advir*”.

produtiva concentrada na alienação, altera as relações entre saber e verdade, tornando a ilusão um momento desta última e a auto-reflexão, uma operação constitutiva que modifica a consciência e o seu objeto, pois se trata de uma *Bildung*, de um processo de formação, e não de uma simples coleção de conhecimentos da parte de um sujeito cognitivo.”(Arantes, 1991)

Dois pontos aqui nos interessam: por um lado, Lacan encontra na Fenomenologia de Hegel a possibilidade de romper com o sujeito do *Cogito*, uma vez que Hegel abre a modulação entre saber e verdade. Por outro lado, para Lacan, a cisão do sujeito é constitutiva e irreparável. Em 60 Lacan pode formular com clareza o que encontra na leitura da Fenomenologia do Espírito:

“ É o [serviço] 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 apreender que sabe ao pôr em ação sua ignorância. Crise real em que o imaginário se resolve, para empregarmos nossas categorias, por engendrar uma nova forma simbólica. Essa dialética é convergente e chega à conjuntura definida como saber absoluto. Tal como é deduzida, ela só pode ser a conjunção de um simbólico com um real do qual nada mais há a esperar. Que é isso, senão um sujeito consumado numa 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 *Selbstbewusstseins*, o ser de si consciente, todo consciente” (Lacan, 1998, p.798)

Arantes acompanha a leitura de Ogilvie (1991) e situa que para Hegel não há uma temática centrada na constituição do sujeito, mas sim na formação da consciência-de-si, que não leva em consideração nenhuma instância originária de constituição. A construção hegeliana parte da noção de mediação:

“no qual os novos objetos vão surgindo por reflexão interna de constelações que têm a idade histórica do mundo, cujo processo de socialização a Fenomenologia reconstrói. A dialética simplesmente desconhece qualquer configuração primeira e irreduzível, como parece ser o drama da alienação refletido no espelho de Lacan: esse momento de uma relação primordial consigo mesmo que é irremediavelmente (o pathos vem da literatura lacaniana) e para sempre uma relação com um outro.” (Arantes, 1992)

Se há uma coincidência entre Lacan e Hegel nos termos de alienação e consciência, o que os distancia é a dimensão de uma constituição originária do sujeito presente na formulação de Lacan, constituição esta possível pela via da negatividade, pois se funda na perda da ordem biológica e na falta de um objeto positivo que responda à necessidade. Neste plano o estado originário de necessidade é um estado mítico, uma vez que no humano a ordem da necessidade deve passar pelo plano significante, o que instala de saída a dimensão do desejo e da demanda. Com a elaboração do inconsciente

estruturado como a linguagem (1953) e a dimensão da primazia do significante sobre o significado (1957), Lacan vai pensar a falta também no plano simbólico.

Trata-se de uma mudança de perspectiva quanto ao estatuto da falta em sua teoria. De início, com a conceitualização do plano imaginário, a falta equivale à carência biológica do humano: uma falta constituinte num nível biológico que entra em descompasso com o campo imaginário, que viria, pela *Gestalt*, encobrir a imagem do corpo despedaçado com uma imagem de um corpo inteiro, unificado. Em *De Nossos Antecedentes*(1960)³⁶, Lacan irá reler sua proposição do Estádio do Espelho já com lentes focadas na lingüística e dando primazia aos registros real e simbólico, diferente de 49 em que o acento era colocado no imaginário:

“E mascarar a contundência de uma função de falta com a questão do lugar que ela pode assumir numa cadeia causal. Ora, longe de pensarmos em eliminá-la, essa função parece-nos, agora, ser a origem mesma da noese causalista, a ponto de confundi-la com a passagem ao real. Mas, conferir-lhe sua eficácia pela discordância imaginária ainda é dar um lugar exagerado à presunção do nascimento. Essa função é de uma falta mais crítica, pois seu encobrimento é o segredo da jubilação do sujeito. Nisso se deixa entrever que qualquer demora na gênese do *eu* continua a participar da futilidade do que ela julga. O que parece evidente, pensando bem: pode algum passo no imaginário transpor seus limites, se não proceder de uma outra ordem? Mas é justamente isso que promete a Psicanálise, e que permaneceria mítico se ela recuasse no nível dessa ordem. Para situá-la no estádio do espelho, saibamos ler ali o paradigma da definição propriamente imaginária que se dá da metonímia: a parte pelo todo. (...) O que se manipula no triunfo da assunção da imagem do corpo no espelho é o mais evanescente dos objetos, que só aparece à margem: a troca dos olhares, manifesta na medida em que a criança se volta para aquele que de algum modo a assiste, nem que seja apenas por assistir a sua brincadeira. Acrescentemos que, um dia, um filme, rodado sem nenhuma relação com nossos propósitos, mostrou aos nossos uma menina confrontando-se nua no espelho: sua mão, como um relâmpago, piscando num viés desajeitado, a falta fálica. Entretanto, o que quer que cubra a imagem, ela apenas centra um poder enganador de desviar a alienação, que já situa o desejo no campo do Outro, para a rivalidade que prevalece, totalitária, pois o semelhante lhe impõe uma fascinação dual: esse ou um ou outro é o retorno depressivo da segunda fase em Melanie Klein; é a figura do assassinato hegeliano. (...) vemo-nos, pois, recolocando estes textos num futuro anterior: eles terão antecipado nossa inserção do inconsciente na linguagem.” (E., pgs 70-71)

Bem, se a preocupação de Lacan volta-se para a necessidade de um esclarecimento, este parece dirigir-se à questão da função da falta e seus desdobramentos no plano imaginário e simbólico. Quando Lacan fala que a contundência da função da falta não pode ficar atrelada apenas a uma carência biológica, parece ser

³⁶ Uma espécie de prefácio em que Lacan revisita os pontos centrais dos primeiros textos em que pensa a constituição do [Eu] - Estádio do Espelho (49) e Para-além do Princípio de Realidade (36) - e resitua-os com sua lente de 1966, ano da publicação dos Escritos. Com a intenção de retificar que o momento em que elaborou estes textos ainda não correspondia à empreitada do “retorno a Freud” em toda a sua consequência ética e política para Lacan. Nos diz ele: “*A bem da verdade, nenhum ensino, afora o apressado de rotina, veio à luz antes que, em 1951, inaugurássemos o nosso a título privado*” (E., p.72)

este o esclarecimento que ele propõe. No sentido de situar que mais do que uma falta orgânica, é a falta do falo, enquanto significante, que a imagem vem recobrir. Aí, a falta assume seu estatuto de castração, com o advento da primazia do plano simbólico. Como nos diz Lacan, o Estádio do Espelho antecipa num futuro anterior a inserção do inconsciente na linguagem.

É este passo além que Lacan dá em 60, quando pode pensar o desejo não mais enquanto referenciamento intersubjetivo imaginário, mas enquanto referenciado pela inscrição da linguagem. A fórmula do desejo é a fórmula do desejo de Kojève: o desejo é desejo do Outro. Mas veremos como Lacan se distancia da proposta fenomenológica do desejo por orientar-se pela dimensão estrutural da linguagem, e o desejo se mostra enquanto efeito da inscrição da linguagem pela dimensão metonímica.

4.2 A SUBVERSÃO DO SUJEITO

Em *A Coisa Freudiana*, de 1955, Lacan já desenvolve o argumento copernicano que fundamentará sua *Subversão do Sujeito* em 1960. Ali Viena é para Lacan o lugar eterno da descoberta de Freud, que o coloca à altura do nome de Copérnico, uma vez que pela descoberta freudiana *o verdadeiro centro do ser humano já não está doravante no mesmo lugar que lhe atribuiu toda uma tradição humanista*. (p.401, Escritos)

Lacan toma-se como o arauto do retorno à Freud naquilo que tal retorno tem de avesso, de reviravolta, uma vez que o que sucedeu desde a tomada do legado freudiano, foi um posicionamento a-histórico e conservador daqueles que inverteram a lógica do inconsciente pela tomada de uma relação de poder em que os psicanalistas tornam-se “administradores de almas”, num contexto social que requer este ofício, e frente ao qual se atende à demanda. A busca de sucesso e felicidade das práticas norte-americanas só se explica pela renegação da Psicanálise, renegação que resulta de nada querer saber sobre a descoberta freudiana. Sempre no debate com a comunidade psicanalítica e mantendo duras críticas à redução psicologizante na prática clínica, Lacan relembra a função do retorno a Freud: *“O sentido de retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud. A descoberta de Freud questiona a verdade, e não há ninguém que não seja afetado pela verdade”*(E., p. 405)

No tema da *Subversão do Sujeito*, Lacan retoma a *revolução copernicana* para situar onde está a verdadeira revolução trazida por Freud. Este tema da revolução de Copérnico é proposto por Freud no artigo intitulado *“Uma dificuldade no caminho da*

Psicanálise” (1917). Freud desenvolve ali a ideia de que a dificuldade de compreensão da Psicanálise pelo meio científico e leigo dava-se não por uma dificuldade intelectual de compreensão, mas sim por uma dificuldade *afetiva*. Quando a Psicanálise propõe que o *Eu não é senhor de sua própria casa*, como nos diz Freud, há aí um abalo que descentra o homem da posição de onipotência tão cara ao narcisismo. E é contra esse abalo que a consciência se coloca, dificultando a compreensão da teoria psicanalítica. Freud reconhece o mesmo abalo narcísico em outras duas grandes revoluções do conhecimento científico: a descoberta de Darwin acerca da origem das espécies, que vem descentrar o homem de uma ligação superior com uma ordem divina e coloca-lo como mais uma das espécies cuja origem remonta a um ancestral comum aos macacos; e a descoberta de Copérnico, que “expulsa” a Terra do centro do Universo.

Quanto à revolução copernicana, Lacan interroga qual foi verdadeiramente o abalo causado por tal descentramento:

“mas será mesmo que há nesse descentramento um ganho ou um progresso essencial? Será que alguma coisa torna evidente que a outra verdade, se assim chamarmos a verdade revelada, tenha padecido seriamente com isso? Então não se acha que o heliocentrismo não é, por exaltar o centro, menos enganoso do que ali ver a Terra, e que o fato da eclíptica certamente dava um modelo mais estimulante de nossas relações com o verdadeiro, antes de perder muito de seu interesse, por já não passar de uma Terra-maria-vai-com-as-outras? Não é por causa de Darwin que os homens se consideram menos fina-flor das criaturas, já que é precisamente disso que ele os convence.” (p.811)

Ou seja, até aqui Lacan questiona se o verdadeiro passo copernicano foi realmente o passo de descentrar a Terra, questionamento que serve também à revolução de Darwin. Se mesmo com a verdade da ciência atestando a posição da Terra em relação ao Sol, e a posição dos homens em relação às demais espécies, os homens não deixaram de se achar a fina-flor, então, conforme a argumentação de Lacan, a contribuição do passo copernicano estaria em outro lugar. (Lacan, 1998, p.811)

Por um lado, Lacan situa que a verdade da ciência não anula a verdade da percepção: o heliocentrismo é tão enganoso quanto a eclíptica, em que se vê o sol girando em torno da Terra; trata-se da verdade do que se vê, ou seja, daquilo que traz a dimensão do verdadeiro. Têm-se aí duas verdades: uma é a verdade do que se vê, do que se conhece, e a outra é a verdade do que não se vê. Este é o passo freudiano, ao situar que a verdade do sujeito é relativa à *outra cena*, à verdade do inconsciente, do que não se vê e não se conhece. Podemos compreender que o que Lacan introduz nessa retomada do passo copernicano não diz respeito à verdade das teorias, entre a eclíptica e o heliocentrismo, mas sim à *relação com o verdadeiro*. “Desse momento em diante, deter-

se na revolução não mais tem o sentido de revogar uma bobagem da tradição religiosa, que, como se vê, não se sai pior por isso, mas de atar mais intimamente o regime do saber ao da verdade." (Lacan, 1998, p.811)

Neste ponto encontramos a revolução freudiana, ao situar o Eu como sendo governado por outra coisa que não ele mesmo: Lacan encontra a temática da divisão em Freud, onde o sujeito em questão é dividido, cindido, contrário a uma pretensa unidade: a verdade do sujeito está em *outra cena*. É ao abordar a revolução copernicana como aquilo que trata da relação com o verdadeiro, que Lacan vai situar aí a relação do saber com a verdade. A partir deste ponto de questionamento sobre o regime da verdade e o regime do saber é que Lacan vai retomar a crítica à concepção de saber absoluto em Hegel, e, com isso, a crítica ao sujeito. A discussão a respeito da relação do sujeito ao saber traz, como Lacan aponta ao abordar o passo copernicano, um elemento fundamental para a psicanálise, na medida em que a relação do sujeito ao saber acarreta repercussões no campo da verdade. A revolução implica no abalo causado pela relação com o verdadeiro: o abalo causado por Copérnico foi justamente estremecer a fronteira entre saber e verdade. E a Psicanálise enquanto revolução representa também o advento de um novo sismo. É neste ponto que Lacan vai situar sua crítica ao sujeito hegeliano.

Para Lacan, a raiz da hiância que separa a concepção freudiana das relações do sujeito com o saber, da concepção hegeliana das relações entre sujeito e saber é a dialética do desejo. Onde está, em Freud, a dimensão da relação do sujeito com o saber? Na pulsão. Diferentemente do instinto, que é um conhecimento que não pode ser um saber, a pulsão diz respeito a *um saber que não comporta o menor conhecimento*. É neste ponto que Lacan encontra a cisão entre saber e conhecimento. (Lacan, 1998, p.804)

Dentro dessa discussão a respeito do cismo entre saber e verdade, Lacan aborda a fenomenologia de Hegel com o interesse de extrair a concepção de sujeito ali implicada, que, no caso, refere-se a um sujeito todo consciente, que realiza pela síntese dialética a conjunção do simbólico com o real, ou seja, consumado em sua identidade consigo mesmo alcança o absoluto do saber em conjunção com a verdade.

Para Lacan, por sua vez, a tentativa de cernir a concepção de sujeito pauta-se pelo passo copernicano, ao situar que há uma cisão na articulação entre saber e verdade, de modo que o sujeito se inscreve justamente neste cismo. Por esta via, o sujeito para a Psicanálise jamais poderia ser um sujeito consumado em sua identidade consigo mesmo, uma vez que este cismo faz-se justamente pela hiância entre simbólico e real, registros

que jamais poderiam entrar em conjunção absoluta. E é aí que o desejo vem prestar um serviço à Psicanálise: enquanto categoria que permite cernir a divisão do sujeito, pois o desejo se apresenta tanto irreduzível à demanda (campo da fala) quanto à necessidade (campo biológico).

Desta cisão, emerge um sujeito que só se faz representar pela articulação significante da linguagem, e que jamais poderia ser objetivado em qualquer significado, assim consumado numa *identidade consigo mesmo*.

“quisera Deus que assim fosse, mas a história da nossa ciência, a ciência ocidental, desde as matemáticas gregas, apresenta-se, antes, em desvios que satisfazem muito pouco a este imanentismo. E as teorias, com efeito, de modo algum principiam segundo a dialética: tese, antítese, síntese – não nos deixemos nos enganar quanto a isso pela absorção da teoria restrita na teoria generalizada. Aliás, certos estalidos que se fazem ouvir muito confusamente nas grandes consciências responsáveis por algumas mudanças cardinais na física não deixam de nos lembrar que, afinal, tanto nesse saber quanto no outros, é em outro lugar que tem de soar a hora da verdade.”(E., p.812)

Se Lacan busca em Hegel a referência didática para pensar a relação do sujeito ao saber, e se é justamente esta relação que ele vem criticar, é porque ali ele encontra não mais que um sujeito que sofre da suspensão de um saber, que pelo movimento dialético viria a alcançar o saber absoluto. O que, para Lacan, não passa de uma “desgraça da consciência”. Já o que encontra na Psicanálise separa a desgraça da consciência em Hegel do *Mal Estar na Civilização* em Freud, mal estar fundado desde o princípio da vida humana em sociedade, que faz do gozo o acesso impossível ao humano, uma vez que a conjunção entre simbólico e real é impossível, o que coloca o sujeito sempre em descompasso em relação ao sexo. O mal estar na Civilização aponta para a dimensão de uma perda de gozo em nome do laço social, onde a satisfação nunca é completa. Freud chega a apontar que o limite ao gozo absoluto não diz respeito apenas a uma proibição da civilização, mas a algo da natureza da própria sexualidade:

“Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas algo da natureza da própria função que nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos.(...) O sexo constitui um fato biológico que, embora de extraordinária importância na vida mental, é difícil de apreender psicologicamente. Acostumamo-nos a dizer que todo ser humano apresenta impulsos, necessidades e atributos instintivos tanto masculinos quanto femininos, e, ainda que a anatomia, é verdade, possa indicar as características de masculinidade e feminilidade, a psicologia não pode(...)”(Freud, 1929, p.110-11)

Temos então que a posição sexual não é uma questão biológica, mas sim lógica, na medida em que só pode ser apreendida no plano simbólico. E neste descompasso entre o real e o simbólico, o campo da pulsão diz respeito a uma verdade que jamais poderá ser totalmente abarcada pelo saber.

Até aqui, Lacan situa os elementos que o aproximam e o afastam de Hegel em referência ao sujeito, retoma a dimensão simbólica que rege o inconsciente com os mecanismos da linguagem, e situa a particularidade da relação do sujeito ao saber para a Psicanálise: a verdade do sujeito jamais poderá ser consumada num saber pleno, ou seja, o saber e a verdade são regimes distintos e irreduzíveis um ao outro. Feitas estas aproximações, Lacan avança e cerne a questão quanto a que tipo de sujeito se pode conceber frente à estrutura de linguagem do inconsciente (E., p.800).

O sujeito de que se trata para Lacan é o sujeito da *enunciação*, se tomarmos a enunciação como manifestação do inconsciente, como o *dizer* do inconsciente. O sujeito da enunciação é este dizer que está para além do próprio enunciado, para além do significado.

Esta concepção de sujeito exclui qualquer possibilidade de aproximação ao sujeito clássico da filosofia. A partir daí, o sujeito se divide: é só nos efeitos de *fading* que ele se manifesta, nos efeitos que ultrapassam a vontade consciente e a noção de um sujeito unificado, uno: efeitos tal como os chistes e os atos falhos, manifestações específicas do sujeito freudiano, ou seja, do sujeito abordado pela psicanálise.

Como acessar este sujeito inacessível pela consciência? Inapreensível pelo enunciado? A hipótese é que, se é na enunciação que o sujeito se diz, para além do que enuncia, a possibilidade de abordá-lo é justamente pela fenda entre significante e significado, entre enunciação e enunciado. Ou seja, o sujeito inconsciente aparece pelo corte no discurso. Um corte que marque a separação entre significante e significado, e, indo adiante, situe a hiância, a fenda que os separa, na medida em que destaca, separa o significante atrelado ao significado. Nessa hiância, nessa abertura promovida pelo corte no discurso, surpreende-se o sujeito do inconsciente enquanto aquele que fala. Por isso a dimensão do discurso que interessa à operação analítica é o discurso que no encadeamento significante vem a tropeçar ou se interromper. A associação livre tem aí todo o seu valor revelado, uma vez que é nela que se manifesta a potência dos tropeços e interrupções da fala. É o corte na cadeia significante, como nos diz Lacan, que permite verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. (E, p.801)

Conforme a leitura de Lacan, se a linguística permite ver no significante o determinante do significado, a Psicanálise por sua vez se detém na barra que os separa: ao apontar para o corte entre significante e significado aponta para os furos do sentido e encontra neles o determinante do discurso. É por essa via, a do corte entre significante e significado - a via da suspensão do sentido, que "se cumpre" a sentença freudiana: *Wo*

Es war, soll Ich werden: “lá onde isso era, estava no instante exato, lá onde isso era, estava um pouquinho, entre a extinção que ainda brilha e a eclosão que tropeça, [Eu] posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito.”(Lacan,1998, p.802)

Lacan aponta para a noção de que ali onde se fala em sujeito, trata-se de um sujeito que se realiza ao cair, ao desaparecer de seu dito, o que podemos entender como o sujeito que se manifesta ao se desubstancializar. E demarca definitivamente a distância que separa a noção freudiana das relações do sujeito com o saber, da noção hegeliana das relações do sujeito com o saber: em Hegel o sujeito sustenta sobre a história o discurso do saber absoluto. *“Havemos nós de por esse ser na balança com o que Hegel forjou como sujeito? Por ir até a verdade da futilidade desse discurso, de um sujeito absoluto, que nossa via supera a balança de Hegel, supera a loucura do discurso do saber absoluto.”* (p.803)

Para avançar na crítica à dialética hegeliana, Lacan encontra na dialética do desejo a raiz, a base que para ele fundamenta as relações do sujeito com o saber.

Por um lado, encontra na fórmula hegeliana do desejo uma ponte para pensar a relação do sujeito ao Outro: a fórmula “o desejo é o desejo do Outro” ganha neste texto todo o peso. E podemos encontrar esta referência para Lacan na leitura de Kojève sobre a Fenomenologia do Espírito.

Por outro lado, Lacan subverte a relação do sujeito com o saber, contrariamente à proposição hegeliana: *“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 até o fim, sabe o que quer.”* (p.803)

E seria neste ponto, justamente, que a revolução freudiana entraria para as grandes revoluções da humanidade: Freud reabre a junção entre saber e verdade. E é esta abertura que Lacan pretende formalizar, tendo no desejo o esteio para sua empreitada.³⁷

Seguindo a abordagem que Lacan sugere para pensar a doutrina freudiana, ou seja, a dimensão da linguagem e do sujeito como corte da cadeia significativa, é possível reconhecer na metáfora da pulsão de morte como *retorno ao inanimado* a

“ margem para-além da vida que a linguagem assegura ao ser pelo fato de ele falar, e que é justamente aquela em que esse ser investe na posição de

³⁷ Lacan vincula o desejo ao desejo do Outro, encontrando esta fórmula já em Freud, quando a identificação histérica faz com que o desejo se articule ao desejo da Outra histérica, como no exemplo do cap. VII sobre “A Identificação”, de *Psicologia das Massas e Análise do Ego*. FREUD, S. (1921). *Psicologia das massas e análise do ego*. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 89-179.

significante não somente o que se presta a isso em seu corpo, por ser permutável, mas esse próprio corpo. Onde se evidencia então que a relação do objeto com o corpo não se define, de modo algum, como sendo de uma identificação parcial que devesse totalizar-se nele, uma vez que, ao contrário, esse objeto é o protótipo da dotação de sentido do corpo como pivô do ser.”(p.817)

Este parágrafo remete à discussão permanente de Lacan com os pós-freudianos, que fizeram da psicanálise uma Psicologia de reforçamento do Eu. É contra este desvio dos fundamentos da Psicanálise freudiana que Lacan se levanta, por reconhecer em Freud a dimensão revolucionária de uma cisão psíquica, e que a comunidade psicanalítica vem desfazer ao pensar a questão do objeto como sendo o campo de identificações corporais parciais que poderiam vir a unificar-se em uma identificação corporal total, onde a satisfação genital alcançaria sua plenitude. Por essa via equivocada a divisão psíquica seria transponível, e a cura seria a reintegração do Isso ao Eu, ou seja, a busca pela unidade do sujeito.

“Essa mitologia da maturação dos instintos, construída com trechos seletos da obra de Freud, efetivamente gera problemas espirituais cujo vapor, condensado em ideais de nuvens, por sua vez irriga com seus aguaceiros o mito original. As melhores penas destilam sua tinta formulando equações que satisfaçam às exigências do misterioso genital love. (...) Ninguém, entretanto, parece abalado pelo mal-estar daí resultante, e antes se vê nisso motivo para incentivar todos os Munchhåusen da normalização psicanalítica a se puxarem pelos cabelos, na esperança de atingirem o céu da plena realização do objeto genital, ou do objeto puro e simples.” (E., p.263)

Nesta via enviesada o caminho de uma cura na análise se daria alcançando a satisfação genital, ou seja, alcançando a unificação libidinal da satisfação pulsional que se manifestaria não mais pelas pulsões parciais, mas sim pela realização da satisfação genital plena. Ideia esta que implica uma noção Eu identificado ao corpo e unificado por ele. A cura viria então “domar” as pulsões parciais (oral, anal, fálica) e identificar o corpo como um corpo “total”. O sujeito aí deixaria de ser cindido pelo real da pulsão e pelo simbólico do significante.

Como nos diz Lacan, a pulsão de morte em Freud teria a função de apontar não para a dimensão biologizante do corpo, mas sim para a linguagem e como esta marca o corpo em uma dimensão significante que ultrapassa a determinação orgânica, o que o coloca num descompasso eterno entre o que dele é instinto e o que dele transforma-se em pulsão, ou seja, em um corpo marcado pela linguagem. O corpo passa à dimensão significante, e o objeto da pulsão passa a ser o pivô do ser.

Para além de qualquer fisiologia, de qualquer dimensão instintiva do comportamento sexual, a linguagem promove para o humano um corpo cernido pelo significante, o que

faz com que o instinto, para o humano, venha ceder lugar à pulsão. A questão pulsional abarca um saber que não comporta para o sujeito o menor conhecimento: da pulsão temos o registro imaginário do esquema mental, que organiza as pulsões parciais, e o registro real do gozo - da satisfação, que ultrapassa a tentativa de apreensão simbólica.

Com essa argumentação, Lacan retoma o engodo de imputar à Psicanálise um pretense esgotamento dialético do ser: *“Cabe-nos dizer agora que, a se conceber o tipo de apoio que fomos buscar em Hegel para criticar uma degradação tão inepta da psicanálise, que não encontra para si outra razão de interesse senão a de ser atual, é inadmissível que nos imputem ser enganado por um esgotamento dialético do ser (...)”*(E.,p.804)

A discussão a respeito da constituição do sujeito é que leva Lacan à formulação da dialética do desejo. Portanto, não há como dissociar estes dois aspectos – sujeito e desejo – se quisermos avançar junto com Lacan. Na prática clínica, o sujeito é conduzido a um lugar de decifração do desejo inconsciente onde se pressupõe uma lógica em que se reconhece, como diz Lacan, *uma voz interrogativa*. Parece que o sujeito, conforme Lacan o aborda, comporta a dimensão de uma questão, uma interrogação, que, no decorrer da elaboração, vai ser articulada à questão do desejo do Outro: o *Che Vuoi?* da dialética do desejo. (E,p.815)

Quando Lacan formula a dimensão da verdade em *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*, é para situar justamente o efeito da linguagem no humano. Uma vez que é por ser humano, enquanto determinado e constituído *na e pela* linguagem, que a dimensão do verdadeiro entra em jogo. *“...é porque há linguagem , como todos podem perceber, que há verdade”*(Lacan, *Meu ensino*, p.37)

A dimensão da verdade não entra em jogo no mundo animal. Biologicamente a intenção de enganar o adversário na disputa e combate, ou a intenção de seduzir o parceiro na exibição sexual, traz a cena a dimensão concreta da relação dual, em que o que está em jogo é acuar ou copular. Porém, os comportamentos no mundo animal não fazem questão sobre o verdadeiro, porque são verdadeiros em si mesmos: *“Mas o animal não finge fingir. Não deixa rastros cujo engodo consista em se fazerem tomar por falsos sendo verdadeiros, isto é, quando são os que dariam a pista certa. Tampouco apaga seus rastros, o que já seria, para ele, fazer-se sujeito do significante”* (E., p.808). É pela passagem do fingimento à ordem do significante que a Fala se institui. A dimensão do verdadeiro, que só é questão no mundo humano, se institui pela determinação da linguagem no homem, uma vez que o significante institui algo para além do outro da

relação dual do mundo animal: o significante institui o lugar do Outro, “o *Outro-testemunha* - o testemunho Outro que não o de qualquer um de seus parceiros – para que a Fala que ele sustenta possa mentir, isto é, colocar-se como verdade. Assim, é de outro lugar que não o da Realidade concernida pela Verdade que esta extrai sua garantia: é da Fala. Como é também desta que ela recebe a marca que a institui numa estrutura de ficção.” (E.,p.808)

De modo que o registro simbólico é o que permite ao humano se destacar enquanto tal, destacando-se do campo imaginário da relação dual. E é só porque há linguagem que se instala para o humano a dimensão da verdade. É assim que Lacan entende por onde Freud reconheceu o inconsciente: pela dimensão do verdadeiro fundado pela linguagem. Sigamos a retomada que Ogilvie faz da formulação lacaniana de sujeito, que destaca a dimensão factual e ilusória, tal como Lacan a abordava ao distinguir o homem do animal por ser o homem aquele que *finje fingir*:

“Perguntávamos: o que se aprende sobre o sujeito quando, em vez de falar dele com os filósofos, escutamo-lo em companhia do analista? Viu-se, inicialmente, que não se tratava do mesmo sujeito: Lacan não oferece uma nova definição de sujeito, mas o constitui, pela primeira vez, articulando o que até então nunca fora relacionado: uma caracterização antropológica, uma deficiência fisiológica, aberrações estruturais de comportamento (as formações do inconsciente), uma linguagem. Seguiu-se daí, paradoxalmente, que escutar o sujeito não permitia ouvi-lo, enfim, dizer sua verdade, mas verificou-se, ao contrário, segundo a fórmula de Lacan, que sua estrutura característica provinha do fato de que isso já fala dele desde sempre. Dizer que a linguagem é a causa do sujeito, e que por esse motivo um inconsciente estruturado como uma linguagem determina sua natureza até no fato de que esta lhe escapa, é ligar o sujeito não mais apenas à verdade, mas, em primeiro lugar, à ilusão. O sujeito não é mais o autor, ou o destinatário privilegiado da verdade, mas é simplesmente o seu lugar, na medida em que, ser de linguagem, uma de suas características, entre outras, é se colocar a questão da verdade, que só tem em si mesma essa dimensão factual.” (Ogilvie, p.126)

Entendemos que Lacan introduz o conceito de sujeito enquanto uma função, no sentido de situar ali algo distinto do que é entendido por “psiquismo”. O sujeito, para Lacan, têm a função de apontar para o que é no humano, ou no psiquismo humano, o efeito da linguagem. Vimos que a dimensão do sujeito surge enquanto determinado pela linguagem e pela fala, ou seja, enquanto determinado pelo Outro donde surge o significante. É desta elaboração que Lacan extrai o axioma do significante: um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante, e não para outro sujeito. Encontramos no Seminário 11, de 64, um exemplo que nos serve muito bem para ilustrar a dimensão da linguagem e do sujeito proposta por Lacan:

“suponham que vocês descobrissem no deserto uma pedra coberta de hieróglifos. Vocês não duvidam nem por um instante que tenha havido um sujeito por trás para inscrevê-los. Mas acreditar que cada significante se dirige a vocês, é um erro

– a prova está em que vocês podem nada entender daquilo. Pelo contrário, vocês os definem como significantes pelo fato de estarem certos de que cada um desses significantes se reporta a cada um dos outros. E é disto que se trata na relação do sujeito ao campo do Outro.” (Lacan, Sem 11, p.187)

O Outro é definido neste momento de sua elaboração como lugar da Fala, o lugar do tesouro do significante, da linguagem. Este lugar do tesouro do significante não equivale ao código, uma vez que não há correspondência unívoca entre um signo e alguma coisa. O lugar da Fala, do tesouro do significante, implica 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. “A” é definido como Outro. E “s(A)” é o momento de pontuação donde se produz a significação. Essa dimensão da significação, onde se produz a articulação do significante com o significado, Lacan a situa no nível da escansão, em oposição à dimensão de duração.³⁸

É a partir destes dois elementos em jogo, A e s(A) - o tesouro dos significantes e a escansão da articulação significante que produz a significação – que produz-se a submissão do sujeito ao significante. Nos diz Lacan:

“ a submissão do sujeito ao significante, que se produz no circuito que vai de s(A) e volta de A para s(A), é propriamente um círculo, na medida em que a asserção que ali se instaura, por não se fechar em nada senão em sua própria escansão, ou, em outras palavras, na falta de um ato em que encontre sua certeza, remete apenas a sua própria antecipação na composição do significante, em si mesma insignificante” (E., p. 821)

Neste esquema é que Lacan começa a introduzir a dimensão da falta instaurada pela linguagem. Se o A, enquanto lugar do tesouro significante, não equivale ao código, isto é, não equivale à correspondência unívoca entre um signo e alguma coisa, ele também não pode ser pensado como o lugar que guarda a completude da bateria significante. O Outro, enquanto lugar da Fala, constitui uma dimensão de alteridade que permite distinguir no campo humano as dimensões de engano e disfarce. O disfarce apresenta-se no mundo animal, enquanto o que se manifesta na captura imaginária da luta combativa ou da exibição sexual.

Quando Lacan aborda o campo imaginário e situa que ali o que há é exclusivamente a dimensão de engodo, isso se opõe ao campo simbólico que determina o humano, e que permite que o próprio engodo seja colocado em questão, na medida em que o homem pode enganar a partir do significante, fazendo tomar o rastro falso como

³⁸ No texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo* Lacan formula o grafo do desejo, desenvolvido entre 1957 e 1958 no Seminário sobre “As Formações do Inconsciente”. Não nos detivemos aqui a trabalhar especificamente sobre o grafo, uma vez que isso implicaria retomar o seminário e fazer outro recorte sobre o tema.

verdadeiro, ou então apagar estes rastros, que, como diz Lacan, é fazer-se sujeito do significante, ou seja, constituído por ele e a ele submetido. (*E.*, p.808) Temos nesse exemplo uma distinção clara entre a dimensão imaginária e a dimensão simbólica que implica o significante.

O Outro enquanto lugar da Fala é justamente este lugar ao qual o significante é endereçado pelo sujeito e de onde o sujeito recebe a própria mensagem que emite. Na medida em que o endereçamento da fala, do significante, dirige-se a um Outro, para além do parceiro imaginário, para além da relação dual, este Outro com quem o sujeito dialoga é também um Outro-testemunha, como aponta Lacan, na medida em que funda-se como testemunha da verdade da fala. *“Assim, é de outro lugar que não o da Realidade concernida pela Verdade que esta extrai sua garantia: é da Fala. Como é também desta que ela recebe a marca que a institui numa estrutura de ficção”* (*E.*,p.808)

Contra o pretense *eu autônomo* Lacan reencontra a cada vez o estádio do espelho como ponto de referência para pensar a dependência do eu ao outro, enquanto semelhante, mas também a dependência do eu ao Outro, enquanto instância que permite inscrever a alteridade. Entre o registro simbólico e o registro imaginário, a ambiguidade do processo de conhecimento situa-se justamente no ponto em que o *desconhecer* é essencial ao *conhecer-me*. A constituição do sujeito, assim, enquanto [Eu], está na dependência do desconhecimento provocado pela captura da própria imagem refletida no espelho, assim como a referência simbólica do Outro confere com a escansão a possibilidade de separar-se da alienação imaginária.

Sem a intermediação do Outro, o encontro com o semelhante transforma-se em confronto onde a agressividade encontra sua expressão. No campo imaginário o eu ganha o peso do ideal da imagem de si, fixando-se como eu ideal. Lacan indica aqui o equívoco de tomar o eu como imanente: *“a consciência com que ele garante a si mesmo uma existência incontestável não lhe é de modo algum imanente, mas transcendente, uma vez que se apoia no traço unário do ideal do eu. Donde o próprio ego transcendental se vê relativizado, implicado como está no desconhecimento em que se inauguram as identificações do eu.”* (*E.*,p.809) Esta passagem torna a sublinhar o caráter de desconhecimento em que o eu se funda, na medida em que se faz a partir de traços do outro.

O que Lacan tenta acentuar é que, decorrente dos fundamentos da constituição do eu pela via do desconhecimento de si, é impossível que a consciência seja essencial ao sujeito, como imanente, como consciência de si, uma vez que qualquer possibilidade de

separar-se da prisão imaginária do outro passa necessariamente pela linguagem, pela articulação simbólica. Segundo o argumento lacaniano, o rigor de Hegel na Fenomenologia do Espírito em demonstrar o caminho da *selbstbewusstsein* através da luta do Senhor/Escravo, permite encontrar algo que nela mesma fica elidido: o domínio do simbólico sobre o imaginário.

Assim como acontece na análise, pela via da transferência ao analista, o Outro enquanto lugar da Fala - lugar ao qual a fala é endereçada, é representado por um vivente real, ao qual há coisas a demandar. Como a mãe, por exemplo, o primeiro Outro do bebê humano. Temos que é no nível do Outro que a dimensão da verdade se apresenta, enquanto verdade do desejo. O registro do desejo se apresenta como o que se *“inscreve enquanto consequência da articulação linguageira no nível do Outro.”* (Lacan, *Meu ensino*, p.47). É por esta via que Lacan fundamenta a proposição de que o desejo é sempre desejo do Outro, na medida em que o humano demanda ao Outro seu desejo.

4.5 A DIALÉTICA DO DESEJO

Se o sujeito é definido por sua articulação pelo significante, é preciso entender onde se situa o desejo em relação ao sujeito. No encaminhamento da dialética do desejo, Lacan aponta que a cisão entre Hegel e Freud está na relação entre a verdade e o saber. Se, para Hegel, é ao desejo que compete a ligação do sujeito com o conhecimento, Lacan nos indica que em Freud é esta relação que se quebra.

“O desejo humano, em suas relações internas com o desejo do Outro, foi vislumbrado desde sempre. Basta nos reportarmos ao primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, para descobrirmos por quais caminhos uma reflexão bastante aprofundada poderia permitir-nos iniciar uma investigação. Isso não equivale a retirar nada da originalidade do fenômeno novo trazido por Freud, e que nos permite lançar uma luz muito essencial sobre a natureza do desejo. O caminho seguido por Hegel em sua primeira abordagem do desejo está longe de ser, unicamente, como se supõe ao vê-lo de fora, uma via dedutiva. Trata-se de uma apreensão do desejo por intermédio das relações da consciência de si com a constituição da consciência de si no outro. A questão que então se coloca é saber de que modo, por intermédio disso, pode introduzir-se a dialética da própria vida. Isso só pode traduzir-se, em Hegel, por uma espécie de salto que, na ocasião, ele chama de síntese. A experiência freudiana mostra-nos um encaminhamento inteiramente diverso, embora, muito curiosamente, e também de maneira muito notável, o desejo também se apresente nele como profundamente ligado à relação com o outro como tal, apesar de se apresentar como um desejo inconsciente.” (Sem 11, p.332)

Ora, se o sujeito para a psicanálise está definido na sua articulação pelo

significante, ou seja, se o sujeito não equivale a um ser substancializado, tampouco adjetivado, se é somente efeito da articulação significativa, que tipo de desejo podemos conceber-lhe? A citação acima já indica que a dimensão do desejo é inconsciente, mas em que medida? Quais as consequências da concepção estrutural do inconsciente na formalização do desejo?

Lacan parte do *Wunsch* freudiano para chegar ao *Desir*, e nesta passagem a *Begierde* hegeliana transmitida por Kojève é um instrumento importante para a formalização do desejo enquanto desejo do desejo do Outro.

Acompanhamos a leitura de Richardson e Muller quando indicam que, no dito de que “o inconsciente é o discurso do Outro”, o “do” deve ser lido no sentido de “vindo de”. (Richardson e Muller, p. 368) A mesma fórmula pode ser aplicada frente à definição lacaniana de desejo: “o desejo é o desejo do Outro”. O desejo é o desejo vindo do Outro. Aqui, neste ponto, encontramos a sutileza da distinção da noção de desejo trazida por Kojève. Se na leitura de Kojève toda a dialética se fundamenta no desejo de reconhecimento pelo Senhor e pelo Escravo, podemos entender que um deseja ser desejado pelo outro. Fórmula impossível de se aplicar na proposição de Lacan, a partir da dominância do plano simbólico sobre o plano imaginário, e da concepção do “estado nascente” do sujeito: a realidade do humano é a realidade da prematuração do nascimento, que permite toda a articulação imaginária e simbólica posta no estádio do Espelho.

Recapitulemos com Arantes a articulação em Hegel da consciência-de-si e desejo.

“Como as demais figuras, a consciência-de-si não é uma entidade - no caso, um Eu idêntico a si mesmo, descartado por Hegel como resíduo coisificado - mas a história de um movimento, ou melhor, nela se exprime uma experiência que a rigor não é mais do que uma história, aqui a experiência da independência do seu objeto verdadeiro e único, um ser vivo que a duplica. Quanto ao desejo, ele se declara antes que ela se dê conta da verdadeira natureza do seu objeto real, ela é desejante na exata medida em que refere o seu objeto enquanto consciência intencional à certeza, ou presunção, de ser tudo e o mundo, nada, apenas fenômeno sem substância, com o qual se relaciona negativamente pelo desejo, expressão exata dessa convicção de onipotência. Logo verá que o objeto lhe resiste, frustrando-lhe a satisfação (*Befriedigung*) buscada - caso tal satisfação fosse obtida, provaria em princípio que a consciência retomara finalmente a si mesma a partir da relação com o objeto, cuja nulidade entretanto estava interessada em demonstrar praticamente. Todavia, o mau infinito do desejo insaciável, que renasce sob o signo da repetição, lhe ensinará que o seu objeto não é natural, que a desejada igualdade consigo mesma carece de uma outra mediação. Sem ser propriamente um “fantasma”, o objeto do seu desejo aparece-lhe finalmente na figura do semelhante, uma outra consciência da qual obtém enfim satisfação, quer dizer, só numa outra consciência-de-si a consciência-de-si faz a experiência da satisfação que em vão buscara no objeto natural desejado.” (Arantes, 1992)

Neste ponto em que estamos temos que a consciência-de-si descobre seu verdadeiro objeto noutra consciência-de-si, e nela encontra a experiência de satisfação. Nenhum objeto natural pode aplacar o desejo insaciável de reconhecimento: a igualdade consigo mesma, a identidade, carece da mediação de uma outra consciência-de-si para realizar-se. E é neste ponto justamente que se distancia a concepção lacaniana de desejo, posto que para Lacan a dimensão característica do desejo é que jamais ele pode, mesmo que provisoriamente, encontrar seu verdadeiro objeto de satisfação, nem mesmo no Outro.

“de maneira geral, não foi a análise que descobriu a função do desejo. Mas ela nos permitiu perceber a que grau de profundidade é levado o fato de o desejo humano não estar diretamente implicado numa relação pura e simples com o objeto que o satisfaz, mas estar ligado a uma posição assumida pelo sujeito na presença desse objeto e a uma posição que ele assume fora de sua relação com o objeto, de tal modo que nada jamais se esgota, pura e simplesmente, na relação com o objeto. Por outro lado, a análise se presta para lembrar uma coisa conhecida desde sempre, qual seja, o caráter vagabundo, fugidio, inapreensível do desejo. Ele justamente escapa à síntese do eu, não lhe deixando outra saída senão ser, a todo instante, apenas uma afirmação ilusória de síntese. ”. (Lacan, sem 5, p.331)

Neste sentido, se na *Fenomenologia do Espírito* o desejo do homem é um desejo de desejo do Outro, enquanto desejo de ser desejado pelo outro, o outro em questão é o semelhante. É a luta do senhor e do escravo enquanto sujeitos interessados no reconhecimento um do outro. Ou seja, é uma luta imaginária: o outro que é motor do desejo e por quem se obtém o reconhecimento, é o outro enquanto semelhante. Daí a comparação de Lacan entre a *luta de puro prestígio*, ou luta pelo reconhecimento, com o jogo imaginário da exibição sexual e do combate.

Lacan retoma a crítica a Hegel pelo tema da Astúcia da Razão. É em torno da agressividade que irá decompor-se o equilíbrio do semelhante com o semelhante na relação do Senhor e do Escravo, e esse desequilíbrio é “*prenhe de todas as astúcias pelas quais a razão vai por em marcha seu reino impessoal*” (E.,p.810) O erro da “Astúcia da Razão”, segundo Lacan, é supor que a sujeição e a dominação encerram-se em si mesmas, imaginariamente, o que implica a possibilidade de supressão do conflito entre o Senhor e o Escravo. O encaminhamento da dialética leva a um saber absoluto onde o real e o simbólico são conjugados. É isso o que permite Lacan afirmar que o erro em jogo é supor que o sujeito, do início ao fim, sabe o que quer. O equívoco seria supor que a razão está acima do que a determina sem que ela mesma o saiba: a ordem simbólica domina o imaginário e determina o pacto como anterior a qualquer violência: “*Pois é preciso, afinal de contas, que o vencido não pereça para que se produza um escravo. Em*

outras palavras, o pacto é em toda parte anterior à violência, antes de perpetuá-la, e aquilo a que chamamos simbólico domina o imaginário, pelo que podemos indagar-nos se o assassinato é mesmo o absoluto Mestre/Senhor.” (E., p.811)

Nessa passagem Lacan inicia um debate a respeito da inscrição simbólica que se estenderá ao longo do texto de 1960. A esta determinação do pacto como anterior à violência Lacan conceituará o Nome do Pai, enquanto a lei simbólica que desde o princípio interdita o gozo no humano. Na luta do Senhor e do Escravo, o escravo renuncia ao gozo por medo da morte, e submete-se ao trabalho como via de acesso à liberdade. *“Não há engodo mais manifesto politicamente, e, ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão.”* (E., p.811) O engodo, pelo que entendemos, é supor-se agente de uma escolha da qual não se é mais que sujeito, no sentido de que a Lei simbólica é quem determina a limitação do gozo, e que instaura a submissão do humano ao significante. Por esta via, não há supressão possível, não há resolução possível do conflito imaginário, uma vez que o conflito é desde o princípio instaurado pela dimensão simbólica que coloca o real da satisfação (gozo) como inacessível à palavra, e a imagem como o engodo que encobre a fenda da articulação significante. Um conflito intransponível, nesse sentido, para Lacan.

Ruy Fausto, no artigo *Dialética e psicanálise*, discute as possíveis articulações entre psicanálise e dialética. Frente à proposta de verificar no que a psicanálise e a dialética se aproximam, entende que o lacanismo aparece como “à serviço de uma dialetização da psicanálise”. E isso porque, com a figura topológica da banda de *Moebius*, aparece a relação entre inconsciente e consciente, figura que reúne “*a continuidade e a descontinuidade, a diferença e a identidade*”. (Ruy Fausto, p.117) Mas ao investigar, com a crítica dialética (Adorno e Castoriadis) no que psicanálise e dialética divergem, o lacanismo apresenta dificuldades ao obstaculizar a possibilidade de pensar a autonomia do sujeito em Freud. Ruy fausto situa que as críticas convergem para o ponto onde Lacan propõe o sujeito enquanto “sujeito”, e não enquanto “autônomo”. *“Castoriadis pensa a autonomia, no plano analítico, não na forma de uma submissão do inconsciente ao consciente, mas como resultado de uma redefinição”*. (Ruy Fausto, p.131)

A leitura de Ruy Fausto reconhece na metapsicologia freudiana a dualidade essência-aparência presente na dialética. No que se refere à relação inconsciente e consciente, que poderiam ser pensados em termos de essência e aparência, estaria posta a estrutura do “sujeito”. E é frente a este aspecto que o lacanismo viria a obstaculizar a autonomia do sujeito freudiano, nos termos da dialética. O autor recorta um trecho do

Seminário 2, onde Lacan faz a crítica de tal perspectiva:

“A experiência freudiana parte de uma noção exatamente contrária à da perspectiva teórica. Ele começa pondo um mundo do desejo. Ele o põe antes de toda espécie de experiência, antes de toda consideração sobre o mundo das aparências e das essências. O desejo é instituído no interior do mundo freudiano em que se desenrola nossa experiência, e a constitui, e isso não pode ser apagado em nenhum instante do menor manejo de nossa experiência. O mundo freudiano não é um mundo de coisas, não é um mundo do ser, é um mundo do desejo enquanto tal”. (Sem. 2, 1985, p.28)

Com Ruy Fausto vemos que o “lacanismo” na articulação entre psicanálise e dialética coloca o debate entre autonomia e heteronomia em jogo. “*Castoriadis acerta, creio eu, ao mostrar em que aspecto o lacanismo é regressivo em relação ao projeto freudiano. O dogma da heteronomia radical do homem é um bloqueio maior que limita o rendimento dos resultados reais do lacanismo na teorização da estrutura*” (Ruy Fausto, p.145)

De fato, neste ponto Lacan não deixa dúvidas: é o campo da heteronomia que reconhece na formalização freudiana da estrutura psíquica. Segundo a leitura de Lacan, frente à heteronomia, à divisão psíquica, Freud propõe com a máxima *Wo Es war, soll Ich werden* (Lá onde isso foi, ali devo advir) a finalidade de uma reconciliação.

“Essa finalidade é de reintegração e acordo, ou, diria eu, de reconciliação (*versöhnung*). Mas, quando se desconhece a excentricidade radical de si em si mesmo com que o homem é confrontado, ou, dito de outra maneira, a verdade descoberta por Freud, falha-se quanto à ordem e aos caminhos da mediação psicanalítica (...) A heteronomia radical, cuja hiância foi mostrada pela descoberta de Freud, já não pode ser encoberta, sem que se considere uma desonestidade intrínseca tudo o que nisto é empenhado. Quem é, pois, esse outro a quem sou mais apegado que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita? Sua presença só pode ser compreendida num grau secundário da alteridade, que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação ao meu próprio desdobraimento de mim comigo mesmo e também com o semelhante.” (E., pgs. 524-525)

Esta passagem aponta para o que seria o argumento de Lacan frente à crítica da heteronomia. Sua proposição na releitura de Freud é situar que o inconsciente é o discurso do Outro, donde o reconhecimento do desejo e o desejo de reconhecimento abarcam este plano além da relação dual. A reconciliação que Lacan vislumbra na máxima freudiana corresponderia à relação do homem com o significante, considerando que é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade. (E., p.525) Frente ao impasse entre autonomia e heteronomia, Lacan propõe uma terceira via: a paranomia. Considerando a estrutura psíquica desenhada por Freud entre *Isso*, *Eu* e *Supereu*, Lacan aborda os limites da heteronomia e o que há de relativo na autonomia, pra indicar, conforme o texto “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache” (1960),

que “as relações de interdependência (proporíamos: paranomias) em cada uma das duas tópicas de Freud (...)” (E., p.656)

A negatividade da *Begierde* hegeliana serviu à Lacan para iniciar o debate da constituição do sujeito por uma espécie de intersubjetividade radical e primordial, tal como apresentada no estádio do Espelho (Arantes, 1991). Porém, ao avançar no campo estrutural da linguagem, o desejo enquanto desejo do desejo do Outro ganha, para além do campo imaginário do reconhecimento intersubjetivo, o estatuto simbólico. Por ele se revela o carácter metonímico do desejo, por onde se exprime uma falha radical por onde o objeto visado sempre se furta.

Ao lembrarmos a contribuição de Ogilvie (1991), temos que Lacan encontra em Kojève a possibilidade de pensar que o sujeito se constitui a partir da identificação imaginária ao outro, situação que inaugura a alteridade e o eu alienado à imagem especular. Não há sujeito antes deste encontro com o outro. Ao retomarmos a elaboração do estádio do Espelho, temos que a formação do eu se dá pela identificação primordial com a imagem de outro, e nisso o eu se confunde com essa imagem que o forma e o aliena. A captação especular abole o sujeito, de maneira que há somente intrusão primordial da imagem do outro. Para que a identificação se cristalice é preciso que uma discordância, um terceiro venha perturbar essa absorção especular. Esse terceiro pertence ao simbólico, ao Outro, em sua manifestação mínima.

A dialética de Lacan comporta a dimensão da negatividade constitutiva do sujeito, dividido e determinado pela relação com o Outro simbólico e o outro imaginário. Por esta via não há como pensar a constituição do sujeito independente da linguagem e da imagem.

Deste modo, em Lacan, não é a negatividade que organiza o desejo. No esquema kojéviano adotado por Lacan, o desejo já é, em si, pura negatividade. A demanda, sim, é o elemento que se enforma em seu molde, mediante os recursos do simbólico. O sujeito aliena-se na demanda de amor, quando pergunta ao Outro “– Quem sou eu?” ou “– O que queres de mim?": perguntas sem resposta que levam, necessariamente, a demanda ao fracasso.

Com a dialética do desejo Lacan pode situar a dimensão de negatividade, não enquanto elemento que funda o desejo, mas sim enquanto o desejo mesmo. No sentido de que o desejo é definido por aquilo que ele não é: ele não é nem necessidade (enquanto dado do que é puramente orgânico e fisiológico) nem demanda (enquanto o

que se articula em palavras na relação ao Outro, e que funda o campo do amor), mas sim, aquilo que jamais se reduz à necessidade, e que tampouco pode ser satisfeito na demanda. Por esta via, pautada pela contribuição da linguística estrutural, o desejo é o próprio movimento metonímico do encadeamento significante.

“O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também lugar dessa falta. O que é assim dado ao Outro preencher, e que é propriamente o que ele não tem, pois também nele o ser falta, é aquilo a que se chama amor, mas são também o ódio e a ignorância. É também isso, paixões do ser, o que toda demanda evoca para além da necessidade que nela se articula, e é disso mesmo que o sujeito fica tão mais propriamente privado quanto mais a necessidade que se articula na demanda é satisfeita.”(Escritos, p.627)

Mais, ainda, a satisfação da necessidade só aparece aí como o engodo em que a demanda de amor é esmagada. Como vimos no capítulo anterior, Lacan orienta-se pela formulação freudiana de que o sonho é realização de desejo no sentido de que o desejo, enquanto moção psíquica, é o que movimenta o inconsciente:

*“ – se o desejo efetivamente está no sujeito pela condição, que lhe é imposta pela existência do discurso, de que ele faça sua necessidade passar pelos desfilamentos do significante; e
- se, por outro lado, como demos a entender anteriormente, abrindo a dialética da transferência, é preciso fundar a noção do Outro com maiúscula como sendo o lugar da manifestação da fala (a outra cena, eine andere Schauplatz, de que fala Freud na Traumdeutung) ,
- deve-se afirmar que, obra de um animal presa da linguagem, o desejo do homem é o desejo do Outro. (E, p.628)*

Lacan indica o ponto onde a doutrina hegeliana oferece um apoio à sua própria formalização, que seria justamente o lugar do objeto na dialética do desejo, uma vez que o desejo não é desejo de um objeto, mas desejo do desejo do Outro. Ao passo que nos indica também justamente o ponto de onde se distancia da concepção dialética de Hegel: não há como conceber, dentro da perspectiva lacaniana de sujeito, a possibilidade de um esgotamento dialético do ser, enquanto uma “ redução logicizante”. *“Cabe-nos dizer agora que, a se conceber o tipo de apoio que fomos buscar em Hegel para criticar uma degradação tão inepta da Psicanálise que não encontra para si outra razão de ser senão a de ser atual, é inadmissível que nos imputem ser enganado por um esgotamento puramente dialético do ser ...” (E., p.804)*

Nesta perspectiva é que Lacan distancia sua dialética do desejo da de Hegel, uma vez que na construção lacaniana, justamente o desejo abarca a dimensão de uma irreduzibilidade tanto à palavra, quanto à satisfação da necessidade. *“ali onde se trata do desejo, encontramos em sua irreduzibilidade à demanda a própria mola do que também o*

impede de reduzi-lo à necessidade".(E., p. 805).

Lacan sempre se posicionou contrário à maneira como os pós-freudianos interpretaram e manejaram a dimensão da sexualidade na clínica, uma vez que interpretavam o desejo como a manifestação da sexualidade, e tomavam a direção de cura como uma direção no sentido da realização da satisfação sexual genital enquanto unificação das pulsões parciais (oral, anal, fálica). Interpretar o sofrimento subjetivo como a incapacidade de realização sexual, e propor uma clínica que ofereça a "felicidade", no sentido de uma resolução apaziguadora dos conflitos trazida pelo entendimento de que o desejo equivale ao desejo genital, é para Lacan o grau último da negação da descoberta freudiana. E isso porque, justamente, o que Lacan permite retomar, é que a descoberta freudiana da sexualidade, e dos impactos da sexualidade na subjetividade, trazem à tona a dimensão revolucionária, tal qual a revolução de Copérnico, que mostra o descompasso entre saber e verdade. É neste sentido que Lacan diz que *a sexualidade faz furo na verdade: "quando falamos de um furo na verdade, não é, naturalmente, uma metáfora grosseira, não é um furo no casaco, é o aspecto negativo que surge no que tange ao sexual, justamente no que tange à inaptidão a se comprovar. É disso que se trata em uma Psicanálise"*³⁹(Meu Ensino, p.30)

No sonho, que Freud define por excelência como "a realização de um desejo", Lacan encontra a linguagem e a sexualidade:

"O sonho em Freud não é uma natureza que sonha, um arquétipo que se agita, uma matriz do mundo, um sonho divino, uma coloração da alma. Freud faz dele como de um certo nó, uma rede associativa de formas verbais analisadas e se recortando como tais não pelo que significam, mas por uma espécie de homonímia. É quando uma mesma palavra encontra-se em três cruzamentos das ideias que ocorrem ao sujeito que vocês percebem que o que é importante é aquela palavra, e não outra coisa. É quando vocês encontram a palavra que concentra em torno de si o maior número de filamentos desse micélio que vocês sabem que é ali o centro da gravidade oculto do desejo de que se trata. Para encurtar, é (...) o ponto-núcleo onde o discurso faz furo." (Meu ensino, p.37)

Entendemos que é na articulação entre os registros simbólico, imaginário e real que podemos encontrar a saída para diferenciação que Lacan faz entre sua dialética do desejo e a dialética de Hegel. Ao acompanharmos no texto de 1960⁴⁰ a dialética do desejo, temos que um ponto fundamental é o lugar e a função do Outro, ou, dizendo de outra forma, que o lugar do Outro é a própria função simbólica.

39 J. Lacan, Meu Ensino, 1967, Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 2006. Em 67, um ano após a publicação de Escritos, Lacan publica "meu Ensino", onde faz uma retomada do percurso de seu ensino desde 53, ano de seu primeiro seminário e da comunicação do Discurso de Roma.

40 "Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo" in Escritos.

Ao inscrever esta posição do Outro enquanto lugar simbólico ao qual o sujeito se referencia, Lacan tem instrumentos para abordar o desejo como estando intimamente atrelado ao campo simbólico. O desejo seria a dimensão de um movimento disparado pela inscrição simbólica, e que, por isso, não pode se satisfazer no plano da necessidade biológica, como tampouco no plano da demanda.

“pela separação o sujeito acha, se podemos dizer, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, no qual ela é de essência alienante. É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para alguém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta onde se constitui o desejo do sujeito. O sujeito – por um processo que não deixa de conter engano, que não deixa de representar essa torção fundamental pela qual o que o sujeito reencontra não é o que anima seu movimento de tornar a achar – retorna então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal.” (Sem. 11, p.207)

Podemos verificar nessa passagem que a dimensão da falta é instaurada pelo Outro, enquanto fundamentada no princípio da linguagem. O Outro, inicialmente o Outro materno, que transmite para a criança o mundo da linguagem pela fala, ao falar, situa-se no campo da demanda, enquanto o que surge para a criança como sentido. Para além do sentido, corre o deslizamento significante, metonímico, do que move o Outro a falar, corre o desejo do Outro. Desejo jamais redutível a qualquer sentido ou demanda. Para o desejo, não há sentido. O ponto de falta situa-se no desconhecimento do que responde ao desejo da mãe, desconhecimento do sentido do desejo do Outro, e é pela falta inscrita no Outro que se constitui o desejo do sujeito. O nome do significante do desejo da mãe, ou, no dizer de Lacan, o significado do desejo da mãe, é atrelado a um significante: o falo. E, na dialética em questão, é justamente o falo - enquanto significante que responderia ao significado do desejo do Outro – que falta. Esta é a dimensão da castração. Neste sentido, se o significante do significado do desejo do Outro falta, seria impensável alcançar este estado de supressão - satisfação - do desejo pelo encontro com o desejo do Outro.

Temos que o desejo se situa na dependência da demanda: *“a demanda, por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela, elemento que não é impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo. (...) a função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito. (Sem 11, p.146)* O desejo, ao ser articulado na linguagem e pela linguagem, é subvertido neste processo pelo campo da demanda: a tentativa de articulação do desejo na fala, pela linguagem, já o transforma em demanda,

e, com isso, já inaugura o campo do desejo enquanto insatisfeito, uma vez que jamais desejo e demanda poderão alcançar o encontro pleno. Dito de outra maneira, jamais o movimento da enunciação poderá se reduzir ao enunciado. Há uma incompatibilidade do desejo com a fala, porque, ao ser articulado ele já passa para o campo da demanda. Daí a expressão de que *o desejo é sempre cornudo*, porque, ao deitar-se com o significante, ele se trai. Ao ser dito ele deixa de ser, uma vez que ele é justamente a “falta-a-ser” apreendido – significado – substancializado - objetivado. (sem 5, p.155)

Mas avançando na elaboração do Outro e do desejo, o que Lacan desenvolve a partir da estrutura do Complexo de Édipo como regida pelo Outro, é a concepção de que não há estado originário de desejo no bebê humano. Jamais a dialética do desejo poderia ser entendida como uma história de desejos desejados, porque, de princípio, o desejo é desejo do Outro, ou seja, de princípio o desejo vem do Outro. É o Outro materno que, por estar regido pela Lei simbólica, inaugura a dimensão do desejo para o bebê. Daí a formulação da pergunta sobre o desejo ser colocada por Lacan enquanto: *“Che Vuoi?”*. De início, é do Outro que vem o desejo, e só resta ao bebê humano ter que se situar a partir daí. Para situar a dialética do desejo, Lacan recorre ao plano estrutural do complexo de Édipo. A partir dele é que poderemos verificar a articulação entre o desejo e o Outro, que, por ser função simbólica, é também tomado por “função paterna”, ou “Nome do Pai”.

Temos que o desejo é efeito da inscrição simbólica no humano e liga-se ao Outro:

“a criança não tem relação simplesmente com um objeto que a satisfaz ou não a satisfaz, mas, graças ao mínimo de espessura de irrealidade dado pela primeira simbolização, já existe um referenciamento triangular da criança, uma relação não com aquilo que traz satisfação para sua necessidade, mas uma relação com o desejo do sujeito materno que ela tem diante de si. A criança só é capaz de conseguir situar sua posição na medida em que a dimensão do símbolo já foi inaugurada.” (Sem 5.p.232)

É a inscrição simbólica – enquanto alteridade a qual a mãe está submetida – que permite a dialética do desejo. Ou seja, nenhuma dialética, segundo Lacan, é possível, a se considerar somente a relação da criança com a mãe: *“Primeiro porque é impossível deduzir qualquer coisa daí, depois porque é igualmente impossível, segundo a experiência, conceber que a criança esteja no mundo ambíguo que nos apresentam os analistas kleinianos, no qual não existe realidade a não ser a da mãe.” (sem. 5 p.232)*

O complexo de castração, conceito fundamental na formalização freudiana, é retomado por Lacan para cernir a dimensão da incompatibilidade do desejo com a fala, tal como apontado anteriormente. De modo que a castração torna-se, para Lacan, o conceito

fundamental por onde vai articular as noções de sujeito, Outro e desejo:

“Do lado do vivente, como ser que deve ser captado na fala, como alguém que nunca pode advir nela por inteiro, nesse para-aquém do limiar que no entanto não é nem dentro nem fora, não há acesso ao Outro do sexo oposto senão através das chamadas pulsões parciais, onde o sujeito busca um objeto que lhe reponha a perda da vida que lhe é própria, por ele ser sexuado. Do lado do Outro, do lugar onde a fala se confirma por encontrar a troca de significantes, os ideais que eles sustentam, as estruturas elementares do parentesco, a metáfora do pai como princípio da separação, a divisão sempre reaberta no sujeito em sua alienação primária, e por estas vias que acabamos de citar, devem instaurar-se a ordem e a norma que dizem ao sujeito o que ele deve fazer como homem ou como mulher.” (E.,p.849)

Entendemos que o avanço na problematização do sujeito e do desejo coloca a necessidade de formalizar o conceito de castração na dimensão da articulação entre os registros simbólico, imaginário e real. Para tanto, o Outro enquanto campo da linguagem – o que equivale a dizer sede da Lei – é quem introduz o significante por onde o sujeito irá se referenciar. *“É antes a assunção da castração que cria a falta pela qual se institui o desejo. O desejo é desejo de desejo, desejo do Outro, como dissemos, ou seja, submetido à Lei”* (E., p.853).

É nesta via em que o desejo - por ser desejo do Outro - leva o humano a demandar o desejo do Outro, que se institui o que Lacan chama de dialética do desejo. Retomando os recursos da linguística para fundamentar o inconsciente estruturado como a linguagem, Lacan encontra na metonímia a expressão do desejo. Na dialética do desejo, se de princípio o desejo é do Outro, e cabe ao bebê humano desejar o desejo do Outro, o que acontece é uma refração do desejo pela demanda, de modo que o bebê, a criança, passa a desejar ser desejada, demandar que o Outro a deseje. Nesse processo, o desejo, que vem do Outro, passa a se inscrever em si próprio. É por esta via que a castração se inscreve na dialética do desejo, uma vez que a castração situa este processo em que cabe ao humano tomar o desejo do Outro para si, ter seu próprio desejo.

“Quanto ao desejo do homem, que deve realmente ser extraído do campo do Outro e ser o meu, pois bem, acontece algo curiosíssimo. Quando cabe a ele desejar, pois bem, ele percebe que é castrado. O complexo de castração é isso. Isso quer dizer que alguma coisa se produz necessariamente na significância, que é essa espécie de perda que necessita que, quando entra no campo de seu próprio desejo enquanto desejo sexual, o homem só possa fazê-lo pelo veículo dessa espécie de símbolo que representa a perda de um órgão, na medida em que ele assume na ocasião função significante, função do objeto perdido.” (Meu ensino, p.50)

Nesta passagem Lacan nos permite cernir o ponto em que a dimensão do desejo se liga ao campo da sexualidade, onde aponta que não há realidade biológica possível de abarcar a complexidade da sexualidade no humano. Novamente encontramos na

retomada de Freud a retomada da sexualidade para a Psicanálise. Mais do que tentar encontrar o caminho para a organização genital, pela unificação das pulsões parciais em uma pulsão genital, a dimensão do desejo sexual aponta para o descompasso irreduzível que a sexualidade traz à tona para o humano, na medida em que só pode ser abordada no campo simbólico. *“se há castração, talvez seja pura e simplesmente porque o desejo, quando é de fato do seu que se trata, não pode ser tido, ser alguma coisa que se tem, ser um órgão manejável. Ele não pode ser ao mesmo tempo o ser e o ter.”* (Meu ensino, p.51).

Conforme a leitura de Ogilvie, o objeto do desejo não pode ser tomado como algo 'conatural', decorrente do campo das necessidades biológicas. O objeto do desejo, tal qual o próprio desejo, é decorrente da determinação significativa: *“Assim, buscando as condições de possibilidade daquilo que a experiência freudiana atesta, que o sujeito humano é habitado por um desejo inconsciente, Lacan as encontra numa estrutura transcendental do sujeito enquanto falante. (...) O sujeito lacaniano constitui o mundo dos objetos de seu desejo a partir da estrutura da linguagem que o determina intimamente.”* (Ogilvie, p.130)

No artigo *A Significação do Falo* (1958) Lacan aborda a dimensão do falo como objeto significativo do desejo, e situa que é por este significativo que se articula a relação da castração com o desejo. O falo se apresenta no desejo humano enquanto uma função simbólica que representa imaginariamente algo que se articula ao desejo, por estar presente ou ausente. O complexo de castração abarca este processo em que o humano, por ter de se haver com sua posição sexual, encontra no falo um objeto que tem uma função significativa, ou seja, a função de colocar devidamente a sexualidade no plano simbólico, donde o objeto do desejo, sob a forma do falo, pode estar presente ou ausente, pode ser cortado, pode se ter ou não ter.

As fantasias de castração, presentes tanto nos homens quanto nas mulheres, apontam para a complexidade da sexualidade e seu caráter enigmático, sem resposta plena, objetiva, única... resposta esta que existe no mundo animal. Nele, a exibição sexual e a luta combativa são expressões do imaginário por onde se engendra o instinto. Enquanto que no mundo humano, fundado pela linguagem, o desejo só existe porque existe como efeito do campo do Outro. E é por isso que só pode ser abordado no campo significativo, através de um órgão sempre ameaçado de “corte”. Este falo ameaçado por um corte no corpo é a expressão simbólica do corte cavado pela linguagem no homem, que inscreve de princípio o descompasso entre o real do corpo e o que dele pode ser

apreendido simbolicamente, através do desejo, ou seja, através do que a Fala, o Outro, causa de sujeito. É por esta via que o desejo coloca em cena a relação com a verdade. É porque o desejo só pode existir através da fala, mas não pode ser apreendido por ela, que a dimensão metonímica do desejo se apresenta como a dimensão da verdade que escapa ao discurso. (Lacan, E., p.691).

Acompanhando a formulação que Lacan faz de sujeito e desejo, temos que a presença do significante na economia das relações inter-humanas institui uma subversão do que é do campo da necessidade para o campo da demanda. E o desejo surge no sujeito pela condição que lhe é imposta pela existência do discurso, uma vez que as necessidades, que existem em estado puro no mundo animal, são subvertidas no mundo humano pela imposição da linguagem, que exige que o que é da ordem da necessidade passe pela palavra. Nessa passagem porém, um elemento negativo se inscreve enquanto aquilo que jamais poderá ser nomeado, na tentativa justamente de nomear. Essa é a dimensão do Real, enquanto um vazio de representação debitário do processo de simbolização. Na articulação da necessidade ao significante, por sua vez, se instala o campo da demanda enquanto elemento positivo da articulação simbólica, enquanto apelo endereçado ao Outro – cuja demanda inaugural para o bebê humano é a demanda da presença/ausência do Outro materno. Entre o que se esboça da necessidade no campo da demanda e o que não se esgota na demanda, o desejo fica como *“o rastro inscrito no transcurso e como que a marca do ferro do significante no ombro do sujeito que fala. É menos paixão pura do significado, do que pura ação do significante, que pára no momento em que o vivente, transformado em signo, a torna insignificante.”* (E., p.636)

Por esta via de formalização, o desejo que Lacan resgata da formulação freudiana implica a dimensão de uma fenda constitutiva do sujeito pela fala, pelo Outro. O desejo traz para a clínica a dimensão da impossibilidade de alcançar o “um” - enquanto a identidade plena, a conjugação entre consciente-inconsciente, entre Isso e Eu. Mais, ainda, o desejo é a falta-a-ser do sujeito, enquanto impossibilidade de ser o que falta ao Outro, ou seja, enquanto impossibilidade de que a fala apreenda o todo do significado, bem como o todo de um real que fica como resto do que pode ser articulado na fala. *“É de uma fala que suspenda a marca que o sujeito recebe de seu dito, e apenas dela, que poderia ser recebida a absolvição que o devolveria a seu desejo. Mas o desejo nada é senão a impossibilidade dessa fala, que, por responder à primeira, não consegue fazer outra coisa senão reduplicar sua marca, consumando a fenda (Spaltung) que o sujeito sofre por só ser sujeito na medida em que fala.”* (E., p.695).

4.4 PORQUE CHAMAR ISSO DE SUJEITO?

A determinação da linguagem sobre o humano coloca para Lacan a questão do sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação, na medida em que o sujeito da enunciação não se confunde com aquele sujeito que diz “eu”. A noção de *shifter* serve para ilustrar esta dimensão do indicativo, do sujeito tal como aparece no enunciado enquanto aquele que diz “eu” enquanto está falando. (Lacan, E., p.810)

Discussão que Lacan sempre retoma com a função de questionar a dimensão da “intersubjetividade” na comunicação. Quando fala do inconsciente estruturado tal como a linguagem, e que, resultado do significante vindo do Outro, o sujeito é efeito do encadeamento significante, Lacan vem se opor à noção de comunicação pautada pela intersubjetividade, pela ideia de que se trata de uma simples relação dual entre um receptor e um emissor. O campo do Outro, da Fala, coloca em jogo para o humano o campo do descompasso, onde o que se pretende dizer não coincide jamais com o que se diz de fato. O sujeito seria esta dimensão que sustenta o descompasso, na medida em que Isso fala em nós para além da intenção que temos ao dizer. Os lapsos da fala mostraram isso a Freud, e o que Lacan faz é nomear os efeitos deste descompasso de sujeito. A pergunta que não cala, no entanto, é por que ainda falar em sujeito, uma vez que o sujeito, na psicanálise, vai na contramão das noções de sujeito encontradas na Filosofia e na Psicologia.

“Aqui, o filósofo estava prestes a me dizer: 'Por que continuar a chamar de sujeito o que o senhor articula como o inconsciente estruturado como linguagem?' Quando os analistas me fazem pergunta parecida, recebo um golpe, mas não posso dizer que fico surpreso. Mas, da parte dos filósofos, é tão desconcertante que não encontrei nenhuma resposta a dar a não ser: 'mantenho o sujeito... para fazer você falar.’” (Lacan, Meu Ensino, p.99)

Entendemos que a insistência de Lacan em cernir a concepção de sujeito é debitária de uma posição crítica frente à prática psicanalítica, onde a direção pautada pela ética do inconsciente, ou ética do desejo, implica o entendimento de que mais do que chegar ao conhecimento pleno das representações inconscientes, e “*saber porque sua filha é muda*”⁴¹, se trata de poder subjetivar, tomar para si, *isso* que fala numa outra cena da qual se ignora. Trata-se de fazer a filha falar. Mais do que saber o significado das representações inconscientes, Lacan sustenta a importância da concepção de sujeito na

41 “... à análise não cabe encontrar, num caso, o traço diferencial da teoria e querer explicar, com ele, por que sua filha é muda – pois o de que se trata é de fazê-la falar (...)”. Lacan, *Sem 11- 1964*, ed. Jorge Zahar - Rio de Janeiro, 1990, pg. 18. Lacan justamente aponta para o encaminhamento da direção clínica, que não deve se pautar na explicação do inconsciente visando seu conhecimento, mas operar no sentido de uma assunção subjetiva das determinações significantes.

medida em que é por ele que se pode alcançar a dimensão da verdade dos efeitos da linguagem para cada um. *“Nenhum indicador basta, com efeito, para mostrar onde age a interpretação, quando não se admite radicalmente um conceito da função de significante que capte onde o sujeito se subordina a ele, a ponto de por ele ser subornado”* (E. p.593) Lacan refere-se a esta passagem como *a importância do significante na localização da verdade*, na direção de cura proposta pela Psicanálise.

“ Nada é mais temível do que dizer algo que possa ser verdadeiro. Pois logo se transformaria nisso, se o fosse, e Deus sabe o que acontece quando alguma coisa, por ser verdadeira, já não pode recair na dúvida. Será esse o procedimento da análise, um progresso da verdade? Já escuto os coxas-grossas a murmurarem sobre minhas análises intelectualistas, quando sou o primeiro, ao que eu saiba, a preservar nelas o indizível. Que seja para além do discurso que se acomoda nossa escuta.” (E., p.616)

Uma escuta que se acomoda para além do discurso é aquela que admite que para além do discurso enunciado, há uma enunciação que não se apreende pela lógica consciente. É uma lógica inconsciente que se manifesta e fala na medida em que se está falando. Ao propor o retorno a Freud, Lacan resgata a dimensão ética que orienta a formulação freudiana do inconsciente, onde a direção de cura não pode ser pautada pela pretensão de “fazer o bem”, donde se estabelece uma relação de poder do analista sobre o analisando. A direção que Lacan encontra em Freud é a direção pautada pela noção de verdade, que é a *verdade sobre os efeitos da verdade, sobre os efeitos da linguagem, da fala*. (Lacan, E., p.641). Lacan pretende deixar claro que a direção clínica não se pauta sobre a pessoa, o analisando, mas sobre o encaminhamento da fala na análise: que só pode se orientar sobre a dimensão distinta entre enunciado e enunciação, onde os efeitos da linguagem se manifestam e indicam a verdade de cada um. Por esta via, a direção da análise só pode ser pautada pela função da fala e o campo da linguagem, donde o poder não está na pessoa do analista, mas na própria fala do analisando, por onde o analista deve se orientar em sua escuta:

1. Que a fala tem aqui todos os poderes, os poderes especiais do tratamento;
2. Que estamos muito longe, pela regra, de dirigir o sujeito para a fala plena ou para o discurso coerente, mas que o deixamos experimentar nisso;
3. Que essa liberdade é o que ele tem mais dificuldade de tolerar;
4. Que a demanda é propriamente aquilo que se coloca entre parênteses na análise, estando excluída a hipótese de que o analista satisfaça a qualquer uma;
5. Que, não sendo colocado nenhum obstáculo à declaração do desejo, é para lá que o sujeito é dirigido e até canalizado; que a resistência a esta declaração, em última instância, não pode se ater aqui a nada além da incompatibilidade do desejo com a fala. (E., p.641)

A grande questão, ou impasse na formação do analista apontada por Lacan, é que justamente o analista só pode se orientar por este princípio clínico se ele mesmo, em sua

análise, tiver alcançado essa dimensão do desejo incompatível com a fala. Ou seja, se tiver condições de compreender a dimensão da determinação da linguagem sobre o humano, a ponto de não se propor uma empreitada de “normatização” - onde o analisando é levado, ao final da análise, a uma identificação com o analista, como se alcançasse um *melhoramento egoico*; ou onde interpretações explicativas visam a resolução plena dos conflitos sintomáticos; ou seja, se tiver condições de sustentar a dimensão ética do inconsciente e de suas manifestações, a ponto de não propor com a cura analítica uma “retificação” da divisão subjetiva - tal qual a proposição de alcançar uma unidade subjetiva, uma compreensão unificadora da subjetividade; a ponto de sustentar o reconhecimento de que Isso fala sempre no descompasso com o Eu, onde não há resolução possível no campo de um *sujeito consumado em sua identidade consigo mesmo*. A formulação freudiana “*Wo es War, Soll Ich Werden*” - “*Ali onde Isso Era, devo advir*” - aponta para o destino ético da análise.

Abaixo Lacan faz um elogio a Freud e à dimensão ética do inconsciente para a Psicanálise:

“ Quem soube melhor que ele, declarando seus sonhos, desfiar a corda em que desliza o anel que nos une ao ser, e fazer luzir entre as mãos fechadas que o passam umas às outras, no jogo-do-anel da paixão humana, seu breve fulgor? (...) Quem, tão intrepidamente quanto esse clínico apegado ao terra-a-terra do sofrimento, interrogou a vida em seu sentido, não para dizer que ela não o tem – maneira cômoda de lavar as mãos – mas para dizer que tem apenas um, onde o desejo é carregado pela morte?” (E.,p.642)

Na tentativa de formular um pouco mais sua resposta aos filósofos, que questionam o uso do termo sujeito, Lacan avança:

“Entretanto, que loucura seria não retomar este termo, cujo fio nos foi conservado por não sei que felicidade na tradição filosófica, desde o Órganon de Aristóteles de que lhes falava a pouco. Releiam (...) e vejam no início a diferença que há entre sujeito e substância. Eis uma coisa tão crucial que os dois milênios de tradição filosófica de que falava fizeram apenas um esforço, o de tentar absorver isso. Aquele considerado o pináculo da tradição filosófica, Hegel, com, devo dizer, uma competência deslumbrante, afirmou o que é a própria negação do que tocamos no sonho, a saber, que a substância é desde sempre o sujeito, antes de se tornar um, como ainda há pouco na formulação de Freud. Tudo parte do trauma inicial da afirmação aristotélica que separa da forma mais rigorosa o sujeito e a substância. Ela está completamente esquecida. Que o sujeito tenha sobrevivido através da tradição filosófica é demonstrativo, se é que se pode dizer, de um verdadeiro insucesso do pensamento. Não estaria aí a razão para não se abandonar o termo sujeito, no momento em que se trata enfim de dar uma guinada em seu uso?” (Meu ensino, p.99-100)

Curioso constatar, com a passagem acima, que Lacan, após anos dedicando-se a pensar o estatuto do sujeito na psicanálise, confronta-se continuamente com o problema de justificar perante a comunidade filosófica a razão de manter o termo sujeito. E tenta

sustentar a justificativa no campo próprio da Filosofia, recorrendo aqui a Aristóteles. Entendemos que este debate não se esgota.

Seguindo a fundamentação lacaniana, nos parece que o conceito de sujeito se justifica e se sustenta no campo da clínica, embasado no fundamento da “assunção subjetiva” daquele que fala perante o que descobre com aquilo que diz. Mas justamente, para Lacan, a fundamentação da clínica não pode se assentar em outro lugar senão no debate e avanço que se coloca em formalizar o particular da experiência analítica ao universal da teoria. O que faz com que Lacan não cesse de dialogar e debater com a filosofia.

5 CONCLUSÃO

Lacan intervém para fazer a Psicanálise rever seu campo teórico, problematizando suas relações com a filosofia e a ciência. O propósito de Lacan é retificar a prática analítica, despojá-la de uma função ortopédica e resituá-la em sua vertente ética. Disso resulta que o empreendimento prático implica uma reconstrução teórica.

Retomando a formulação do Estádio do Espelho, situamos o problema da alteridade na constituição do eu: O Eu se forma pela identificação primordial com a imagem de um outro, e se confunde com essa imagem que o forma e o aliena. De modo que a captação especular é uma intrusão primordial da imagem do outro que abole o sujeito. Nessa relação dual da absorção especular, é o campo simbólico, o Outro, que promove a discordância e perturba a estagnação.

Vimos que é a entrada da concepção de estrutura, tanto com a antropologia quanto com a linguística, que permite a Lacan dar o salto importante na teoria e na prática psicanalítica ao construir a concepção da dialética do desejo na constituição do sujeito. E isso porque na sua dialética o lugar do Outro, ou, para dizer melhor, o Outro enquanto Lugar, vem em socorro de um sujeito deslocado. A dialética do desejo, para Lacan, é a baliza da articulação do sujeito ao Outro.

A problematização da clínica levou Lacan a pensar a constituição do sujeito. A problematização a respeito da constituição do sujeito levou à determinação da linguagem, que, por sua vez, o levou a resignificar a dimensão de desejo. Se o homem é determinado pela linguagem, nasce *na* linguagem e *pela* linguagem, a dimensão do desejo, tal qual Freud formulou, deve ser levada à últimas consequências por Lacan, uma vez que o *desejo inconsciente* formulado por Freud é o que se manifesta nas formações do inconsciente – sonhos, chistes, atos falhos, sintomas.

Ao levar a dimensão do desejo ao pé da letra freudiana, Lacan encontra o desejo como um dos nomes do “sujeito”, uma vez que o desejo é desejo de desejo, e vem do Outro, enquanto efeito da linguagem no homem. (E., p.628)

Entendemos que a discussão a respeito da constituição do sujeito – enquanto dividido e submetido ao significante - é que leva Lacan à formulação da dialética do desejo. Portanto, não há como dissociar estes dois aspectos – sujeito e desejo – no percurso de Lacan. Temos que a determinação da linguagem no humano é o que constitui o sujeito do inconsciente, enquanto efeito da linguagem. E, enquanto efeito, o sujeito só

pode ser apreendido em sua evanescência, em sua indeterminação. Assim como o desejo, que manifesta no humano uma pulsação que jamais se esgota na satisfação da necessidade, tampouco na articulação da demanda: “*O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (spaltung).*” (E., p.692)

Quando Lacan formula a dimensão da verdade em *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*, é para situar o efeito da linguagem no humano. Uma vez que é por ser humano, enquanto determinado e constituído na e pela linguagem, que a dimensão do verdadeiro entra em jogo. “...*é porque há linguagem, como todos podem perceber, que há verdade*”. (Lacan, *Meu ensino*, p.37) A releitura que Lacan faz da psicanálise freudiana retoma o reconhecimento do inconsciente pela dimensão do verdadeiro fundado pela linguagem.

Concluimos, seguindo os passos de Lacan, que sua proposição da “subversão do sujeito” refere-se ao aspecto do sujeito enquanto “sujeito” do significante. O que se subverte aí é justamente a dimensão da autonomia e unidade do sujeito: ele não é causa de si mesmo, tampouco causa da linguagem; é sim causado na e pela linguagem – o Outro é a causa do sujeito. Por esta via o sujeito perde radicalmente o status de sujeito do conhecimento, referido por uma unidade, e passa a ser pensado enquanto sujeito do inconsciente.

Com a dialética do desejo Lacan pode situar a dimensão de negatividade, não enquanto elemento que funda o desejo, mas sim enquanto o desejo mesmo. Por esta via de formalização, o desejo que Lacan resgata da formulação freudiana implica a dimensão de uma fenda constitutiva do sujeito pela fala, pelo Outro. O desejo traz para a clínica a dimensão da impossibilidade de alcançar o “um” - enquanto a identidade plena, a conjugação entre consciente-inconsciente, entre Isso e Eu.

Entendendo o inconsciente como o discurso do Outro, o plano do reconhecimento do desejo e o desejo de reconhecimento abarcam uma dimensão que vai além da relação dual. A reconciliação que Lacan vislumbra na máxima freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* corresponderia à relação do homem com o significante, considerando que é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade. (E., p.525)

Nesse campo de articulação entre eu, sujeito e Outro, Lacan encontra na noção de desejo a baliza da rede significante no que concerne à sexualidade humana. Na formulação de Lacan a teoria do desejo se fundamenta na teoria do desejo como falta de seu objeto. De modo que não há como pensar numa pretensa harmonia na constituição

do sujeito, como um processo de desenvolvimento natural, orientado pelo conhecimento da realidade. De fato, é uma função de falta que Lacan coloca no lugar da origem da constituição do sujeito, na medida em que ela causa sua constituição. Falta marcada por uma carência biológica frente a qual os recursos disponíveis são os simbólicos e imaginários.

Se, em 49, com o Estádio do Espelho, a falta dizia respeito à carência biológica, em 60, depois de avançar na formulação do sujeito a partir do referencial da antropologia e da linguística estruturalista, Lacan introduz a dimensão da falta simbólica. Que seria a falta de um objeto imaginário que tem uma função simbólica: enquanto significante que abarca o significado do desejo. Ou seja, a falta de um elemento simbólico (o falo enquanto objeto) que estabeleça a correspondência unívoca entre significante e significado.

Acompanhando a formulação que Lacan faz de sujeito e desejo, temos que a presença do significante na economia das relações inter-humanas institui uma subversão do que é do campo da necessidade para o campo da demanda. E o desejo surge no sujeito pela condição que lhe é imposta pela existência do discurso, uma vez que as necessidades, que existem em estado puro no mundo animal, são subvertidas no mundo humano pela imposição da linguagem, que exige que o que é da ordem da necessidade passe pela palavra.

Nessa passagem entre necessidade e demanda um elemento negativo se inscreve enquanto aquilo que jamais poderá ser nomeado, na tentativa justamente de nomear. Na articulação da necessidade ao significante, por sua vez, se instala o campo da demanda enquanto elemento positivo da articulação simbólica, enquanto apelo endereçado ao Outro – cuja demanda inaugural para o bebê humano é a demanda da presença/ausência do Outro materno. Entre o que se esboça da necessidade no campo da demanda e o que não se esgota na demanda, o desejo fica como *“o rastro inscrito no transcurso e como que a marca do ferro do significante no ombro do sujeito que fala. É menos paixão pura do significado, do que pura ação do significante, que pára no momento em que o vivente, transformado em signo, a torna insignificante.”* (E., p.630)

Por esta via de formalização, o desejo que Lacan resgata da formulação freudiana implica a dimensão de uma fenda constitutiva do sujeito pela fala, pelo Outro. O desejo traz para a clínica a dimensão da impossibilidade de alcançar o “um” - enquanto a identidade plena, a conjugação entre consciente-inconsciente, entre Isso e Eu. Mais, ainda, o desejo é a falta-a-ser do sujeito, enquanto impossibilidade de ser o que falta ao

Outro, ou seja, enquanto impossibilidade de que a fala apreenda o todo do significado, bem como o todo de um real que fica como resto do que pode ser articulado na fala. “ *O homem não pode visar à ser inteiro (à 'personalidade total', outra premissa por onde se desvia a psicoterapia moderna)*, visto que o jogo de deslocamento e condensação a que está fadado no exercício de suas funções marca sua relação de sujeito com o significante” (E., p.692)”. Lacan sustenta a importância da concepção de sujeito na medida em que é por ele que se pode alcançar a dimensão da verdade dos efeitos da linguagem para cada um.

Verificamos com a elaboração lacaniana de sujeito que é a dimensão do Outro - a dimensão da linguagem e da fala, que institui no humano a dimensão do sujeito e da verdade. Concluímos que o conceito de sujeito responde a uma visada clínica: se justifica e se sustenta no campo da clínica, embasado no fundamento da “assunção subjetiva” daquele que fala perante o que descobre com aquilo que diz. O Outro, enquanto lugar da fala, “*não é ali de onde a palavra se emite, mas ali onde assume seu valor de palavra, isto é, onde ela inaugura a dimensão da verdade.*” (Meu ensino, p.46). É neste campo do Outro que a verdade se institui, na medida em que a palavra passa a ter consequências.

REFERÊNCIAS

LACAN, J. **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade**. Rio de Janeiro: ed. Forense Universitária, 1987

LACAN, J. **A agressividade em psicanálise**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **A psicanálise e seu ensino**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed Jorge Zahar, 2006.

LACAN, J. **Formulações sobre a causalidade psíquica**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **De nossos antecedentes**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **Para além do princípio de realidade**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **A agressividade em Psicanálise**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **A direção do tratamento e os princípios de seu poder**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “psicanálise e estrutura de personalidade”**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **A significação do falo**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **Posicção do inconsciente**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar , 2003.

LACAN, J. **Os complexos familiares na formação do indivíduo**, in Outros Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003 .

LACAN, J. **O estágio do espelho como formador da função do Eu**, in Escritos. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **O simbólico, o imaginário e o real**. Conferência de 8 de julho, 1953. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 2005

LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **Seminário 1. Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro : ed Jorge Zahar, 1986.

LACAN, J. **Seminário 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: ed Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. **Seminário 5. As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: ed Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. **Seminário 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: ed Jorge Zahar, 1985.

BIBLIOGRAFIA AUXILIAR:

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel no Espelho do Dr. Lacan**. In: IDE, 22, São Paulo, 1992.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Um Hegel Errado Vivo**. In: revista IDE (21), São Paulo, 1991.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel. **Lacan, the Absolute Master**. Stanford, Stanford University Press, 1991.

CHAVES, Wilson Camilo. **A Determinação do Sujeito em Lacan: Da reintrodução na Psiquiatria à Subversão do Sujeito**. São Carlos: ed. EdUFSCar, 2005.

FREUD, S. **A Interpretação dos sonhos**. [1900] In: Obras Completas de Sigmund Freud. ed. Imago – Rio de Janeiro, 1996 .

FREUD, S. **Uma dificuldade no caminho da psicanálise**. [1917] In: Obras Completas de Sigmund Freud. ed. Imago – Rio de Janeiro, 1996 .

FREUD, S. **Inibições, sintomas e angústia**. [1926] In: Obras Completas de Sigmund Freud. ed. Imago – Rio de Janeiro, 1996.

FREUD, S. **O mal estar na civilização**. [1929] In: Obras Completas de Sigmund Freud. ed. Imago – Rio de Janeiro, 1996.

FREUD, S. **A dissecação da personalidade psíquica**. [1932] In: Obras Completas de Sigmund Freud. ed. Imago – Rio de Janeiro, 1996.

GODINO CABAS, Antonio. **O Sujeito na Psicanálise de Freud a Lacan da questão do sujeito ao sujeito em questão**. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 2009.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise – o legado de Freud e Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel.** Rio de Janeiro : ed. EDUERJ, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro : ed. Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas Elementares do Parentesco.** Petrópolis: ed. Vozes, 1982.

OGILVIE, Bertrand. **Lacan, a formação do conceito de sujeito.** Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 1991.

PEREZ, Daniel O. **O Inconsciente ... Onde mora o desejo.** Rio de Janeiro: Editora Record, 2012.

NANCY, Jean-Luc; LABARTHE, Philippe-Lacoue. **O título da letra uma leitura de Lacan.** São Paulo: Escuta. 1991.

ROUDINESCO, Elisabeth. **História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos.** vol 2. Rio de Janeiro : ed Jorge Zahar, 1988.

SAFATLE, Vladimir. **Um limite tenso, Lacan entre a filosofia e a psicanálise.** São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SAFATLE, Vladimir., Manzi, Ronaldo. **A Filosofia após Freud.** São Paulo: Humanitas, 2008.

SILVEIRA SALES, Lea. **Dos Complexos Familiares ao Discurso de Roma: Lacan rumo à racionalidade estruturalista.** Dissertação de mestrado pela Universidade Federal de São Carlos, 2002.

SIMANKE, Richard T. **Metapsicologia lacaniana.** Os anos de formação. São Paulo : Edufpr/Discurso Editorial, 2002.