

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO - UNIFESP
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS - EFLCH**

JOSÉ GUILHERME ARAÚJO FERREIRA

**LACAN, O SUJEITO E UM CERTO HEGEL:
UM DEBATE FILOSÓFICO MAIS VIVO**

**GUARULHOS
2021**

JOSÉ GUILHERME ARAÚJO FERREIRA

**LACAN, O SUJEITO E UM CERTO HEGEL:
UM DEBATE FILOSÓFICO MAIS VIVO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de São Paulo
como requisito parcial para obtenção do título
de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho

**GUARULHOS
2021**

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

Ferreira, José Guilherme Araújo.

Lacan, o sujeito e um certo Hegel: Um debate filosófico mais vivo
José Guilherme Araújo Ferreira. Guarulhos, 2021.
103 p.

Dissertação (Mestrado em Filosofia). – Universidade Federal de São Paulo.
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.
Orientador: Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho.

Lacan, o sujeito e um certo Hegel: Um debate filosófico mais vivo
; Lacan, the subject and a certain Hegel: a livelier philosophical debate

Filosofia. Sujeito. Lacan. Psicanálise

José Guilherme Araújo Ferreira
LACAN, O SUJEITO E UM CERTO HEGEL:
um debate filosófico vivo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de São Paulo
como requisito parcial para obtenção do título
de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Denilson Soares Cordeiro
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Gilberto Tedeia
Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao apoio generoso e atento do Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho.
À Mariana, que sem ela este trabalho não seria possível.

Imagem vivaz do gênio e do vulgo! Um fita o
presente, com todas as suas lágrimas e
saudades, outro devassa o futuro com todas
as suas auras.

(Machado de Assis, *O Alienista*)

RESUMO

Trata-se de reconstituir o horizonte de problematização de Lacan, ao formular seu retorno a Freud durante a década de 1950 até o início de 1960. O objetivo é compreender o campo da linguagem para o sujeito em sua teoria do reconhecimento, tal qual exposta por Alexandre Kojève, na década de 1930. O trabalho busca, ainda, por meio das considerações acerca da Fenomenologia do Espírito de Hegel, captar a importância do campo simbólico nas relações intersubjetivas no plano político, como lugar de ocupação do desejo de reconhecimento, em Lacan.

Palavras-chave: Filosofia. Sujeito. Lacan. Psicanálise. Kojève. Hegel.

ABSTRACT

It is about the reconstitution of Lacan's problematization horizon, when formulating its return to Freud during the 1950 decade to the beginning of 1960. The purpose is to comprehend the subject language field in its recognition theory, as it was exposed by Alexandre Kojève, during the 1930 decade. Through the considerations over Hegel's Phenomenology of Spirit, the paper also seeks to capture the importance of the symbolic field in the intersubjective relations in the politics ground, as an occupation place for the recognition desire in Lacan.

Keywords: Philosophy. Subject. Lacan. Psychoanalysis. Kojève. Hegel

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. UMA QUESTÃO HEGELIANA NA FRANÇA	14
2.1 A filosofia do Dr. Lacan	15
2.2 Koyré: Hegel na França e a questão terminológica	25
2.3 Kojève: Hegel e a antropologia do Espírito	31
3. A LINGUAGEM COMO CAMPO PSÍQUICO	41
3.1 O sujeito da psicanálise	42
4. O GRAFO DO DESEJO E O NÃO ESGOTAMENTO DO SER	55
4.1 O ingresso do sujeito no campo da linguagem	58
4.2 A linguagem e o inconsciente freudiano	67
4.3 Totem e antropologia: o significante $\sqrt{-1}$	81
5. CONCLUSÃO: UM LACAN CONTRA HEGEL?	98

1. INTRODUÇÃO

O título original da presente pesquisa era “Hegel e Lacan: Limite ético do discurso político”. No entanto, esse título foi abandonado uma vez que seria pretensioso demais estabelecer, dentro de um debate já tão difundido acerca das questões pertinentes a Hegel e Lacan, tudo aquilo que os autores escreveram primorosamente a respeito da ética, pois partiríamos, como aqui fizemos, da noção de sujeito. Ao longo da pesquisa, houve a compreensão clara de que, apesar da total compatibilidade entre ética e sujeito – especialmente em Lacan –, a complexidade dos temas mereceria tomos que, muito embora conexos, deveriam ser apartados. Por momentos singulares que a pesquisa acadêmica impõe, resta aqui apresentado o tomo do sujeito, advertindo que se, por algum acaso, o leitor deparar-se com o hábito da ética na boca do texto, trata-se do retrogosto da digestão da pesquisa. Além disso, a privação temporal estabelecida no prazo deste trabalho retornou no recalçamento necessário de nossas questões. Portanto, fizemos com que a escrita destas linhas começasse por um retorno do recalcado, esgueirando-se por dentro do desenvolvimento da filosofia de Hegel na França, com a catexia própria da obra lacaniana, para construir com Lacan a noção de sujeito. Sendo assim, assumiram aqui os esboços de um trabalho mais amplo pois, ainda que dentro do nosso tempo, as preocupações originais permaneceram no horizonte de apreensão, como preocupações de que aquilo que se escreva permaneça para além de nossos recalques.

Recolhemos pelo estatuto do sujeito e da linguagem em Lacan as pertinências do debate hegeliano que circulava na França, onde o psicanalista francês ingressou em seus estudos, na década de 1930, nas aulas ministradas por Kojève.

O resultado entendemos satisfatório. Partimos de um argumento instigante do Prof. Dr. Paulo Arantes, a saber: “Um Hegel errado, porém vivo”¹. Neste sentido, fomos provocados a captar o Hegel que “vive” dentro da obra lacaniana até certo ponto de ruptura desse traçado histórico, no início da década de 1960.

Sabemos que Lacan vai retomar o debate hegeliano, pela via marxista, quase no início da década de 1970, quando da formulação dos quatro discursos, constituídos pelo signo do “mais-de-gozar”, fazendo alusão ao conceito marxista de “mais-valor”. Contudo, novamente seria problematizar muito longamente o debate acerca do hegelianismo em Marx e, alguns

¹ Retirado do artigo *Hegel no Espelho do Dr. Lacan* (1992). O referido artigo tem contribuição fundamental para localização da abordagem da obra de Friedrich Hegel exercida por Jaques Lacan após os seminários de Alexandre Kojève sobre a Fenomenologia do Espírito.

outros tantos desenvolvimentos profundamente fecundos, inclusive com Kant e Pascal, que teriam que ser deixados de lado. Deste modo, o presente trabalho cuida muito mais da cosmologia lacaniana acerca de Hegel, no texto intitulado: “A dialética do desejo e a subversão do sujeito no inconsciente freudiano” (LACAN, 1998, p. 807). Entendemos que o referido texto situa bem o debate de Lacan sobre a dialética e sua compreensão, a partir do cenário do hegelianismo francês no final dos anos de 1950, dentro daquilo que poderia ser chamado de ideologia francesa.

Nossa preocupação ao nos ocupar desta cosmologia lacaniana nos debates acerca de Hegel na França, até o ano de 1960, diz respeito aos estudos sobre Lacan; e não sobre os estudos da academia francesa em filosofia hegeliana. Por isso, é Lacan quem nos dirá os porquês daquelas lições hegelianas no estudo sobre o sujeito que iremos apresentar, e não o contrário. Evidentemente, essa data limite que fixamos trata-se somente de uma baliza temporal. Mas, advertimos, quando a questão em análise é trazida com interesse do argumento colocado em xeque, sentimo-nos bem à vontade para trazer as contribuições de Freud que importaram para Lacan, por exemplo; e, do próprio Lacan, ainda que a comunicação tenha sido exercida fora do corte temporal dado.

Esclarecemos, ainda, que as considerações acerca de Freud são referências indicadas pelo próprio Lacan, no movimento que ficou conhecido como “retorno a Freud”, datado da década de 1950. Entendemos que, neste momento, Lacan incorpora um certo Hegel na psicanálise e elabora seu estatuto de conhecimento fundado na intersubjetividade.

Se pretendemos falar sobre um certo Hegel presente na obra lacaniana, antecipamos, trata-se de um Hegel forjado historicamente, isto é, na história da filosofia, entendida, nestes termos, como um conjunto de esforços somados, em pesquisas, aulas e trabalhos escritos, exercido com a agenda de um tempo e de um lugar. Começamos então com um breve panorama histórico acerca do hegelianismo pré-Lacan, em seu matiz francês. Depois, veremos como a dialética é incorporada na psicanálise em via de estabelecer sua noção de sujeito, com as colaborações de Kojève. E, vamos ao momento em que Lacan, após o retorno a Freud, difunde sua teoria sobre a psicanálise e comunica-se com um auditório de hegelianos, expondo seu “grafo do desejo”.

A presente dissertação ainda se insere, oportunamente, na esteira crítica disposta em volumoso agrupamento de pesquisas realizadas no Brasil sobre o tema abordado. Este trabalho, portanto, pretende ingressar neste debate, com discreta singularidade, mas, ainda, em regime de dependência dos anos de escrutínio precedentes à esta publicação. Deste modo, o

exercício da escrita destas linhas tem ciência, ao que consta publicado no catálogo de dissertações e teses na plataforma Capes², quanto à produção nacional de cerca de 3.871 (três mil, oitocentos e setenta e um) trabalhos que, entre dissertações e teses, congregam, em seu interior, a discussão da filosofia de Hegel ou da psicanálise, tomando como base de seus estudos as propostas de Lacan. Ainda se utilizarmos como critério no mesmo banco de teses e dissertações, os trabalhos que se referem a Lacan concentram-se academicamente na área da psicologia; e, em segundo lugar, na filosofia. E aqui há uma questão de fundo: por que Lacan na filosofia?

É certo que, para responder à questão, é necessário pensar o estatuto da filosofia, ao menos, no que diz respeito ao esforço deste trabalho. Já foi dito acima que a intenção original da pesquisa vertia sobre o campo da ética. Ocorre que, seguindo os estudos, conforme propostos por Lacan, foi inevitável encontrar o sujeito no meio do caminho. Este sujeito com que nos deparamos orbitava ao redor de vários mundos, podendo ser visto pela antropologia, história, psicologia e, em certo ponto, até mesmo pela matemática, em sua geometria topológica. Sendo assim, o que de fato ocorre é que a noção de sujeito, ao menos para Lacan e, podemos dizer ainda, para a psicanálise, não depende de uma montagem predisposta em uma disciplina universitária, como costumeiramente chamamos, no Brasil, os recortes didáticos sobre uma matéria, porque o sujeito é uma imanência do conhecimento. Ele, por si só, garante sua ontologia, sua lógica, seu método, estética, ética e, por isso também, possui uma linguagem própria que não pode ser reduzida a uma única fala. Mas deve, antes, congrega em seu estudo o trabalho de um artesão que busca fazê-lo conhecer, sem nunca o predicar. Assim, se a leitura que fizemos nesta pesquisa estiver bem orientada, como não a filosofia?

É por esta questão que acreditamos que a situação do adensamento dos interesses acadêmicos em Lacan esteja bem distribuída, isto é, com forte interesse da filosofia. Outra questão que ainda fica por estabelecer versa sobre a psicanálise dentro da pesquisa universitária, como pretende esse trabalho e tantos outros já existentes.

Entendemos que a pesquisa universitária não deve ser proibida, externamente, em nada. Independentemente do campo de atuação, os limites da pesquisa são dispostos pelos mecanismos internos de coesão, fluência e interesse da própria universidade. Qualquer forma de proibição originária de um órgão estrangeiro à academia deve ser entendida como censura política ou obscurantismo deliberado. Estudar psicanálise em universidades é uma questão já abordada em Freud (2006h), de maneira com a qual concordamos: a academia só tem a ganhar

² Disponível em: catalogodeteses.capes.gov.br. Acesso em: 03 jan. 2022.

com isso (FREUD, 2006h, p. 183), mas a questão remanesce, ainda, no sentido de compreender o que se pode buscar com o estudo em psicanálise dentro de uma universidade: formar um psicanalista? Evidentemente que não. E podemos responder essa questão justamente porque o estatuto do conhecimento do sujeito não se deixa predicar em nenhuma disciplina - o psicanalista deve ser cômico disso. E, mais ainda, a prática da psicanálise firma-se na imprescindibilidade de uma relação intersubjetiva com o saber, qualificada pela transferência. Sendo assim, o psicanalista constitui-se na e pela transferência; por esta razão, sempre se reconduz ou, ao menos, deveria sempre se reconduzir à sua posição de artesão, que nunca lhe será garantida por diploma algum.

A pesquisa que se pretende aqui não busca a outorga de uma predicação espontânea e permanente. Serve somente na busca de verbos: conhecer e transmitir; portanto, é uma pesquisa muito bem acomodada na filosofia, como tantas outras já realizadas.

Por fim, devemos esclarecer que, ao nosso critério, utilizamos as versões traduzidas para o português mais difundidas no Brasil (vide referências bibliográficas). Isso se deu para dinamizar a pesquisa e seu acesso. Contudo, sabemos que as traduções, via de regra, podem não ser fiéis ao texto original. Desta maneira, para mitigar os equívocos de tradução, todas as nossas citações diretas foram comparadas com o original, em alemão, das obras de Freud e, em francês, das obras de Lacan. De sorte que, quando entendemos que a tradução não contém nenhum prejuízo, mantivemos o texto traduzido, mas, como chegou a acontecer (vide nota de rodapé nº 30) de haver discordância com a tradução estabelecida, anotamos o equívoco, para que quem nos leia possa organizar seu estudo. Esclarecemos, ainda, que as obras de Lacan não foram comparadas em seus seminários com a versão de Jaques Alain Miller, mas com aquelas encontradas no sítio Starfela³.

³ Disponível em: starfela.free.fr. Acesso em: 03 jan. 2022.

2. UMA QUESTÃO HEGELIANA NA FRANÇA

O presente capítulo é um recorte sobre as concepções específicas do presente trabalho, por isso “uma” questão hegeliana, ao invés do artigo definido “a”. A saber, a formação do hegelianismo francês, especialmente, deu-se, em aspecto temporal, em dois recortes - os estudos de Hegel na França até 1930; e depois os estudos em forma de aula, ministrados por Alexandre Kojève (1902-1968). E o aspecto temporal reflete preocupações específicas ao estudo de Hegel, o objeto de interesse com o qual se inaugura este capítulo.

Se, no segundo item do capítulo, recorreremos a Alexandre Koyré (1892-1964), isto se deve porque suas concepções sobre a tradução de Hegel para a língua francesa, bem como sua elaboração, a partir de Hegel, sobre as ciências naturais são acompanhadas por Lacan (LACAN, 1998, p. 870). Portanto, também nos vale seu relatório sobre a evolução histórica do hegelianismo francês, a despeito de qualquer outro, por mais completo que seja, preocupa-se com o referencial lacaniano. Aliás, entende-se que pelo que se estabelece sobre o conteúdo sobre um sujeito das ciências naturais em sua relação com a verdade, por seu aspecto de transmissão, que Lacan compreende a epistemologia da psicanálise no campo de uma ciência e não da estreita técnica reproduzível.

No terceiro item, apresentamos a questão kojéviana, isto é, sua base conceitual em seus ensinamentos sobre Hegel, porque este é o mestre de Lacan, conforme ele mesmo anota (LACAN, 2003b, p. 452). Mais uma vez, buscamos compreender os referenciais lacanianos na filosofia de Hegel para depois trazer sua implicação na obra de Lacan com os interesses pertinentes.

No primeiro item, o referencial é o olhar singular. Esta perspectiva compreende-se como um título insinuante de o “Dr. Lacan”, um Hegel errado e vivo. E é este corte que promove um determinado motor do capítulo, que faz buscar as implicações de “um Hegel” no interior do paradigma conceitual dentro história da psicanálise (MEZAN, 2014, p. 65), por isso ele abre o trabalho. Com a consideração que há um Hegel e há o Hegel, volta-se à história da tradição hegeliana na França, tal qual teria sido, entende-se, apresentada para Lacan um Hegel. E um Hegel vivo, mais uma vez o artigo é singular e por isso vive para além de si. Neste ponto, desde já, entende-se que a preocupação lacaniana não foi a filosofia do Hegel, mas que há uma pertinência hegeliana dentro da obra de Lacan, que talvez seja mais proeminente por ser “um” do que por ser “o”.

2.1. A FILOSOFIA DO DR. LACAN⁴

De início, o presente trabalho partirá da noção de sujeito, suas particularidades de entendimento, seus limites, conforme proposto por Lacan. Contudo, não se pretende aqui esboçar um gabarito dissertativo em psicanálise, isto é, em suas particularidades clínicas, mas pensar maneiras nas quais este entendimento particular sobre o sujeito acena para a filosofia, abrindo-lhe novas referências ou oportunizando novas leituras. Temos que este vetor não opera em um único sentido, mas em via de mão dupla, na qual se permite a interlocução da psicanálise para a filosofia; e da filosofia para a psicanálise. Diremos melhor, de uma psicanálise para uma filosofia, especificamente, dos ensinamentos de Lacan e sua recepção acadêmica nos ensinamentos de Hegel.

Para trabalhar a proposta, partiremos do aceno claro que Lacan faz em uma de suas comunicações, intitulada: “A dialética do desejo e a subversão do sujeito no inconsciente freudiano” (1998). A escolha do referido texto dá-se porque ali, diferentemente de outras inúmeras ocasiões, é uma comunicação endereçada ao público da filosofia hegeliana⁵, ou seja, ao público desta filosofia que nos interessa abordar - eis aqui nosso primeiro vetor.

Lacan (1998) inicia sua fala, consubstanciada no texto “A dialética do desejo e a subversão do sujeito no inconsciente freudiano”, fazendo uma insinuação aos filósofos, em suas palavras:

Uma estrutura é constitutiva da prática a que chamamos psicanálise. Essa estrutura não pode ser indiferente a um público como este, que se supõe filosoficamente informado⁶. Que ser filósofo quer dizer interessar-se por aquilo em que todo o mundo está interessado sem saber, eis uma afirmação interessante, por oferecer a particularidade de que sua pertinência não implica que ela seja demonstrável. É que só se pode demonstrá-la se todo o mundo se tornar filósofo (LACAN, 1998, p. 807).

No trecho acima, a comunicação feita por Lacan já anuncia o vetor pretendido entre aquela psicanálise apresentada e esta filosofia presumida no público, uma vez que, ao juízo do autor, esta formação filosófica, isto é, a de seus interlocutores, apontaria per se a estrutura constituinte da prática daquela psicanálise, justamente porque caberia, segundo o autor, “interessar-se por aquilo em que todo o mundo está interessado sem saber”. Esta afirmação tem valor específico à psicanálise, conforme veremos mais adiante quando colocarmos a lupa sobre

⁴ O termo “Dr. Lacan” é uma alusão ao título do artigo já mencionado do Prof. Dr. Paulo Eduardo Arantes, *Hegel no Espelho do Dr. Lacan* (1992).

⁵ Jean Wahl (1888-1974) realizou um congresso sobre a dialética em setembro de 1960 dentro dos “Colóquios Filosóficos Internacionais”, no qual Lacan fora convidado (LACAN, 1998, p. 807).

⁶ Em francês: *avertie*.

a cena da subversão do sujeito manejada por seu inconsciente, naquilo que ficou constituído sobre o signo de seu desejo. Contudo, já podemos indicar aqui uma pista que o autor nos dá: uma distinção dos momentos da apreensão, muita cara à psicanálise, que presume ser também pertinente naquela filosofia.

Feito o aceno, há ainda uma outra particularidade: a desnecessidade de sua demonstração que, pela lógica do autor, implicaria em fazer com que todos se tornassem filósofos, para que assim todos soubessem aquilo que verdadeiramente interessa-lhes. Desse modo, não subsiste a necessidade de demonstrar ao público “filosoficamente informado”, pois estes já sabem da pertinência da hiância entre os momentos da apreensão, do caminho que vai do interesse ao seu reconhecimento. Na mesma lógica, demonstrar a pertinência para “todo mundo” só seria possível mediante uma formação filosófica, específica e pregressa, que por si já demonstre pertinência da afirmação, isto é, da “sua pertinência filosófica, já que tal foi, afinal de contas, o esquema que Hegel nos deu da História da Fenomenologia do espírito” (LACAN, 1998, p. 807). Lacan está conclamando a formação filosófica hegeliana de seus interlocutores⁷ como condutora para o entendimento da exposição que fará sobre a “A dialética do desejo e a subversão do sujeito no inconsciente freudiano”. E, se afirmamos que a formação filosófica em Hegel é a condutora, isso se dá tanto porque Hegel não é o ponto de chegada, isto é, a conclusão não está em Hegel, tampouco seria ele o precursor daquela psicanálise, mas há, para Lacan, na fenomenologia hegeliana, um esquema fecundo que propicia uma hipótese de leitura da psicanálise, especialmente, na formulação específica sobre o desejo e o sujeito.

Ao seu modo, a comprovação de sua afirmação dependeria de que esse Eu da filosofia fosse aferido em todos, afinal considerava-se que a pertinência de sua afirmação só seria verdadeiramente demonstrável “se todo o mundo se tonar filósofo”, como se lançasse mão do que vem-a-ser para a consciência a experiência do que é o espírito em Hegel:

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu (HEGEL, 1992, p. 142).

⁷ Em diversos momentos, Lacan é interpelado pelos estudiosos de Hegel, especialmente, na década de 1960, na França. Em outra oportunidade, o que chamamos aqui de “aceno” ou um convite à interlocução foi também tratado como separação ou limite: “Digo que as ‘consciências’ filosóficas cujo leque vocês exibem, até a culminância de Sartre, não têm outra função senão suturar essa hiância do sujeito, e o analista reconhece o que está em jogo nelas, que é aferrolhar da verdade (para que o instrumento perfeito seria, evidentemente, o ideal que Hegel nos promete como saber absoluto)” (LACAN, 2003b, p. 211).

É importante mencionar ainda o corte temporal da leitura hegeliana realizada por Lacan, sob pena de cometermos certos anacronismos. Hegel escrevera sua Fenomenologia do Espírito no início do século XIX, isto é, um século e meio antes da fala de Lacan. Naqueles 150 anos precedentes, Hegel foi um filósofo celebrado, debatido, contestado e, o mais importante, lido. Então, se, no excuro deste trabalho, pretendemos também abordar a resposta ao aceno lacaniano para a filosofia, precisamos, antes, recortar qual leitura hegeliana foi apresentada para Lacan. Só assim poderemos compreender, com mais precisão, este “esquema” que Hegel legou para Lacan que, como veremos, será mais preciso dizer o esquema encontrado por Lacan.

A formação hegeliana de Lacan seguiu-se na esteira dos estudos sobre Hegel na França, à primeira metade do século XX, marcada pelos ensinamentos de Alexandre Kojève sobre a obra “A Fenomenologia do Espírito”. Tais instruções eram ministradas na École des hautes études, entre os anos de 1933 e 1939, nos quais se inferem a leitura, a certo modo antropogênica, de “A Fenomenologia do Espírito”.

Na mesma esteira, Lacan evitava, no excuro de suas locuções, que a psicanálise se dobrasse estritamente ao debate filosófico. Não era seu intuito, nos idos das décadas de 1950 e 1960, fazer com que a psicanálise fundasse uma nova epistemologia dentro da filosofia, para que com isso perdesse a vocalização de temas que considerasse atinentes para a sua prática⁸. Isto considerado, e ainda antes que entremos na recepção da filosofia hegeliana na obra de Lacan, faremos uma breve consideração que entendemos necessária.

Lacan de fato não aspirava ter a psicanálise como a leitura final da obra de Hegel, o que, aliás, seria uma conduta temerária. Além disso, temos uma lição que nos é muito cara: ainda que muito se tenha escrito sobre a obra do autor alemão, isto não é e nem pode ser a equivalência que tudo já tenha sido pensado, temos isso, evidentemente, como pressuposto deste trabalho. Portanto, nosso ponto de aproximação é outro, a saber: como a psicanálise lacaniana serviu-se do dito “esquema” de Hegel, em sua fenomenologia, para pensar a psicanálise, sem, contudo, perder de vista que este pensamento presta seu serviço em via de mão dupla.

Notem que trataremos sempre, no presente trabalho, da psicanálise lacaniana - eis um recorte importante -, pois nos interessará o horizonte da problematização conforme proposto por Lacan. Justificamos ainda este proceder por entender que a aproximação da psicanálise com

⁸ O sucesso e o infortúnio desta proposta podem ser e foram debatidos não só a partir de Lacan, mas desde Freud. Até hoje é seguro afirmar não ser uma questão fechada, afinal não se restringe somente na análise da formação da psicanálise, mas da apropriação, por vezes recíproca, que psicanálise e filosofia exercem, especialmente, sobre os temas da subjetividade.

a filosofia de Hegel foi mais fecunda, ou evidenciada, com o horizonte de problematização que lhe foi próprio, no seu tempo, para Lacan; e estas concepções hegelianas na obra de Lacan são ponto central para a exposição do tema deste trabalho.

Se, conceitualmente, a interlocução com Hegel provocou uma outra leitura da psicanálise, sustentamos ainda, para além deste recorte conceitual, seu desdobrar descritivo na história da psicanálise, de maneira correlata. Isto é, o descortinar de outro horizonte de problematização que, a partir de Lacan, incorporaria um novo paradigma da própria prática psicanalítica.

Para situarmos esta discussão dos “paradigmas”⁹ em psicanálise, em seus momentos de evolução, recorreremos à história da psicanálise, tal como tratada por Mezan (2014). Entendemos que esta referência é didática, pois ainda que se argumente que todo paradigma, assim formulado, possa ser carente de precisão, entendemos, contudo, que esta abordagem nos é precisa, na medida em que evidencia que as trocas entre a psicanálise e a filosofia sempre existiram, desde o seu início. E que este diálogo, escancarado ou oculto, com concepções próprias da filosofia, esteve na formação da própria psicanálise - o que não nos admira. Afinal, Lacan pretendia que estivéssemos sempre interessados, sem que soubéssemos, naquilo que os filósofos se interessavam.

Para Mezan (2014), dois paradigmas em metapsicologia são claros para definir escolas dentro da história da psicanálise, em debate, contudo, existiria um terceiro paradigma conceitual - o lacaniano.

O primeiro paradigma estabelece-se ao redor do conceito de pulsão. O paradigma pulsional, no qual a “sexualidade e a pulsão de morte são assim os elementos últimos, os “buildings blocks” incontornáveis do funcionamento humano” (MEZAN, 2014, p. 68). As afetações humanas por suas paixões corresponderiam na filosofia a aproximação de Freud de “pensadores como Hobbes, Schopenhauer e Nietzsche” (MEZAN, 2014, p. 68), e ainda:

Toda e qualquer manifestação psíquica será então compreendida como resultado do interjogo das pulsões, do mais banal ato falho até o delírio mais florido. É por essa razão que se pode falar em ‘paradigma pulsional’ para designar a perspectiva de Freud: *paradigma* porque o conceito de pulsão se situa num nível tal de abstração que pode organizar toda a pirâmide nocional da psicanálise, *pulsional* porque é este conceito (e não outro qualquer) que serve como *clef de voutê* de todo o sistema (MEZAN, 2014, p. 68).

⁹ Expressão adotada por Mezan (2014) na obra *O Tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. “Em suma: ‘paradigma’ não designaria a concepção específica de nenhum autor, mas uma problemática, que comporta diferentes possibilidades de modelização” (p. 70).

No segundo paradigma é encontrado outro centro conceitual, neste caso, estabelecido em torno da relação de objeto, “nesta perspectiva, a experiência humana não é moldada primordialmente pelo jogo das pulsões, mas pela maneira como se organizam as primeiras relações do bebê com outros seres humanos” (MEZAN, 2014, p. 69). Na esteira deste paradigma, há a aproximação, ou melhor, “o comprometimento filosófico com certa ideia de homem: este é essencialmente um ser de relação” (MEZAN, 2014, p. 69), contudo:

Não se trata de uma visão moral - a relação com o outro deve prevalecer sobre a satisfação egoísta dos impulsos - mas de uma visão ontológica: a satisfação do que há de mais fundamental no ser humano se dá no e pelo relacionamento com os outros. Aqui também os psicanalistas se vinculam a uma importante tradição na filosofia ocidental, cujos representantes são, por exemplo, Aristóteles (o homem é um animal social), Rousseau, Marx (MEZAN, 2014, p. 69).

Os dois paradigmas acima podem ser nomeados em referência aos seus autores de maior vulto, sendo, respectivamente, o paradigma freudiano (pulsional) e kleiniano (objetal). Agora, resta saber se no excursão das falas e textos de Lacan restou consubstanciada pelo menos uma abstração que se possa ser concebida como paradigma central da sua obra; e qual seria.

Para Mezan (2014) não importaria, para estabelecer um novo paradigma em psicanálise, a recepção, boa ou ruim, que se poderia realizar sobre a obra de um autor - mais do que justo. Afinal, é inerente aos estudiosos das diferentes proposições conceituais, seja por razões de política acadêmica, ou mesmo pelas convicções justas que são próprias da pesquisa, que vez ou outra acabam por se impor, limitarem o campo de apreensão para esboçarem suas contribuições aprofundadas nas mais diversas áreas do conhecimento. No caso, para Lacan, o problema não seria uma eventual falta de “popularidade”¹⁰ de suas contribuições um fator a impedir a consideração de um novo paradigma. Seguindo nesta esteira, portanto, não adotaremos a popularidade como critério.

Deste modo, afirma o autor, a disposição conceitual para estabelecer este novo paradigma seria que “os pressupostos filosóficos do lacanismo se assentam sobre uma concepção própria da alienação interna do sujeito, como consequência da identificação especular e de sua inscrição na cultura” (MEZAN, 2014, p. 71). O paradigma lacaniano, portanto, descortina, com certa novidade e abrangência, uma temática, ou problematização própria, que não se via evidenciada nos debates anteriores, como já dissemos: a constituição interna do sujeito, mais detidamente na definição de inconsciente como o “discurso do Outro”.

¹⁰ No caso, “os livros escritos por autores de língua inglesa não costumam considerar a produção de outro grande centro de psicanálise contemporânea: a França” (MEZAN, 2014, p. 70).

Este discurso importa ao sujeito certo grau de alienação e separação, em um jogo de espelhos, formulado para responder a esta nova problemática. E é, justamente, esta nova formulação que iremos buscar no próprio Lacan para alinhar o que entendemos como a disposição da linguagem para o sujeito, articulação essencial para formulação da intersubjetividade em Lacan, mas, antes, retornando ainda à definição de paradigma, resta pontuar que, segundo Mezan (2014):

Se insisto na ideia, porém, é porque me parece evidente que o conteúdo desta concepção em Lacan se vincula a uma linhagem filosófica específica - Hegel, e depois o estruturalismo – e, também porque me parece evidente que definir o inconsciente como ‘o discurso do Outro’ é um gesto de fundação teórica que não pode ser deduzido nem do paradigma pulsional, nem do paradigma objetal. A concepção filosófica, assim como nos outros paradigmas, daria origem ao postulado das três ordens - imaginário, simbólico e real [...] (MEZAN, 2014, p. 71).

Outra maneira que entendemos hábil para demonstrar o entendimento de um novo paradigma na história da psicanálise encontraremos em Freud (2006g), no texto *A História do Movimento Psicanalítico*, que se inaugura com uma curiosa afirmação:

Não é de se estranhar o caráter subjetivo desta contribuição que me proponho trazer à história do movimento psicanalítico, nem deve causar surpresa o papel que nela desempenho, pois a psicanálise é criação minha; durante dez anos fui a única pessoa que se interessou por ela, e todo o desagrado que o novo fenômeno despertou em meus contemporâneos desabafou sobre a minha cabeça em forma de críticas. Embora de muito tempo para cá eu tenha deixado de ser o único psicanalista existente, acho justo continuar afirmando que ainda hoje ninguém pode saber melhor do que eu o que é psicanálise, em que difere de outras formas de investigação da vida mental, o que deve precisamente ser denominado de psicanálise e o que seria melhor chamar de qualquer outro nome[...]. Como há muito já reconheci que provocar oposição e despertar rancor é o destino inevitável da psicanálise, cheguei à conclusão de que devo ser eu o verdadeiro criador do que lhe é mais característico (FREUD, 2006g, v. XIV, p. 18-19).

No fragmento extraído, Freud noticia a paternidade da psicanálise, sustentada pela oposição pessoal que lhe faziam os críticos. Julga, ainda, que contra ele se oportunizavam as ofensas contra a psicanálise; seria ele, portanto, o personagem daquela problematização. De certo modo, contra Lacan também se teceram críticas e juízos pessoais, por aquilo que sua temática havia exposto. E estas críticas não eram direcionadas a outros psicanalistas e, na maioria das vezes, nem ao próprio Freud. Entendemos que isto deve ter se dado pela singularidade com que Lacan trouxe ao debate outras preocupações que não estavam sob investigação da psicanálise até ali. Hoje, a crítica contra a obra de Lacan pode significar uma crítica à psicanálise ou, tão somente, a Lacan - isto dependerá de qual espectro de problematização esta eventual crítica colhe seus fundamentos. Entretanto, é difícil conceber

que, caso haja uma desconstrução de algum fundamento básico formulado por Freud, isto deixe de ter reflexos nas questões formuladas por Lacan, pois ainda que seja um novo paradigma, ainda o é em psicanálise.

Discutir a pertinência da obra de Hegel nas formulações de Lacan é, para nós, importante para tecer um registro sobre o qual Hegel estaria presente nas locuções lacanianas. De modo que se faz necessário investigar se a leitura de um Hegel, com certo grau de ortodoxia, é proveniente das arcadas da academia; ou se a leitura hegeliana já era tomada por um viés específico pertinente ao próprio Lacan. O intuito, portanto, é situar conceitualmente o ingresso hegeliano na psicanálise. À guisa de estabelecer este aspecto filosófico da obra lacaniana, podemos ver o retorno de certa pertinência da obra de Hegel. Para isso, partiremos do ponto que nos interessa: a constituição do sujeito proposto por Lacan, cujo inconsciente opera em alteridade interna, naquilo que se precipita no chamado “discurso do Outro” (LACAN, 1998, p. 381).

A resposta para nossa proposição sustentamos ter encontrado, com o recorte das nossas especificidades, na publicação *Hegel no espelho do Dr. Lacan* (1992). Ali exercita-se uma crítica à difusão hegeliana operada na França, nos tempos em que Lacan iniciava inserções ao estudo da filosofia e da psicanálise. Mas não só, a obra traz também o interesse de Lacan sobre o estudo da constituição do sujeito, pretérito ao contato com a fenomenologia de Hegel, que sabemos se daria ao longo da década de 1930, nos seminários de Alexandre Kojève. Igualmente, sustentamos a pertinência da referida publicação porque contribui neste capítulo na forma de um vetor em sentido oposto ao aceno lacaniano, já que se trata de certa maneira de uma resposta possível dos estudos sobre Hegel à proposta lacaniana e, sem que lhe seja necessariamente contrária, abre a possibilidade da investigação hegeliana no “espelho”¹¹ de Lacan.

Para Arantes (1992) seria inusitado que o psiquiatra Lacan recolhesse uma grande inovação filosófica ou, até mesmo, um “proveito” (p.11), se tivesse conduzido ele mesmo a leitura de “A Fenomenologia do Espírito”. A bem da verdade, adverte que Lacan chegou aos seminários de Alexandre Kojève, naqueles anos 30, já com uma questão mais ou menos formulada: “o problema de constituição”.

Problema de constituição que ali significava o aporte do conhecimento psíquico à noção de sujeito. Afinal, Lacan, nos anos que antecederam sua frequência ao seminário de

¹¹ A ideia dos espelhos é uma alusão retirada dos ensinamentos do próprio Lacan: “Hegel é convocado duas vezes pelos espelhos do Dr. Lacan. Alusivamente, sempre que vem a baila nos escritos dos anos 40 e 50, o assim chamado ‘estádio de espelho’” (ARANTES, 1992).

Kojève, havia formulado sua Tese¹² sobre a paranoia. E já naqueles idos dos anos 30, alcançara certa notoriedade no campo da psiquiatria, “consolidando sua reputação de dissidente” (ARANTES, 1992), em especial quando da publicação do artigo sobre o crime das irmãs Papin¹³ e o caso Aimée.

Assinala Arantes (1992, p. 13) que os seminários de Kojève, por isso mesmo, não são a razão única da “revelação de uma crítica não reducionista da consciência”. Aliás, os modelos dos descompassos da insuficiência física natural do indivíduo já se encontravam na Tese, como adverte o autor:

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, p. 12).

De fato, a advertência é justa, pois a situação do sujeito já era proposta por Lacan anteriormente aos seminários de Kojève. Já correspondia a insuficiência primária do indivíduo em determinada prematuridade do humano na condição de bebê¹⁴, na nomeação de seus desejos pela mãe, que o assiste funcionalmente na extensão de seu próprio corpo - “é por isso que o caráter de um homem pode desenvolver uma identificação parental que deixou de se exercer desde a idade limite de sua lembrança” (LACAN, 1998, p. 92). A isto se redonda, mais tarde, a definição de complexo que “Lacan repudiará mais uma vez (o que já fizera na Tese) o substancialismo da metapsicologia freudiana em nome de uma concepção “relativista” dos fatos psíquicos, como ressalta no privilégio que concederá à noção de complexo” (ARANTES, 1992, p. 13). Notemos que Lacan traça um caminho a partir do descompasso anatômico humano (prematuração) e, por essa via, concebe as situações das relações interpessoais como uma inerência da preservação do corpo, já presente nos primeiros estágios da vida. E são estas situações de autopreservação que se deslindam na noção de complexo, realizando a contraposição a este instinto primordial.

¹² LACAN, J. *De la Psychose Paranoïaque dans ses Rapports avec la Personnalité* (1932) – *A psicose paranoica e suas relações com a personalidade*.

¹³ Curioso notar que existe uma diferença da entrada clínica entre o início da psicanálise em Freud, com os casos histeria; e os casos que trouxeram a Lacan sua notoriedade - a saber, os relacionados à psicose. A psicose não rende na obra freudiana a mesma posição de destaque que obtém em Lacan. “Meio século de freudismo aplicado à psicose deixa seu problema por repensar, ou, em outros termos, no *status quo ante* uma verdadeira prematuração específica do nascimento do homem” (LACAN, 1998, p. 100).

¹⁴ A ideia de estágio prematuração corresponde ao bebê prematuro ou não, como condição geral e biológica no homem: “A noção objetiva do inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como de certos resíduos humorais do organismo materno, confirma a visão que formulamos como o dado de uma verdadeira prematuração específica do nascimento do homem.” (LACAN, 1998, p. 100).

É nessa realidade específica das relações inter-humanas que uma psicologia pode definir seu objeto próprio e seu método de investigação. Os conceitos que esse objeto e seu método implicam não são subjetivos, mas relativistas [...]. Essas relações psíquicas fundamentais revelaram-se à experiência e foram definidas pela doutrina através do termo complexos: deve-se ver aí o conceito mais concreto e mais fecundo introduzido no estudo do comportamento humano, em contraste com o conceito de instinto, que até então se revelara, nesse domínio, tão inadequado quanto estéril (LACAN, 1998, p. 91-93).

A realização do complexo estabelece seu caráter contraposto e derivado do instinto, que sabemos, desde Freud¹⁵, constituir-se por suas vias e vicissitudes, isto é, pela pulsão - caminho pelo qual se destaca, exemplarmente, a noção freudiana de recalque (*Verdrängung*), conforme veremos mais adiante ao tratarmos das interlocuções estabelecidas entre Freud e Fliess. Aqui, se pudermos dizer, Lacan lança luz sobre a metapsicologia freudiana na sua constituição do sujeito, colocando estes contornos, pelos quais a pulsão se encaminha e se desdobra, não só no indivíduo, mas neste indivíduo em relação a um Outro. É este Outro a marca de seu complexo, a imagem da sua divisão.

E, citemos, novamente, a ideia que Mezan (2014) formula a respeito da noção do paradigma lacaniano, qual seja a presença de uma alteridade interna na regulação e formação deste sujeito pela via de afetação disposta no discurso em um Outro, no regime de sua casualidade psíquica.

Portanto, reconduzindo o problema da constituição do sujeito na obra de Lacan, há um desdobramento, uma “bifurcação” (ARANTES, 1992, p. 13), por assim dizer, nos alicerces de sua formação: a imagem e noção de “eu” (je). Afinal, Lacan coloca em suspenso o objetivismo instintual dado à noção específica da prematuração humana, essencial na formulação da casualidade psíquica, em seu representante instintual - a pulsão.

Contudo, segundo Arantes (1992), a ideia da formulação de uma casualidade psíquica, em Hegel, é um tanto quanto inusitada, não importando, de todo modo, que ali o autor alemão tenha soerguido sua própria difusão da consciência. Mas, chamar essa fenomenologia, contudo, de “casualidade psíquica” seria flagrante equívoco, para o autor. Entretanto, se ainda quiséssemos, orienta Arantes (1992), é necessário “encontrar uma alteridade interna” dentro do sujeito hegeliano, de tal sorte, que *Gegensatnd* se resumisse à própria imago indefinidamente.

¹⁵ Corresponde ao mesmo texto freudiano em que se consuma à pulsão a ideia de economia psíquica, que sofre com as sinuosidades em desenvolvimento: reversão seu oposto; reversão ao seu próprio eu; repressão ou recalque ou sublimação. Por exemplo, a ideia de reversão ao oposto, que desloca pulsão ao destino de um oposto, seja de polos, ativo e passivo: “Eu amo” para “Quero ser amado”; ou de troca de conteúdo: “Eu amo” para “Eu odeio” (FREUD, 2006g, v. XIV, p. 132).

Resta saber o que responderia Hegel, se o reconhecimento mútuo poderia girar em torno de uma matriz imagética, se a outra consciência, na qual a primeira se reconhece vendo-se espelhada, poderia ser uma *imago*. Desde que ela seja efetivamente encontrada e não forjada, diria Hyppolite nuançando, pois Hegel, como vimos, é taxativo: o Outro vem de fora (*es ist ausser sich gekommen*), os dois indivíduos confrontados no limiar da vida e da morte surgem de fato um diante do outro etc. Nada impede por certo que se entreguem ato contínuo às sincronias das captações especulares, como quer Lacan (ARANTES, 1992, p. 16).

Aqui já nos aproximamos de um dos pontos centrais: a leitura lacaniana da fenomenologia de Hegel, para Arantes (1992), cuida mais especificamente da apropriação que Lacan faz de Hegel, por meio dos seminários de Kojève, do que propriamente um estudo hegeliano. Ou melhor dizendo, a obra lacaniana não se constitui como uma especialização de rigor em Hegel, contudo, de certo modo criativo, colheu aqui e ali, na década de 1930, os conceitos hegelianos para seu próprio excuro. E, mais tarde, tornar-se-ia o movimento de retorno a Freud - movimento, certamente, mais hegeliano do que o próprio Lacan.

Quer dizer, mais singelamente, que Lacan deixou que a *Fenomenologia* lhe falasse livremente à imaginação porque Sartre ainda não publicara *O Ser e o Nada*, onde não por acaso se pode ler um extenso comentário da ‘intuição genial de Hegel’ a respeito da verdadeira natureza da intersubjetividade. Assim, quando em 1946, por exemplo, nos *Propos* sobre a Causalidade Psíquica, Lacan sustenta que é no outro que o sujeito se identifica (e mesmo é posto à prova), poderia referir a autoridade de qualquer filósofo do momento. Kojève não dizia exatamente isto, mas todos estavam convencidos de ter ouvido exatamente isto. De fato, interpretara a lógica hegeliana do Reconhecimento em termos de Desejo e Satisfação do desejo - nada que implicasse a alteridade como negação interna, quando muito uma relação triádica em que estavam em cena dois desejos e um objeto imaginário em disputa, o ‘prestígio’, como veremos a seu tempo nos termos em que Lacan glosou esse dispositivo (ARANTES, 1992, p. 17).

E se dizemos isso, não é com intuito de retratar extenuantemente as “glosas” que Lacan fazia a partir de Hegel. Como já dissemos, o retrato hegeliano proposto por Lacan não é originado de uma captação ortodoxa, mas de uma difusão, ao seu modo, datada e localizada na primeira metade do século XX, na França. Sustentamos, ainda, que a tomada da fenomenologia do espírito por Lacan realiza sua maior difusão dentro da psicanálise, como vimos, na formulação da casualidade psíquica; nas implicações especulares e dialéticas com o Desejo; e, principalmente, na alteridade interna da subversão do sujeito.

Ainda, se recorremos a Arantes (1992) foi para buscar a captação interposta pelo estudo hegeliano em seu aspecto acadêmico, apontada para a constituição do sujeito lacaniano, e considerar com o autor sua problematização. Foi também para colher com ele uma demonstração que sustentamos conclusiva: há um Hegel “vivo” na obra de Lacan.

É possível conhecer a fenomenologia de Hegel partir de Lacan? Isto nos importará menos do que identificar o movimento filosófico na construção de uma nova concepção de sujeito. Ainda que a leitura de Lacan não remonte, a par-e-passo, a fenomenologia hegeliana, pode ainda conseguir com sucesso dentro da psicanálise refazer a experiência da consciência em seus momentos: inaugurando os estágios especulares de sua alienação; a recondução do objeto ao real (objeto “a”) pela determinação da falta; remontar a experiência do “eu” por sua alienação imaginária, modulada pela fala. Por fim, a psicanálise não é o mesmo objeto de estudo, após Lacan. A consciência é Outro, novo objeto fenomênico, em constante alienação e ruptura, cindida pela linguagem, um sujeito subversivo. Portanto, só encontrado em Freud, pois desbloqueado pelos espelhos do Dr. Lacan, “um Hegel por certo errado porém vivo [...]” ARANTES (1992).

2.2. KOYRÉ: HEGEL NA FRANÇA E A QUESTÃO TERMINOLÓGICA

Mas é possível que um Hegel, mesmo errado, ainda possa ser vivo?

Buscaremos uma hipótese na introdução da filosofia hegeliana na França, segundo Alexandre Koyré (1892-1964), que pode ser observada a partir de dois aspectos: o temporal e o terminológico (KOYRÉ, 2011, p. 232).

Sobre o aspecto temporal, o contato com filosofia hegeliana na França, no século XIX, poderia ser dividido em dois períodos distintos. Um que ocuparia a primeira metade do século XIX, no qual, por volta do ano de 1828, pode-se observar uma caracterização do pensamento alemão no aparecimento dos movimentos constitucionais franceses (na esteira da restauração da monarquia francesa, após o período napoleônico), que culminariam na revolução de julho de 1830 (KOYRÉ, 2011, p. 235). Para Koyré (2011), este período é marcado por um aparecimento difuso e bastante impreciso do hegelianismo (KOYRÉ, 2011, p. 235).

Por meio de um retorno a Kant (1724-1804), em uma tentativa de recuperar o prestígio da filosofia de Descartes (1596-1650), o pensamento hegeliano desvaneceu neste período. O resgate da posição do pensamento cartesiano deslindou sob um signo de ligação mais estreita com pensamento científico - o que, na França, significava o pensamento matemático (KOYRÉ, 2011, p. 233). Ainda corroborara à má compreensão do hegelianismo, na época, certo grau de hostilidade na recepção do pensamento de um protestante, em um país católico. Por estas oposições, os estudiosos do pensamento de Hegel, na França, abririam mão do postulado geral do sistema: a estrita identidade da síntese lógica e do devir histórico

(KOYRÉ, 2011, p. 234). Este período, proposto por Koyré (2011), seria marcado, deste modo, pela seguinte característica:

O hegelianismo, portanto, sofreu a pior desgraça que pode atingir uma doutrina onde o veredicto da história é erigido como norma suprema de julgamento. Por não saber encarar a 'árvore' do cartesianismo tal como ela se desenvolveu a partir de duas raízes científicas... [ele foi] anacrônico antes mesmo de nascer, ele constituiu uma metafísica da natureza... condenada a não produzir identidade (KOYRÉ, 2011, p. 234).

O segundo período do hegelianismo oitocentista, na França, deu-se na segunda metade do século, subsistindo a despeito do fato de que as características mais marcantes do sistema hegeliano não foram propriamente enfrentadas. Ao contrário, elas foram acomodadas, tanto na doutrina política quanto na filosofia do direito (KOYRÉ, 2011, p. 236), e só foram soerguidas de tempos em tempos, na medida revisionista de concepções equivocadas sobre o sistema hegeliano difundido até então (KOYRÉ, 2011, p. 239), mais do que, propriamente, um estudo que visasse a recapitulação do sistema pela aproximação aos textos de Hegel, como, por exemplo, em uma tradução para língua francesa. Em suma, ao longo do século XIX nada de importante fora publicado (KOYRÉ, 2011, p. 242).

A relevância do hegelianismo começa a se desenhar no começo do século XX, conforme anota Koyré (2011), quando entra em cena a obra do epistemólogo polonês Émile Meyerson (1859-1933), *Explication dans les sciences*, de 1922. A referida obra chamou a atenção de Koyré (2011), na medida em que apresentava uma revolução da acomodação lógica do sistema hegeliano, que correspondia, até então, pela simples matematização do sistema, quando não se acomodava a um estudo sobre teoria do estado e a filosofia do direito. Para Meyerson, Hegel compreendeu o caráter estéril do pensamento lógico, naquilo que a correspondência das identidades implicava sempre em uma tautologia vazia do pensamento (KOYRÉ, 2011, p. 243).

A predicação das diferenças na identidade e das identidades nas diferenças contrapunha à estrita acomodação das compatibilidades lógicas e totalizantes, pela compreensão reduzida da lógica que não comportava o devir histórico das ciências naturais. A fixação imediata do conceito ao objeto pelo experimento retirava da compreensão o estatuto do negativo incorporado ao movimento do conceito, bem como o devir da consciência. Koyré (2011) analisa um exemplo trazido por Meyerson, a título de crítica de Hegel das ciências naturais. No exemplo trazido, a química, onde também se pressupunha que a identidade do elemento, mesmo após experimento realizado, manteria a conservação do status anterior da matéria experimentada, mostrava-se assim pela ausência de baliza do caráter negativo, que é

disposto na própria abstração do conceito, anterior, portanto, à substância experimentada, pois é por meio do negativo que se comportam as contradições internas do mecanismo que a razão abstrata já dispõe no conceito (KOYRÉ, 2011, p. 245). Ainda no comentário de Koyré (2011) sobre a obra de Meyerson, para o autor, Hegel ainda havia subestimado o alcance do negativo na sua própria concepção dialética, na qual, pela lógica que intuiria a diferença dentro do próprio conceito da ciência natural, não se aplicaria a lógica matemática, que se definiria pelo conceito da identidade abstrata indefinidamente (KOYRÉ, 2011, p. 247). Meyerson, por essa via, incorporava ao debate das ciências naturais a filosofia hegeliana, para demonstrar o “desmonte” que Hegel realiza sobre o raciocínio científico mecanicista, no qual na ausência de conduzir a dialética para dentro da lógica, a ciência natural flerta com o risco de se reduzir a uma tautologia das identificações (KOYRÉ, 2011, p. 248). E, este princípio das identificações, anotado por Meyerson, compõe o acervo das especulações lacanianas, naquilo que se buscava compreender sobre o empenho da diferença dentro do valor objetivo das experiências. Estas, por mais depuradas do marco subjetivo, apresentam, ainda, na sua gnosiologia, a estilística humana, pela qual, por meio da intuição da imagem do conceito, passa a estabelecer a identificação mental, na construção racional de um antropomorfismo do mito da natureza (LACAN, 1998, p. 93). Isto se nota nas concepções da física: força, trabalho, movimento, repouso. Sendo assim, seria também pela própria identificação simbólica que qualquer ciência é constituída (LACAN, 1998, p. 94).

Ainda, na década de 1920, no ano de 1927, Victor Basch (1863-1944) publica a obra *As doutrinas políticas dos filósofos da Alemanha*, que aqui citamos apenas por contemporização ao relatório de Koyré (2011). A referida obra revê entendimentos equivocados sobre a concepção do estado hegeliano, como a realização da ideia moral, reduzida na forma do nacionalismo exacerbado, que até à época se entendia possível, pela realização do espírito moral da sociedade civil. E, em seu efeito oposto, este mesmo Estado importaria a renúncia da moral individual (KOYRÉ, 2011, p. 249).

Estas duas últimas obras realizam, podemos dizer, um contraponto às concepções hegelianas oitocentistas, cada um em seu espectro de apreensão. Uma contra o aspecto do que se haveria tentado fazer pelas proposições cartesianas; e, outra, no contraponto ao substrato daquelas concepções, “difusas” e “imprecisas”, do direito e da política.

Segundo o relatório de Koyré (2011), o ponto notório, substantivo, do ingresso da filosofia hegeliana na França, anterior à década de 1930, teria como expoente Jean Wahl (1888-1974), em sua publicação *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, no ano

de 1929. Diga-se, ainda, que este é, justamente, o mesmo pensador da obra hegeliana que irá convidar Lacan, no ano de 1960, a fazer uma comunicação nos “Colóquios Filosóficos Internacionais” sobre o tema da dialética. Tal iniciativa resulta no texto estabelecido sob o título: *A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* (LACAN, 1998, p. 807), cujo o aceno para a filosofia já demonstramos acima.

A obra de Wahl, sobre a qual Koyré (2011) estabelece seu comentário, tem relevância no cenário do hegelianismo francês, porque aborda, com certo ineditismo, aquilo que se supõe pelo título: o caminho do jovem Hegel às voltas com os problemas da identidade cristã - o que o ajudaria a estabelecer, em sua fenomenologia, a questão central sobre a consciência infeliz. O caráter inédito da obra, na França, ainda se dá pela não correspondência a outros primados hegelianos estabelecidos ao longo do século XIX. Dirá, Koyré (2011), que a referida obra apresenta “por detrás das fórmulas abstratas do sistema, a vida e o sangue que o nutrem, e de que elas são apenas pálidas e longínquas expressões” (KOYRÉ, 2011, p. 251).

A compreensão do trabalho de Wahl implica na concepção sobre o tempo em que o homem Hegel estabelece sua obra. E este tempo realiza interlocuções dentro da própria obra, ou seja, não se trata da pura abstração conceitual, sem um paralelismo histórico. Ao contrário, o próprio Hegel vivia a experiência histórica do mundo no qual ele mesmo fazia a explicação: “o Hegel homem destrói o seu sistema ao mesmo tempo que o explica” (KOYRÉ, 2011, p. 254). É pela apresentação exposta nesta obra, na qual teoria e autor se comunicavam, que Koyré (2011) oferece a sua leitura sobre o aspecto terminológico em Hegel. Aspecto este que correspondia por uma síntese dialética das significações (KOYRÉ, 2011, p. 214), em que a própria filosofia de Hegel corresponde a um dicionário histórico do alemão (KOYRÉ, 2011, p. 230).

A concepção do próprio Koyré (2011) implica que a dificuldade de estabelecer uma tradição hegeliana, na França, situa-se para além das dificuldades de compreensão do próprio sistema, porque ele se insere, igualmente, em um plano da linguagem. A dificuldade encontrada pela tradição poderia ser descrita pela dificuldade da tradução.

Compreender Hegel como um dicionário histórico do alemão (KOYRÉ, 2011, p. 230) é situar a problemática do sistema hegeliano também no plano da linguagem hegeliana, pois infere-se correspondência de conceitos, pela junção de palavras correntes do idioma alemão de seu tempo. Observaria Koyré (2011) que a resistência de compreensão de qualquer conceito hegeliano é corroborada, também, por aquilo que a história da própria língua alemã, de viés, resiste a ser captada em outra língua.

Neste sentido, por exemplo, a compreensão de Wahl do termo “*Aufheben*”, na obra já citada, não se trataria de um caso isolado. Outros exemplos poderiam ser fornecidos: “quando Hegel junta “*Meinung*” (opinião) com *mein* (meu) para extrair a conclusão de que “*meinen*” designa necessariamente o fato de ter uma opinião subjetiva” (KOYRÉ, 2011, p. 215). Ocorre que, usando do penhor etimológico da língua alemã, Hegel já coloca, pelo mecanismo próprio da abstração da língua, o movimento do conceito (KOYRÉ, 2011, p. 216). Contudo, a compreensão de Koyré (2011) não se assenta em um caráter acidental obtido da língua alemã. Ou seja, já que esta permitiria modulações na composição de palavras, Hegel apenas se valeria deste expediente sem que isso implicasse na elaboração do seu sistema. Ao contrário, a ambição hegeliana ao exprimir os conceitos de seu sistema, pelo manejo da língua alemã, corresponde a um mecanismo não só da língua, mas de seu próprio sistema. Nestas operações da linguagem, os conceitos estariam unidos dialeticamente pelo repouso da palavra aludida pelo conceito; e pelo movimento que a palavra, no seu uso, se desenvolve historicamente (KOYRÉ, 2011, p. 218).

Cooptando a língua desta forma, pela leitura de Koyré (2011), Hegel fornece concretude ao Espírito no tempo, quando, pela língua, pode se realizar como história, que só pode ser entendida como história, na medida em que, também, realiza o Espírito (KOYRÉ, 2011, p. 227). Neste sentido, a língua alemã não é somente a língua em que se escreveu *Phänomenologie des Geistes*, mas, é, igualmente, um fenômeno próprio do Espírito, por uma análise extrínseca ao próprio sistema.

O pensamento dialético hegeliano, por estas razões, praticamente instaura a sua incompatibilidade de tradução. Assim, a conclusão de Koyré (2011) aproxima-nos, pelo mesmo motivo, da resposta do “Hegel errado”, na qual “a língua abstrata da filosofia francesa não pode traduzir a língua concreta da dialética hegeliana” (KOYRÉ, 2011, p. 230). E também nos dá, em outra ponta, que a “história é uma como pensamento e o espírito, mas as histórias, assim como povos e as línguas, são diferentes” (KOYRÉ, 2011, p. 230). Assim, como se estabeleceria um hegelianismo em língua francesa? De maneira errada, pela razão que a tradução não pode expor, de maneira integral, os conceitos. Mas, enquanto o conceito também se realiza como história, aquilo que a tradução não pode integralizar, senão de maneira equivocada, a tradição, pela releitura do sistema hegeliano, oportuniza uma nova língua a este mesmo Espírito. Desta maneira, naquilo que a tradução falhar, a tradição pode compor e torná-lo vivo.

A leitura que realiza Koyré (2011) do sistema hegeliano sobre a questão da linguagem é de suma importância para a concepção do hegelianismo francês, mas não se limita

somente neste ponto. Alguns textos estabelecidos pelo autor ganham repercussão e são incorporados na leitura lacaniana, especialmente, os estabelecidos sobre as concepções filosóficas na ciência; e, sobre esta questão particular: a relação intrínseca entre o saber e a verdade.

Em uma leitura sobre as ciências naturais, especialmente a física, que se pretendia realizar sobre um distanciamento objetivo entre o sujeito e o experimento, no intuito de ganhar contorno autônomo fora do raciocínio contemplativo, substituir-se-ia o saber dos homens à ciência pelo recolhimento da técnica. Dois textos (KOYRÉ, 2011) são fundamentais para a compreensão: “Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas” (p. 261) e “Do mundo “mais ou menos” ao universo da precisão” (p. 351).

Da discussão central do primeiro texto entende-se que o rompimento ideal entre os estudos das ciências naturais, especialmente a física, e o raciocínio metafísico da filosofia tratar-se-ia de um engodo, intencional ou não. Mais ainda, cada espaço que as ciências naturais tentam esboçar como seu campo de apreensão apoiar-se-ia em algum axioma estabelecido por uma intuição geral de algum sistema pensado pela filosofia. De sorte que tudo aquilo construído pelos técnicos da ciência natural - ocupados em torno do esforço de uma compreensão estritamente empírica e, portanto, replicável pela técnica -, ignoraria o axioma filosófico preexistente e formador daquela episteme. Esta disposição do axioma que, por vezes, na física, correspondia a uma concepção metafísica, cabe ao sujeito da ciência reconhecê-lo, pela sua antecipação da transmissão a qualquer outro sujeito cognoscente, que exista no mundo. Por isso, em sua conclusão, a partir da relatividade de Einstein (1879-1955), “a filosofia voltava a ser a raiz da que a física é tronco e a mecânica é o fruto” (KOYRÉ, 2011, p. 277).

Lacan (1998) reconduz a ideia do sujeito da ciência, tal como concebida por Koyré (LACAN, 1998, p. 870), como guia para estabelecer a psicanálise no campo de uma ciência, dada a sua relação do saber e da verdade. Justamente no sentido de que o psicanalista deve reconhecer, para além da técnica, os fundamentos pelos quais se estabeleceu a psicanálise; e que, dado o corte antropogênico e estrutural promovido pela leitura lacaniana, ao sujeito da psicanálise não caberia a ênfase no campo da especulação da técnica pela técnica, no isolamento das relações, como se a psicanálise pudesse efetivar-se no vácuo da experiência humana no mundo. Ao contrário, dado os fundamentos da psicanálise, que pela sua posição de sujeito se detém a responsabilidade de sua transmissão (LACAN, 1998, p. 873), pois deve ser colocada em sua relação com o humano. Em outra oportunidade esclareceu a posição da verdade e do saber, o que se entende ser, também, uma referência às ideias de Koyré:

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 nos outros, é em outro lugar que tem de soar a hora da verdade (LACAN, 1998, p. 812).

Finalizando este breve excursus sobre o hegelianismo francês, anterior à década de 1930, entende-se ainda pertinente, pela continuidade dessa observação, por razões mais justas à proposta do trabalho, inserir a compreensão sobre Hegel de Alexandre Kojève, autor de seminários sobre a Fenomenologia do Espírito, expostos na École des Hautes Études, entre os anos de 1933 a 1939. Estes seminários lhe foram encomendados pelo próprio Koyré, e deveriam ser a continuidade dos estudos acerca da filosofia religiosa em Hegel, no ano de 1933. Contudo, dado à complexidade dos temas abordados, fora retomado como um curso completo da Fenomenologia do Espírito (KOJÈVE, 2014, p. 55). Como já exposto, estes seminários foram frequentados por Lacan, momento em que psicanalista-médico toma contato com o filósofo. O encontro, sabe-se, foi fecundo. Ante a isso, cumpre esclarecer quais posições nortearam a exposição sobre a fenomenologia de Hegel, com fim de balizar a questão acerca da filosofia de Lacan.

2.3 KOJÈVE: HEGEL E A ANTROPOLOGIA DO ESPÍRITO

Trata-se primeiro de expor aqui, pode-se chamar, da tese geral da Fenomenologia do Espírito de Hegel, segundo Kojève (2014): “Independente do que pensa Hegel, a Fenomenologia é uma antropologia filosófica” (KOJÈVE, 2014, p.37). Esta é a tese geral com a qual Lacan, na década de 1930, vai tomar contato com a École des Hutes Études. Se Lacan vai embarcar na tese geral de Kojève (2014), é justamente o ponto em questão. Desde logo, a resposta que se apresenta mais correta é: “não”. Para Lacan (2003b), a psicanálise sequer deveria prestar contas à filosofia (LACAN, 2003b, p. 212), contudo, não comprar a tese geral em seu todo, não significa que alguns desenvolvimentos não sejam tomados por “empréstimo”. E a filosofia talvez seja o único campo do conhecimento que aquele que toma emprestado leva mais do que realmente percebe (SAFATLE, 2020, p. 142). Talvez, por isso, a obrigação de prestar contas na filosofia seja a tarefa mais árdua e, no limite, impraticável.

Os desenvolvimentos da tese de Kojève sobre a sua tese geral consistem em ler a fenomenologia do Espírito, orienta-se, em uma divisão interior do sistema do Ser real, o humano. A consciência natural, existencial, e outro a consciência humana, ou histórica, sendo

que a segunda é a mediação da primeira, pois a realidade humana só pode ser, ao se manter confinada na realidade biológica, portanto, dentro da vida animal (KOJÈVE, 2011, p. 11). Os tomos podem ser orientados dentro da divisão de capítulos da fenomenologia, sendo que os três primeiros capítulos tratariam da consciência natural e, partir do quarto capítulo até o último, a consciência histórica, humana, portanto, antropológica.

Diga-se, ainda, que, para Kojève (2014,) todo o desenvolvimento da fenomenologia, a partir do quarto capítulo, resumir-se-ia em um devir humano em resolver o conflito dialético do “Senhor” e do “Escravo” (KOJÈVE, 2014, p. 525). Logo, é justamente a partir do capítulo IV que se instauraria o ponto de guinada fenomenológico.

Em jogo, no capítulo IV, estaria a luta pelo reconhecimento, pela qual a consciência natural, existencial, descobriria a sua realidade subjetiva. A luta instaurar-se-ia pela ação da consciência, na satisfação do desejo, uma ação negadora. Para Kojève (2014) a ação é anterior, portanto, ao reconhecimento, neste corte antropológico, que é a própria fenomenologia, pela qual o homem age primeiro, antes de se reconhecer (KOJÈVE, 2014, p. 47).

Até o capítulo IV, a análise da certeza, da percepção e do entendimento correspondia a um comportamento passivo, contemplativo da experiência da realidade objetiva. Desta maneira, também, o objeto da contemplação corresponderia à capacidade sensorial na certeza; nas propriedades objetivas, na percepção; e nas determinações abstratas das leis do entendimento - o tempo e o espaço, por exemplo. Ocorre que, esta contemplação que revela o objeto não revela o sujeito, pelo motivo de que o sujeito também se perde no conhecimento deste, cuja consequência, a consciência natural, não permite revelar o “Eu” cognoscente. Então este sujeito do conhecimento que absorve é, igualmente, absorvido pelo objeto; e aqui se instaura a via do desejo, conforme anota Kojève (2014):

O homem que contempla é absorvido por aquilo que ele contempla; o sujeito cognoscente se perde no objeto conhecido. [...] O homem absorvido pelo objeto que ele contempla só pode voltar a si por um desejo de comer, por exemplo. O desejo (consciente) de um Ser constitui esse Ser como Eu e o revela como tal, levando-a dizer: ‘Eu...’. [...] O Ser do homem, Ser consciente de si, implica e supõe o desejo (KOJÈVE, 2014, p. 11).

Para Kojève (2014), o desejo desta consciência que agora revela-se como “Eu”, isto é, pela palavra, que retira a consciência natural da ação meramente contemplativa, pois agora o “Eu” deseja. A consciência deste Ser do desejo, o “Eu”, irá empreender, assim, uma ação oposta ao objeto, pois agora o objeto, que é o objeto desejado, deve ser suprimido por ela, pelo empreendimento do desejo. Diga-se, assim, que a ação é uma ação negadora, na medida em que

se dirige e se qualifica por este ser objetivo, um “não-Eu”, para a consciência. Contudo, ainda neste estágio, para Kojève (2014), muito embora o desejo se apresente como uma condição necessária, não é ainda uma condição suficiente para se definir uma consciência humana (histórica). Porque aqui a consciência só corresponde a um vazio, que pode ser preenchido por uma realidade objetiva natural, igualmente natural à consciência. “Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural” (KOJÈVE, 2014, p. 12).

Fica pressuposto, nesta posição, para Kojève (2014), que o desejo não pode ser um desejo humano, se qualificado por algo que possa ser negado, assimilado, modificado, transformado na natureza. Porque, deste modo, é apenas a passagem de uma realidade objetiva transmutada pela consciência natural, em realidade subjetiva, também natural e, por isso a correspondência da identidade da natureza se mantém. Portanto, o devir humano, de “Eu”, pressupõe que exista algo de fora dele, que ultrapasse a condição natural, para que exista o homem. E este elemento já é conhecido por este “Eu”, é um outro “Eu”, isto é, outro Ser consciente-de-si que se pressupõe vazio. E isto implica outro desejo, sendo necessária uma multiplicidade de desejos (animais) para que o homem se torne homem. Por isto só aparece na natureza o homem em seus rebanhos (KOJÈVE, 2014, p. 13).

Haveria, portanto, uma outra consciência que também deseja suprimir aquele objeto, que se apresenta na forma de um “Eu”, isto é, de um desejo, que intenta também uma ação negadora ao objeto. E que a consciência-de-si reconhece naquele outro, por identificação, porque realiza o mesmo movimento que ela na assimilação do objeto, pois o desejo humano, neste ponto, é análogo ao desejo animal (KOJÈVE, 2014, p. 13). Correspondendo a um devir intencional da consciência, que pretende humanizar-se, o progresso consciente e voluntário, o desejo humano passa a desejar o desejo na outra consciência e, não mais, o objeto natural, mas o desejo da outra consciência: “história humana é a história dos desejos desejados” (KOJÈVE, 2014, p. 13).

Segundo Kojève (2014), a consciência, para se humanizar e, portanto, se tornar consciência histórica, deve colocar em risco a própria vida, pois, na medida em que esse desejo agora é desejo de outro desejo, o outro dessa consciência passar a ser seu objeto; ou seja, seu vazio natural implica no desejo do outro vazio natural do “Eu” que deseja. A questão seria que, ao tentar assimilar o desejo do outro, a consciência-de-si irá intentar assimilá-lo da mesma maneira empreendida ao objeto natural, por meio da ação negadora. Ocorre que, neste momento, a ação negadora se dirige contra uma outra consciência e, portanto, negá-la como objeto corresponde a destruí-la. Do outro lado, também a outra consciência realiza o mesmo

movimento; ambas engendram, assim, uma luta de vida e morte. Se assim realizam o mesmo movimento, também se reconhecem nesse movimento, uma na outra, de sorte que, desejar o desejo corresponde a se colocar no lugar do valor desejado desse desejo (KOJÈVE, 2014, p. 14). Logo, desde o início, o que vale ao desejo é colocar-se como valor desejado e, portanto, reconhecido, conforme Kojève (2014):

De fato, o Ser humano só se constitui em função de um desejo que busca outro desejo, isto é, no final das contas, de um desejo de reconhecimento. O Ser humano só se pode constituir se pelo menos dois desses desejos se confrontam. E, como cada um dos dois seres dotados de semelhante desejo está decidido a ir até o fim na busca de sua satisfação, ou seja, está decidido a arriscar a sua vida – e, por conseguinte, pôr em perigo a do outro a fim de ser reconhecido pelo outro, de impor-se ao outro como valor supremo -, o encontro dos dois só pode ser uma luta de morte (KOJÈVE, 2014, p. 14).

A continuidade do raciocínio é elementar, pode-se dizer, junto com Kojève (2014), se ambas as consciências levarem a termo suas ações, dois resultados seriam possíveis: as duas morreriam ou morreria somente uma. Assim, analisando a segunda situação, a consciência sobrevivente retornaria a ser na realidade natural, pois não seria valor de nenhum desejo e, portanto, não seria humana, não haveria história, pois não pode ser reconhecida pelo morto (KOJÈVE, 2014, p. 15). Assim, “para que a realidade humana possa constituir-se como realidade reconhecida, é preciso que ambos os adversários continuem vivos após a luta” (KOJÈVE, 2014, p. 15). Com esse movimento, entende-se, que a fenomenologia suprime a morte, em um estado natural, ou a guerra hobbesiana perene, na medida em que luta de vida ou morte se transforma na luta de reconhecimento de um valor.

E Lacan (1998), entende-se, vai retomar a questão kojéviana, pela qual o saber que se sabe humano é dado pelo reconhecimento e, com muita engenhosidade¹⁶, ao explicar a lógica por trás da frase: “Eu sou homem”. Com a referida frase, também tenta-se demonstrar que a lógica clássica, por mais depurada que seja, ainda é insuficiente para demonstrar um conteúdo negativo, portanto, dialético, sobre o saber do que é o humano. Sendo assim, na medida em que ele é compreendido por uma dialética, também se entende que dois fatores devem ser implicados: abstração e o seu devir concreto. Se estes dois fatores estão implicados no reconhecimento, a asserção lógica, que supõe o devir, é necessariamente antecipada ao

¹⁶ Trata-se do texto *O tempo lógico e asserção da certeza antecipada* (LACAN, 1998, p. 197), que, até aqui, não traremos mais do que sua conclusão, contudo, segue a nota de que o desenvolvimento é de fato engenhoso.

reconhecimento, o que corresponde dizer que é uma asserção abstrata, conforme exposta por Lacan (1998):

Mostraremos, no entanto, que resposta uma tal lógica deveria dar à inadequação que sentimos por uma afirmação como ‘Eu sou homem’, seja em que forma for da lógica clássica, trazida como conclusão das premissas que se quiser (‘O homem é um animal racional’... etc). Certamente mais próxima de seu valor verdadeiro elas se afigura, apresentada como conclusão da forma aqui demonstrada da asserção subjetiva antecipatória, ou seja, como se segue:

1º) Um homem sabe o que não é um homem; 2º) Os homens se reconhecem entre si como sendo homens; 3º) Eu afirmo ser homem, por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem (LACAN, 1998, p. 213).

São três asserções que se sobrepõem e se inferem, pelo número (singular e plural) que correspondem à ausência e presença de predicação na premissa seguinte. A primeira já represa em si um conteúdo negativo e antecipado: “Um homem sabe o que não é um homem”. Primeiro, notamos que a sentença se constrói no singular - um sabe o que não é um, portanto, ser “um” é não saber o que é ser “um”. Deste modo, um homem não pode se reconhecer um homem e, que o núcleo da sentença consiste em uma diferença entre “não saber” e “saber que não sabe”. Dessa maneira, diga-se também, que se, pela lógica clássica, as premissas têm conteúdo positivo, ali, ao contrário, nega-se o conteúdo positivo do humano por aquilo que “sabe que não sabe”. Isto é, fica implicado pela ausência de predicado em um homem a impossibilidade que um saiba se predicar como um; mas, justamente, pelo conteúdo negado a um homem que existe a diferenciação de “um” e de “outro”, pois um sabe dizer o que não é mesmo, portanto, é “outro”.

Na segunda asserção, o um retorna mais de um (os homens). Estes “uns” é o sujeito na sentença: “os homens se reconhecem entre si”. O verbo é “conhecer” tomado reflexivamente, “reconhecer”. E a reflexão do saber e do conhecer já pode ser encontrada no número do sujeito da oração “os”, que agora tomado também reflexivamente, ou seja, “entre si”, isto é, em um grupo ou na coletividade, onde um e outro, como “sendo homens”. E, neste caso, o um é necessário ao outro, pois são como uns e outros entres eles que os homens reconhecem os homens entre si; ou melhor, a predicação de homem é inferida no número do artigo “os”.

Mas, como o um homem que sabe o que não é homem pode se inserir como homem aos homens? A resposta inaugura a terceira sentença: “Eu afirmo ser homem”. Neste ponto, entende-se que a correspondência com a lógica da dialética antropológica, em contraposição à lógica antropológica clássica, assume lugar na obra de Lacan (1998), a partir da leitura de Kojève (2014), na qual a diferença consiste no agir antes do reconhecer (KOJÈVE, 2014, p. 47). E, diga-se, tratar de um agir qualificado proposto por um discurso, na forma de afirmação,

que não se reporta mais a condição de “um homem” simplesmente, mas aquilo que o sujeito afirma sobre a condição de homem que ele mesmo não sabe predicar, mas que, mesmo assim, define seu ser. O que o move no seu interior é o medo, se quiser, angústia, para a qual a condição de não-ser homem lhe consigne o signo de um negativo; não para sua humanidade, mas para a posição de sujeito que já está assumido no “je”. Aqui, portanto, dois elementos - o sujeito da afirmação, que não aparecia nas duas primeiras afirmações; e o valor da posição de sua asserção, que antes de responder à condição de “homem” - valor que pode lhe ser negado – já assume na posição do eu na condição inafastável do sujeito de um discurso. Isto é, na sua asserção antecipada de qualquer reconhecimento, mas que desde já o representa para o Outro. Entende-se que é o agir do sujeito, por meio do discurso, a condição elementar do reconhecimento humano e que é, ali no discurso, uma asserção antecipada, a substância assimiladora do reconhecimento, que por esse esquema reserva a determinação essencial do eu (“je”).

O Hegel de Lacan, entende-se, portanto, fortemente inclinado para a apreensão da fenomenologia em certo recorte antropológico. A inclinação lacaniana ainda se desdobrará em interlocuções profundas com a linguística e a própria antropologia. Contudo, antes de prosseguir, vê-se que o estatuto do sujeito e o discurso já se apresentavam para Kojève (2014).

Neste ponto, para Kojève (2014), a questão fundamental da fenomenologia do Espírito seria a resolução ou o desfecho da dialética do “Senhor e do Escravo”. Aqui, toma-se também como correto o entendimento que, em Lacan, haveria uma correspondência para uma transcendência do ser-ai, ou ser dado, (*Dasein*), tomado primeiro seu caráter existencial, cuja essência corresponde no vazio do desejo promovido pelo vazio de outro desejo (*Begierde*), corroborada pela visão kojéviana da fenomenologia (SAFATLE, 2006, p. 75). Esse caráter existencial, em Kojève (2014), entende-se corresponder à presença do homem no mundo natural, que resulta na morte como limite imposto ao ser no mundo. Sendo assim, a morte seria o conteúdo negativo por excelência, ou seja, um conteúdo a ser ultrapassado na natureza; o que corresponde à própria negação do mundo natural, que deve ser transformado em um mundo histórico (KOJÈVE, 2014, p. 19).

Ultrapassar a natureza, diga-se, seria a ultrapassagem da morte, por seu caráter negativo ao mundo natural. Mas, isso seria o mesmo que dizer que a transcendência ocupar-se-ia da imortalidade da alma ou da ressurreição do corpo ao fim da fenomenologia? Ainda, neste caso, seria a tradição cristã a identidade da fenomenologia do Espírito, cujo Cristo é síntese final da história do homem? (KOJÈVE, 2014, p. 503). Se, pergunta-se assim, é porque a via da resposta toca em como a morte não se encerrou com fenômeno para a consciência com a

conclusão da dialética na luta de reconhecimento, porque o reconhecimento, ao final do desenvolvimento dessas figuras do Espírito (Senhor e Escravo), não era, de fato, o reconhecimento propriamente dito (KOJÈVE, 2014, p. 23). E, com isso, a morte natural retorna para a consciência, isto é, no homem, pela noção da finitude de seu ser dado, na consciência infeliz. Logo, a noção de sujeito em algum ponto de sua transcendência, se existe, está ligada ao seu ser natural, pela negativo que é a morte.

Para Kojève (2014), a filosofia não cuidaria apenas do ser-estático-dado, nem sequer seria tão somente um discurso do verdadeiro sobre este ser, mas apresentaria, igualmente, este ser-realizado por meio do discurso, como realidades específicas da relação dialética desse ser e do real (KOJÈVE, 2014, p. 496). O sujeito existe, dialeticamente, porque convive com uma categoria ontológica negativa. Esta categoria percorre o interior do ser naquilo que a autonomia ou liberdade, abstratamente, irá determinar-se ao ser-dado, por uma relação dialética real, pela sua mediação a partir do outro que, como vimos, importará em seu reconhecimento. A primeira cisão deste ser-dado dispõe o sujeito e o objeto no interior desse ser, na qual a negatividade importaria (KOJÈVE, 2011, p. 497) ao objeto um empenho dirigido ou ação negadora, mas esse objeto retorna ao ser, ao humano, pelo seu desejo.

Entende-se, para Kojève (2014), que a liberdade e a autonomia só poderiam se realizar no final dos tempos, em que o homem seria a totalidade do ser e do real, no qual o real é própria realidade subjetiva, pois agora o sujeito (discurso) estaria em relação de igualdade com a substância (ser). Mas, a fenomenologia vai cuidar antes de ser-revelado a partir do ser-dado, ou seja, das mediações no interior da substância e do conceito, como discurso de mediação da consciência com o real. A totalidade da liberdade, concretamente, é a liberdade mediatizada pela consciência. Na relação do “Senhor e do Escravo”, a mediação inaugura-se e dá-se pela consciência que se apresenta (*Darstellung*) (HEGEL, 2002, p. 145) à outra consciência, que para Kojève (2014), ainda é consciência natural. No entanto, já é consciência-para-si simples, na medida em que só é certa de si, mas não do outro, e nem de si para um outro. Ocorre que, de início, após a apresentação, ambas dirigem sua ação negadora uma contra a outra, porque para-si a outra é seu objeto, entendido como natural. A ele é oposto ao ser da consciência-de-si e por isso marcado pelo desejo, mas consciência-de-si é ser-para-si simples, que se sabe vivo. Percebe que o outro desta consciência como sua morte, pois também para-si já está assumindo que sua própria ação é negadora da outra consciência. Portanto, cada consciência persegue a morte da outra consciência, afinal uma vê na outra apenas um animal (KOJÈVE, 2014, p. 17).

Contudo, como já vimos, no interior de cada consciência, o desejo já opera naquilo que a aniquilação de outros objetos naturais já havia retornado para a consciência como falta ou vazio, pela negação de que os objetos empíricos não estão no Ser, mas no real. A consciência, portanto, que ocupa o valor do desejo da outra, pois também essa ocupa para si o objeto do desejo. O Eu, dessa consciência, é agora um objeto-coisa, mas, para o filósofo, sabe que nele reside a mediação absoluta, pois é nele, no homem, que o resultado de todas as mediações irá se realizar no fim da história, portanto, vai permanecer na sua autonomia (KOJÈVE, 2014, p. 20). Sendo assim, a morte não lhe é possível, conquanto irá contra a existência desse Eu, pois a vida passa a ser tão essencial quanto a consciência-de-si (HEGEL, 2002, p. 146).

Ao perceber o valor da vida como um valor essencial para consciência-de-si, desiste a consciência de sua ação homicida. A sua autonomia passa a ser o inessencial: esta consciência é apenas um cadáver adiado, porque não é viva puramente para si, mas para um outro. Este outro é aquela consciência que deteve para si o valor da autonomia, ou da independência, como essencial, ou seja, uma consciência pura ou abstrata, independente para si. A primeira é o escravo, a segunda é o senhor (KOJÈVE, 2014, p. 21). Deste modo, as duas figuras da dialética se põem em relação, não mais pelo combate de vida ou morte, mas pelo reconhecimento de que uma consciência detém o valor da vida para a outra, que só se mantém viva porque reconhece o valor da autonomia e da independência da outra. As duas consciências ainda se mantêm em relação ao objeto, pelo qual, para a consciência do Senhor é imediato, pela relação do seu desejo; isto é, pela ação que o reserva para seu gozo e usufruição, porém é mediado ao objeto pela consciência do escravo. O escravo, por sua vez, estabelece uma relação mediatizada da sua existência, pois somente é enquanto é para um outro (o Senhor), mediante a coisa, motivo pelo qual somente se mantém para o Senhor como coisidade (HEGEL, 2002, p. 147), mas a sua relação com o objeto também é imediata, não para o seu gozo, pois é escravo, mas pelo seu trabalho. Justamente, é pelo trabalho que o escravo transforma o mundo natural em mundo histórico. Por seu trabalho e pela sua luta cria um mundo no qual ele possa ser livre (KOJÈVE, 2014, p. 31), o escravo sabe aquilo que quer, isto é, sua liberdade, porque ela não lhe está assegurada, a não ser no devir histórico do mundo.

Neste sentido, a consciência do senhor é um engodo, pois conserva-se em estado de gozo, não percorrendo o caminho histórico, isto é, da transformação do mundo, porque não se põe em relação com a outra consciência, senão pelo seu gozo e tampouco trabalha. Vale lembrar que a independência ou sua autonomia era o essencial para esta consciência-de-si, mas agora está preso, porque seu gozo não é independente do outro. Justamente deste outro, que acreditava

ser inessencial para-si ou uma coisidade, que o mundo histórico surgiu sobrepujando o mundo natural, mundo do gozo ou da simples existência; o senhor é inessencial para o mundo novo. Já a consciência escrava, pelo seu trabalho, emancipa-se e, portanto, ao modificar o mundo natural, que retém o confinamento biológico de sua vida, isto é o caráter existencial da consciência-de-si, pode criar um mundo onde é viva e livre. Sem o intermédio de outro que a subjogue, porque, em-si e para-si, o mundo real e a realidade subjetiva se tornam idênticas, pois a consciência-de-si se realizou como Espírito, o que para Kojève (2014), corresponderia ao final do devir humano, pelo estabelecimento do império universal e homogêneo, da vida e da liberdade. Neste devir não haveria mais revoluções; e a luta de vida e morte estaria resolvida na consciência do sábio (KOJÈVE, 2014, p. 525).

Ocorre que, até o estabelecimento do império universal e homogêneo encarnado na figura do sábio que o habita - diga-se, aliás, para Kojève (2014), Hegel afirmava ser ele mesmo (KOJÈVE; 2014 p. 261) - as figuras dialéticas vão se desdobrando ao longo da história na busca da emancipação da consciência escrava, até que sua liberdade seja reconhecida pela própria natureza, como realidade objetiva, entendida assim como *consumação* da história. Mas, este desdobrar em outras figuras do Espírito na história implica igualmente que alguns momentos da consciência se conservem e se superem, algo como supressão (*Aufhebung*)¹⁷. Para a leitura de Kojève (2014), não só a luta de reconhecimento conservar-se-ia no desdobrar da senhoria e da escravidão, mas, também, o momento existencial, pelo qual fora colocado como negativo absoluto do ser dado - a morte. Em Kojève (2014), entende-se que a morte aparece ao longo das demais figuras do Espírito e, é justamente, quando assimilada ou supressumida, não como imortalidade ou ressurreição, mas tomada com rigor pela noção da finitude do ser, que a consciência pode ser aberta para a razão discursiva, entendida aqui como o ser revelado pela palavra (KOJÈVE, 2014, p. 535), ou ainda:

O senhor se humaniza (se realiza como senhor, isto é, como ser especificamente humano) por meio do reconhecimento pelo escravo, que ele impõe a este a aceitar o risco contra-natureza que o futuro escravo rejeita. Quanto ao escravo, ele se humaniza (se realiza como escravo, o que é ainda um modo de ser especificamente humano) pela consciência que assume de sua finitude essencial ao sentir a angústia da morte, morte essa que lhe aparece no curso de uma luta de reconhecimento, isto é, como algo que não é uma necessidade puramente biológica. [...] Mas não se pode esquecer que o serviço e o trabalho só são livres e criadores na medida em que se efetuam na angústia que nasce da consciência da morte. Logo, é essa consciência da morte que humaniza o homem e constitui a base derradeira da sua humanidade (KOJÈVE, 2014, p. 533).

¹⁷ Na tradução utilizada para estabelecer este texto: *Aufheben*: “suprassumir”; e *Aufhebung*: “suprassunção” (HEGEL, 2002, p. 533).

Assim, além do elemento constitutivo do homem em sua humanidade se dar pelo próprio reconhecimento da morte, ou melhor, da sua finitude, também a humanidade se constitui a partir do homem, já que “a totalidade do real implica a realidade humana, que só existe como movimento criador” (KOJÈVE, 2014, p. 497). Neste sentido, aquilo que irá ser a síntese terá a igualdade do Ser-revelado como substância perfeita à adequação do discurso do sujeito (KOJÈVE, 2014, p. 497). E aqui, retorna-se ao início do item, pois, ao dizer que Lacan não comprou a tese inteira, ainda que seus argumentos tenham sido tomados em empréstimo, é dizer: a substância real não se iguala ao discurso do sujeito.

Diz-se, com isso, que para Lacan há um novo campo fenomênico que iremos explorar no próximo capítulo: o simbólico e sua estrutura de linguagem, nos quais residem a experiência da morte. E observaremos como ela é incorporada pela antropologia e pela linguística, orientando-se, evidentemente, de qual morte trata-se. Por estrutura de linguagem dirige-se a compreensão de um sujeito do discurso, que tenta assimilar a morte como não correspondência da substância ao seu discurso, como se pudesse apenas coincidir o campo do imaginário ao real, isto é, o Eu, do sujeito, corresponder perfeitamente ao seu eu da imagem de seu desejo inconsciente, após o estabelecimento da psicanálise, a partir de Freud.

Tanto a ideia da morte fenomenológica, que se suprassume na substância e no discurso do sujeito, bem como a implicação da estrutura intersubjetiva do reconhecimento, como aparato elementar do desejo (*Begierde*), são tomados de empréstimo por Lacan para responder a compreensão da questão antropológica na linguagem.

3. A LINGUAGEM COMO CAMPO PSÍQUICO

Os estudos hegelianos estariam, entende-se, em trânsito no olhar particular de Lacan sobre a teoria de Freud. Cumpre destacar onde e em que medida dar-se-ia esse olhar hegeliano.

Neste capítulo, parte-se da noção de sujeito em psicanálise, isto para contrastar as referências hegelianas. Primeiro sobre aquilo que Koyré, como vimos, inaugurou em sua compreensão sobre a questão acerca do sujeito da ciência. Se Lacan recorreu desta maneira, isto se dá porque era necessário, entende-se, retirar o caráter metafísico que ocupava o inconsciente a partir da sua noção de imago (LACAN, 2003b, p. 42). Também era importante transpor o campo da experiência do sujeito pelo simbólico, pois o inconsciente, em Freud, é uma cadeia de significantes que dá forma e determina a forma possível da cogitação em um sistema de linguagem pelo discurso (LACAN, 1998, p. 813). Isto também deflagra o momento de um certo afastamento do proceder hegeliano.

Aponta-se os dois momentos, desde logo. Para Lacan (1988), o campo da apreensão da psicanálise importava que o fenômeno psíquico elementar se situava no nível da interpretação (LACAN, 1988, p. 30); e não se toma essa lição somente ao campo da paranoia, mas como base elementar da situação do sujeito da psicanálise. Se situamos a questão desta maneira, isso se dá para identificar que nas relações exista um outro, isto é, um outro sujeito que ingressa na relação com o saber que se constrói com signo de uma ciência. Ou seja, ou outro sujeito cognoscente que interprete e restitua, nesta relação, o valor interpretativo do seu enunciado, naquilo que em toda a ciência o saber deva se comunicar (LACAN, 1998, p. 891), conforme anotava Koyré (2011).

O segundo momento de aproximação com o hegelianismo dá-se pelas aulas com Kojève. E, neste ponto, a aproximação dá-se pela dialética do desejo na intersubjetividade, isto é, no desejo de reconhecimento e no reconhecimento do desejo (LACAN, 1998, p. 529). Aqui a referência acentua-se ainda mais, porém com uma diferença - o traço indicativo de certa ruptura, que será melhor abordado ao final do capítulo.

Em Kojève (2014), ao final do devir histórico, o sujeito realiza o processo pelo seu discurso, conforme já exposto. Ocorre que esta representação por meio do discurso, para Lacan (1998), seria unir o imaginário ao real, ignorando aquilo que Freud, pela formulação do estatuto do inconsciente, garantiria a este sua estrutura de linguagem, isto é, seu valor simbólico (LACAN, 1998, p. 812).

O campo da linguagem, em Lacan, terá a marca indelével do Outro. Assim, aquela captura ao final da fenomenologia só se poderia realizar na observação da consciência de Descartes (1596-1650), no encaminhamento do cogito cartesiano, que redundaria na consolidação da consciência, na posição irrefletida na qual *Selbstbewusstsein* (consciência-de-si) é de si todo consciente (LACAN, 1998, p. 812). Para Lacan (1998), ao ingresso do inconsciente freudiano, ficariam estabelecidos os mecanismos de linguagem que nele operam. Identificados, ainda, nos estudos sobre os sonhos, estabelecidos na obra *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2006b). Estes mecanismos também operariam durante o estado de vigília, não se reduzindo somente ao processo onírico. Estes mecanismos, metáfora e metonímia, ou ainda, de deslocamento e de condensação, respectivamente, imporiam ao funcionamento do aparelho psíquico o processo idêntico ao da linguagem.

Ainda, pelos processos que se expõem no grafo do desejo, será possível notar o não esgotamento do ser pelo discurso. E, indica-se esta referência, tal qual fora intuída por Lacan (1998), ao demonstrar, após o aceno aos seus interlocutores, interessados na dialética hegeliana, o grafo, especificamente porque este considera o processo de intersubjetivação, pelas operações análogas de reconhecimento do desejo e de desejo de reconhecimento. Isso, portanto, não poderia corresponder à acomodação do sujeito ao ser (LACAN, 1998, p. 819). O grafo, está dividido em cinco momentos: a sua forma total, descrita na topologia de um 8 interior; o ingresso do sujeito no campo simbólico após estágio de espelho; as formações da linguagem dispostas no inconsciente freudiano; a correspondência dos dispositivos da linguagem na antropologia; e, por fim, a última etapa do grafo - o real e a fantasia.

3.1 O SUJEITO DA PSICANÁLISE

Após este breve excuro pelas questões acerca do hegelianismo na França, continuaremos a discutir o trabalho do psicanalista com as influências, naquilo que Lacan refere-se, oriundas de sua leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Tal obra, em síntese, como já visto, explora: 1. O sujeito inaugurado na psicanálise do Dr. Lacan, antes dos seminários de A. Kojève, já era marcado, desde a Tese (1932) de Lacan, pela ruptura interna original, nos espelhos, “eu” e imago; esta cisão antecipava, naquele ponto, o que se inauguraria pelo simbólico na instância do Outro; 2. A esta ruptura, pretendia Lacan, a mesma clivagem e alteridade da consciência fenomênica de Hegel posto pelo seu reconhecimento do desejo, na dialética do senhor e do escravo. Esta situação interessa a Lacan pelo estatuto que, inconsciente,

revela na sua obra na relação do sujeito com o saber. Resumidamente, e originalmente clivados, o que sabemos? “Resumi-lo, assim, tem o interesse de nos apresentar uma mediação fácil para situar o sujeito: por uma relação com o saber” (LACAN, 1998, p. 808).

O que faz a ciência, qualificada assim como tal, é a situação arbitrária, ou praticamente inventiva, de uma distância completa e intransponível a seu objeto - o vulgo “sujeito neutro” do “douto”¹⁸ da ciência, uma crença ou um guiso de orientação para aqueles que se pretendem cientistas, no acento forte da palavra. Claro que, como toda marcação, digamos, absoluta, apesar de merecer certa desconfiança, ou questionamento, opera vivamente nos laboratórios, nas condições controladas de “temperatura e pressão”, visando que a experiência (dito experimento) prescindia do sujeito, garantindo o objeto (LACAN, 1998, p. 809). Apesar de uma relação tautológica, na medida em que o experimento científico visa preservar de outras influências do sujeito no objeto, o douto, por isto mesmo, ignora o que, “de fato, nos efeitos da ciência interessa ao mundo” (LACAN, 1998, p. 809). E é, para Lacan, justamente esta ambiguidade que qualifica para que exista um sujeito na ciência, para além do douto: não somente a marca daquilo que sabe no operar do experimento, mas desconhecer os interesses que partem deste operam, conforme escreve Lacan (1998):

Fácil também para demonstrar a ambiguidade dessa relação. A mesma ambiguidade que manifestam os efeitos da ciência no universo contemporâneo. O douto que faz ciência é também um sujeito, ele próprio, e até particularmente qualificado em sua constituição, como demonstra o fato da ciência não ter vindo ao mundo sozinha (de o parto não ter sido sem vicissitudes, e de ter sido precedido por alguns fracassos: abortos ou prematuração). Isso, por si só, justifica que se fale de um sujeito da ciência. Afirmção que pretende igualar-se a uma epistemologia da qual se pode dizer que, nesse aspecto, ela mostra mais pretensão do que sucesso (LACAN, 1998, p. 808).

A análise exercida por Lacan (1998), ao qualificar assim o douto da ciência na referência ao sujeito, reside no impasse do douto não reconhecer sua posição de sujeito frente a um saber. Pois, preso a uma racionalidade estrita do experimento, pretende não deixar prevalecer qualquer alteração de sentido inerente à experiência que opere para além da primazia da verdade. O que consagra o sujeito da ciência, retirando-o da tautologia que seria, teoricamente, imanente à lógica estrita da experimentação, dita científica. Ou seja, onde se pretendia um processo sem sujeito, temos o processo da experiência do *sujeito abolido*; o que é, para Lacan (1998), o oposto à relação do sujeito com o saber, pelo qual a verdade seria o

¹⁸ A expressão “douto” da ciência é utilizada por Lacan (1998, p. 808), entendemos, como uma posição análoga ao técnico da ciência de Koyré (2011, p. 351), no título: *Do mundo “mais ou menos” ao mundo da precisão*. Na medida que em Koyré (2011) o técnico é figura deste douto, colocados na posição da reprodutibilidade da técnica, ao contrário, do sujeito da ciência em sua relação com o saber.

impasse. O que se observa neste douto, ou um sujeito abolido, é precisamente a verdade como atitude moral, conforme Lacan (1998):

Essa busca, impondo a toda uma cultura à primazia da verdade no testemunho, criou uma atitude moral que foi e continua a ser, para a ciência, uma condição de existência. Mas a verdade, em seu valor específico, é alheia à ordem da ciência: a ciência pode honrar-se de suas alianças com a verdade; pode propor-se como objeto seu fenômeno e seu valor; mas não pode de maneira alguma identificá-la como seu fim próprio. [...] Por outro lado, os sucessos práticos dessa ciência conferiam-lhe, perante as massas, o prestígio que cega e que não deixa de se relacionar com o fenômeno da evidência [...] despertando no vulgo a prosternação diante do novo ídolo que se chamou de cientificismo e, no 'letrado', esse eterno pedantismo que, por ignorar o quanto sua verdade é relativa às muralhas de sua torre, mutila o que do real lhe é dado apreender (LACAN, 1998, p. 83).

E, se colocamos atitude moral da verdade como impasse à produção do sujeito da ciência, ao observar o sujeito da psicanálise, faz-se isso para demonstrar outra correspondência que Lacan (1998) realiza com Hegel, a saber, valor do moral da bela alma. Para Lacan (1998), ao se propor ao sujeito da psicanálise, na sua relação com o saber, não se aplicaria a atitude da bela-alma sua ênfase moral; não poderia operar nesta na relação do sujeito com o saber (LACAN, 1998, p. 873).

Se Lacan (1998), ao que tudo indica, atribui um caráter subjetivo no seio da ciência, é para estabelecer uma relação do sujeito com o saber, por isso convoca o douto, a figura da técnica reprodutível. Para desenhar o limite do processo de dessubjetivação, apontado, que até mesmo ali há um sujeito, mas que esse, na reprodutibilidade da técnica, ignora sua relação com o saber, por uma atitude moral. 2. Retirar a psicanálise do campo do pragmatismo tecnicista, importando ao sujeito da psicanálise sua responsabilidade objetiva com o saber (LACAN, 1998, p. 873). E, aqui faz essa recondução epistêmica, socorrendo-se em Hegel:

Daí, aprendamos aqui, a referência totalmente didática que fomos buscar em Hegel, para deixar claro, para as finalidades de formação que nos são próprias, o que acontece com a questão do sujeito, tal como a psicanálise a subverte. [...] Num segundo tempo, deparando com o que já se constituiu com um rótulo científico, sob o nome de psicologia. O que recusamos. Precisamente porque iremos demonstrar que a função do sujeito, tal como a instaura a experiência freudiana, desqualifica na raiz o que sob esse título só faz, não importa a forma de que se revistam suas premissas, perpetuar um contexto acadêmico. Seu critério é unidade do sujeito que existe com base nos pressupostos deste tipo de psicologia [...] (LACAN, 1998, p. 808-809).

Lacan (1998), mais uma vez, precisa que sua definição de sujeito não se dará nos contornos que uma vertente da psicanálise propunha, naquilo que sustenta com o rótulo de uma ciência positiva e tecnicista. Isto porque a investigação dos estados de conhecimento que Lacan

administrativa em sua teoria partiriam, como já vimos, de uma cisão no interior da consciência do indivíduo, e não da unidade subjetiva implicada naqueles manuais de psicologia¹⁹.

Como vimos no item anterior, as formulações lacanianas sobre sua concepção de entendimento do sujeito já estariam esboçadas em sua Tese. Ali, Lacan, anteriormente ao seu contato com a filosofia de Hegel, trazia ao foco as psicoses paranoidas. Sabemos, também, que as dificuldades encontradas no tratamento, ou na abordagem pela psicanálise, já eram conhecidas, desde Freud (2006e):

A investigação analítica da paranoia apresenta dificuldades para médicos que, como eu, não estão ligados a instituições públicas. Não podemos aceitar pacientes que sofram com esta enfermidade, ou, de qualquer modo, mantê-los por longo tempo, visto não podemos oferecer tratamento a menos que haja alguma perspectiva de sucesso terapêutico. Somente em circunstâncias excepcionais, portanto, é que consigo obter algo mais que uma visão superficial da estrutura da paranoia [...] (FREUD, 2006e, v. XII, p. 21).

Este isolacionismo da paranoia pode, em outra área, ser observado por Foucault (1978) na descrição das naus dos loucos, em uma passagem proposta em sua obra *A História da Loucura na Antiguidade Clássica*. A isso pode se atribuir o fato de Freud, no final do século XIX, não ter obtido franco acesso àqueles acometidos deste quadro, afinal: “a partir do século XV a face da loucura assombrou a imaginação do homem ocidental” (FOUCAULT, 1978, p. 20). Na referida obra, Foucault (1978) observara que o tratamento dado à loucura se comportava como espécie de continuidade daquele outrora dispensado à lepra. Ao seu modo, apontava o autor, apartar-se da loucura dizia respeito a uma alegoria do medo da morte. Este fato nos será interessante no próximo item, quando anotarmos o papel da morte na formação mitológica da neurose.

Com isso, se esta face fantasmagórica atormentava a cabeça do homem europeu, desde a renascença, para Lacan, no início do século XX, a questão já começava a se apresentar de outra forma. Esta face assombrosa foi justamente o que lhe descortinou suas primeiras apreensões sobre o sujeito, que lhe forneceram os instrumentos necessários para a elaboração da sua Tese.

Do mesmo modo, o afastar da psicanálise de uma ciência do experimento tornou-se (um) ponto fundamental e necessário para a ruptura lacianiana. Esta relevância já se

¹⁹ Para Jorge (2005) haveria uma inadequação, na qual, para Lacan, permanente do desejo e do sujeito são separados, o que justificam as reservas feitas por Lacan em separar a psicanálise como uma psicologia do eu. “Considerando o eu como sede do ‘desconhecimento crônico’ do desejo do sujeito, Lacan empenhou-se desde o início de seu Seminário em estabelecer a distinção entre o eu e o sujeito, a qual, na falta de ser feita, levou a psicanálise a ser confundida gradualmente com uma psicologia do eu” (JORGE, 2005, p. 45).

instauraria na Tese, quando, ali, já se apontava um saber na psicose. A sua ordem, o saber psicanalítico não se reduziria ao conhecimento de uma ciência natural, a verdade na figura do douto. Contudo, afirmar que a filosofia de Hegel foi a condição suficiente para formular a apreensão da subjetividade na paranoia seria um erro evidente, como já vimos e como afirma o próprio Lacan (1998):

É preciso aqui tirar um padrão da ideia, para a qual conflui todo um pensamento tradicional, de habilitar a expressão não infundada ‘estado de conhecimento’. Quer se trate dos estados de entusiasmo em Platão, dos graus do *samdhi* no budismo, ou do Erlebnis, experiência vivida do alucinógeno, convém saber o que uma teoria autêntica disso. Autêntica disso no registro do que o conhecimento comporta de conaturalidade. É claro que o saber hegeliano, na Aufhebung logicizante em que se fundamenta, faz tão pouco desses estados quanto a ciência moderna, que neles pode reconhecer um objeto da experiência como ensejo de definir certas coordenadas, mas em hipótese alguma uma ascese que seja, digamos, epistemogênica ou noófora (LACAN, 1998, p. 809).

O que Lacan explicita na passagem acima, poderíamos dizer em um outro exemplo, segundo relata-nos Freud, no caso Schreber²⁰ : “Eu sou a mulher de Deus!”²¹. Esta afirmação, que não teria valor nenhum para a ciência, afinal não se estaria diante da “mulher de Deus”, evidentemente. Entretanto, para Lacan, existiriam, em todos estes casos, um “estado de conhecimento”, refutado pela ciência e até mesmo pela fenomenologia de Hegel (LACAN, 1998, p. 809). Contudo, estes estados de conhecimento poderiam fornecer, para o autor, interpretações possíveis na criação de um sentido que aquele sujeito estaria disposto a construir. E isso não significa fazer-nos acreditar nos delírios como entes de conhecimento puros, ou algo em que pudéssemos atribuir valor de verdade universal. A queixa lacaniana é de outra ordem, a saber: não se produzir nenhum sentido interpretativo a partir disto.

É aí onde quero chegar - a dificuldade de abordar o problema da paranoia resulta precisamente de que ela se situa no campo da compreensão. O fenômeno elementar, irreduzível, está aqui no nível da interpretação (LACAN, 1997, p. 30).

²⁰ Trata-se do caso por meio do qual Freud tomara contato na década de 1910, conforme o autor anota: “Refiro-me ao doutor em Direito Daniel Paul Schreber, anteriormente Senatspräsident em Dresden, cujo livro *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* [*Memórias de um Doente dos Nervos*], foi publicado em 1903, e, se estou corretamente informado, despertou considerável interesse entre os psiquiatras” (FREUD, 2006e, v. XII, p. 21).

²¹ O exemplo que queremos trazer vai situar o sujeito da psicanálise em sua relação do saber com a psicose. O exemplo foi trabalhado por Lacan (1988) no seminário cujo trecho será examinado na sequência. Esta fala: “Eu sou a mulher de Deus” consiste em um relato de Schreber, conforme anota Freud: “Agora contudo”, escreve, “dei-me claramente conta de que a Ordem das Coisas exigia imperativamente a minha emasculação, gostasse ou não disso pessoalmente, e que nenhum caminho razoável se abre para mim exceto reconciliar-me com o pensamento de ser transformado em mulher. A outra consequência de minha emasculação, naturalmente, só poderia ser a minha fecundação por raios divinos, a fim de que uma nova raça de homens pudesse ser criada” (Idem, p. 31).

A crítica acima, exercida no seminário, mira acertar o *status quo* da psiquiatria e da psicologia de seu tempo, nos idos de 1955 e 1956. Neste período, o campo das psicoses estava inserido exclusivamente no campo da compreensão, em um conhecimento positivo do fenômeno. Em outras palavras, recolhia-se à clínica das psicoses a atribuição de nunca validar qualquer experiência que se apontasse para além do estatuto da verdade. A inconformidade acentuava-se ainda em não retirar da prática clínica qualquer valor de interpretação, mas, simplesmente, igualar o delírio a si mesmo - um colóquio da técnica ao técnico. Tornar possível a interpretação para além da verdade significa garantir a autonomia da ordem simbólica que, via de consequência, constrói-se de maneira intersubjetiva. A esse respeito escreveu Lacan (1997) sobre a psicanálise de seu tempo:

O manejo atual da relação de objeto, no quadro de uma relação analítica concebida como dual, está fundado no desconhecimento da autonomia da ordem simbólica, que acarreta automaticamente uma confusão do plano imaginário e do plano real. A relação simbólica não é nem por isso eliminada, pois que se continua falando (e mesmo que só se fazia isso), mas resulta desse desconhecimento que aquilo que demanda fazer-se reconhecer no sujeito no próprio plano da troca simbólica autêntica - que não é tão fácil de ser atingida uma vez que ela é perpetuamente interferida - e substituída por um reconhecimento do imaginário, da fantasia. Autenticar assim tudo que no sujeito é da ordem do imaginário é, propriamente falando, fazer da análise a antecâmara da loucura, e nós só temos é de ficar admirados que isso não leve a uma alienação mais profunda (LACAN, 1988, p. 23).

Acreditamos ter também colhido, no trecho acima, certo ponto de guinada que Lacan (1988) começaria a construir no sentido de transpor o problema da constituição do sujeito apresentado na Tese - nas observações paranoides - para o sentido da subversão do sujeito na neurose: firmar a existência da autonomia da ordem simbólica. Afinal, este desconhecimento da ordem simbólica autônoma acarretaria como vício para além da ausência do caráter interpretativo - na construção da verdade sobre o sujeito -, como também na impossibilidade da construção de um sentido pelo discurso, este último a marca indelével do sujeito em questão, na psicanálise. Aliás, é este um dos aspectos que leva Lacan (1985) a afirmar o significante como aquilo que representa o sujeito para outro significante (LACAN, 1998, p. 854), por aquilo que, na linguística, formou-se pelo signo.

O signo não é portanto signo de alguma coisa, mas de um efeito que é aquilo que se supõe, enquanto tal, de um funcionamento do significante. Este efeito é o que Freud nos ensina, e que é o ponto de partida do discurso analítico, isto é, o sujeito. O sujeito não é outra coisa - quer ele tenha ou não consciência de que significante ele é efeito - senão o que desliza numa cadeia de significantes. Este efeito, o sujeito, é o efeito intermediário entre o que caracteriza um significante outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento (LACAN, 1985, p. 68).

Nesta medida, o sujeito é efeito do significante, não como uma verdade que se observa na ciência como nova tautologia da técnica, mas, antes, como deslizamento deste significante; isto é, no seu discurso, a produção do sentido cada vez mais distante da certeza fixada. Dizer que se busca um sentido para além da certeza fixada, vale colocar o caráter não estático do signo linguístico, ou seja, a elaboração do discurso compreende a miragem do signo, da palavra. Miragem na qual o sujeito se fixa como representante da imagem inconsciente que pretende enunciar. Assim, quando colocado frente ao analista, é pela suspensão da certeza (miragem) que se devolve o valor interpretativo (LACAN, 1998, p. 253), pois a palavra do discurso está em construção, ou deslizamento no seu endereçar interpessoal que ocupa, portanto, o campo linguístico como campo fenomênico. E, se é pela interpretação do discurso, no qual se pretende ver enunciado um sujeito, a psicanálise não pode prescindir da constituição de um saber intersubjetivo. Afinal, o significante não é o sujeito, mas o enuncia para significá-lo a outro. E aqui passamos nosso critério da definição de sujeito: é precisamente aquele que o discurso enuncia, alcança e resgata, pelo deslizamento na cadeia significante, como o sujeito a subverte. Isto é, lá onde o discurso inaugura-se - o primeiro significante (S_1) - não há a significação constituída, ou seja, o sujeito não está (d)enunciado, mas, ao se somar a este significante a elaboração inteira de uma cadeia que lhe seja própria, se produzem as significações de S_1 , e estas, sim, sofrem a interferência do sujeito. Logo, S_1 eclodiu como substância de fala com aquele destino de significação. Na verdade, pressupõe-se o sujeito em uma relação com o saber e ao outro, portanto, intersubjetivado. Nesse sentido, não se pode ignorar o significante na unidade consigo, porque se pressuporia um destino de significação; seria atrelar o destino do significante como essência do sujeito, mas, ao ser por em relação, o significante é a representação de uma ausência ao outro - algo não articulado no inconsciente, que se esconde e se apresenta, conforme anota Lacan (1998):

Pois o significante é unidade por ser único, não sendo, por natureza, senão símbolo de uma ausência. E é por isso que não podemos dizer da carta/letra roubada que, à semelhança de outros objetos, ela deva estar ou não estar em algum lugar, mas sim que diferentemente deles, ela estará e não estará onde estiver, onde quer que vá (LACAN, 1998, p. 27).

A resposta da intersubjetivação, entende-se, passa por dois momentos. Primeiro, como vimos, pelo crivo da alteridade, do deslizamento da significação, em Lacan, é necessário reconhecer aquilo que o interlocutor (analista ou não) retoma para o sujeito como valor de significação. Em um segundo momento, existira ainda no seio do discurso não só a imagem que se pretendia significar, mas também ao significá-la, isto é, estabelecer um valor de certeza sobre

a enunciação ao outro, um retorno do campo da linguagem que deflete a fala ao seu enunciador. Contudo, este efeito contrário para o sujeito do discurso importará que o significante não seja ouvido da mesma maneira, ou seja, recusado na mediada em que não se estabelece identidade na articulação tal como fora endereçada, originalmente, ao outro. Seria como se a certeza do signo enunciado não estabelecesse em si o valor que intenta produzir como sentido, conforme anota Lacan (1998):

Contudo, em sua própria reação à recusa do ouvinte, o sujeito trai a imagem com que o substitui. Por sua súplica, suas impressões, suas insinuações, suas provocações e seus artifícios, pelas oscilações da intenção com que visa e que o analista registra, imóvel mas não impassível, ele lhe comunica o desenho dessa imagem. Entretanto, à medida que essas intenções tornam-se mais expressas no discurso, elas são entremeadas de testemunhos com que o sujeito as apoia, as reforça, fazendo-as recobrar o fôlego: ele formula aquilo de que sofre e o que quer superar aqui, confia o segredo de seus fracassos e os sucessos de seus projetos, julga seu caráter e suas relações com outrem (LACAN, 1998, p. 87).

Trair a imagem pela enunciação, entende-se, é atribuir o valor da verdade, pelo qual a produção de sentido estaria no outro, como um espelho simétrico do eu da enunciação. E, por este valor interpretativo, o outro sabe a verdade que o sujeito se recusa a ouvir. Contudo, esta produção de significação dá-se diacronicamente, ou seja, como um corte de um saber endereçado ao outro, para que, no outro, estabeleça-se o valor da verdade, na qual o significante atrelar-se-ia a um significado fixado que, estaria, imaginariamente, também presente no outro. O circuito do discurso seria perfeito, afinal, como o outro reteria para si o valor da verdade, neste momento, bastaria que revertesse o enunciado ao sujeito, em sentido oposto, em seu valor interpretativo. No entanto, do outro lado, o que existe não é um objeto (um espelho da imagem). O outro é também um sujeito, o que Lacan (2003b) define por “um sujeito suposto saber” (LACAN, 2003b, p. 23), que corresponde à superestima narcísica do sujeito como objeto amado (LACAN, 1992, p. 92). Ou seja, define-se por uma relação posicional do amor com a própria imagem deslocada ao outro. Aqui, convém também apontar aquilo que reside na suspensão das certezas da significação: o analista ou o sujeito da ciência. Em relação com o saber, devolve o valor de verdade daquele discurso, por se retirar da posição na qual a certeza se estabeleceria como verdade; por operar esta mola amorosa narcísica, desocupando a posição de objeto narcísico; retornando, portanto, pelo campo da linguagem seu valor deslizante, pela interpretação, na posição de sujeito, conforme expõe Lacan (1998):

Aliás, o psicanalista sabe melhor do que ninguém que a questão aí é ouvir a que ‘parte’ desse discurso é confiada o termo significativo, e é justamente assim que ele opera, no melhor dos casos: tomando o relato de uma história cotidiana por um apólogo que

bom entendedor dirige suas meias-palavras, um a longa prosopopeia por uma interjeição direta, ou, ao contrário, um simples lapso por uma declaração muito complexa, ou até o suspiro de um silêncio por todo desenvolvimento lírico que ele vem suprir (LACAN, 1998, p. 253)

A posição amorosa, colocada em questão, faria supor uma relação de um sujeito com um objeto amoroso, suposto no outro. Mas, se retomarmos por esse caminho à posição dialética da fenomenologia, tal qual exposta por Kojève (2014), o outro também estaria ocupado do seu próprio desejo: manter-se na posição de amado para corresponder como valor do desejo do outro - isto é, consignar a operação de reconhecimento, como realidade reconhecida (KOJÈVE; 2014 p. 15). Contudo, esta operação é engendrada pelo discurso que atua sobre um campo fenomênico próprio, em que se pressupõe a relação pela linguagem. Portanto, para que se acomode o sujeito da ciência, com as implicações que já vimos, é necessário que este sujeito não se reduza como objeto da verdade representada a partir do discurso. É vital, ainda, que restitua, para a própria linguagem, estas representações no lugar onde, de fato, pertencem as representações - fora de ambos os sujeitos em relação “amorosa”; o lugar para onde ambos identificam e estabelecem sua relação com o saber; o Outro; o campo da linguagem (LACAN, 2003b, p. 24).

Em outra medida, temos que, para o sujeito desta significação disposta no primeiro significante enunciado, o ponto inicial do discurso, seu significado, não é aleatório, mas está sincronicamente articulado no seio de sua estrutura, na chave do mito que lhe constitui, que se vê também representado na linguagem. Por esta razão, o saber intersubjetivo não é disposto somente na relação do analista e do analisado, ao contrário, é o postulado do saber intersubjetivo que pressupõe a relação entre analista e analisado, pois, pelo estatuto do inconsciente como linguagem, faz com que o inter-dito seja a modulação do intra-dito, entre dois sujeitos (LACAN, 1998, p. 815). Desta maneira, não há possibilidade de que a relação com a verdade desconheça a posição interior que o sujeito ocupa com a linguagem, ou um significante que não lhe é imanente, mas constituído a partir do campo da linguagem, por aquela demanda de amor narcísica, padece sempre de um significante que lhe é estranho (LACAN, 1998, p. 700).

A questão que fica remanescente é a do objeto deste inconsciente do sujeito. Se, estamos admitindo que a posição do saber inconsciente, mediante o discurso correspondente ao deslizamento da significação, porquanto, trai uma imagem, é necessário defini-la. Esta imagem forma-se no indivíduo, ainda no seu estágio de prematuração, em que o corpo do bebê, como já vimos no outro capítulo, coloca-se em relação de interdependência com o corpo materno.

O indivíduo, na concepção lacaniana, revelava, desde o começo de seus estudos, a tendência psíquica para a morte (LACAN, 2003b, p. 41). Segundo Lacan (2003b), esta relação com a morte formatava-se pela destinação que a imago vinha a corresponder no desmame da separação do indivíduo do corpo da mãe. Entende-se que a presença da mãe na formação do indivíduo prematuro corresponde a uma necessidade biológica, isto é, de seu instinto. Mas, quando ocorre o desmame, essa separação dos corpos mostra-se como a imagem de um corpo despedaçado. De sorte que a função da imago passa a ser referencial de totalização do corpo para que ele seja completo e integral. Ocorre que a imago, no entanto, tenha que ser sublimada, para que outras relações sociais se instaurem. Por certo que a imago funda a identificação com o corpo, mas, manter-se em sua relação fixada, revela o instinto de morte pela alienação indefinida, segundo Lacan (2003b), caracterizada pela:

[...] a miragem metafísica da harmonia universal, o abismo místico da fusão afetiva, a utopia social de uma tutela totalitária, todos saídos da obsessão com o paraíso perdido de antes do nascimento e da mais obscura aspiração a morte (LACAN, 2003b p. 42).

Por este condão que a imago ocupa no psiquismo humano é que a relação de pulsão de morte instaura-se. Na etapa posterior ao desmame (LACAN, 2003b, p. 48), a visão ocupará o papel de centralidade pulsional no centro da sua consciência. Pois, na intrusão, o indivíduo que observava seu corpo despedaçado - denunciado naquela mística metafísica que representa a imago -, têm agora a lateralidade, o olhar de um terceiro. Sua inclusão na relação familiar, que antes só ocupava o corpo real da mãe ou, na imagem fixada naquele corpo, no seio propriamente dito (LACAN, 1988, p. 184), é agora obstruída por um intruso. A intrusão instala um poderoso interesse no outro, este terceiro, como seu objeto, seja pela relação do ciúme, seja pela identificação, posto que aquele corpo real (a mãe), em que o terceiro também se apoia, corresponde, na imago, ao seu próprio corpo perdido. E, se o terceiro nele também funda a sua satisfação, tem-se a medida de conhecimento que aquele outro também é seu semelhante. Contudo, essa intromissão do terceiro, nesta fase, não consuma completamente a separação do indivíduo com a imago, pois este terceiro assume o caráter de uma intromissão exterior temporária (LACAN, 2003b, p. 49).

O apelo à relação puramente narcísica só irá se perder, ou melhor, se sublimar, quando da consumação do complexo de castração, que responde pelos dois polos: do narcisismo, na medida em que se entende um aparato de defesa da imago; e do intruso,

conquanto funda seu dinamismo na impossibilidade de captura da imagem, pois agora o objeto do desejo é colocado de fora da relação triangular edipiana, pelo pai (LACAN, 2003b, p. 61).

Esta intromissão do nome-do-pai veremos como se opera mais adiante, quando nos ocuparmos dela, no grafo. Por enquanto, observaremos a noção de início do objeto colocado para fora da relação com a imago, ainda que seja na captura dessa que aquele pode satisfazer o desejo. Esse objeto colocado para fora é intermediado ao sujeito pela figura de seu representante, um significante que marca a passagem da conclusão do Édipo - o falo. Por sua função significante, o falo corresponde ao caráter paradoxal ao final do Édipo. Ele indica tanto o processo de obtenção da imago, quanto o resíduo da perda. Entende-se, também, que justamente esta posição revela a demanda de amor narcísico, que se desloca naquela outra posição, pelo discurso na posição do outro, para novamente ser reconhecida. Porque “na dialética da demanda amorosa e da experiência do desejo que se ordena o desenvolvimento do indivíduo” (LACAN, 1998, p.700).

Desta feita, podemos inferir também o sujeito em psicanálise, na sua chave lacaniana, disposto na sua relação com o objeto, ou seja, com sua relação com a falta que dispõe a imago inconsciente. Vejamos na locução de Lacan, no *Livro 4 do Seminário*, sob o título *A Relação de Objeto*, que a formação da neurose ao ingresso do pequeno Hans no sistema da linguagem, disposto sincronicamente, é acessada pelo pequeno por um sistema discursivo deslizante, diacrônico, manejado pontualmente pela ausência ou pela presença da mãe, naquela posição de Outro; isto é, como sistema de linguagem, conforme considera Lacan (1995b):

Em outras palavras, o sistema significante ou da linguagem, para defini-lo sincronicamente, o sistema do discurso, para defini-lo diacronicamente, a criança [pequeno Hans] entra aí logo de início, mas não entra em toda a envergadura do sistema, entra de maneira pontual, a propósito das relações com a mãe que está ali ou não está ali. Mas primeira experiência simbólica é inteiramente insuficiente. Não se pode construir o sistema de relações do significante em toda a sua amplitude em torno do fato de que alguma coisa que se ama está ou não está aí. Não podemos nos contentar com dois termos, precisamos de outros (LACAN, 1995b, p. 267).

Podemos dizer que, para Lacan, nesta relação com o objeto, definir o sujeito como a contingência do discurso do Outro, ou seja, pela sua pontualidade do ingresso em um sistema de linguagem, na qual, após o trecho destacado do Seminário, coloca-se no horizonte de problematização a relação dinâmica e criadora com a falta deste objeto (LACAN, 1995b, p. 51) - se aquilo que ama está ou não presente. Retornamos à situação primordial de casualidade psíquica, já apontada anteriormente, na formulação da imago, a saber, o estágio de prematuração que coloca o corpo do infante, desde cedo, em situação limite de interdependência

com a mãe²², de tal sorte, que o sujeito se engendra por uma contingência do discurso do Outro. E, portanto, entendemos ser a neurose, para Lacan, uma contingência do discurso da mãe naquilo que falta e que foi barrado pelo chamado complexo de castração, na figura do “pai simbólico”. Importante é notar como esse sistema de identificação anatômico, calçado na insuficiência primordial, vai redundar para o sujeito sempre naquilo definido por uma noção de complexo; definindo, aqui, a casualidade psíquica pela intrusão de outro elemento, o “pai”. A linguagem alcança seu valor como campo do fenômeno psíquico, construindo-se dinamicamente com a falta-a-ser para esse sujeito que pretende extrair do sistema de linguagem a existência despedaçada do próprio corpo. Nesta situação, ao indivíduo, ao se instaurar a figura do Pai, que expulsa para fora da relação triangular edipiana o objeto, a imagem passa a ser traída pelo discurso, pois tende a incorporar a extrusão do objeto pela representação do desejo, constituído aqui, tal qual a fenomenologia hegeliana, o desejo calçado pela ação negadora dirigida ao objeto, que retorna para-si este objeto como o vazio que corresponde o desejo (KOJÈVE, 2014, p.11). Por isso, para Lacan (1995b), o pai simbólico opera uma relação semi-transcendental ao ser desse sujeito, pois ocupa a posição mítica para o sujeito na linguagem, conforme explica Lacan (1995b):

O pai simbólico, por sua vez é uma necessidade da construção simbólica, que só podemos situar num mais-além, diria quase que numa transcendência, pelo menos como um termo que, como lhes indiquei de passagem, só é alcançado por uma construção mítica (LACAN, 1995b, p. 225).

Por enquanto, manteremos em suspenso a definição daquilo que Lacan entendia por posição mítica. Veremos mais adiante como na sua operação topológica no grafo com as contribuições da antropologia de Lévi-Strauss (1908-2009) estas e outras definições ficarão, logo mais, discutidas, quando no prosseguimento do presente trabalho esboçarmos o grafo do desejo e sua dialética. Para nós, basta aqui estabelecer o sujeito da psicanálise na chave da subversão que produz sujeito como fenômeno de seu discurso, ocupado por uma dialética de reconhecimento do desejo.

Na sequência, antes de abordarmos o “grafo do desejo” e sua dialética, talvez devamos fazer uma outra consideração. Antes uma nota, feita pelo próprio Lacan, que é nossa guisa de conclusão desse sujeito, para situar, por fim o que é o discurso para ele, mesmo que

²² Para Jorge (2005), esta organização da imago do infante corresponde ao mecanismo de recalque, em processo de consolidação pulsional, na dinâmica de seu inconsciente: “A vivência de unidade que o bebê tem nesse momento, com a súbita obtenção de um contorno nítido e definido, estabelece a passagem da sensação de um corpo espedaçado, no qual há indiferenciação entre seu corpo e o de sua mãe, para a do corpo próprio. Por esse fato, desde esse período tão precoce lhe é permitido o acesso à dimensão do recalque das pulsões parciais, que não se integram” (JORGE, 2005, p. 45).

“não comunique nada, o discurso representa a existência da comunicação, mesmo que negue a evidência, ele afirma que a fala constitui a verdade, mesmo que se destine a enganar ele especula com a fé no testemunho” (LACAN, 1998, p. 253).

uma formalização lógica de seus principais conceitos. Se pensarmos na contribuição que realiza em 1957, tratava-se, inclusive, de uma compreensão didática naquela exposição (LACAN, 1998, p. 831). O grafo, na forma geométrica do desenho, compreende uma razão topológica e não corresponde a uma geometria euclidiana, logo, não cabe no grafo as inferências de medida métricas. O importante é notar a correspondência das situações estabelecidas nele, vale dizer, que se trata um modelo matemático em que os lugares operam em referência vetorial, sem o valor do vetor, implicando somente seu sentido de correspondência a outro tópico dentro do próprio grafo. Para D'Agord (2013), o grafo corresponde a uma topologia plana do sujeito; nela, os espaços construídos verticalmente operam em sincronia (D'Agord, 2013, p. 439).

Neste item trazemos considerações gerais e antecipadas para o entendimento do grafo. Gerais, no sentido de dar compreensão ao movimento que o grafo precede em seus vetores; e, antecipadas, pois o desenvolvimento de cada tópico exposto no grafo pertencerá a cada um dos itens que iremos explorar logo abaixo.

Primeiro, como se pôde ler o grafo, qual o sentido para qual devem se orientar os olhos de quem toma contato com a figura deste grafo? O grafo lê-se, via de regra, de baixo para cima, da direita para a esquerda.

Assim, o eixo vertical que inaugura o grafo, compreendido na figura acima, vai de $\$ \leftarrow I(A)$, ou então, entre o sujeito em movimento retrógrado até o ideal de eu. Este eixo, difundido amplamente, deve ser compreendido em dois movimentos: primeiro, no erguer na vertical, em que se tomam as estruturas que ali operam com valor de sincronia; segundo, em relação diacrônica, quando o vetor vertical se desloca para a esquerda. Assim, o primeiro grande eixo do grafo é a operação do sujeito em tentar captar a imagem do ideal de eu (LACAN, 1998, p. 822).

Agora vamos aos dois eixos horizontais: $\text{significante} \rightarrow \text{voz}$; e $\text{gozo} \rightarrow \text{castração}$. Estes dois vetores que atravessam a operação do discurso do sujeito vão produzir seus efeitos - sincrônicos para a imagem e sincrônicos para o sujeito. De sorte que aquilo que estiver em sincronia com a imagem do ideal de eu será diacrônico ao sujeito, em um outro tempo, especificamente um tempo passado a dizer: “ele terá sido no futuro anterior” (LACAN, 1998, p. 823).

O eixo $\text{significante} \rightarrow \text{voz}$ corresponde ao sistema de linguagem, isto é, precisamente à cadeia significativa, às imagens acústicas da língua que contornam o sujeito, antes de seu nascimento, ainda que seja pelo nome próprio, que lega a ser servo da linguagem (LACAN, 1998, p. 498). Já o vetor $\text{gozo} \rightarrow \text{castração}$ corresponde a operações em sincronia

com a linguagem produzida no eixo vertical, ou seja, o sentido de figura S (A) que representa o significante do gozo. Neste, o discurso do sujeito encontra, na cadeia significante, o significado daquilo que havia dito, marcado pela captura de um objeto para seu gozo determinado para sua fantasia. Por sua vez, a fantasia corresponde à captura do prazer, o que torna o prazer apropriado ao desejo (LACAN, 1998, p. 785), por seu vetor naquilo que realiza no eixo do eu. Na outra ponta, há um sujeito barrado ou castrado. Por isso, quando se encontra no grafo com o eixo vertical, cria-se o fantasma (S (A)) - fórmula pela qual se entende um sujeito barrado por um significante na esfera do Outro, o impronunciável e impensável significante do pai morto (D'Agord, 2013, p. 440). Aqui importa dizer que ele foi castrado ($\$ \diamond D$), barrado no desejo, na interdição do incesto, ou seja, na captura da imago, o corpo integralmente moldado pelo narcisismo.

Para além disso, outras operações apresentam-se; a saber, a relação da demanda com a fantasia ($d \leftarrow \$ \diamond a$). A demanda representa para o sujeito a não identificação ao objeto causa do desejo (objeto “a”). E mais, representa que o objeto causa do desejo condiciona a demanda para o sujeito, “pois é o vazio que os centra, portanto, que esses objetos retiram a função de causa em que surgem o desejo (metáfora, incidentalmente, que já não pode ser eludida)” (LACAN, 2003b, p. 325).

E o último eixo nomeado é atravessado duas vezes pela demanda que corresponde ao enunciado do discurso que provém do sujeito. Sujeito este que, a partir do Outro, significa aquela mensagem ao sujeito ($i(a) \leftarrow m$), o que Lacan (1998) introduz como esquema L (LACAN, 1998, p. 58).

Antes de prosseguirmos, cumpre esclarecer o motivo, que nos parece, do fato do grafo não prosseguir com mais “andares”, a partir do momento em que ocorre a castração e o fantasma. Isso se dá, entendemos, pela razão de que a castração e os fantasmas operam em função de uma linguagem não acessível, quase mítica, consolidada pela intrusão do nome-do-pai, significante ($\sqrt{-1}$). Uma condição para que existisse outro andar seria de simbolizar o real completamente e, também, por isso, o grafo não se estende. Seria preciso sobrepor outra operação simbólica, um Outro a partir do Outro do sujeito, a metalinguagem. Neste ponto, qualquer simbolização é impossível, ou é o nada.

Neste sentido, também entendemos que o grafo e sequer a psicanálise esgotam o ser. Isto porque, em última instância, o real indizível comporta o indizível e impensável no real, que liga a castração ao fantasma.

4.1. O INGRESSO DO SUJEITO NO CAMPO DA LINGUAGEM

Lacan começa a desenvolver o diagrama que ficou conhecido como o Grafo do Desejo, no ano de 1957, mais precisamente na lição de 06 de novembro de 1957, relatada no *Livro 5 do Seminário*, (LACAN; 1999, p. 17). A exposição da primeira figura do grafo veio na sequência do seminário da relação de objeto que, como já expusemos aqui, é aquele objeto que falta. Era, portanto, a preocupação de Lacan demonstrar como este objeto comportava-se no discurso, ou seja, como se estabelecia sua significação e sentido. Lembrando, mais uma vez, que a preocupação lacaniana era de retirar do discurso seu valor interpretativo denotado pelo inconsciente. Haveria, portanto, para o autor, dois eixos no grafo explicitando o chamado “ponto de basta”, conforme explica:

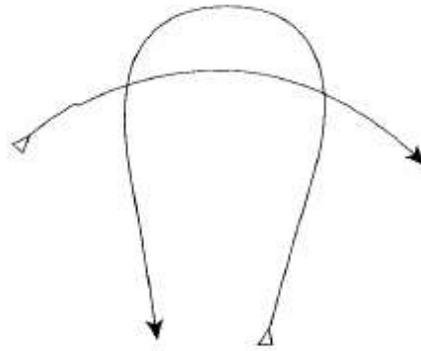
Para abordar esse objeto, construí um esquema para vocês, e agora lhes direi o que, ao menos por hoje, ele lhe servirá para conotar. Uma vez que temos que encontrar o meio de examinar mais de perto as relações da cadeia significante com a cadeia significada, o faremos através da imagem grosseira do ponto de basta (LACAN, 1999, p. 16).

Este “ponto de basta”, pertinente à técnica do analista, faz supor o lugar no discurso no qual a significação se encontra, ou seja, lugar no qual o significante é significado, ainda que este símbolo da verdade se encontre recalcado no inconsciente. É possível conferir neste ponto o valor interpretativo na construção do sentido do discurso, conforme Lacan (1998):

Essa verdade, aqui reconhecida de fato, permite-nos compreender que embora o símbolo, psicanaliticamente falando, seja recalcado no inconsciente, ele não traz em si índice de regressão ou imaturidade. Basta, pois, para que surta efeitos no sujeito, que ele faça ouvir, pois esses efeitos se dão sem o conhecimento dele, como admitimos em nossa experiência cotidiana ao explicar muitas reações, tanto dos sujeitos normais quanto dos neuróticos, por sua resposta ao sentido simbólico de um ato, uma relação ou um objeto. Não há dúvida, portanto, de que o analista pode jogar com o poder do símbolo, evocando-o deliberadamente as ressonâncias semânticas de suas colocações (LACAN, 1998, p. 295).

Partiremos então à dita “imagem grosseira” formulada por Lacan, na exposição do dia 06 de novembro de 1957:

Figura 2: Primeiro esboço do “grafo do desejo”



Fonte: LACAN, 1999, p. 17.

A ideia do “ponto de basta” surge para surpreender o sujeito no retorno de seu valor interpretativo à mensagem enunciada. Surpreender, no sentido da linguagem, dar-se-ia quando, no sentido diacrônico, e, portanto, retrógrado do grafo, o significante ocupado no campo da linguagem no Outro, diacronicamente, recupera a significação inserida no primeiro significante aquele, que, pela demanda, pretendia alcançar à imagem do eu ideal de eu, selando seu sentido retroativamente ao da enunciação, conforme explica Lacan (1998):

Desse ponto de basta, encontre a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo (LACAN, 1998, p. 820).

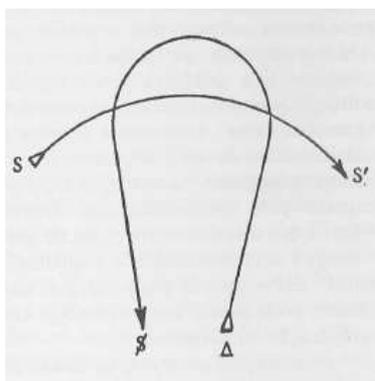
Percebemos existir na imagem os dois eixos. O primeiro é estabelecido no sentido horizontal da imagem, representando a cadeia significante; o segundo, que segue no sentido vertical retornando para a esquerda, cuida de como o significado do discurso enunciado por Δ ingressa na cadeia significante. A apresentação dos eixos, neste estágio, esperava Lacan, ilustrar o deslizamento da relação entre significante e significado, conforme afirma no seminário:

Posto que há entre a cadeia simbólica e a corrente do significado como que um deslizamento recíproco, que constitui o essencial da relação entre elas, e posto que, apesar deste deslizamento, existe uma ligação, uma coerência entre essas duas correntes, a qual é preciso apreendermos onde se passa, pode ser o que lhes venha à cabeça que esse deslizamento, se é que há deslizamento, é forçosamente deslizamento relativo. O deslocamento de cada um produz o deslizamento da outra (LACAN, 1999, p. 17).

Descrita a imagem acima, passemos para outra imagem do grafo, firmada no texto *A dialética do desejo e subversão do sujeito no inconsciente freudiano* (LACAN, 1998, p. 819).

Trata-se da primeira imagem, mas esta já conta com as anotações que Lacan havia estabelecido no ano de 1960. Anotações que nos ajudam a compreender a “imagem grosseira”, especialmente no que concerne, na imagem, ao retorno da linha ascendente na vertical. Vejamos:

Figura 3: Versão do “grafo do desejo” com significante e significado



Fonte: LACAN, 1998, p. 819.

Na imagem acima, notamos que o eixo horizontal fica anotado por $S \rightarrow S'$, em uma cadeia de significantes que presume ir de um significante até outro significante indefinidamente (S'). Já o outro eixo, que ascende a partir de Δ , situa este delta na representação da criança no grafo, naqueles estágios de prematuração, em que a criança está nascendo para a linguagem. Esta última consideração origina-se da discussão do *Fort!Da!*, uma brincadeira infantil que se comportava como um jogo de ocultação, narrada por Freud (2006h, p. 22), que fez Lacan (1998, p. 238) tecer o seguinte comentário, em *Função e campo da fala e da linguagem*:

Foram esses jogos de ocultação que Freud, numa intuição genial, produziu, a nosso ver, para que neles reconhecêssemos que o momento em que o desejo se humaniza é também aquele em que a criança nasce para linguagem. Podemos agora discernir que o sujeito não domina aí apenas sua privação, assumindo-a, mas que eleva seu desejo a uma potência secundária. Pois sua ação destrói o objeto que ela faz aparecer e desaparecer na provocação antecipatória de sua ausência e presença. Ela negativiza assim o campo de forças do desejo, para se tornar, em si mesma, seu próprio objeto. E esse objeto, ganhando corpo imediatamente no par simbólico de dois dardejamentos elementares, anuncia no sujeito a integração diacrônica da dicotomia dos fonemas, da qual a linguagem existente oferece a estrutura sincrônica a sua assimilação; do mesmo modo, a criança começa a se comprometer com o sistema do discurso concreto do ambiente, reproduzindo mais ou menos aproximadamente, em *Fort!* e em seu *Da!*, os vocábulos que dele recebe (LACAN, 1998, p. 320).

Sendo assim, a criança (Δ), ao ingressar pontualmente no sistema de discurso, o faz pelo seu desejo que deseja humanizar-se. Contudo, colhe os significantes em outro lugar, isto

é, no grafo, no atravessamento com o sistema de linguagem ($S \rightarrow S'$). Aqui importa dizer que a significação disposta em $\$$ (o sujeito barrado) dá-se diacronicamente - um tempo da enunciação desejante ao lugar do Outro; outro tempo naquilo nomeado neste lugar do Outro, a marcar, retrogradamente, a significação do desejo do sujeito. Na realidade, naquilo nomeado pela mãe neste lugar, já que falamos do infante a se inserir na linguagem, desde o primeiro momento, o desejo humano já é por si alienado a um desejo de um outro, na inserção ao sistema de linguagem, humanizante. O desejo disposto neste encadeamento é reconhecido porquanto assimilado pela linguagem. Nesta esteira, comenta Lacan (1998):

Fort!Da! É realmente já em sua solidão que o desejo do filho do homem torne-se o desejo de um outro, de um *alter ego* que o domina e cujo objeto do desejo é, doravante, seu próprio sofrimento. [...] Assim, o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui a eternização do seu desejo (LACAN, 1998, p. 320).

Para entender este “assassinato da coisa”, é necessário voltar um pouco para entender que o aparecimento desta criança que deseja humanizar-se no discurso está em uma fase pré-ediapiana. O assassinato da coisa trata-se da punição simbólica, significante disposto nesta relação com a mãe. Se dizemos pré-ediapiana, veremos que essa coisa a ser “assassinada” é o pênis, o falo. Como já dissemos, o grafo é construído na sequência do seminário sobre “a relação de objeto” (LACAN; 1995b), logo, algumas coisas apontadas no grafo já estariam pressupostas naquele seminário. A relação, portanto, a partir de Δ , seria uma relação mítica, conforme estabelecido no *Livro 4 do Seminário*, no capítulo intitulado *A estrutura do mito*, no qual encontraremos o complexo de castração, que aqui fazemos referência:

Por definição, o real é pleno. Se introduzimos no real a noção de privação, é na medida em que já o simbolizamos bastante, e mesmo plenamente. Indicar que alguma coisa não está ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica (LACAN, 1995b, p. 224).

Se partirmos do entendimento que aquela coisa está no real, significa dizer que a coisa que está ali é plena. Privá-la, portanto, já seria atribuir-lhe alguma significação, portanto seria determiná-la em outro estado que não o real. Qual seria, então, o objeto privado? E em qual estado nos é dada esta privação? É Lacan quem responde:

O objeto de que se trata no caso é o pênis. No momento e no nível em que falamos de privação, este é um objeto que nos é dado em estado simbólico. Quanto à castração, na medida que ela é eficaz, experimentada, presente na gênese de uma neurose incide, como indica a ordem necessária do quadro, sobre um objeto imaginário. Nenhuma castração, daquelas em jogo na incidência de uma neurose é jamais uma castração

real. Ela só entra em jogo na medida que atua no sujeito sob a forma de ação incidindo sobre um objeto imaginário (LACAN, 1995b, p. 224).

Pela fala de Lacan exposta acima, podemos melhor contemplar o jogo de ocultação *Fort!Da!*, na medida em que o aparecimento e o velamento da coisa não são observados somente no estado real, puro e simples, mas em uma apropriação imaginária que se destina a uma significação ou nomeação, neste alcance pontual da linguagem exercida pela criança. Em relação à noção do objeto que ruma a sua significação, continua Lacan (1995b):

Vamos então tomar a partir, como da última vez, da relação originária do sujeito com a mãe, na etapa que se qualifica de pré-edipiana. [...] Vamos tornar a partir daí para tentar de certa forma compreender em sua origem a necessidade do fenômeno da castração, na medida em que este se apodera desse objeto imaginário como que de seu instrumento, que simboliza uma dívida ou uma punição simbólicas, e que se inscreve na cadeia simbólica (LACAN, 1995b, p. 224).

Lacan (1995b), na exposição citada acima, vai remontar à situação pré-edipiana, a situação de Δ , para agora estabelecer a figura de mãe e pai, na operação sincrônica e contingente do complexo de castração na formação do sujeito. Agora, resta definir como se apresenta essa mãe e esse pai, na particularidade do grafo.

Para nos servir de guia, e a fim de que possamos nos referir a termos anteriores, peço-lhes que aceitem por um instante como adquirida a hipótese em que se vai apoiar nossa articulação, e que expusemos da última vez, ou seja, que por trás da mãe simbólica está o pai simbólico. O pai simbólico, por sua vez, é uma necessidade da construção simbólica, que só podemos situar num mais-além, diria quase que numa transcendência, pelo menos como um termo que, como lhes indiquei de passagem, só é alcançado por uma construção mítica. [...] Se o pai simbólico é o significante de que jamais se pode falar senão reencontrando ao mesmo tempo sua necessidade e seu caráter, e que portanto nos é necessário aceitar como um dado irreduzível do mundo significante, o pai imaginário e o pai real são dois termos que nos trazem muito menos dificuldade (LACAN, 1995b, p. 225).

Situamos, no grafo junto com Lacan, a mãe que nos referíamos, nesta posição do Outro, na cadeia significante. Ela aparece como uma “mãe simbólica”, uma mãe cuja função firma-se no campo da linguagem e do discurso. Já o “pai simbólico” cuida especificamente deste significante que remonta àquele objeto assassinado, que não pode ser dito, pois está barrado na cadeia significante, na sua construção mítica. Implica dizer que o sujeito, produto do ingresso da criança no sistema de discurso pela via do complexo de castração, produz, pela falta deste significante barrado no Outro, um sujeito também barrado (\$) - por esta razão, o eixo $\Delta \rightarrow \$$. Deste modo, se o pai simbólico traz a marca deste significante neste “mais-além” da

esfera do Outro, denota-se que a construção mítica do sujeito (\$) impõe-se por aquilo que falta-a-ser neste Outro. Podemos dizer, então, que o sujeito é contingência do seu próprio mito.

Ainda sobre o complexo de castração, para Lacan (1998), trata-se do processo de derrogação da imago (lembramos ser este o veículo orientador de toda a relação esboçada no grafo), pois foi no desvanecer da imago materna que Δ pode se afirmar pela correspondência de um “eu” (*moi*), pelo qual se identifica. O referencial de destino do discurso do sujeito, que lhe identifica a demanda, atribuindo sua particularidade como indivíduo que, no limite existencial, lhe corresponde ao próprio corpo, outrora de sua mãe, passa a se dar como um “eu” no processo de formação da sua personalidade, nem sempre acessíveis mnemonicamente, mas, contudo, determinadas naquele processo de derrogação, que agora assumem seu caráter em outras relações humanas. Lacan (1998), quanto a isso:

É por isso que o caráter de um homem pode desenvolver uma identificação parental que deixou de se exercer desde a idade limite de sua lembrança. O que transmite por essa via psíquica são os traços que, no indivíduo, dão a forma particular de suas relações humanas, ou, dito de outra maneira, sua personalidade (LACAN, 1998, p. 92).

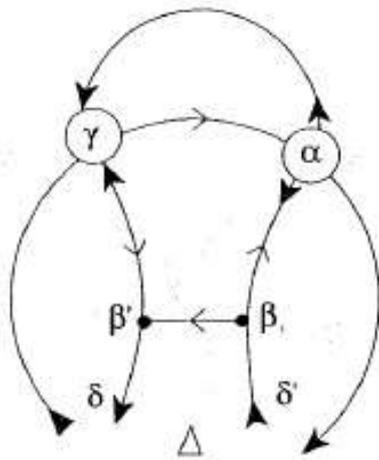
Contudo, para Lacan (1998), é necessário que esta identificação parental se desenvolva por outros traços no sujeito. Neste sentido, a ausência de totalização no corpo, que corresponderia a uma fragmentação da imago em imagens correspondidas por um outro campo pelo sujeito, coloca-se em relação ao campo, portanto imaginário. Dizer de um campo imaginário é dar contorno precisamente ao agrupamento de imagens, sobretudo escópicas, cujas relevâncias se ascendem por cima de outras no inconsciente, pelo olhar (LACAN, 2003b, p. 224). O olhar compreendido a partir da derrogação da imago da mãe, para-além do desmame, corresponde à entrada de um terceiro em cena, que, pela intrusão, terá seu fim derradeiro alcançado naquilo que a imago paterna consiste, no complexo de castração, no estabelecimento da repressão, bem como em sua função de sublimação (LACAN, 2003b, p. 62). E, entende-se, essa imago, sublimada, fica suprassumida na encenação pela representação das imagens, ou *Vorstellung* (KOJÈVE, 2014, p. 499); não pela consumação do devir histórico, mas na condução da tragédia edipiana ao trágico, no discurso, pela linguagem, sob o signo de risos e lágrimas, uma *commedia dell'arte*, conforme anotava Lacan (1998):

É por intermédio do complexo que se instauram no psiquismo as imagens que dão forma às mais vastas unidades do comportamento: imagens com que o sujeito se identifica alternadamente, para encenar, como ator único, o drama dos seus conflitos. Essa comédia, situada pelo espírito da espécie sob signo de riso e das lágrimas, é uma *commedia dell'arte*, o sentido de que cada indivíduo a improvisa..., conforme seus

dons, é claro, mas também segundo uma lei paradoxal que parece mostrar a fecundidade psíquica de toda insuficiência vital (LACAN, 1998, p. 93).

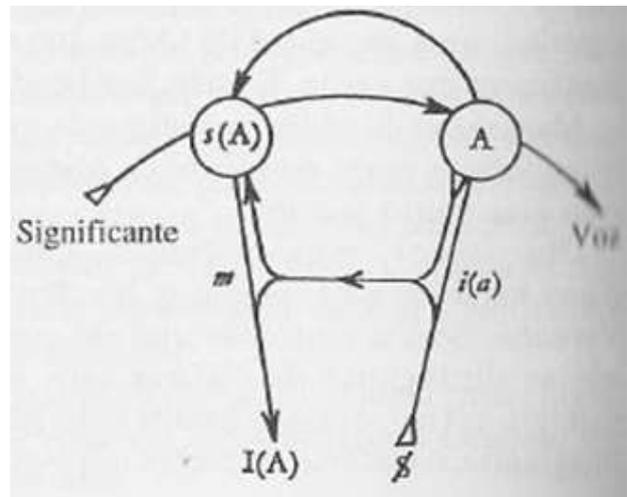
Sabemos, também, que não permanecemos no estado de imaturação (pré-edipiano) permanentemente, ao menos não na neurose. Por isso, Δ não se manterá na mesma posição do grafo a partir do ingresso no sistema de linguagem, pois, uma vez inserido no mundo da linguagem, após a castração, aparecerá, naquele ponto do grafo como $\$,$ o sujeito enunciado no discurso. Podemos seguir com a construção do grafo, colocando lado a lado o grafo esboçado por Lacan, na exposição no dia 06 de novembro de 1957 (1999, p. 18), e outra estabelecida nos *Escritos* (1998, p. 822), respectivamente:

Figura 4: LACAN 1999, P. 18



Fonte: LACAN, 1999, p. 18.

Figura 5: LACAN 1998, P. 822



Fonte: LACAN, 1998, p. 822.

Esboçamos os dois grafos, pois estes são correspondentes em muitos aspectos que anotaremos aqui, de modo que sua apreensão pode ser feita em conjunto. Primeiro, identificaremos suas linhas. Se no primeiro grafo, “o ponto de basta”, “imagem grosseira”, o eixo horizontal, era compreendido como a cadeia significante, aqui se mantém esta referência para as duas figuras acima, com apenas uma diferença. Uma vez já constituído o $\$$ no lugar de $\Delta,$ a cadeia significante pode compreender tomada em seu sentido completo, ou seja, não somente em seu valor de metonímia, mas também em seu valor de metáfora²³ e fonético,

²³ A metáfora será melhor explorada adiante, contudo, dado à dinâmica do grafo, pela conexão dos eixos, fica impraticável a escrita sem dizer dela. Antecipadamente, portanto, deixamos esta nota com a definição de metáfora realizada por Lacan (1998), desenvolvida como feito do significante e não por justaposição de

conferindo na mesma linha a completude do plano do significante, conforme explica Lacan (1999):

A primeira linha representa a cadeia significante na medida que permanece inteiramente permeável propriamente significantes da metáfora e da metonímia, o que implica a atualização possível dos efeitos significantes em todos os níveis, inclusive no nível fonemático, em particular. O elemento fonológico é, com efeito, aquilo que funda o trocadilho, jogo de palavras etc. (LACAN, 1999, p. 18).

Na segunda linha, vemos por associação das imagens, como já explicado acima, haverá a substituição na sua origem de Δ por $\$$, ou conforme no seminário ao qual também fazemos referência - δ' . Esta segunda linha é a linha do discurso. Nela, há uma certa miragem, apontada por Lacan (1999), que se diz no sentido do discurso vazio, no ponto em que haveria uma fixação única do sentido do semantema. Para não incorrer no engano, Lacan detém-se no sentido do emprego comum do semantema na direção deste discurso comum. O que vale notar nesta linha, mais uma vez, é seu sentido retrógrado, que produz o deslizamento significante na cadeia. Ou seja, aquele sentido ordinário do discurso da realidade ou vazio assume outro valor de significação. Este outro valor dá-se justamente no encontro das duas linhas, que, como já apontamos acima, é o lugar do Outro, conforme afirma Lacan (1999):

Se partimos do discurso, o primeiro ponto em que ele encontra a cadeia propriamente significante é o que acabo de lhes explicar do ponto de vista significante, isto é, o feixe dos empregos. Vamos chamá-lo de código, num ponto marcado aqui como α . Decerto é preciso que o código esteja em algum lugar, para que possa haver audição do discurso. Esse código está, muito evidentemente, no grande Outro (A), isto é, no Outro como companheiro de linguagem. É absolutamente indispensável que esse Outro exista, e, rogo-lhes que o observem, não há nenhuma necessidade de chamá-lo por esse nome imbecil e delirante de consciência coletiva. Um Outro é um Outro. Basta apenas um para que uma língua seja viva (LACAN, 1999, p. 20-21).

No trecho acima podemos identificar duas coisas em ambos os grafos. Primeiramente, o lugar de encontro da linha $\$ \rightarrow I (A) (\delta' \rightarrow \delta)$ é o lugar do Outro (α e A) e, a partir deste lugar do Outro, deste “um”, a língua é viva, ou seja, é capaz de produzir seus deslizamentos de significação. Segundo, nota-se também que o lugar do Outro é o lugar do código, do léxico linguístico, onde o sujeito pode se ouvir e ser ouvido.

Temos até agora, nos grafos expostos, dois movimentos - diacrônico e sincrônico - na operação de deslizamento, respectivamente: um disposto na cadeia significante; outro,

imagens: “A centelha criadora da metáfora não brota da presentificação de duas imagens, isto é, de dois significantes igualmente atualizados. Ela brota entre dois significantes dos quais um substitui o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia” (LACAN, 1998, p. 510).

originário do sujeito que marca o significante nesta cadeia para significar outro significante anteriormente disposto (S (A)). Neste alcance pontual por meio da fala, o sujeito realiza o endereçamento do discurso ao se fazer inserir no código linguístico, isto é, na cadeia significante. Tomada a partir do Outro que, por sua vez, dispõe o significante para determinar o sentido do discurso, ou sua intencionalidade, pois “o resultado desta conjunção do discurso com o significante, como suporte criador do sentido, é a mensagem” (LACAN, 1999, p. 20).

A mensagem também é descrita, em seus seminários (LACAN 1999, p. 21), como linha corrente do discurso em um sentido comum de assimilação do código linguístico, no qual suporta o mínimo de sentido, quando representam ideias comumente aceitas (LACAN 1999, p. 19).

No grafo a mensagem está assinalada por *m*, ela é o lugar em que se precipita o sentido, isto é, onde se produz a ressignificação do eu. Ressignificação dada a linha retrógrada que parte a partir de A (Outro, α); ou seja, como o Outro nomeou e reconheceu o desejo, fez retroagir a significação do eu. Ocorre que essa significação, ainda que retrógrada na cadeia significante, neste eixo diacrônico (S→S’), é também um devir do sujeito (\$), na medida em que encontramos em operação outro vetor de $m \rightarrow s$ (A) (da mensagem ao sentido do Outro). Ou ainda, da imagem do eu ideal ao seu retorno à cadeia de significação, conforme explica Lacan (1998):

Efeito retroversão pelo qual o sujeito, em cada etapa, transforma-se naquilo que era, como antes, e só anuncia ‘ele terá sido’, no futuro anterior. Aqui se insere a ambiguidade de um desconhecer [méconnaître] essencial ao conhecer-me [me connaître]. Pois tudo de que o sujeito pode se assegurar, nessa retrovisão, é de vir a seu encontro a imagem, esta antecipada, que ele tem de si no seu espelho (LACAN, 1998, p. 823).

Este efeito de “retroversão” dá-se pelo espelhamento, daquilo que se tinha pela imagem do eu idealizado (i (a)), ou, se preferir, pela sincronia do discurso vazio, ainda não apropriado da cadeia significante disposta no Outro. Mas, como vimos, o desejo deseja humanizar-se, isto é, ser reconhecido, portanto necessita que um Outro atribua sua significação desse discurso, garantindo sentido a esta imagem, “uma vez que é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite” (LACAN, 1998, p. 821).

Retiremos até aqui algumas situações essenciais pela maneira como apresentamos o grafo do desejo, para inferirmos algumas conclusões, necessárias ao presente trabalho. No grafo, ao buscarmos a linha no sentido horizontal, estamos operando em diacronia, isto é, em função dos significantes, portanto, cada palavra é dita com um tempo e há mais de um tempo.

Um significante precede outro significante, contudo, o significante posterior atribui sentido ao significante anterior. Os eixos ou linhas verticais são operações sincrônicas, catalisadas ao mesmo tempo. Por não existir um tempo do sujeito (\$) e outro tempo do Outro (A), por estarem no mesmo eixo vertical, a operação é sincrônica, há um Outro deste “um”, “donde se vê que esse Outro nada é senão o puro sujeito da moderna estratégia dos jogos” (LACAN, 1998, p. 821). E sobre estas estruturas sincrônicas, resta por mencionar, segundo Lacan (1998):

Mas a estrutura sincrônica é mais oculta, e é ela que nos leva à origem. É a metáfora como aquilo que se constitui a atribuição primária, aquela que promulga o ‘cachorro faz miau, o gato faz au-au’ com que a criança, de um só golpe, desvinculando a coisa de seu grito, eleva o signo à função significante e eleva a realidade à sofística da significação, e, através do desprezo pela verossimilhança, descortina a diversidade das objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa (LACAN, 1998, p. 820).

Ao final, o ingresso do sujeito que se determinou pela entrada do eu (“*je*”) no sistema do discurso dá-se por “isso” (*Es*) ou o sujeito, que busca alcançar seu ideal de Eu (“*moi*”), ou seja, a relação imaginária, da encenação de recuperação da imagem do corpo, em um futuro anterior, lá onde isso era o eu veio a ser (*Wo Es war, soll Ich werden*). Esta recomposição da imagem pela fala, no discurso, visa reestabelecer a situação imaginária primária, narcísica, que ingressa em um campo de determinações e leis próprias, definidas pelo seu inconsciente estruturado como uma linguagem. Inconsciente que, nos tempos deste futuro anterior, estabelece a realização do processo diacrônico e sincrônico, naquilo que fica assimilado na sua significação, dos efeitos dos deslizamentos do significante até onde basta. Como apontava Lacan (1998) no seminário sobre a carta roubada, trata-se de um jogo de ocultação no qual a diacronia e a sincronia operam (LACAN, 1998, p. 51).

4.2 A LINGUAGEM E O INCONSCIENTE FREUDIANO

O jogo de ocultação, que orientamos no item anterior, pelo que se integra a criança ao campo da linguagem, a partir do Outro, como campo do fenômeno da fala, no qual algo se apresenta ao outro para se esconder, não se reduz ao indeterminismo. Isto é, ele compreende certas regras e mecanismos que passamos a abordar, ainda que isso corresponda individualmente às particularidades de imagens derogadas a partir da imagem do próprio corpo, como vimos.

Neste sentido, veremos como, a partir de Freud, os mecanismos de linguagem operam no inconsciente, implicando certas estruturas de operação, e sua recondução lacaniana, no grafo.

Atribuir às verticais, em operação sincrônica, o valor de metáfora na construção do grafo encontra estofo em outras considerações já feitas anteriormente por Lacan, antes da elaboração do grafo. Citamos, portanto, duas estruturas em operação no grafo, mas não marcadas explicitamente: a condensação e o deslocamento.

Estas duas estruturas de linguagem já eram conhecidas, desde Freud, na obra *A interpretação dos Sonhos* (2006b). Neste ponto devemos situar a discussão: tratar a condensação (*Verdichtung*) e o deslocamento (*Verschiebung*) como estruturas da linguagem, em sentido amplo, deve-se ao fato de nos apoiarmos na leitura lacaniana da obra de Freud. Isto porque, para o autor de *A interpretação dos sonhos*, ambos instrumentos se apresentaram como manejos da transposição da censura na representação onírica de seus pacientes, presente no material formador dos sonhos, dos quais Freud é, na referida obra, pródigo em elencá-los.

Os deslocamentos que examinamos até agora mostraram consistir na substituição de alguma representação particular por outra estreitamente associada a ela em algum aspecto, e foram utilizados para facilitar a condensação, na medida em que, por meio deles, em vez de dois elementos, em único elemento intermediário comum a ambos penetra no sonho. Ainda não nos referimos a nenhum outro tipo de deslocamento. As análises nos mostram, contudo, que existe uma outra espécie, e que se revela numa mudança da expressão verbal dos pensamentos em causa. Em ambos os casos, há um deslocamento ao longo de uma cadeia de associações; mas um processo de tal natureza pode ocorrer em várias esferas psíquicas, e o resultado do deslocamento pode ser, num caso, a substituição de um elemento por outro, enquanto o resultado em outro caso pode ser o de um elemento isolado ter sua forma substituída por outra. [...]. Mas não somente a representabilidade, como também os interesses da condensação e da censura podem beneficiar-se dessa troca (FREUD, 2006b, v. V, p. 371).

Vemos que, em Freud (2006b), ambos os instrumentos operavam conjuntamente para fornecer aos sonhos as possibilidades de sua representação, em sistema próprio que autor elaborou a partir de suas constatações clínicas.

Lacan, por sua vez, vai tomar estas siglas²⁴ do manejo onírico e, de certo modo, ampliá-las como aparato de linguagem do inconsciente. Esta ampliação, ou conversão, dos termos freudianos para a linguística será corroborada, diretamente, por dois autores articulados por Lacan no início de suas exposições, na década de 1950. Veremos reconhecido em Lacan,

²⁴ Em alemão, no livro *Die Traumdeutung* (FREUD, 1922), com o título traduzido para o português como *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 2006, v. IV-V), os termos, no alemão: *Verdichtung e Verschiebung*, na tradução utilizada, são: “condensação” e “deslocamento”, respectivamente.

por uma fundamentação buscada na ciência linguística de Ferdinand Saussure (1857-1913), em seu *Curso de linguística geral* (2006), um conjunto de textos de aula, no qual se constituiu a compressão do signo linguístico, pela compreensão semiótica do significado e do significante, nas operações da língua e da fala, que interessariam sobretudo a Lacan. Em particular, foi a preocupação de Lacan ao firmar a instância do sujeito, pela fala, reconduzindo a sua formação do inconsciente a partir de Freud, que vai gravar a importância de Saussure dentro da sua obra. Contudo, haveria ainda uma diferença entre os dois autores.

Para Saussure (2006) há uma correspondência entre o significado e o significante, que se daria pelo caminho em que o significado (conceito) assume em sua imagem acústica (o significante) na formação do signo linguístico, pois estes termos “implicados no signo linguístico estão unidos, em nosso cérebro, por vínculo de associação” (SAUSSURE, 2006, p. 79). O esquema saussuriano de compreensão da linguagem importava na articulação do conceito com a imagem acústica no interior do signo linguístico, no qual, barrado pela linguagem, no aspecto de uma resistência à significação, importada pelo conceito à imagem acústica (significante). Esta resistência à significação era incorporada por Saussure pela determinação do conceito (significado) na linguagem, conforme anota Saussure (2006):

O signo linguístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces, que pode ser representada pela figura: [Conceito/imagem acústica] [...]. Esses dois elementos estão unidos e um reclama o outro. Esta definição suscita uma importante questão de terminologia. Chamemos signo a combinação do conceito e da imagem acústica [...]. Propomo-nos a conservar o termo signo para designar o total, e a substituir conceito e imagem acústica respectivamente por significado e significante (SAUSSURE, 2006, p. 81).

Neste ponto, podemos dizer que Lacan admite a intervenção do autor, pois, de fato, para Lacan, o signo linguístico seria regido pela operação do significante e do significado, mas a primazia do signo linguístico não estaria calcada no conceito, mas naquilo que a psicanálise demonstraria pela primazia do significante, uma vez que a linguagem do inconsciente prescindiria de cogito do pensamento para existir - “sou onde não penso” (LACAN, 1998, p. 521). Assim, para Lacan, o significante existe em um constante deslizamento de significação, que o torna, justamente por isso, independente do sentido ou do conceito que se tenta exprimir por meio dele. A ideia de Lacan sustenta-se ainda na formulação do inconsistente como discurso do Outro e na formulação de que o homem “desde antes do seu nascimento e para além de sua morte está preso em uma cadeia simbólica” (LACAN, 1998, p. 471). Podemos ver essa recondução da primazia do significante, conforme articulado por Lacan (1998):

Somente a psicanálise está em condições de impor ao pensamento essa primazia, demonstrando que prescinde de qualquer cogitação, até das menos reflexivas, para exercer indubitáveis reagrupamentos nas significações que subjagam o sujeito, e mais ainda: para se manifestar nele mediante a intromissão alienante da qual a noção de sintoma adquire na análise um sentido emergente - o sentido do significante que conota a relação do sujeito com o significante (LACAN, 1998, p. 470).

Dizer da primazia do significante serve ainda para dar contorno à definição que o inconsciente freudiano irá ocupar na obra de Lacan. Pois, ao afirmar que o significante dispensa a mais tênue cogitação, mas que, contudo, o homem está preso na cadeia simbólica (na articulação desses significantes), é dizer que justamente a cadeia simbólica tem lugar no inconsciente. Este, aqui, compreendido como exterioridade do pensamento, reproduzido na relação do sujeito com o simbólico, afinal, a “exterioridade do simbólico em relação ao homem é a noção mesma do inconsciente. E Freud provo constantemente que se atinha a ela como sendo o próprio princípio da experiência” (LACAN, 1998, p. 471), isto é, o inconsistente como discurso do Outro, na sua ocupação de estrutura de linguagem.

Cumpra então dizer qual discurso é esse? Já ensaiamos esta resposta. É um discurso que ocupa um lugar inconsciente, no qual o cogito do pensamento é dispensado, pois que o significante encontraria em constante deslizamento de seu significado, regido por uma autonomia do campo simbólico (LACAN, 1998, p. 56). E aqui devemos colocar em voga outras questões assinaladas por Lacan no seu retorno a Freud. Para formular sua questão acerca do inconsciente como lugar da linguagem, ou ainda, como discurso do Outro, três obras de Freud merecem destaque na formulação lacaniana. São elas: *A interpretação dos sonhos*²⁵, *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*²⁶ e *Os Chistes e sua relação com o inconsciente*²⁷.

Sobre “*A interpretação dos sonhos*”, para Lacan, notamos a presença relevante da obra de outro linguista, Roman Jakobson (1896-1982). Jakobson irá reinarugurar a obra de Saussure, contando ainda com as contribuições evidentes de outros dois autores: Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Após Freud, na recondução da linguística saussuriana, Jakobson irá unir elementos que operavam contra a resistência inconsciente, nos sonhos e nos estados afásicos, naquilo que importa na incorporação do sujeito ao sistema da linguagem e da comunicação. Além disso, apoiando-se na antropologia estrutural para oferecer o dinamismo da compreensão linguística, conforme anotou Jakobson (1995):

²⁵ Vide item 4.2 deste trabalho.

²⁶ *Zur Psychopathologie des Alltagsleben* [1901/2006c].

²⁷ *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* [1905/2006d].

Se, agora, estudamos a linguagem juntamente com os antropólogos, devemos-nos regozijar com a ajuda que eles nos trazem. Com efeito, os antropólogos têm sempre afirmado e provado que a linguagem e a cultura se implicam mutuamente, que a linguagem deve ser concebida como parte integrante da vida social, que a linguística estreitamente ligada à Antropologia Cultural. É inútil insistir nesse problema que Lévi-Strauss apresentou de modo tão esclarecedor (JAKOBSON, 1995, p. 17).

Na estrutura da comunicação de Jakobson, a linguagem, a língua falada pelo enunciador ao seu interlocutor, consistia, dado o corte antropogênico, também em uma apropriação da cultura, em que se formularia a mensagem como uma dedução do código, sendo que a “partir do código que o receptor compreende a mensagem” (Jakobson, 1995, p. 23). Ocorre que, ao insistir na instância do código, como uma referencial da mensagem a ser decodificada, estaria valendo-se apenas de um aspecto estático da compreensão da linguagem, sendo assim a questão para Jakobson passa a ser então a construção da dinâmica da linguagem, pois “embora existam leis universais que governam os sistemas fonológicos e gramaticais, dificilmente encontramos leis gerais de mudança linguísticas” (JAKOBSON, 1995, p. 28). Aqui, a relevância do sistema de Saussure foi incorporada por Jakobson. Afinal, para se estabelecer o aspecto do dinamismo da linguagem, frente à estática do código, o sistema do significado e do significante ganha relevância, pois na medida em que realiza a operação da identificação da imagem acústica pelo seu conceito (significado), naquilo onde a palavra falada exige o seu conceito na língua (no código), a mensagem passa a poder ser endereçada. Em outro sentido, para que haja a decodificação da mensagem pelo interlocutor, exigirá, também, a diferenciação daquela imagem acústica expressada e, pelo conceito vocalizado nela, de outro conceito não articulado na enunciação. Neste ponto, o código não representaria somente o veículo da fala que se endereça a um interlocutor, como identificação do conceito à imagem acústica, em seu aspecto estático, mas, também, a operação de resistência à significação, no aspecto dinâmico da linguagem, conforme anota Jakobson (1995):

A identificação e a diferenciação não passam das duas faces de um mesmo e único problema que é o problema principal de toda a Linguística, nos níveis do significante e do significado, do *signans* e do *signatum* - para nos servimos dos bons e velhos termos de Santo Agostinho – ou da ‘expressão’ e do ‘conteúdo’ como os batiza Hjelmslev na sua grande obra glossemática. Este problema de identificação e da diferenciação, nos dois níveis da ‘expressão’ e do ‘conteúdo’, é, para nós linguistas, uma questão intrinsecamente linguística (JAKOBSON, 1995, p. 30).

No trecho acima, podemos perceber como Jakobson conciliava os problemas da identificação e da diferenciação pela mesma trilha que percorre o significante e o significado. A questão será reconduzida pelo autor que, ainda no intuito de prestar esclarecimento da

resistência que o código oferece à significação, apresenta os mecanismos na fala que movem a dinâmica da língua, em especial os estruturais observados na afasia. Mas, ainda antes de entrar em seus estudos sobre a afasia, Jakobson observa que o dinamismo da linguagem importa na diferenciação fonética, que, de geração em geração, vai se alterando e se consumando. De sorte que a entrada da criança na ocupação deste código é correspondida pelo uso da fonética da geração que a antecedeu. E, portanto, o novo infante vocalizará a sua fala pela correspondência dos sons do código que lhe é preexistente. Existe, para Jakobson, uma interação do código e da sua apropriação, sendo assim, a correspondência também se dará na outra ponta, a saber, quando o código aparece despertado ao sujeito pela forma-mensagem - a afasia.

Eis a razão pela qual Jakobson movimentou-se pelos estágios afásicos, justamente na sua proposição, quando, no estudo do dinamismo da linguagem²⁸, ele pôde observar a criança no estágio primário da aquisição ao código, o espelhamento da afasia nos adultos, “mais ainda, a comparação entre a linguagem infantil e a afasia nos permite estabelecer diversas leis de implicação” (JAKOBSON, 1995, p. 36). Dois movimentos distintos e correspondentes, a apropriação da linguagem pela fala e o desaparecimento desta linguagem, pelos mais diversos motivos, na afasia. Em ambos os casos, haveria uma nota comum: a resistência da significação. Sendo assim, a observância desta resistência na afasia, pelo aspecto estático - a dedução do código à mensagem – importaria, na dinâmica da tradição e da cultura, o meio pelo qual o discurso, que cerca o infante, é induzido como linguagem.

A fala, em Jakobson, é compreendida pela “seleção de certas entidades linguísticas e sua combinação em unidades linguísticas de mais alto grau de complexidade” (JAKOBSON, 1995, p. 37). Justamente este arranjo, que compreende a seleção e a combinação, estaria em decaimento na afasia e, por espelhamento, em surgimento na criança. Cumpre, portanto, apontá-los:

- 1) A combinação. Todo signo é composto de signos constituintes e/ou aparece em combinação de com outros signos. Isso significa que qualquer unidade linguística serve, ao mesmo tempo, de contexto para unidades mais simples e/ou encontra seu próprio contexto em uma unidade linguística mais complexa. Segue-se daí que todo agrupamento efetivo de unidades linguísticas liga-as numa unidade superior: combinação e contextura são as duas faces da mesma operação.
- 2) A seleção. Uma seleção entre termos alternativos implica a possibilidade de substituir um pelo um

²⁸ Jakobson problematiza a questão do dinamismo do código recorrendo a sua infância. Neste circuito ele demonstra o corte geracional na modificação e na transmissão dos signos do código: “Passemos ao problema da dinâmica. Tomarei como exemplo uma mudança que pude observar já na minha infância: trata-se de uma mudança vocálica ocorrida no russo corrente. Em posição inacentuada especialmente pretônica, os dois fonemas /e/ e /i/ eram distinguidos pelos nossos avós em Moscou. No linguajar de nossa geração e no de nossos filhos os fonemas fundiram-se num /i/. Para geração intermediária, a de nossos pais, a distinção era facultativa. O que quer isto dizer? Seguinte: a geração intermediária tem um código que contém essa distinção” (JAKOBSON, 1995, p. 26).

pelo outro, equivalente ao primeiro num aspecto e diferente em outro. De fato, a seleção e substituição são duas faces da mesma operação (JAKOBSON, 1995, p. 39).

Nos estudos de distúrbios da fala, em especial na afasia, Jakobson (1995) irá se prontificar a entender como este modo de arranjo, compreendido pela combinação e a seleção, corresponderia em duas formas de classificação da afasia, a depender de qual instrumento de fala estaria derrogado pelo distúrbio. E, muito categoricamente por isso, não se trataria de uma condição puramente psicológica ou anatômica, ao contrário, a contribuição de Jakobson retoma às condições dos distúrbios da fala, pela afasia, pelo estudo da ciência linguística. Sua formulação sobre as condições afásicas espelham o estágio de apropriação da língua, de sorte que será também pelos mecanismos de combinação e seleção que a criança ao falar ingressa na cultura. Entendemos que justamente a derrogação fônica na afasia, conforme anota Jakobson (1995), é assunção da língua, em sentido contrário, na criança.

Jakobson (1995) classificava a afasia de acordo com o mecanismo em decaimento fônico que afeta os mecanismos de combinação e seleção. Pois, de fato, “a questão é saber de qual das operações é principalmente afetada se revela ser de primordial importância para a descrição da análise e classificação das diferentes formas de afasia” (JAKOBSON, 1995, p. 41).

Deste modo, os esclarecimentos prestados no estudo da linguagem na descrição dos fenômenos da afasia por Jakobson (1995) - a combinação e a seleção - serviram de guia para Lacan, “pela razão primeira de que a linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental” (LACAN, 1998, p. 498). Estas estruturas da linguagem são correspondentes às descobertas no inconsciente pela psicanálise, porque “revelam uma ordenação das trocas que, embora inconsciente, é inconcebível fora das permutações autorizadas pela linguagem” (LACAN, 1998, p. 499). Neste sentido, é pelo estudo de Jakobson que Lacan (1998) retira o caráter meramente psicológico da função do “eu”, reduzido a certo estatuto autorreflexivo da consciência, mas, ao contrário, a posição inconsciente do sujeito incorporava as mesmas resistências que a linguística moderna e antropológica desvendava, conforme anota Lacan (1998):

Esse aspecto, muito sugestivo por derrubar a perspectiva da ‘função psicológica’ que tudo obscurece nessa matéria, aparece, luminoso, na análise puramente linguística das duas grandes formas de afasia que um dos expoentes da linguística moderna, Roman Jakobson, pôde efetuar (LACAN, 1998, p. 498).

Sobre os aspectos da seleção e da combinação, ainda cumpre esclarecer que, segundo Jakobson (1995), ambos correspondem às funções de fala - uma distintiva e outra significativa, respectivamente, que, em algum grau, vão se perdendo nos estados afásicos.

Estas funções que vão se encolhendo na afasia são classificadas por Jakobson (1995) como recursos discursivos da metáfora e da metonímia (seleção e combinação). Neste caso, a seleção corresponderia à função de metáfora; e a combinação, à função metonímica. Aqui, podemos ver como Jakobson irá proceder a aproximação da sua ciência linguística com a psicanálise, em especial, em relação às operações do sonho, conforme anota:

A competição entre dois procedimentos, metonímico e metafórico, se torna manifesta em todo processo simbólico, quer seja subjetivo, quer seja social. Eis por que numa investigação da estrutura dos sonhos, a questão decisiva é saber se os símbolos e as seqüências temporais usadas se baseiam na contigüidade ('transferência' metonímica e 'condensação' sinedóquica de Freud) ou na similaridade ('identificação' e 'simbolismo' freudianos) (JAKOBSON, 1995, p. 61).

A questão é saber exteriorizar a estrutura dos sonhos para formulação da linguagem, nas funções de metáfora e metonímia, em estado de vigília, na forma de discurso; o que seria uma capitulação já correspondida em Freud (2006a). Sustentamos a hipótese de que sim e, que aliás, assinala uma correspondência da leitura que Lacan (1998) realiza quando observa que seria um equívoco reduzir a psicanálise a uma psicologia. Em suas palavras:

Freud está longe de alimentar esse equívoco. Adverte-nos, ao contrário, de que o sonho só lhe interessa a elaboração. Que que dizer isso? Exatamente o que traduzimos por sua estrutura de linguagem. Como teria Freud reparado nela, uma vez que essa estrutura, por Ferdinand Saussure, só depois foi articulada? Se ela recobre seus próprios termos, só faz ser mais espantoso que Freud a tenha antecipado. Mas, onde foi que ele a descobriu? Num fluxo significante cujo mistério consiste em que o sujeito não sabe sequer fingir que é seu organizador (LACAN, 1998, p. 629).

Se sustentamos esta hipótese de exteriorização dos mecanismos da interpretação dos sonhos à condição da linguagem, juntamente com Lacan, como estrutura do inconsciente, a fazemos não só recorrendo à autoridade do autor, chave do presente trabalho, mas, também, porque reconhecemos em Freud (2006b) a abertura para esta leitura em *A interpretação dos sonhos*. Na referida obra, ao apreciar o esquecimento dos sonhos, Freud observara, igualmente, que a resistência onírica se fazia presente em outros atos psíquicos, especialmente, ao se construir o relato desse sonho. O que, na verdade, é curioso. Como no relato poderia se atribuir importância a um sonho esquecido? Na medida em que isto venha a corresponder, outra

questão: o que de fato é lembrado, quando se esquece? Na tentativa de responder essas questões é que essas operações do esquecimento aparecem em Freud (2006b) de duas maneiras conexas. Primeira - a corresponder a uma certa amnésia pelo efeito da distorção (*Entstellung*) da repressão (*Verdrängung*) no processo do sonho pelas operações oníricas (*Verdichtung e Verschiebung*); pois aquilo que, de fato, reprime a lembrança na formação do sonho retorna sonhado (*Erinnerung*), afinal o sonho é a maneira de se lembrar (*sind auch erinnern*) (LACAN, 1986, p. 22). Segunda - em seu avesso, corrobora com o esquecimento ao trabalho que a resistência (*Widerstand*) exerce na construção do relato do sonho, que resulta na impossibilidade de seu relato pelo não reconhecimento da memória, como uma resistência à significação. Estas duas maneiras imporiam não só repressão que se exerce no sonho, no qual é possível deslocar e condensar e, portanto, sonhar pelo empenho do seu retorno; mas, também, aquilo que no relato, em estado de vigília, resiste à significação. Esta resistência à significação do relato, contudo, seria deslocada para a figura do outro; no caso, para o analista da experiência freudiana²⁹, conforme anota Freud em duas passagens (2006b):

Ao interpretar sonhos, atribuímos idêntica importância a cada um dos matizes de expressão linguística em que eles nos foram apresentados. E mesmo quando o texto do sonho, tal como o tínhamos, eram sem sentido ou insuficiente – como se o esforço de fornecer dele um relato correto tivesse fracassado – levamos também essa falha em consideração. [...] (FREUD, 2006b, v. V, p. 541).

Ao analisar os sonhos de meus pacientes, às vezes submeto essa asserção ao seguinte teste, que nunca me falhou: quando o primeiro relato que me é feito de um sonho por um paciente peço-lhe que o repita [...]. É esse o ponto por onde se pode iniciar a interpretação do sonho. Minha solicitação de que o paciente repetisse seu relato do sonho advertiu-o de que eu tinha o propósito de me empenhar particularmente em solucioná-lo; assim, sob a pressão da resistência, ele encobre às pressas os pontos fracos do disfarce do sonho, substituindo quaisquer expressões que ameacem trazer seu sentido por outras menos reveladoras. Desse modo, atraí minha atenção para a expressão que abandonou. O empenho do sonhador em impedir a solução do sonho fornece-nos uma base para inferir o cuidado que seu manto foi tecido (FREUD, 2006b, v. V, p. 543).

Ainda sobre a obra *A Interpretação dos sonhos* (FREUD, 2006a) veremos que o mecanismo da operação do relato do sonho, naquilo acima descrito “como o empenho do sonhador em impedir a solução do sonho”, merece ser apontado em dois manejos, que se encontram em operação correlata a “*Entstellung*” (distorção) a “*Verstellung*” - expressão que,

²⁹ Ainda em Freud, o mesmo mecanismo de *Verstellung* era encontrado, quando ele, na posição de escritor dos livros, em especial, de *A interpretação dos sonhos*, via-se na dissimulação de seus relatos, ao leitor em geral: “Uma observação que pude durante a preparação deste manuscrito mostrou-me que os sonhos não são mais esquecidos do que outros atos mentais e podem ser comparados, sem nenhuma desvantagem, com outras funções mentais, no que concerne a sua retenção na memória.[...] Uma possível explicação disso é que, entretanto, supureis algumas das resistências internas que antes me obstruíram” (FREUD, 2006b, v. V, p. 549).

na tradução utilizada, ocupou o termo, em português, de “dissimulação”. Podemos encontrar essa dissimulação na obra *A interpretação dos sonhos* na observação que faz Freud (2006a) sobre si mesmo ao relatar um sonho.

Onde podemos encontrar uma distorção [Entstellung] semelhante de um ato físico³⁰ na vida social? Somente quando há duas pessoas envolvidas, e uma das quais possui certo grau de poder que a segunda é obrigada a levar em consideração. Nesse caso, a segunda pessoa distorce [entstellt] seus atos psíquicos, ou, como se poderia dizer dissimula [verstellt]. A polidez que pratico todos os dias é, numa grande medida, uma dissimulação [Verstellung] desse tipo; e quando interpreto meus sonhos para meus leitores, sou obrigado a adotar distorções semelhantes (FREUD, 2006a, v. IV, p. 176).

Esta nota é curiosa e reveladora, pois abarca precisamente o ponto que queremos demonstrar, juntamente com Lacan. Os mecanismos oníricos, deslocamento e condensação, já em Freud (2006a), apontam para fora do centro estrito da interpretação dos sonhos, pois comportam-se, igualmente, como estruturas do discurso. E, conforme já apontava Jakobson (1995), seria possível retirar de Freud estruturas de linguagem, a metáfora e metonímia, pelas operações de condensação e de deslocamento, e transpô-las ao estado de vigília, por exemplo, como vimos na “*Verstellung*”, e como Jakobson apontava em sua classificação dos estados afásicos.

Sendo assim, esta aproximação da condensação e do deslocamento (*Verdichtung e Verschiebung*) que perpassa a obra de Lacan, com semelhante concatenação na forma que Jakobson (1995) os intuiu a partir da “*Die Traumdeutung*” freudiana, não se limitariam somente à estrutura da afasia, dos sonhos ou da dissimulação (*Verstellung*) do relato. Pois, mais ainda, esta colaboração de Jakobson (1995), encontrada na baliza da interpretação dos sonhos, consiste também em uma modulação estruturalista, ou não reducionista, do estudo da linguística saussuriana, com a colaboração evidenciada da temática antropológica de Lévi-Strauss (2021), conforme veremos logo a seguir. Cumpre justamente entender que a linguística não poderia acomodar a antropologia e, sequer seria possível o contrário. No entanto, as duas temáticas articulam-se por seus conteúdos, permeando uma à outra; compreendendo as funções de uma, pelo que indicado na variável da outra; do que entendemos por sua colocação:

A Ciência apenas tem dois modos de proceder: ou é reducionista ou é estruturalista. É reducionista quando descobre que é possível reduzir fenômenos muito complexos,

³⁰ No original, em alemão, a expressão encontrada: “*psychischen Aktes*” (FREUD, 1922, p. 99). Na edição em português que utilizamos, foi traduzida como “ato físico” (FREUD, 2006a, p. 176). Não encontramos na pesquisa nenhuma nota do tradutor a esse respeito. Portanto, não podemos inferir porque fora traduzido no singular, bem como a ocupação do termo “físico” no lugar de “psíquico”. Ainda porque no mesmo parágrafo a tradução utilizada quando se lê no original (FREUD, 1922, p. 99) “*psychischen Akte*” fora traduzida (FREUD, 2006a, v. IV, p. 176), desta outra vez, por “atos psíquicos”. Ou seja, na mesma tradução, sobre o mesmo parágrafo, são encontrados “físico” e “psíquico” para corresponder à palavra, em alemão, “*psychischen*”.

num determinado nível, a fenômenos mais simples, noutros níveis. Por exemplo, há muitas coisas na vida que podem ser reduzidas a processos físico-químicos, que explicam parcialmente essas coisas, mas não totalmente. E, quando somos confrontados com fenômenos demasiados complexos para serem reduzidos a fenômenos ordem inferior, só os podemos abordar estudando as suas relações internas, isto é, tentando compreender que tipo de sistema original formam no seu conjunto. Isto é precisamente o que tentamos fazer na Linguística, na Antropologia e em outros campos (LÉVI-STRAUSS, 2021, p. 21).

Antes, veremos como os mecanismos do sonho, o deslocamento e a condensação, são abordados por Lacan (1998). Devemos levar em conta, nesta análise, que a temática da *Entstellung* freudiana não visava à linguística saussuriana, tampouco à colaboração da antropologia, objeto de investigação de Jakobson (1995). Desse modo, estas colaborações tomam valor de balizas de leitura pelas quais Lacan irá, ao longo de seus ensinamentos sobre a psicanálise, fazer reiteradas referências.

Particularizemos, então, esta abordagem, originada nas exposições de Saussure e reverberada com a leitura de Jakobson sobre os estados da afasia e a interpretação dos sonhos, como elementos utilizados por Lacan (1998) na “instância da letra no inconsciente” (p. 496).

Ali, os mecanismos de seleção e combinação, na constituição do signo linguístico (significante e significado), operam conquanto apontam que, na hierarquização do signo de acordo com a sua complexidade, possibilita, em efeito retrógrado, sua decomposição, isto é, em seus fonemas. A metonímia, para Lacan (1998), instala a falta do ser na relação de objeto, que a conexão do significante com outro significante pretende representar, ou ainda, a faz pela sua elisão em signos mais complexos. Já a metáfora, por sua vez, possibilitaria a substituição para produzir a significação, como na poesia (*Dichtung*), na qual, pelo efeito da seleção, incorpora a produção do sentido (*Verdichtung*) (LACAN, 1998, p. 519).

No seu entender, ao se conduzir a linguística à categoria de ciência da linguagem, a partir de Saussure, evitar-se-ia uma leitura equivocada dos textos freudianos. Equívoco que se poderia acomodar a noção de inconsciente por uma dimensão metafísica ou teológica, por uma teoria indefinida da identificação, naquilo que se reduziria à realização do desejo (*Wunscherfüllung*) por uma captura narcísica da imagem do eu. Pois, ao se ignorar aquilo que a ciência linguística acomodava nos processos de significação, distorções e dissimulações, como mecanismos daquilo que o inconsciente incorpora como linguagem, se ignoraria aquilo que, na visão de Lacan (1998), Freud havia antecipado em sua *A interpretação dos sonhos* (LACAN, 1998, p. 516).

Sendo assim, o inconsciente freudiano, na leitura de Lacan (1998), encontraria em um suporte material de conhecimento na e pela linguagem, a qual, pelo estatuto do signo modulado por seus efeitos, da metáfora e da metonímia, conduziria a sua condição material mínima do discurso, pela letra (LACAN, 1998, p. 498), naquilo que o discurso como fala autêntica na linguagem como sua representação e, que estaria em dissolução, como vimos, nos distúrbios afásicos. Igualmente, a partir deste momento, ampara-se o debate acerca do inconsciente estruturado como linguagem, ainda no sentido do retorno a Freud, pelos sistemas apontados em *A interpretação dos sonhos*, como sistemas de linguagem subvertidos, distorcidos ou dissimulados pelo inconsciente do sujeito, para além do tempo do sonho, como operações do discurso do inconsciente, a despistar ou transpor a censura, correspondida por uma resistência à significação de natureza simbólica, como essência objetiva da linguagem.

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. Mas as duas vertentes da incidência do significante no significado encontram-se nela. 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*, indica 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 meio mais adequado do inconsciente para despistar a censura (LACAN, 1998, p. 515).

No trecho acima, vemos como Lacan operacionaliza a condensação e o deslocamento sem seus termos linguísticos, associando, respectivamente, à metáfora e à metonímia. Os dois instrumentos estão presentes no grafo, ainda que não diretamente referidos, pois são pressupostos na medida em que se impõe o deslizamento significante na produção do significado. Mais detidamente, podemos dizer que a metonímia importa na conexão do significante com outro, na formulação do signo; já a metáfora indica a substituição de um significante por outro na formulação do sentido da sua fala.

Apontamos assim como Lacan incorporou os mecanismos da “*interpretação dos sonhos*”, para estabelecer as conexões das operações inconscientes com as operações da linguagem. Destacamos que, somente observando estas concepções, a ideia do desejo pelo discurso vai tomando as formas de suas operações; cumpre destacar, as modulações de seu conteúdo.

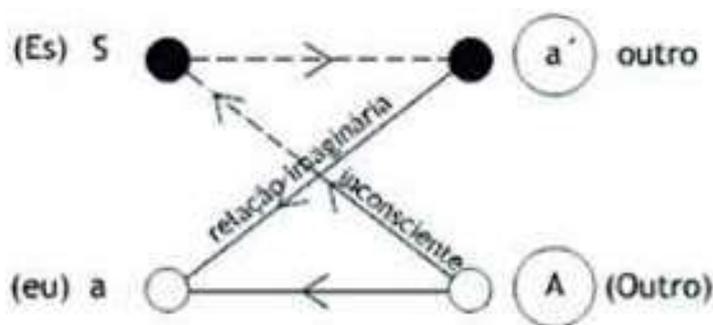
Devemos orientar, antes, uma cisão entre duas operações: a de mensagem, como enunciação, e a operação de discurso, como aquilo enunciado, isto é, reconhecido a partir do

Outro, que retorna ao sujeito para significar a sua imagem enunciada. Como construção fundamental em Lacan, a mensagem toma, a partir do código (sistema de linguagem e de cultura), os significantes pelos quais pretende exprimir ao outro (interlocutor) sua comunicação, pelas operações já assinaladas sobre a metáfora e a metonímia, que visam corresponder a uma identificação ideal operada pelo eu, aonde eu cogito aquilo que é com valor pleno de significação.

Ocorre que, nesta enunciação na forma de mensagem, o eu (“je” ou isso dela “Es”) da enunciação iguala-se, imaginariamente, ao outro; a este pequeno outro, tomado como seu semelhante. Por isso um i (minúsculo) na função de pequeno outro (a), que responde a um eu imaginário que ele vê em espelho simétrico de si mesmo, e o identifica como seu objeto especular, já que, pelo código que se pretende alcançar pela fala, supõe ser alcançado também por este outro na outra extremidade, pressupondo assim que a comunicação seja perfeita, e, indubitavelmente, identificável (LACAN, 1995a, p. 307).

Acontece que, pelas pré-condições que o campo da linguagem ocupa nas considerações sobre a psicanálise em Lacan (1995a), que já vimos ser constituídas de elementos que indicam o engano, as distorções e os lapsos, sustentam aqui suas implicações, pelas quais a comunicação da mensagem não se constitui pela reprodução ideal dos signos língua, sem as sinuosidades que a ordem simbólica impõe pela linguagem. Para amparar o estatuto da comunicação e da fala, Lacan (1995a) irá propor um esquema, chamado esquema L (p. 307), que trazemos para comento:

Figura 6: Esquema L



Fonte: LACAN, 1995a, p. 307.

O que estaria em jogo, na construção do saber por meio da intersubjetivação, é o reconhecimento do interdito da apropriação simbólica sobre a significação da imagem do eu como objeto de seu discurso, dado como se este ideal de eu (*moi*) pudesse ser apropriado em

toda sua extensão. Na construção de qualquer saber que se pretende enunciar como mensagem, na esteira de uma transmissão, a linguagem atravessa essa rede de identificação daquele que fala (sujeito da enunciação) com a imagem enunciada. Aquilo que o sujeito tenta enunciar no seu discurso³¹, portanto, escapa-lhe e acaba por ele mesmo ser enunciado. Neste sentido, o “eu é uma construção imaginária” (LACAN, 1995a, p. 306) que o sujeito do discurso tenta captar por meio da fala que se articula e se endereça a um pequeno outro, que se supõe na posição de eu, pois, em um processo de identificação com a imagem, ocupa esse espaço no discurso.

Quando o sujeito, ao endereçar a mensagem ao outro, no esquema acima ($S \rightarrow a'$), dizemos: é isso (Es) que indica o eu (“ je ”) no outro. Isto corresponde, no grafo, à operação que parte do sujeito e passa ao pequeno outro, que ocupa a posição do “eu ideal” ($i(a)$), identifica a mensagem ($\$ \uparrow i(a) \leftarrow m$), para a posição de “ideal de eu”, no grafo ($I(A)$). Essa articulação até aqui é puramente compreendida na sua relação imaginária. Ocorre que, a partir do grande Outro, a mensagem é articulada duplamente, isto é, simbolizada, primeiro, no grande eixo que vai do sujeito ($\$$) até o eu ideal ($I(A)$); e, depois naquilo que retorna ao ideal de eu (moi), no grafo ($(A) \downarrow i(a) \leftarrow m$).

O esquema L cuida especificamente deste movimento - o movimento imaginário em que “isso” é um “eu ideal” (“ je ”) ($S \rightarrow a'$) em um outro que, imaginariamente, é posição do “ideal de eu” (moi) para o sujeito. Contudo, a autonomia da ordem simbólica atravessa a relação de identificação e devolve o valor da relação. Isto é, interpreta a mensagem para o sujeito, na sua posição no discurso pelo seu inconsciente, ou perante a linguagem, bem como o outro para este sujeito, no jogo de representações simbólicas.

Para Lacan (1998), não entender esse “curto-circuito”, por aquilo que, a partir da linguagem, opera em dois lugares para referenciar o mesmo “eu” com a sua imagem, na situação do discurso perante ao outro, e na sua posição inconsciente perante ao grande Outro, teria sido o equívoco hegeliano. Lacan, ao admitir que a consciência era o essencial do sujeito como consequência histórica do cogito cartesiano, não relacionou que a consciência estranha-se e desocupa-se com a própria imagem pelo aparato simbólico do inconsciente (LACAN, 1998, p. 824).

O erro hegeliano compreendia, justamente, em não ter feito uso do desencontro com a imagem, já referenciada aqui, que o lugar do Senhor nesta relação de reconhecimento dá-se

³¹ É curioso ver como Lacan, nas suas primeiras locuções do retorno a Freud, anunciava a si mesmo como um desses sujeitos nesse lugar e, por isso, a transmissão de seus ensinamentos amplamente difundida na forma de seminários: “Consideremos agora a noção de sujeito. Quando se a introduz, introduz-se a si mesmo. O homem que lhes fala é um homem como os outros – serve-se da má linguagem. Si-mesmo está, pois, em causa” (LACAN, 1979, p. 10).

no campo do Outro. Campo reconhecido pela neurose a partir da morte, já desconstruída imaginariamente, na derrogação da imago que, portanto, faz-se o motor do desejo de reconciliação, pelo qual a consciência ata-se na encenação do discurso (LACAN, 1998, p. 825).

Lacan, entende-se, inverte o cogito cartesiano para ocupar justamente o inconsciente estruturado como linguagem.

4.3 TOTEM E ANTROPOLOGIA: O SIGNIFICANTE $\sqrt{-1}$

Se o inconsciente se apresentou, a partir de Lacan, estruturado como linguagem, podemos começar a responder à questão de qual discurso estamos falando? É o discurso do inconsciente que se sobredetermina e, que, pela linguagem, maneja a resistência e a censura, na fala. Mas, dizer isso, compreende somente parte da resposta. Afinal, se a linguagem se determinara ao sujeito como uma ordem simbólica, na medida em que, antes de falar, a criança já era falada, a apropriação da linguagem é contingenciada desde o princípio pelo mesmo motivo.

A aproximação de Lévi-Strauss realizada por Jakobson foi correspondida³², e, via de consequência, quando adotada por Lacan, torna-se fundamental para entender o estatuto que o inconsciente freudiano toma na leitura lacaniana. Sabemos: estruturado como linguagem.

Lévi-Strauss (2008) vai recuperar em seus estudos sobre a etnologia, realizado por Franz Boas (1858-1942), e na ciência linguística de Jakobson e Saussure, as marcações que serviriam de anteparo para uma concepção antirreducionista da linguagem e da antropologia. No visar dessas teorias, as capitulações advindas dos estudos da observação do fonema, como estrutura primordial e mínima da linguagem que, igualmente, corresponderiam às estruturas mínimas da imagem acústica saussuriana, apresentariam, independentemente do fonema ou da cultura observada, “a passagem do consciente ao inconsciente” como “um progresso do específico em direção ao geral” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 35).

Neste sentido, para Lévi-Strauss (2008), o inconsciente seria elemento geral que imporia a forma a um conteúdo que - mediante a observação da comparação etnológica, valia-se da valoração específica do signo determinado dentro de cada cultura - pela sua função simbólica, implica no elemento válido de interpretação. A questão que restaria a ser respondida

³² Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutural* (2008) agregou os trabalhos de Jakobson (1995), que já citamos aqui, no entender do autor. E no entender de Jakobson, seria justamente a aproximação fonética com Saussure que integra antropologia e linguagem: “Contudo, o que legitima a comparação linguística é mais, e algo diferente, que um recorte: é uma análise real. O linguista extrai das palavras a realidade fonética do fonema e deste, a realidade lógica dos elementos diferenciais (Jakobson 1938)” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 35).

seria como, em Lévi-Strauss (2008), se alcançaria este inconsciente como elemento geral da interpretação do signo linguístico (significante e significado)? E para responder esta questão “que o método etnológico e método histórico se juntam” (LÉVI-STRAUSS, p. 36).

A combinação dos dois tipos de métodos marca uma resposta para o estudo da linguagem. Naquilo que o método etnológico estipularia sobre as questões de valoração de determinado signo - que seria mutável de acordo com a cultura sob observação, naquele estágio no qual se intentaria impor seu valor interpretativo, operando, portanto, em sincronia sobre a função simbólica. Por outro lado, o método histórico, pela manutenção e perda, asseveraria sobre a contínua mutação, no tempo; ou seja, em diacronia da mesma função, na observação do seu dinamismo. Não se trataria, deste modo, de pura e simplesmente situar um elemento de interpretação estabelecida na comparação e na observação, entre diversos sistemas de cultura e, portanto, de linguagem, o único mecanismo que, por meio das diferenciações, se acomodaria pelo saldo residual de um elemento comum e observável como fenômeno consciente. Mas, se associaria a isto, pela observação do processo histórico na captura de elementos que se perderam, porém, ainda inconscientemente, referenciados e referidos na organização desta função simbólica, conforme conclui, Lévi-Strauss:

Nesse sentido, a célebre fórmula de Marx, ‘os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem’, justifica, em seu primeiro termo, a história e, no segundo, a etnologia. Mostra, ao mesmo tempo, que os dois procedimentos são indissociáveis (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 38).

Sendo assim, em Lévi-Strauss (2008), pelo entrelaçamento do método da história e da etnologia, poderia recolher-se o elemento difuso da linguagem no inconsciente com o realce mínimo de concatenação. Assim, os elementos da linguagem se organizariam em sua função simbólica. Nesse sentido, haveria duas funções na organização da cultura e, portanto, da linguagem: a função sincrônica observada pelos etnólogos; e a função diacrônica do método histórico.

Assim, como já vimos, Lacan vai ocupar o lugar da metáfora como esse aparelhamento oculto no grafo, na formulação dos eixos verticais que operam em sincronia. De sorte que algumas funções anotadas no grafo serão, em certo sentido, correspondentes, pois operam em substituição de acordo com o ponto do grafo a ser analisado. Assim \$ corresponde a um lugar de Outro; a mensagem (*moi, m*) identifica-se e espelha-se nesse ideal de eu (I(A)), em que resta significado por esta pontuação do sentido disposto em s(A). Como sempre essa

ocupação das metáforas irá, diacronicamente, em sentido retrógrado, produzir a significação do eixo vertical paralelo.

Duas notas devemos fazer antes de ampliarmos a extensão do grafo. Uma é da ordem do sujeito. Como já vimos, há um estágio em que a apropriação da linguagem, neste “tesouro dos significantes”³³, o Outro, instaura-se por apropriação primária de um neófito da linguagem ($\Delta \rightarrow A$). No entanto, agora a linguagem que pertence a um sujeito (\$) é uma via de mão dupla ($\$ \rightarrow A$; $s(A) \leftarrow A$; $s(A) \rightarrow m$), na qual o sujeito opera a linguagem, conquanto o sujeito é por ela operado, em razão de seu inconsciente ser um efeito dela, por isso um sujeito barrado. De sorte, diremos que o subjetivismo existente no “*cogito ergo sum*”³⁴ não se apresenta no grafo, pelo contrário, é pressuposta na formulação do grafo o giro fundamental produzido pela psicanálise a partir de Freud, conforme afirmava Lacan (1998), ao explicar a condensação e o deslocamento como categoria de pensamento:

Pois Freud designa por esse termo [pensamento] os elementos que estão em jogo no inconsistente, isto é, nos mecanismos significantes que acabo de reconhecer nele. [...] Tanto quanto, ao me deslocar para o pólo oposto, metafórico, da busca significante, e ao me dedicar a tornar-me o que sou, a vir a sê-lo, não posso duvidar de que, mesmo ao me perder nisso, é aí que estou. Pois bem, é exatamente nesses pontos em que a evidência é subvertida pelo empírico que jaz o fulcro da conversão freudiana. Esse jogo significante da metonímia e da metáfora, incluindo sua ponta ativa que fixa meu desejo numa recusa do significante ou numa falta do ser e ata minha sorte à questão do meu destino, esse jogo é jogado, até que a partida seja suspensa, sem eu inexorável requinte, ali onde não estou, porque ali não posso situar. Isto é, poucas foram as palavras com que, por um momento, desconcertei meus ouvintes: penso onde não sou, logo sou onde não penso. [...]. Isso, pelo menos até Freud haver feito sua descoberta. Pois, se o que Freud descobriu não é exatamente isso, não é nada. (LACAN, 1998, p. 521).

A segunda nota é sobre a situação do objeto no grafo do desejo, esta mais simples. O objeto não está, particularmente, presente em nenhuma das figuras do grafo. O que sustentamos, ainda por esta posição, é a sua falta. Isto se dá pela formulação do conceito de “objeto a”, o objeto que falta, que é causa de desejo e não objeto de desejo. E, se o “desejo é desejo de um Outro”, diferentemente do animal, “deve-se afirmar que, obra de um animal presa da linguagem, o desejo do homem é desejo do Outro” (LACAN, 1998, p. 634) que o desejo funda-se na falta, o desejo é sempre o desejo da falta no Outro. Portanto, o grafo denuncia a relação do objeto com a sua falta, por meio do desenrolar da fala do sujeito, com a qual contorna-se o objeto por meio de seu discurso. Esta implicação nos é importante, pois vimos

³³ No texto “A dialética do desejo e a subversão do sujeito no inconsciente freudiano” (LACAN, 1998, p. 820).

³⁴ “Penso, logo existo”.

que o Outro de um sujeito (\$) possui um significante em um mais-além - um significante que não pode ser dito, que está implicado na figura do “pai simbólico”, organizado em uma estrutura mítica com complexo de castração. E, conforme veremos na sequência, este encontra-se particularizado no grafo. Contudo, antes, definiremos, por outro caminho, de qual pai estamos falando ao inseri-lo no campo do simbólico. Anota Lacan (1998):

Seria um erro acreditarmos que o mito freudiano do Édipo acaba, quanto a esse aspecto, com a teologia. Pois não basta agitar o fantoche da rivalidade sexual. E mais conviria ler nele o que, em suas coordenadas, Freud impõe à nossa reflexão, pois elas retornam a pesquisa de onde ele mesmo partiu: que é um Pai? – É o pai morto – responde Freud, mas ninguém o escutou, e, quanto ao que Lacan retoma disso sob a rubrica de Nome-do-Pai, é lamentável que uma situação pouco científica continue a deixá-lo privado de seu público normal (LACAN, 1998, p. 827).

É o Pai morto que se insere no campo de apreensão simbólica. Como já vimos, a morte é inerente à formação mítica do sujeito, conforme fenômeno apontado no item anterior. Além disso, dizemos que o pai morto insere-se no campo simbólico, na medida em que marca esse Outro, “tesouro dos significantes”, por meio do complexo de castração, pela figura do pai simbólico. Dizemos também, com Lacan, que não há significante que possa ser falado que não esteja neste lugar do Outro, “não há Outro do Outro” (1998, p. 827). Mas, isso não significa dizer, contudo, que este Outro não seja marcado por outras operações presentes no grafo. Ora, se existem estas outras operações a determinar os limites e delimitações do Outro, estas devem ocorrer em sincronia com este Outro, no empenho de suas metáforas. Do contrário, haveria um Outro do Outro em outro tempo, como se o mito fosse circunstancial e o sujeito formulasse a sua existência intencionalmente. Esta hipótese é descartada por Lacan, afinal “sou onde não penso” (1998, p. 521). A questão é definir como este Outro opera a partir da demanda do \$, isto é, da maneira como o sujeito demanda a esta posição do Outro para que este Outro opere por sua demanda, fazendo, a partir dela, o desejo reconhecido pela linguagem.

Sabemos já, de início, que a função diacrônica do Outro vai determinar a significação de um significante anteriormente proposto na relação com a imagem do eu (ideal de eu I(A)), que retorna ao sujeito (\$, “je”) em espelhamento pela mensagem que detém o sentido do eu (*moi*). Este estágio, até agora identificado na exposição do grafo, corresponde ao campo imaginário (aquele que se dá pela alienação e estranhamento com a imagem), sendo estas primeiras discussões do grafo uma correspondência aprimorada ao “estádio do espelho como formador da função do eu [je]”, conforme explica Lacan (1998):

Basta compreender o estágio de espelho como uma identificação, no sentido que a análise atribui esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele

assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficiente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago* (LACAN, 1998, p. 97).

Isto considerado, a condição do sujeito frente ao seu desejo em questão, no grafo, resta-se formada até este momento da exposição. Seria somente a modulação do sujeito da alienação a sua imagem indefinidamente, pois se produziriam as enunciações somente pela correspondência e, conquanto ficaria preso na sua própria identificação com a imagem, ignoraria a autonomia da ordem simbólica, como Lacan adverte no seminário sobre “a carta roubada”. Mas, vimos, também, que o grafo pretende representar o deslizamento significativo em seu valor completo, de metonímia e metáfora, deslocamento e condensação. Portanto, se por um lado há a operação de deslizamento retrógrado e diacrônico a partir do Outro, como seu lugar de Fala, “uma vez que é do Outro que sujeito recebe a mensagem que ele emite” (LACAN, 1998, p. 821) ou, no grafo, $s(A) \leftarrow A$; haverá também, a partir de A (Outro), sua referência sincrônica, fora da diacronia da cadeia significativa, em sentido verticalizado no grafo, valendo-se esse Outro (A) “como testemunha da Verdade” do discurso (LACAN, 1998, p. 821). Esta última operação se dará, pela proposta do grafo, a partir da enunciação do sujeito atado, a partir do Outro, como desejo de reconhecimento na forma de uma demanda.

Agora cumpre assinalar o que ocorre com a demanda de reconhecimento a partir do Outro nas circunstâncias sincrônicas do grafo, posto que o sujeito não se encerra neste estágio imaginário, mas coloca sua questão a partir dele. Vislumbrar a questão colocada pelo sujeito, tomando este lugar do Outro como “testemunha da verdade”, trata-se de reconhecer a autonomia da ordem simbólica para além do contorno do objeto pelo imaginário, ou seja, pela instância que é regida pela rubrica do “pai simbólico”. Este pai é o Pai morto, como antes já observado. A questão que se coloca seria dizer, portanto, por qual meio garante-se a efetividade de sua morte? Aqui, é Lacan (2005) quem formula a questão:

Isso quer dizer que toda relação a dois é sempre mais ou menos marcada pelo estilo do imaginário. Para que uma relação assuma seu valor simbólico é preciso haver a mediação de um terceiro personagem que realize, em relação ao sujeito, o elemento transcendente graças ao qual sua relação com o objeto pode ser sustentada certa distância (LACAN, 2005, p. 33).

Vemos, segundo o trecho acima, que o nome-do-pai ingressa na relação dual exposta no grafo como um terceiro, que inaugura na relação o “elemento transcendente” do sujeito e, portanto, do Outro. E é justamente este elemento transcendente que situa o significativo do pai morto em um mais-além do Outro. Este significativo em um mais-além é justamente

aquele que marca o complexo de castração, encerrando a passagem do complexo de Édipo, por operação de um pai-simbólico, constituindo um elemento de mediação perene para o sujeito (\$). Este elemento de mediação porta-se nesta relação como a Lei do pai, conforme responde o próprio Lacan (2005) à questão formulada acima:

[...] a angústia está sempre ligada a uma perda, isto é, a uma transformação do eu, isto é, a uma relação a dois a ponto de se esvair e à qual deve suceder outra coisa, que o sujeito não pode abordar sem certa vertigem. É isso que é o registro e a natureza da angústia. A partir do momento em que se introduz o terceiro, que ele entra na relação narcísica, abre-se a possibilidade de uma mediação real por intermédio essencialmente do personagem que, em relação ao sujeito, representa um personagem transcendente, em outras palavras uma imagem de domínio por meio da qual seu desejo e sua realização podem se dar simbolicamente. Nesse momento, intervém outro registro, que é ou o da lei, ou o da culpa, segundo o registro em que ele é vivido (LACAN, 2005, p. 34).

Lacan, a partir de seus estudos de linguística, aproximou-se da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, assim, nomeou o significante do pai morto, ou melhor dizendo, estabeleceu-o, dentro de uma lógica antropogênica, a partir da noção de castração, pelo tabu do incesto. Lacan (1998, p. 13) já houvera realizado idêntica aproximação, quando, em seu seminário sobre a carta roubada, lançou mão do esquema lógico das relações de parentesco entre as tribos exogâmicas estudadas por Lévi-Strauss (2021, p. 220). Agora, para estabelecer a lógica do significante do pai morto, escreve Lacan (1998):

Já é muito que aqui devemos situar, no mito freudiano, o Pai morto. Mas um mito não se basta em não sustentar nenhum rito, e a psicanálise não é o rito do Édipo, observação a ser desenvolvida mais tarde. Decerto o cadáver é um significante, mas o túmulo de Moisés está tão vazio para Freud quanto o de Cristo para Hegel. Abraão a nenhum dos dois revelou seu mistério (LACAN, 1998, p. 833).

Sobrevinda à Lei do Pai, neste mais-além da linguagem (A), cumpre a isto a função de possibilitar a realização do desejo simbolicamente, uma vez observada a autonomia desta ordem simbólica. E, vale ressaltar que esta Lei, marcada pela angústia da perda narcísica, cumpre ainda, na esfera do Outro, o sentido de garantia de seu empoderamento, posto que este ocupa a posição central na apropriação da linguagem, que agora se vale de autonomia simbólica. É de se destacar que pela perda operada, pela via de operação do complexo de castração, sinalizada ao sujeito como sua perda, ou angústia, marca no campo da linguagem a presença da Lei simbólica do pai morto. De sorte, a garantir, nessa posição do Outro, que é a posição da linguagem, o limite e a delimitação do desejo. Será a impossibilidade de satisfação real do desejo que manterá o sujeito no circuito desejante, pelo manejo da sua angústia. Vemos neste

circuito, conforme exposto por Lacan (1998), em *A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* (p. 828), que:

O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal (o que é chamado de angústia). [...] É esse capricho, no entanto, que introduz o fantasma da Onipotência, não do sujeito, mas do Outro em que se instala sua demanda (já era tempo de esse clichê imbecil ser recolocado, de uma vez por todas, e por todos, em seu devido lugar), e, juntamente com esse fantasma, a necessidade de seu refreamento pela Lei (LACAN, 1998, p. 828).

Este fantasma da Onipotência do Outro restará marcado no grafo em duas posições que veremos logo adiante, mas cumpre aqui já orientá-las. Primeiro, em sincronia, a partir do lugar do Outro (A), pela operação da castração na sinalização $\$ \diamond D$, na lei simbólica do Pai morto. Segundo, em seu contorno de significação, retrógrado e diacrônico, para marcar, sincronicamente, no vértice da significação do Outro (s(A)), com o símbolo $\$ \diamond A$, correspondente ao fantasma como matriz das fantasias.

Por enquanto, uma vez anotada essa “Onipotência” do Outro, regulada pela ordem simbólica e autônoma, garantida pela Lei do complexo de castração, outra conclusão pode ser determinada se colocarmos luz ao movimento no grafo realizado a partir do Outro. Para isso, vamos recorrer a uma separação epistemológica na diferenciação da demanda, instituída como representação da necessidade e do desejo como representação da falta de objeto. E, para melhor compreender essa divisão, faremos um breve retrocesso até Freud, em *Totem e Tabu* (2006f) para entender o estatuto da Lei do pai morto; e em *O Mal-estar na civilização* (2006i) de modo a compreender o que em Freud afirmava-se sobre o signo da necessidade (*anankê*), na sua relação com a demanda de amor. Se escolhemos fazer esta digressão é para melhor situar a seguinte colocação de Lacan (1998):

Impossível, no entanto, para os que sustentam que é pela acolhida dada à demanda que se introduz a discordância nas necessidades presumidas na origem do sujeito, negligenciar o fato que não há demanda que não passe de algum modo pelos desfilamentos do significante. E se a *anankê* somática da incapacidade do homem de se mover, *a fortiori* de bastar a si mesmo, durante um período após seu nascimento, garante a base de uma psicologia da dependência, como haveria de elidir o fato de que essa dependência é mantida por um universo da linguagem, [...] quer seja relacionado com o sujeito ou com a política? Explicitando: a tal ponto que essas necessidades passaram para o registro do desejo [...]. O que a psicanálise nos demonstra no tocante ao desejo, em sua função que podemos chamar de a mais natural, já que é dela que depende a manutenção da espécie, não é apenas que ele está submetido, em sua instância, sua apropriação, em suma, em sua normalidade, aos acidentes da história do sujeito (idéia do trauma como contingência), mas também que tudo isso exige o concurso de elementos estruturais que, para intervir, prescindem perfeitamente desses

acidentes[...], um resíduo que conseguiu arrancar de Freud que a sexualidade devia trazer a marca de uma fissura pouco natural. [...] E mais conviria ler nele o que, em suas coordenadas, Freud impõe à nossa reflexão, pois elas retornam à pergunta de onde ele mesmo partiu: o que é um Pai? – É o Pai morto (LACAN, 1998, p. 826).

No trecho acima vemos que Lacan (1998) busca na demanda, oriunda de uma necessidade do corpo (“*anankê* somática”), como princípio inercial da formulação da intersubjetividade. Contudo, orienta ainda que essa capitulação da necessidade ao desejo não se formaria por vias restritas à história do sujeito, senão pela presença de elementos estruturais. A presença destes elementos estruturais não é de causar espanto na fala de Lacan (1998), pois vêm na esteira de outras formulações já discutidas por Lacan - como o ingresso do sujeito em um sistema de linguagem para lhe atribuir sentido em sua imagem. Mas, esta valoração estrutural, alheia à história individual, esbarra em certas circunstâncias já discutidas por Freud, rememoradas na conclusão da passagem apresentada por Lacan (1998). Cumpre, portanto, localizar em Freud (2006i), primeiramente, onde se instaura essa necessidade (*anankê*), que possa indicar um elemento estrutural exteriorizado da história individual do sujeito, que se habilite como indicador deste “Pai morto”. Veremos assim, primeiro, a necessidade na formação do desejo, com a sigla de um elemento estrutural em Freud, em *O Mal-estar na civilização*:

A vontade arbitrária de seu chefe, o pai, era irrestrita. Em *Totem e Tabu* [1912-1913], tentei demonstrar o caminho que vai dessa família à etapa subsequente, a da vida comunal, sob a forma de grupos de irmãos. Sobrepujando o pai, os filhos descobriram que uma combinação pode ser mais forte do que um indivíduo isolado. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente, a fim de conservar esse novo estado de coisas. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro ‘direito’ ou ‘lei’. A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual - a mulher - e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada - seu filho. Eros e Anankê [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana (FREUD, 2006i, v. XXI, p. 106).

Freud (2006i) faz do desembarcar do amor e da necessidade os elementos estruturais da civilização, isto é, independente da formatação específica na história de um indivíduo. Notemos, então, a correspondência naquilo que Lacan (1998) aponta justamente sobre a passagem da “*anankê somática*”, da criança que é movida por um outro corpo (o da Mãe), como uma situação original de necessidade que, por não se manter indefinidamente, predispõe que esta necessidade seja ressignificada, ou seja, elidida em um “universo de linguagem”, portanto, desejante. Em Freud (2006i), vimos que é elemento formador da

civilização, operada no binômio “amor e necessidade”, o momento da separação dos corpos, no qual, da mesma maneira que existe a necessidade da mãe ser privada, pelo tabu do incesto, como objeto sexual do homem, há a figura necessária em seu oposto: que o filho não corresponda ao objeto sexual da mãe, como parte extensiva do seu próprio corpo. Em ambos os casos, a civilização só é possível com as crianças fora do colo de suas mães, porque somente aí a linguagem e o desejo instauram-se como elementos de uma cultura civilizatória. Vemos aí também que a castração como elemento civilizatório ocorre nos dois polos que deslizam um sobre o outro – um, no cerceamento do incesto do filho para com a mãe; outro, na abdicação, por necessidade, do amor da mãe para com o filho. Nos dois casos, os objetos originais ficam perdidos. Assim, pela necessidade de tolher do amor seus objetos fica determinado, aforisticamente, que o objeto da demanda seja necessariamente o amor.

Devemos assinalar o elemento que operacionaliza a castração desta cultura totêmica, conforme apontado por Freud no trecho destacado acima. Em *Totem e tabu*, Freud (2006f) fundamenta a referência antropogênica, que este tipo de cultura importaria ao *O mal-estar na civilização* (2006i). Cuida, portanto, discutir a morte do Pai e saber como essa figura do pai morto se mantém à revelia de sua morte, nos “grupos de irmãos”, em Freud:

Odiavam o pai, representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática dos desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincida com o remorso sentido por todos os grupos. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo [...]. O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob a forma de ‘obediência adiada’. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, substituto do pai; [...] Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo (FREUD, 2006f, v. XIII, p. 151).

O excerto de *Totem e tabu* que trazemos à análise é a demonstração, realizada por Freud (2006f), que ilustra o movimento nas hordas primordiais na operação da transposição da morte do pai para um elemento estruturante do mal-estar na figura dos tabus totêmicos. Seria, portanto, a tragédia edípica, remontada pela noção de complexo, o ponto de transição do grupo de humanos primevos para sua forma civilizatória. Aqui, podemos nos deter ainda mais na análise e tomar a referência freudiana como uma nota de ensaio, na qual, por meio dos achados psicanalíticos, estar-se-ia traçando o desenho de um transbordamento antropogênico para fora da clínica. Este transbordamento apontaria para alteração do *status quo* das necessidades

(*anankê*) humanas individuais para necessidades figuradas por perdas repartidas na civilização - a morte do pai. O pai morto é símbolo indicado pelo totem, pelo qual os objetos da angústia não estão mais dispostos no real, mas dispostos, simbolicamente, na medida em que a angústia de castração, anteriormente consubstanciada no ódio paterno, neste horror ao pai vivo, é transmutada na culpa solidária de sua morte. Esta solidariedade da culpa passa a ser organizada sob a forma de tabus, pelos quais a morte e o incesto ficam recalçados. Igualmente, não se poderia conceber infringir este recalque e “quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava” (FREUD, 2006f, p. 151). Gerido pela figura do totem, a cultura totêmica instrumentaliza a metáfora do pai morto como seu elemento estruturante. Assim, vemos que, a partir de Lacan, ao inserir a figura da castração como a marca desse pai morto ao elemento do inconsciente do sujeito, não se limitava a tratar de um aspecto clínico somente, mas, de certa maneira, radicalizar o complexo de Édipo, naquele ponto de transbordamento, na medida em que este pai morto é associado ao sistema da linguagem a partir do Outro, que já marca a construção do intersubjetivismo civilizatório da língua, modulando ao sujeito sua alteridade.

Podemos inserir um comentário que segue como valor de nota, mas que, pela relevância, cabe ao corpo do texto. O transbordamento antropogênico lacaniano tem forte influência não somente de Freud, mas, principalmente, de Lévi-Strauss (1908-2009). Na obra *As estruturas elementares do parentesco* (2012) já se encontrava abordada a discussão sobre a proibição do incesto, pela via de sua problematização epistêmica; a saber, se esta proibição se originaria pela natureza (biológica) ou por um sistema de cultura (psicológica ou sociológica). Por enquanto, o que vale dizer é que, também pelos ensinamentos levistraussianos, Lacan torna mais radical este transbordamento da clínica psicanalítica, naquilo que Lévi-Strauss (2012) definia sobre o incesto e seu campo de apreensão:

Em certo sentido pertence à natureza, porque é uma condição da cultura, e por conseguinte não devemos nos espantar em vê-la conservar da natureza seu caráter formal, isto é, a universalidade. Mas em outro sentido também já é a cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela. [...]. Mas esta união não é nem estática nem arbitrária, e desde que se estabelece a situação total aparece completamente modificada. Com efeito, é menos uma união do que uma transformação ou passagem. Antes dela a cultura ainda não está dada. Com ela a natureza deixa de existir, no homem, como reino soberano. A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e superpõe, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 63).

Deste modo, os traços biológicos seriam incorporados por meio dos tempos como traço de cultura. E importa, neste trabalho, que parte de uma leitura antropogênica da

fenomenologia de Hegel estabeleça o reconhecimento de uma gênese de como a psicanálise entendeu a incorporação desses traços de um ser que nunca se reduz ao reconhecimento da demanda, pois, pelo traço arbitrário da linguagem, implica na formulação de um desejo que não se esgota.

Podemos começar a desvendar o entendimento mais aproximado do que Lacan esperava obter na diferenciação da demanda e do desejo. A demanda seria o movimento operado pelo discurso do sujeito, que formula uma hipótese de atravessamento de seu desejo, pois indica o significante da perda do objeto do desejo no pedido de outro significante, que restaure essa perda. Este significante da demanda se reduz como elemento incondicional de sua necessidade (*anankê*), pois se insinua ter sido forjado em sua história individual, em certo trauma acidental observado na construção de seu mito narcísico e, nesta disposição, poderia ser restituído para além daquilo assinalado como falta no Outro. Mas, como vimos nos trechos de *Totem e Tabu* e em *O mal-estar na civilização*, o substituto do pai morto (o totem) impõe como elementos estruturais os tabus que denotam o mal-estar civilizatório, por aquilo que resta recalcado. Portanto, a cultura totêmica restringiria, desde tempos imemoriais, a captação peremptória desses significantes empíricos de satisfação, daquilo representado ao sujeito como seus objetos referenciais; como anotamos, a figura da mãe como a mulher do homem. O que restou ao indivíduo civilizado foi a perda, materializada na angústia e na culpa do pai morto, portanto, este significante assinalado pela demanda, como o objetivo da satisfação amorosa, é derogado igualmente pela necessidade dos tabus civilizatórios, por constituírem elementos da cultura totêmica. Lacan restitui, pela castração operada no Outro, estes tabus ao sistema de linguagem, como um significante perdido na esfera do Outro em um mais-além, ou seja, este significante refere ao pai simbólico do qual não pode ser falado (LACAN, 1995, p. 225).

É por essa miragem de satisfação, “como se evidencia em ele querer ser amado por si mesmo, a miragem que não se reduz a ser denunciada como gramatical (pois ela abole o discurso)” (LACAN, 1998, p. 700), que, por meio desse significante atravessa o desejo para ser demandado, que o analista pode, na formulação de um saber intersubjetivo, reconduzir a falta para analisante, apontando ao limite intrassubjetivo operado pela castração, na suspensão das suas certezas. Isto se dá porque o objeto do desejo, o objeto pequeno “a”, uma vez disposto no real, não pode ser absolutamente significado, por isso a sentença aforística de Lacan a respeito da demanda: “eu te peço para recusar-me o que te ofereço” (LACAN; 2003a, p. 64).

Conduzo-os a isso, ou seja, vocês vão ver, não como surge o sentido, mas como é de um nó de sentido que surge o objeto, o próprio objeto e, para nomeá-lo, posto que eu nomeei como pude, o objeto pequeno ‘a’ [...] Será que não é claro que aquilo de que

se funda o discurso do analisante é justamente isso, *eu te peço para recusar o que te ofereço, porque não é isso?* Está aí o pedido fundamental e é ele que, ao ser negligenciado, o analista torna ainda mais pregnante. Eu ironizei em um tempo, com a oferta, ele faz a demanda. Mas a demanda que ele satisfaz é o reconhecimento disso de fundamental, que o que se demanda, não é isso (LACAN, 2003a, p. 64; 71-72).

Cuida a demanda, portanto, do movimento de procurar uma significação por uma questão direcionada, que visa ser respondida como reconhecimento do desejo, mas que, contudo, é derrogada pelo objeto real do desejo. Aqui, o significante da demanda apenas atravessa o desejo, por meio da fala, para ocupar o lugar inconsciente onde causa o desejo. De sorte que, a este significante, nada lhe impede de ser fixado inclusive em um objeto empírico, naquilo assinalado por um objeto transicional na criança³⁵. Percebamos que, tanto na criança, com seu objeto transicional, quanto no adulto (sujeito da linguagem), a demanda propriamente dita, a operação é sempre sincrônica à perda, à angústia ou à falta. Esta consideração tem sua pertinência assentada quando vislumbramos o não-reconhecimento em constante operação na relação de alteridade, contudo, “é na dialética da demanda de amor e da experiência do desejo que se ordena o desenvolvimento” (LACAN, 1998, p. 700).

A demanda em si refere-se a algo distinto das satisfações por que clama. Ela é demanda de uma presença ou de uma ausência, o que a relação primordial com a mãe manifesta, por ser prenhe desse Outro a ser situado *aquem* necessidades que pode suprir. Ela já o constitui como tendo o ‘privilégio’ de satisfazer as necessidades, isto é, o poder de privá-las da única coisa pela qual elas são satisfeitas (LACAN, 1998, p. 697).

Percebemos no excerto acima a medida de uma correspondência da mãe com a posição do Outro. Se salientamos esta preocupação, é com intuito de nos aproximarmos do contorno do complexo de castração, naquilo representado em *Totem e Tabu* (FREUD, 2006f), para além de seus desdobramentos clínicos; uma perspectiva de fundação da questão do sujeito. Aqui, se nos orientamos por essa correspondência, é também pelo acento que Lacan pretende colocar na função do Outro. De sorte que este correspondente marca a função da mãe no campo da linguagem no Outro, em sua função simbólica. Lembremos assim que o pai morto do

³⁵ Aqui se faz referência indireta a Donald Woods Winnicott (1896-1971), psicanalista inglês, cujos artigos foram traduzidos por Lacan para a língua francesa. Este autor, ainda, fez referência àquele nos seus *Escritos*: “Quando o ganho obtido em relação à angústia no que tange à necessidade, esse desprendimento tem êxito desde sua modalidade mais humilde, aquela sob a qual um certo psicanalista a vislumbrou em sua prática com a criança, denominando-a de objeto transicional – em outras palavras, o pedaço de pano e caco ferido que não abandonam mais o lábio nem a mão” (LACAN, 1998, p. 829).

totemismo será também o correspondente do pai simbólico disposto na relação com o significante.

Resta apontar ainda qual significante estaria perdido. Se estamos trabalhando pela noção de uma perda simbólica, isto é, de um significante barrado no sujeito e perdido além do Outro, pelo qual a demanda busca ocupar no inconsciente do sujeito, no desfecho do complexo de castração, pela correspondência da palavra “castração”, a resposta parece se autoevidenciar: é o falo. Contudo, dizer de um falo castrado é dizê-lo em sua função significante, ou seja, não como perda real do corpo, ou como uma referência direta ao órgão genital masculino (LACAN, 1998, p. 696). Afinal, já vimos que até Freud - nas citações coletadas acima – não se limitava ao complexo de Édipo somente para fazer um retorno traumático à experiência de um indivíduo, já que o pai que está morto na civilização é o pai simbólico. E é justamente pela sua morte que temos a Lei mediadora do amor e da necessidade, na formação do mal-estar. O que se designam, a partir da lei do pai morto, seriam os tabus civilizatórios, dentre os quais destaca-se o tabu do incesto. Ocorre que, ao afirmar o incesto como o tabu do totemismo, diferentemente do que talvez pudesse imaginar, é que não se tornou totalmente vazia a meta de amor, ou de reconhecimento, que o indivíduo visava alcançar na relação com a mãe, na correspondência deste Outro. Se houvesse sido abolida esta meta, não se assinalaria a *Eros*, seu par correspondente em *Anankê*, também porque ao amor apelar-se-ia à necessidade incontornável do desejo de reconhecimento, uma vez que o saber do sujeito se constrói na intersubjetividade.

Assim, o falo entendido em sua função significante é o que denotaria, para Lacan, em um sistema de linguagem para aquele significante perdido na interdição operada pelo pai (morto) do complexo Édipo, que importaria na perda do filho como falo da sua mãe, e na limitação do falo da mãe para o filho, seu grande objeto de desejo. O que redundaria em uma operação de não totalização estruturante, dos sujeitos e da civilização, na qual o sujeito ficaria marcado pela fenda (*Spaltung*) ao seu inconsciente (onde não pensa); e à civilização se reconduziria o trágico pela tragédia (pelos seus tabus). Pois, ambos consignam a marca da economia do desejo, que só pode ser conhecido na disposição intersubjetiva de seus afetos, assinalado por sua demanda de amor, cuja significação remeteria sempre à impossibilidade do desejo, na marca de um significante para além da demanda.

Há, portanto, uma necessidade de que a particularidade assim abolida reapareça *para-almém* da demanda. E ela de fato reaparece, mas conservado a estrutura receptada pelo incondicionado da demanda de amor. Por um reviramento que não é uma simples negação da negação, a potência de pura perda surge o resíduo de uma obliteração. Ao incondicionado da demanda, o desejo vem a substituir a condição ‘absoluta’: condição que deslinda, com efeito, o que a prova de amor tem de rebelde à satisfação de uma necessidade. 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 da fenda (*Spaltung*) (LACAN, 1998, p. 698).

Esta fenda (*Spaltung*) consigna o símbolo de cisão operado pela perda do falo, que denota ainda ao sujeito a operação inconsciente, naquilo que ficou nomeado por “uma outra cena” (*eine andere Schauplatz*), verificado no mecanismo de “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 2006a); e já apontado aqui, na operação da linguagem do inconsciente regida pelo deslocamento e condensação. Trata-se, portanto, de encontrar nas suas leis o regimento de sua interpretação, conforme anota Lacan (1998):

Trata-se de encontrar, nas leis que regem essa outra cena (*eine andere Schauplatz*) que Freud, a propósito dos sonhos, designa como sendo a do inconsciente, os efeitos que se descobrem no nível da cadeia de elementos materialmente instáveis que constitui a linguagem: efeitos determinados pelo duplo jogo das vertentes geradoras de significado constituídas pela metonímia e pela metáfora; efeitos determinantes para instituição do sujeito (LACAN, 1998, p. 696).

Dizer, portanto, que se opera em uma outra cena equivale também a afirmar que, por esta mesma razão, ao sujeito não caberá a análise do desejo inconsciente marcado de uma distância objetiva. Cuida, antes, em reconhecer seus mecanismos estruturais de sua operação por meio da linguagem, pelo que dessa cena retorna, como já vimos no grafo, como valor de mensagem a partir do Outro, em sua referência com a imagem. Assim, o desfecho da castração, a perda do falo, indica a impossibilidade da consciência em-si tomar para-si, por meio da demanda, a significação da completude da falta, o desejo, uma vez que este só reaparecerá nela como mecanismos da linguagem, ordenados por seu inconsciente, substituído e deslocado, a partir de Outro lugar (o inconsciente). Mas, devemos notar que aquilo construído por esse signo da incompletude seria possibilitado na formulação do saber em sua intersubjetividade. Seguimos ainda com o comentário de Lacan (1998) a esse respeito:

Isso fala no Outro, dizemos, designando por Outro o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que este intervém. Se isso fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante. A descoberta do que ele articula nesse lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender ao preço de fenda (*Spaltung*) ele assim se constituiu. (LACAN, 1998, p. 696).

Em destaque, é em Outro o lugar que se toma a significação, pois é a partir de outro, um pequeno outro real deduzido daquela posição (A), que o sujeito pode tomar ouvido daquilo que fala, que fala seu inconsciente. A fenda (*Spaltung*) marca igualmente a linguagem, pois, da mesma sorte, é também significada no Outro como lugar da linguagem; retém como limite a

perda do falo. Se, por um lado, na dimensão da consciência, a fenda demarca este lugar inconsciente, não acessível por uma ascense reflexiva; também marca, no Outro, o sinal da falta de significação, pela perda de um significante (o falo). Temos que a operação de castração, em Lacan, é intersubjetivada, porque o outro faz o mesmo movimento ao se colocar em relação ao sujeito, pois, ambos, tomando a linguagem, articulam essa falta-a-ser no Outro, que retorna na forma de mensagem. Uma denúncia ao sujeito de que seu próprio enunciado está perdido de um significante, e que imagem deste eu (“*moi*”) da consciência, tomada como objeto do discurso, não corresponde àquilo que foi dito pelo eu (“*je*”), pois “o dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade” (LACAN, 1998, p. 822). Dizer, portanto, da autonomia da ordem simbólica é corresponder que a outro também se relaciona com a falta de um significante. Assim, por mais que seja dito, sempre restará algo além por dizer, dado que as razões para que o sujeito saiba ser eu (“*je*”), quem fala, estão aportadas naquilo interdito, simbolicamente, na posição da linguagem - o Outro (A).

Vimos, então, que esta fenda ou cisão operada no sujeito barrado, também, é administrada como perda do Outro, compreendida como campo de linguagem. Cumpre estabelecer que é por esta interação do complexo de castração com o fantasma ($(S \diamond D) \leftarrow (S \diamond A)$), operado no grafo no além do Outro (A) e no além do sintoma ($S(A)$), respectivamente. Ou seja, estabelecido para além da cadeia significante ($S \rightarrow S'$ ou significante \rightarrow voz), que impõe ao campo simbólico seus limites, pelo efeito oculto das substituições que metáfora organiza, sincronicamente, têm-se que: o fantasma está implicado e correspondido pelo sintoma, por meio da fantasia ($S \diamond (A) \downarrow S \diamond a \downarrow S(A)$); da mesma sorte, que o campo da linguagem está marcado pela castração, por meio da demanda, a qual o desejo não lhe é redutível ($A \uparrow d \uparrow (S \diamond D)$), “pois o desejo é uma defesa, uma proibição de ultrapassar um limite no gozo” (LACAN, 1998, p. 839).

Se, portanto, estabelecemos que exista um limite para a linguagem, isto quer dizer que algo ali não pode ser articulado, mas, que, contudo, exista como pressuposto do campo simbólico, pois corresponde nele seu efeito regulador; já vimos, trata-se de um significante. Esse significante é o significante totêmico do pai morto ou simbólico.

Entendemos pelo comentário de Lacan (1998) que, neste ponto de logicização que tentava empreender à psicanálise, a partir dos seus estudos sobre a linguagem, que não se poderia mais recorrer a uma metafísica que não estivesse corroborada pela própria apreensão da linguagem. A questão então se mantinha: como estabelecer algo que não pode ser dito na linguagem?

Lacan (1998) dirá que se trata do significante (-1), entendido, desta maneira, como aquele que está antes ao surgimento da linguagem, isto é, na cadeia significante que vai ($S_1 \rightarrow S'$); este significante seria o S-1. A questão complica-se ainda mais quando indagamos qual seria o significado de um significante que não existe no campo de linguagem. Lacan (1998) continua a sua elaboração:

Figura 7: Esquema de relação entre significante e significado

$$\frac{S \text{ (significante)}}{s \text{ (significado)}} = s \text{ (o enunciado), com } S = (-1), \text{ temos: } s \text{ (significado)} = \sqrt{-1}.$$

Fonte: LACAN, 1998, p. 833.

Segundo Lacan (1998), o significante $\sqrt{-1}$ é justamente aquilo que não permite a realização do sujeito do cogito cartesiano (LACAN, 1998, p. 834). Para D'Agord (2013) “trata-se aqui de fazer uso da álgebra enquanto um discurso sem fala, ao mostrar que, dado esse significante (-1), poderá ser submetido ao cálculo algébrico” (D'Agord, 2013, p. 440). Entendemos que este significante não deva ser compreendido também pela antropologia de Lévi-Strauss, na aproximação com o símbolo zero, anterior à linguagem, pois este seria antecessor ao mito, ou rememoração. E mais, este recorte é específico em relação ao algarismo não articulado. Claro que a castração, entendida com sua noção de complexo, não é mito, tampouco um algoritmo (LACAN, 1998, p. 835). Justamente para não fazer com que a castração opere em um nível transcendental, ela deve corresponder a uma efetivação da linguagem, o significante do pai morto, que como já vimos é o falo. Lacan (1998) explica seu distanciamento:

Sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, comentando Mauss, quis reconhecer nisso o efeito de um símbolo zero. Mas é o significante da falta desse símbolo zero, antes, que nos parece tratar-se em nosso caso (LACAN, 1998, p. 836).

Pelo efeito que o significante $\sqrt{-1}$ implica em todo o campo da linguagem, como seu pressuposto, que Lacan conclui que o sujeito não se esgota no ser. E que isso, no grafo, implicaria em seu último andar, no eixo superior, que vai na horizontal entre a castração e a fantasia. É o real que não pode responder ao ser, pois, justamente, ele retorna ao grafo para, como sujeito, manter-se em demanda. A figura do pai morto impõe a ele sua castração, retém o seu desejo. O pai desejado pelo neurótico é claramente o pai morto (LACAN, 1998, p. 839) porque a “castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1998, p. 841).

5. CONCLUSÃO: UM LACAN CONTRA HEGEL?³⁶

Inauguramos essa conclusão com uma pergunta feita por Jacques Alain Miller para Jacques Lacan, na aula do dia 27 de maio de 1964:

Será que, ao mesmo tempo, o senhor não quer mostrar que a alienação de um sujeito que recebeu a definição de ser nascido na, constituído por, e ordenado a um campo que lhe é exterior, se distingue radicalmente da alienação da consciência-de-si? Em suma, não se deve compreender – Lacan contra Hegel? (LACAN, 1996, p. 204).

Antes de irmos à resposta de Lacan, a pergunta de Miller no seminário nos faz pensar do que se trata “ser contra Hegel”. De fato, considerar que um psicanalista na década de 1960, na França, pudesse ser contra um filósofo que escreveu no início do século XIX, em língua alemã, seria um combate inusitado. Entendemos, portanto, que dizer de um Lacan contra Hegel já tenha em si incorporado essa premissa no interior da sua pergunta. Afinal, qualquer pessoa que se dispõe a estabelecer um combate de iguais deve contemporizar ao menos os autores da ideia, no tempo e no espaço, para que, ao menos, imaginariamente, possam compartilhar do mesmo horizonte de problematização.

Mas, também, entendemos que seja tarefa da filosofia rediscutir as ideias passadas sob a luz dos desafios da contemporaneidade. Assim, admitimos o combate com suas assimetrias, afinal, se também escrevemos esta conclusão, não estamos em condição de igualdade nem com um, tampouco com outro.

Trata-se de conceber, se quisermos responder à pergunta de Miller, de qual Hegel estamos tratando na obra de Lacan.

Eis nossa primeira mínima conclusão que podemos extrair ao longo da nossa pesquisa. Quer nos escritos ou nos seminários, as referências a Hegel são inúmeras, contudo, sabemos que o Hegel de Lacan foi consolidado na frequência das aulas de Kojève e, quanto, a este são bem raras e vazias as referências. Aliás, as referências a Kojève dão conta de um caráter de admiração e amizade, mais do que propriamente uma referência a alguma ideia que lhe fosse própria. Não existe em nossa pesquisa uma linha de texto que figure como uma centelha de comparação entre os autores. Desta maneira, concluímos que na obra de Lacan não há uma diferença entre Hegel e Kojève, ao menos não que o psicanalista tenha se dado conta e assim tratado como tal. Para Lacan, Hegel é Kojève; e Kojève é Hegel.

³⁶ LACAN, 1996, p. 204

Ainda, em consideração à pergunta de Miller, outro assunto vem à tona, na resposta de Lacan, com nota de um certo incômodo. Segundo Lacan (1996), o psiquiatra André Green (1927-2012) havia lhe dito: “Morte do estruturalismo, o senhor é filho de Hegel” (LACAN, 1996, p. 204). Por aí, já notamos que levar em conta o estruturalismo para se debater o caráter contrário a Hegel é a característica de um tempo e de um modo de encarar a questão. Dessa sorte, desconfiamos de que a questão da contrariedade a Hegel se confirmasse mais por um postulado da antropologia do que por uma preocupação hegeliana.

Assim, retiramos nossa segunda conclusão, um pouco mais extensiva. Lacan, de fato, vale-se, ao longo de sua obra, pela via do retorno a Freud, de dois manejos básicos de condução. O primeiro, estruturalista, corroborado por Saussure, Jakobson e, evidentemente, Lévi-Strauss. Este manejo ocupou a noção de inconsciente freudiano como campo de linguagem, atribuindo ao inconsciente seu aparato simbólico, que opera na autonomia do deslizamento significante, até que esse deslizamento chega ao limite do significante do pai-morto, no número irracional $\sqrt{-1}$, que transpõe o horizonte do mito antropológico, levistraussiano, na compreensão da linguagem. O intuito era estabelecer o apelo da função fálica, para além da linguagem, na sua relação com o gozo e o desejo, isto é, no real.

O segundo ponto desta conclusão foi consignar - e a isto atribuímos à marca de Kojève -, um estatuto do desejo do reconhecimento na incorporação e assimilação com a linguagem do inconsciente. Considerar um desejo como desejo de reconhecimento é colocar o homem no centro da preocupação do analista.

Mas como isso se deu? Ou melhor dizendo, como Lacan pôde conciliar Hegel pela antropologia, no seio da psicanálise? Precisamos retomar Kojève.

Lembremos que, quando tratamos das exposições de Kojève, havia ali um ponto central, que podemos chamar de tese geral kojéviana. Hegel é uma filosofia antropológica, portanto, o sentido da história e da filosofia é, ao final, resolver o conflito antropológico inaugural - a luta de reconhecimento.

Ocorre que o entrave do reconhecimento se precipitou pelo conflito antropogênico, por consequência, fundamental, que a luta de vida ou morte resguardava para aquela relação com o outro; um outro homem que vem de fora, que aquela consciência-de-si, sabidamente viva, tomou como seu objeto (*Gegenstand*), ou seja, poderíamos dizer seu objeto contraposto, por fim, o Outro.

Se dizemos o Outro é pela especificidade que guarda na relação com a consciência, que, no caso da luta de vida e morte, significa manter-se viva ou morrer. Manter-se viva ou

morrer é o processo identificado com uma consciência natural; ao contrário, o reconhecimento seria o desdobramento histórico do mesmo processo antropológico. Na luta de vida ou morte, portanto, não se trata de uma representação, diríamos simbólica, mas de fato morrer ou continuar vivo – o risco da morte é biológico. De sorte que, no início do movimento de reconhecimento, as consciências diferenciam-se por sua posição em relação a este risco.

A chave de compreensão da transição, de luta de vida ou morte para luta de reconhecimento, reside dentro do próprio sistema de Hegel, e consiste não só na superação, mas também naquilo que se conserva do movimento (*Aufhebung*). As figuras dialéticas, senhor e escravo, tornam-se as personagens do reconhecimento, marcadas pela sua posição na luta pregressa, conforme já explicado no capítulo sobre Kojève. O escravo que não se dispusera ao risco de perder a vida reconhece a figura do senhor como aquele que detém, em si, o valor da autonomia.

Contudo, restaria ainda por pensar como a figura da morte, aquela cujo risco não foi assumido pela figura do escravo, na disputa inaugural, manteve sua permanência no sistema hegeliano. E aqui Kojève (2002) faz um comentário sobre o parágrafo 17 da *Fenomenologia* de Hegel, no qual lemos:

Segundo a minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito (HEGEL, 2002, p. 32).

Portanto, a fenomenologia não trata somente de fazer residir o fenômeno por sobre a substância como verdade, entendido como descrição da substância; ao contrário, o sistema hegeliano compreende também a noção do verdadeiro sendo este o próprio sujeito, entendendo assim a totalidade do Ser com o Real. Assinala Kojève (2002):

“Ora, se a verdade (*Wahrheit*) é a revelação (= descrição) correta e completa do Ser e do real pelo discurso coerente (o *Logos*), o verdadeiro (*das Wahre*) é o Ser-revelado-pelo-discurso-em-sua-realidade. (...). A filosofia não deve contentar-se em ser uma filosofia da natureza; deve ser também uma antropologia: além das bases ontológicas da realidade natural, ele deve buscar as da realidade humana, que é a única capaz de se revelar pelo discurso” (KOJÈVE, 2002, p. 495)

Percebemos que, pela justaposição do parágrafo com o comentário de Kojève, a compreensão deste sobre a ideia do sistema hegeliano de filosofia seria precisamente de uma busca antropológica, que se revelaria pelo discurso. Em outras palavras, ao sistema hegeliano o que se comportaria como realidade coincidiria com o Real. A adequação perfeita da substância ao discurso, que se mostraria no final dos tempos (KOJÈVE, 2002, p. 497), revelaria o homem pelo discurso como Espírito.

Se este seria, diria Kojève, o fim da história no sistema de Hegel, só o é mediante uma condição necessária, a morte. A morte para Kojève, vencida a ideia somente de fim existencial da consciência, perpetuaria, em Hegel, ao homem, na história, pela noção de finitude incorporada ao sujeito. Somente um ser mortal poderia ser livre na história, como escreveu:

A liberdade e a historicidade propriamente ditas são solidárias à morte: só um ser mortal pode ser livre e histórico, contanto que aceite a ideia e a realidade de sua morte e que consiga arriscar a sua vida sem nenhuma necessidade, em função de uma ideia ou ideal. (...). Pode-se deduzir isso admitindo como Hegel que só é possível ser individual sendo livre, e que não é possível ser livre sem ser finito ou mortal (KOJÈVE, 2002, p. 525).

Kojève (2002), dentro do seu sistema de filosofia antropológica, confirmou a morte como condição necessária para o desenrolar do sistema, não mais baseada no biologismo da vida; pois, como já dizia, é necessário que a filosofia busque, para além da natureza da substância, a historicidade feita pelo homem, captada em seu discurso.

Esse mesmo valor da finitude terá relevância em Lacan, em sua formulação do significante $\sqrt{-1}$, um número irracional. Se dizemos isso, se dá além do fato de que Lacan não estava no início dos tempos, isto é, no conflito antropogênico fundamental. Tampouco estaria no final dos tempos, a realização completa do sujeito pelo discurso, mas, porque, em seu sistema do desejo, a linguagem é organizada mediante um significante que não está disposto no Outro; isto é, seu limite ao real, compreendido no gozo modulado por um fantasma que sinaliza sua castração.

Sem a necessidade de retomar o curso inteiro do trabalho, vimos que a ausência desse significante no campo fenomênico da linguagem modulou a condição do próprio sujeito, como sua “barra” (\$). Uma breve reflexão nos traz precisamente a ideia kojéviana, obtida a partir de Hegel: o sistema não importa somente na descrição da substância, mas na expressão do verdadeiro como sujeito, o homem histórico da antropologia.

Se a barra incidente sobre o sujeito é revelada a partir do Outro (\bar{A}) - como esse significante em um mais-além que articula o sujeito e pelo qual ele é articulado como um fantasma ($S\bar{A}$) -, em sua relação de desejo e gozo, deu-se porque, simbolicamente, algo se perdeu, o qual se busca pelo discurso, na modulação que a própria linguagem permite que se realize como gozo; ou naquilo que pode se revelar ao sujeito como sua fantasia ($S\bar{a}$). Apenas por memória, “a” é o objeto reconduzido ao real como estrutura da falta, o qual somente se inscreve na falta pelo gozo, por uma articulação da fantasia. Então, diríamos com Lacan: o prazer é cúmplice precário do gozo que só se sustenta pela fantasia (LACAN, 1998, p. 785),

pois o gozo é inércia do sistema. E poderíamos concluir com Kojève: o gozo é o Senhor que não participa da luta e, portanto, da historicidade; é o resíduo não articulado da morte manifestado em um fantasma.

Do outro lado, a economia pulsional só poderia residir naquilo que se mantém na historicidade, na antropologia, e que opera, não por meio de um fantasma, mas por sua finitude imanente, insatisfação manifesta, ou ainda, na impossibilidade outorgada pelo limite da linguagem. Essas dimensões do desejo são outorgas da linguagem em articulação da castração, como o gozo, o ser e o real. Essa castração mantém o sujeito no movimento constante de ser somente “isso” de um “ideal de eu”, a se revelar por meio de sua fala, que se pretende reconhecida como discurso, na luta do reconhecimento de um “eu ideal”.

A castração, como quis Lacan (2003), é a conclusão de uma crise funcional do Édipo, entendida como o óbice da manifestação da realidade (LACAN, 2003, p. 62). Em outros termos, é no desfecho do complexo que se introduz a incompatibilidade do desejo ao gozo, pela linguagem, como um limite do discurso. A ideia de um complexo de Édipo, sabemos, não é fruto do engenho de Lacan. Anotamos acima a presença da manifestação edípica, ainda em Freud, como estágios necessários na formulação da sua crítica da cultura, desde o mal-estar ocasionado pela culpa partilhada dos grupos de irmãos até indo, no princípio, nas suas considerações sobre o estatuto inconsciente dos sonhos operados como linguagem.

O complexo de Édipo foi, e, talvez, ainda seja, o primado mais debatido ao falarmos de psicanálise. Predis põe em seu interior de uma organização ao redor de uma morte, sabemos, a morte do pai. Essa morte paterna, pelo homicídio do filho, se falarmos da tragédia; ou do homicídio dos filhos, na referência dos grupos de irmãos de *Totem e Tabu* - uma das obras que compõem a crítica da cultura freudiana -, já tinha correlação no interior da teoria psicanalítica, pela pena de Freud.

Lembremos que o momento oportuno sob a análise que tentamos exercer sobre Lacan está acomodado em seu retorno a Freud. Dito isso, não podemos criar uma psicanálise a partir da leitura de Hegel, tampouco de Kojève. Contudo, podemos dizer que foi pelo viés da crítica da cultura de Freud que Lacan, em sua leitura antropológica e estruturalista da *Fenomenologia do Espírito*, assentou sua caracterização do sujeito dentro da psicanálise. Tanto é assim que Lacan vai buscar e comentar amplamente os linguistas Ferdinand Saussure e Roman Jakobson, além do antropólogo Claude Lévi-Strauss. Algumas dessas referências já expusemos

acima, quando comentávamos do “grafo”. Mais ainda, poderíamos dizer ter sido sempre uma preocupação de Lacan fazer com que a psicanálise tivesse algo a dizer sobre a cultura, a política e a estética. Esse exercício lacaniano já se encontrava estabelecido em seu texto de 1938³⁷, antes, portanto, de seu retorno a Freud. E continuou em “*Lituraterra*”³⁸, nas colocações sobre um sem-fim número de obras de arte, leituras sobre Shakespeare, Sade, Goethe, James Joyce e outros. Garantimos que o terreno é fértil, e poderíamos fazer aqui um glossário farto, mas é tempo de concluir. A diferença fundamental, que entendemos entre este tipo de excursão que Lacan realizou daquelas tantas outras realizadas por Freud, é que Lacan via na manifestação da cultura (artística, política, eclesiástica etc.) a substância do fenômeno inconsciente na qual cuida a psicanálise, a linguagem como uma sublimação em si: o Outro é também testemunha da verdade (LACAN, 1998, p. 821). A linguagem assim realizada como substância do ser, como os mitos que poderiam ter se construído ao redor dessas manifestações da cultura, representa os totens da civilização, pois modulam a compreensão da própria linguagem, na transmissão. Pois, ainda que sejam como a morte, na qual mitos e tabus estejam todos velados, são certamente transmitidos em nossos complexos, desde que a criança é falada, pois a fala uma hora se encerra e falta. É certo também, que nestas manifestações irrealizadas da cultura, que a criança encontrará a escansão da sua fala.

Se identificamos com clareza a irrupção da substância do ser na linguagem pela morte do pai (Édipo e seu mal-estar da cultura), do outro lado, teremos, pela via Hegel-kojeviana, o sujeito como o verdadeiro desta linguagem: o isso (*Es*) disso (*A*) que há em nós ($a \rightarrow a'$) (vide esquema L, p. 79), que por ser tão nosso que chamamos de “eu”; ao contrário da ausência de articulação como vimos no gozo. Desta maneira, a relação de Lacan com o estruturalismo é marcada pelas lições kojevianas, no sentido da busca da filosofia antropológica na linguagem, como uma inerência da verdade dessa substância, a transmissão; e da historicidade do sujeito, como o ponto escuro do halo dessa transmissão, a ser o verdadeiro revelado pelo discurso. Afinal, o desejo é sempre desejo de um Outro (LACAN, 1998, p. 634), pois também se é desejo de um outro desejo (KOJÈVE, 2002, p. 527).

Atender ao sujeito é formar-se com ele. E Lacan (1996) responde:

É muito bom o que você diz aí, é justo o contrário do que me dizia Green – ele se aproximou me fechando a pinça, pelo menos moralmente e me disse – Morte do estruturalismo, senhor é o filho de Hegel. Não estou de acordo, penso que dizendo Lacan contra Hegel, você está muito mais perto da verdade, ainda que, certamente,

³⁷ LACAN, 2003, p. 29

³⁸ LACAN, 2003, p.15

não se trate de modo algum de um debate filosófico. Dr. Green: Os filhos matam os pais (LACAN, 1996, p. 240).

O ponto de ruptura com a antropologia filosófica Hegel-kojeviana se dará quando nessa o realizável, no absoluto, só se daria no fim da história, pela representação (Vorstellung) do verdadeiro (o sujeito) pelo discurso (KOJÈVE; 2002 p.499); e isto seria, portanto, a revelação do sujeito e do real. Para Lacan, a representação (Vorstellung) já é realizável no nível da interpretação, pelos mecanismos da psicanálise, portanto, é desvelada. O que se busca, a fim de representação, ou como fim de um processo de alienação, não seria a representação já articulada, mas o representante da representação (Vorstellungrepräsentanz), onde opera o recalçamento como a condição psíquica do complexo (LACAN, 1996, p. 206).

Aqui foi necessário para Lacan, entendemos, por fidelidade a Freud, abandonar a ideia da filosofia antropológica de Hegel, ou seja, Kojève. Contudo, entendemos que abdicar de parte da filosofia não decreta o óbito de seus postulados, coisa que Lacan jamais fizera. Os enunciados da filosofia ministrada por Kojève não foram renunciados, talvez por ser tarde demais, talvez por ser impossível - inclusive para Lacan - detectá-los. Afinal haviam sido transmitidos, tornando-se, portanto, “uma linguagem viva”, como diria Koyré sobre o sistema de Hegel. Deste modo, um Hegel certamente vive em Lacan, basta perguntar por seu sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo. **Hegel no espelho do Dr. Lacan**. Revista IDE, n.22, p.64-77, 1992.

FOUCAULT, Michael. **História da loucura na idade clássica**. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. 1ªed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos (I)**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. IV; 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006a.

_____. **A Interpretação dos Sonhos (II) e Sobre os Sonhos**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. V; 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006b.

_____. **Die Traumdeutung**. 7ª Ed. (Sibente Auflage). Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1922.

_____. **Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. VI; 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006c.

_____. **Os Chistes e a Sua Relação com o Inconsciente**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. VIII; 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006d.

_____. **O caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. XII; 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006e.

_____. **Totem e Tabu e outros trabalhos**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. XIII; 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006f.

_____. **A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. XIV; 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006g.

_____. **Além do Princípio de Prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006h.

_____. **O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos**. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol. XXI 1.ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006i.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

HYPPOLITE, Jean. **Ensaio de Psicanálise e Filosofia**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Taurus, 1989.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e Comunicação**. Tradução: Izidoro Bliksteins e José Paulo Paes. 1ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan**. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**: aulas sobre a fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études, reunidas e publicadas por Raymond Queneau. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2011.

LACAN, J., **Escritos**. 1. ed. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998.

_____. **O Seminário**: Livro 1. Os Escritos Técnicos de Freud. Tradução: Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **O Seminário**: Livro 2. O Eu na Técnica de Freud e na Técnica da Psicanálise. Tradução: Marie Christine Laznik Penot. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995a.

_____. **O Seminário**: Livro 3. As Psicoses. Tradução: Aluisio Meneses. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. **O Seminário**: Livro 4. A Relação de Objeto. Tradução: Dulce Duque Estrada. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995b.

_____. **O Seminário**: Livro 5. As Formações do Inconsciente. Tradução: Vera Ribeiro. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **O Seminário**: Livro 6. O Desejo e Sua Interpretação. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

_____. **O Seminário**: Livro 11. Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Tradução: Magno Machado Dias. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. **O Seminário**: Livro 17. O Averso da Psicanálise. Tradução: Ary Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O Seminário**: Livro 19. ... Ou pior. Salvador: Associação Freudiana Internacional, 2003a.

_____. **O Seminário**: Livro 20. Mais ainda? Tradução: Magno Machado Dias. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **Outros Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003b.

_____. **O Mito Individual do Neurótico**. In: Revista Brasileira do Campo Freudiano Tradução: Antônio Quinet de Andrade. São Paulo: Editora Fator, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução: Beatriz Perrone-Moises. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 2021.

MEZAN, Renato. **O Tronco e os Ramos**: estudos de história da psicanálise. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

PRADO JR., Bento. **Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise**. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SAFATLE, Vladimir. **A Paixão do Negativo: Lacan e a dialética**. 2.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. **Grande Hotel Abismo**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

STARFELA. Disponível em: starfela.free.fr. Acesso em: 03 jan. 2022.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Organização: Charles Bally e Albert Sechahaye. Tradução: Antônio Chielini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27^a Ed. São Paulo: Cultrix, 2006.