

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – FIL**

VIDA ALÉM DA MORTE?
desejo e negatividade entre Hegel e Lacan

Alexandre Cherulli Marçal

BRASÍLIA – DF

2013

Alexandre Cherulli Marçal

Vida *além* da morte?

Desejo e negatividade entre Hegel e Lacan

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção de título de bacharel e licenciatura em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza

BRASÍLIA – DF

2013

RESUMO

Esta pesquisa se inscreve num debate teórico entre filosofia e psicanálise. A questão movente do trabalho é a reconstrução dos primeiros anos do percurso da formação intelectual do psicanalista francês Jacques Lacan através das referências endereçadas ao filósofo alemão Georg W. F. Hegel durante esse período. Para tanto, as categorias de desejo e negatividade serão fundamentais para estabelecer o solo desse diálogo. Através da influência de Kojève, Lacan encontra a fórmula de que o desejo é o desejo do outro e, partindo dessa noção irá posicionar a função de sua metapsicologia. Num primeiro momento, Hegel serve a Lacan para repensar a relação entre sujeito e conhecimento, evidenciando a importância de uma teoria da formação do sujeito e dos objetos que não fosse nivelada ao estado do conhecimento estritamente científico típico as psicologias e a psiquiatria da época. O ser humano mantém uma relação com o mundo que não é reduzida a instâncias duais, tais como mente e mundo, sendo que o sujeito só tem propriamente um mundo na medida em que estabelece com ele uma relação marcada pela ação do desejo e da negação da realidade imediata. Está em jogo pensar o próprio estatuto da psicanálise enquanto uma ciência do inconsciente, e nesse cenário Lacan recorre a Hegel. Para tanto, o presente trabalho se constitui de três partes principais: a primeira identifica a importância da noção de desejo e negatividade na *dialética do senhor e do escravo* encontrada no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* de Hegel; a segunda dedica observar, através do recurso a Hegel, a importância de uma teoria do imaginário e, posteriormente, do simbólico em escritos iniciais de Lacan, tais como *Agressividade em psicanálise*, *Estádio do espelho*, *Para além do princípio de realidade* e partes dos *Seminários I e II*; a terceira parte foca numa interpretação da conferência *Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano*, evidenciando o saldo de um processo de amadurecimento teórico de Lacan ao longo de sua formação e apontando para um reposicionamento da influência hegeliana em seu pensamento.

Palavras-chave: Lacan, Hegel, desejo, negatividade, linguagem

AGRADECIMENTOS

Saber a quem agradecer pelo êxito parcialmente satisfatório de um estudo acadêmico que é resultado do difuso processo de formação ao longo da vida já é por si mesma uma questão. Ao que ou a quem agradecer por algo que, em última instância, é a sublimação de tudo que já se passou e de tudo que não ocorreu? Quantos acidentes, imprevistos ou contingências não participaram da realização do presente? Podemos desconsiderar as minúcias mais divergentes da nossa existência na construção do agora mais verdadeiro? Parece que não... assim, agradeceria à *vida*, se isso não fosse substanciá-la numa realidade tão além e aquém do experienciado. Agradecer a vida é expulsá-la de seu movimento, fazê-la outro, exterior e auto-evidente; seria pressupor uma totalidade existente apenas no que não é vida. Se alguém se dedicar à leitura do texto que segue pelas próximas páginas, deverá se tornar suspeito da vida e de sua realidade, desconfiando que talvez ela só exista quando afrontada pela morte.

Primeiramente, agradeço imensamente ao meus pais, Humberto e Angélica, pelo constante apoio e confiança, por todas as condições que me possibilitaram, e principalmente pela coragem de um dia ter consentido em deixar-me seguir por caminhos desconhecidos. Obrigado pelo amor incondicional, que para mim ainda é algo de inconcebível e desconhecido.

Agradeço a todos meus familiares que de algum modo também estiveram presentes ao longo dos anos que antecedem essa monografia. Muito obrigado, tia Eugênia e a Ana Lúcia, pelo tempo de convivência e pela estrutura que durante um tempo garantiu minha passagem por Brasília.

Agradeço ao meu considerado tio Tiago pelo importantíssimo apoio a minha trajetória. Obrigado pelas instigantes conversas, pelo convívio e pelo respeito, que nunca faltou. Talvez sem seu companheirismo eu nunca tivesse chegado a escrever essa monografia.

Eugênio e Raul, obrigado por me tomarem com estima e franqueza. Obrigado pelo apoio quando foi necessário, pelas críticas quando acharam dignas de serem feitas e pela troca de ideias que nunca foram em vão. Seu apoio e sua confiança também contribuíram para esse momento.

Agradeço muito aos meus avós, que de longe sempre torcem para que tudo dê certo

Obrigado a todos os verdadeiros professores que mostraram seu valor em meu percurso educacional. Agradeço ao meu professor Gilberto Pereira, pelos primeiros espantos frente ao mundo. Agradeço ao professor Hilan Bensusan, pela primeira disciplina que cursei na graduação de filosofia; obrigado por ter me introduzido na filosofia através da leitura do livro impregnado pela alarmante polêmica e pela constante desconfiança que não deveria nunca faltar a uma vida. Agradeço aos professores Erick Calheiros e Priscila Rufinoni, o ingresso de vocês no departamento de filosofia da UnB sem dúvida permitiu a continuidade do meu percurso na filosofia; obrigado pelas estimulantes aulas e disciplinas que cursei com vocês. Agradeço ao professor Julio Cabrera que, apesar do curto contato que tivemos, foi exemplo da vivacidade e da potência que pode ser a filosofia quando acolhida com sinceridade. Agradeço também ao professor Rogério Basali, que através de seu “academicismo militante” nos levou ao primeiro contato com o ensino e com as salas de aulas.

Agradeço muito ao meu professor e orientador, Herivelto Souza, cujo o admirável compromisso e seriedade com a educação, presente tanto em sala de aula quanto nas orientações, é um grande exemplo. Obrigado por ter nos introduzido à psicanálise e pelo empenho que vem realizando nos grupos de estudo. Essa monografia não existiria sem sua contribuição.

Agradeço, sem meias palavras, a todos os amigos que, de algum modo, me acompanharam nesse mundo. Obrigado Bruno, Mendonça, Miojo, Cassio, Lucas, Dinei, Thalles, Jamal, Icaro, Pi, todos vocês que a muito tempo já fazem parte de um pouco da minha vida e do que eu sou hoje.

Agradeço aos meus amigos mais recentes, mas com certeza por isso não menos considerados, cujas conversas e experiências compartilhadas foram de enorme importância. Obrigado Igor e Bárbara, pela amizade e pelos mais diversos momentos; obrigado Milton e Arthur, pelo sincero afeto; obrigado Letícia pelo companheirismo ao longo da graduação e pela participação no grupo de estudos sobre Lacan (espero que continuemos com ele); obrigado, Flávio e Ribas, pela verdadeira amizade e pelos jovens momentos de alegria e alguns de tristeza.

Agradeço muito a todos que participaram dos grupos de estudo e dos seminários ao longo da graduação: Tomás, Ana Rosa, Juan, Talita, Manu, para mencionar alguns; o empenho de vocês também faz parte dessa monografia.

Agradeço ainda a todos meus amigos e companheiros, mais próximos ou nem tão próximos, que marcaram meu caminho nesse percurso: Alexandre Magno, Fred, Alan, Rafael, Anderson. Espero que esse seja somente o início de muito que há para ser compartilhado.

Agradeço aos formandos que dividiram a angústia necessária para se escrever uma monografia. Parabéns para nós!

Agradeço ainda aos foliões e aos tambores do carnaval que contribuíram para que eu me afundasse na negatividade durante parte do processo de escrita desse texto.

Não agradeço a BCE (Biblioteca Central dos Estudantes) da UnB – creio que esse nome já está ultrapassado: deveria se chamar BCC (Biblioteca Central dos Concurseiros). Apesar de grande parte desse escrito ter sido escrita nela, não há porque agradecer a inépcia e acefalia de seus administradores.

A todos vocês, e mais alguns não mencionados, muito obrigado por contribuir com a paulatina morte que a cada dia compõe uma vida.

Alexandre Cherulli Marçal

Brasília, 25 de fevereiro de 2013.

Dedico essa monografia ao jovem e amigo Flávio Pifer

Seja lá em que vereda esteja cultivando a vida

Que sua perspicácia e sinceridade laureiem sempre

SUMÁRIO

ABREVIACÕES BIBLIOGRÁFICAS	9
INTRODUÇÃO	11
I - DESEJO E NEGATIVIDADE ENTRE A NATUREZA E A HISTÓRIA: PERSPECTIVAS NA <i>DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO</i> DE HEGEL	
Linha gerais da filosofia hegeliana pela lente de Kojève	15
Ação e desejo	19
Morte, luta e reconhecimento	25
Da “antropologia” à “mutualidade genuína” e à “ontologia negativa”: três perspectivas ...	33
II - GÊNESE DAS CATEGORIAS DE IMAIGNÁRIO E SIMBÓLICO ATRAVÉS DA PRESENÇA DE HEGEL NO DISCURSO LACANIANO	
O problema da fundamentação da psicologia <i>para além do princípio de realidade</i>	38
O imaginário: a dialética no espelho	43
Desejo e morte em rumo ao simbólico	49
III - A SUBVERSÃO DO SUJEITO	
Sentido geral da subversão	56
Saber e Verdade	62
O inconsciente estruturado linguisticamente	64
O outro e o sujeito do inconsciente	66
Demanda, necessidade e desejo	70
Reposicionando o imaginário	73
Verdade, linguagem e imaginário	77
O Outro para além do simbolizável	79
Gozo e castração	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85

Abreviações bibliográficas:

PhG – HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2011.

ILH - KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002

E – LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

S I – LACAN, J. *Seminário I – Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

S II – LACAN, J. *Seminário II – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

*Que é o homem, esse semideus tão louvado?
Não lhe faltam forças precisamente quando lhe
são mais necessárias? Quando ele toma alento na
alegria, ou se abisma na dor, não se imobiliza num
ou noutro sentimento e retorna a banal e fria
consciência de si mesmo, no exato momento em
que aspira a perder-se na plenitude do infinito?*
(Goethe)

Introdução

A *Dialética do senhor e do escravo* (DSE), que se encontra no capítulo IV parte “A” da *Fenomenologia do Espírito* (PhG) de Hegel cujo título é “A verdade da certeza de si mesmo – independência e dependência da consciência de si: dominação e servidão” se encontra entre um dos trechos mais interpretados e comentados da tradição filosófica moderna. Desde 1807, ano de publicação da PhG, a DSE já serviu de palco a muitos embates, sejam eles de cunho explicitamente filosóficos ou não.

Jacques Lacan, psicanalista francês do século XX, é um dentro os que lerão de modo peculiar o texto hegeliano, inscrevendo-o numa área de conhecimento que, anteriormente, não se permitia um diálogo vivo com a filosofia. Sigmund Freud afirmava não buscar interlocutores, conceitos ou inspiração na filosofia para que não fosse influenciado por suas teorias na elaboração de seu próprio pensamento, que deveria se inscrever na história do pensamento como uma ciência bem estabelecida. A psicanálise freudiana aspirava que algum dia suas descobertas fossem explicadas em termos neurológicos e biológicos. Preconceito de época ou não, fato é que a psicanálise permaneceu durante algum tempo mais à vontade com as áreas médicas e biológicas, as quais tem uma relação mais estreita com o desenvolvimento científico do que com a filosofia, que perde bastante de sua importância enquanto “conhecimento efetivo” frente aos processos de autonomização das ciências ao longo dos séculos XVIII e XIX.

Não obstante, diversas interpretações já procuraram evidenciar o caráter filosófico da obra freudiana em detrimento de sua aspiração biologicista, tratando o pensamento de Freud como uma espécie de sistema filosófico. Outros ainda tentam perceber um diálogo implícito de alguns filósofos (como Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo) com o pensamento de Freud ou com possíveis fundamentos filosóficos inconfessados da psicanálise. Contudo não será dessa maneira que Lacan estabelecerá o diálogo entre a filosofia e a psicanálise. Veremos que ele terá uma apropriação singular dessa aproximação. Seu encontro com a tradição filosófica não se ampara no desvelamento das bases filosóficas da psicanálise e nem numa transposição da psicanálise para o campo dos conceitos filosóficos ou para uma sistematização conceitual com base em autores da tradição filosófica.

Compreender o estatuto da referência de Lacan à filosofia seria por si só uma tarefa demasiado ousada e extensa. Diferentemente de Freud, Lacan vale-se de constantes alusões à filosofia e outras áreas do conhecimento, que vão desde o estruturalismo até a matemática, para dar conta da especificidade do objeto que move seu pensamento, a saber, a experiência

analítica. Isso torna difícil delimitar com rigor o papel e a dimensão que esses saberes cumprem na constituição de seu quadro conceitual e de suas preocupações práticas com a clínica. Além disso, modificações profundas no quadro conceitual marcam a trajetória de seu pensamento, o que intensifica essa dificuldade. No entanto, compreender o ritmo de formação dos conceitos lacanianos sem esquecer a plasticidade e a mobilidade que lhes são característicos é dar o primeiro passo no exercício de aprofundar-se em sua experiência de pensamento, que não separa a forma de exposição do conteúdo apresentado. O estilo em Lacan, que por si só já é uma questão a ser investigada, é uma dificuldade sempre presente para os leitores, estejam eles buscando uma apropriação para a prática analítica ou visem uma reconstrução teórica de seu pensamento. A pesquisa a que nos propomos nessa monografia claramente segue a segunda opção: uma aproximação teórica da obra lacianiana por meio das referências endereçadas a filosofia. Mesmo sendo marcas características de sua trajetória, essas referências estão longe de apresentarem sentido acabado e explícito.

Hegel será, por ao menos vinte anos, um interlocutor privilegiado no pensamento de Lacan, nunca desaparecendo completamente de seu quadro de interlocutores. Reconhecendo as dificuldades e limitações que nosso objeto de estudo nos impõe, tentaremos acompanhar um trecho da formação intelectual de Jacques Lacan pela psicanálise através dos encontros e desencontros com o pensamento hegeliano. Isto é, pretendemos acompanhar os motivos que as referências a Hegel cumprem na formação da experiência intelectual lacianiana, compreendendo alguns dentre os diversos sentidos que Lacan buscará no pensamento hegeliano, mais especificamente na DSE. O intuito é traçar uma interpretação para *o que* Lacan aproveita do pensamento hegeliano e *como* ele faz isso, notando ainda o que ele não aproveita e porque determinados aspectos de sua filosofia serão criticados.

Desde o início de sua carreira acadêmica Lacan se defrontava com a dificuldade de pensar o que poderia ser uma ciência do inconsciente. Mesmo em sua tese de doutorado de 1932 (*Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*) esse problema já era central. Com quais bases científicas seria possível sustentar uma noção *inconsciente*? E que concepção de *sujeito* abarcaria as dificuldades que essa noção central na psicanálise freudiana estabelece tanto no âmbito prático quanto no campo teórico? Acreditamos que em torno dos primeiros vinte ou trinta anos da experiência intelectual de Lacan poderiam ser reinscritos como a tentativa de apresentar uma resposta crítica aos problemas que esses questionamentos provocam. Sem desconsiderar os diversos elementos e as ricas interlocuções que permeiam sua obra, que não podem ser completamente suprimidos por uma chave de leitura programática – como arriscamos fazer aqui –, reconhecemos que o trabalho de investigação

deveria ser pormenorizadamente articulado em cada etapa do pensamento. No entanto, ao invés de nos situarmos como cegos no fogo cruzado, assumimos a posição própria àqueles que, enriquecidos pela distância temporal, são traçados e traçam perspectivas através da experiência do passado.

É nesse cenário que a figura de Hegel aparece no pensamento lacaniano. Se aceitarmos que a experiência analítica é uma “*cura pela fala*”, e que essa pessoa através da verbalização, da rememoração e da simbolização articula seus anseios numa fala que se direciona a alguém, a psicanálise será uma área do saber humano que desde o início se inscreve em determinado estatuto de racionalidade na medida em que pressupõe um sujeito singular no interior de um campo linguístico partilhado. Lacan percebe que, para que opere, a psicanálise precisa de uma concepção de sujeito que se inscreva em certo paradigma de racionalidade enquanto fundamentado numa noção de intersubjetividade. A noção de sujeito e intersubjetividade serão fundamentais para Lacan pensar a psicanálise e, assim, buscará na filosofia hegeliana elementos para articular a experiência analítica em termos de uma teoria do *reconhecimento* na qual o sujeito deseja fazer-se reconhecido pelo outro que lhe escuta.¹

Nesse sentido, Lacan quer repensar a clínica analítica aceitando o diagnóstico hegeliano do estatuto da razão e do sujeito na modernidade. Dentre as diversas temáticas interrelacionadas, podemos destacar os seguintes temas que aparecerão no debate: a relação entre negatividade e desejo no interior de uma noção de sujeito; a possibilidade ou não de se pensar um regime de identificação entre sujeito e objeto; o que seria uma consciência para outra consciência, isto é, qual o estatuto da intersubjetividade para uma noção de sujeito; a relação entre saber e verdade; o estatuto ontológico do sujeito; o que seria um ser autoconsciente. Esses são alguns dos pontos em que o pensamento de Lacan se enfrenta com o pensamento hegeliano e para articulá-los partiremos de uma questão que nos parece central: *como as categorias hegelianas de desejo e negatividade aparecem no esforço lacaniano de construir uma noção de sujeito capaz de sustentar a especificidade da experiência analítica?*

Tendo essa questão central como nosso fio condutor, arquitetamos nosso trabalho de modo a elucidar a gênese do pensamento lacaniano a partir do diálogo travado com Hegel, principalmente através da leitura da DSE. Acreditamos que seja lá que Lacan encontra, num primeiro momento, alguns elementos centrais as categorias de desejo e negatividade que operarão em sua obra. Para tanto, dividimos o trabalho em três partes principais: *o primeiro*

¹ No entanto, é justo acrescentar que tal afirmação é válida apenas para um certo momento da obra lacaniana, e com ressalvas. A própria noção de intersubjetividade tem conotações específicas dentro da obra de cada autor, e a apropriação que Lacan faz dessa noção não é imediatamente clara.

capítulo dedica-se a um comentário da DSE de Hegel, procurando contrastar diferentes perspectivas e consequências interpretativas de autores que se dedicaram a explicar o texto. Trataremos mais extensivamente a leitura da DSE a partir da interpretação kojèveana, pois é a partir dos seminários deste que Lacan começa a ter um contato mais direto com a obra hegeliana. Procuraremos ressaltar as especificidades dessa leitura comparando-a com recepções contemporâneas e, assim, observar tanto os pontos de divergência quanto aspectos de confluência que encontramos em comentários como os de Robert Pippin e Vladimir Safatle. *No segundo capítulo*, trataremos da gênese das categorias metapsicológicas do imaginário e do simbólico, privilegiando os elementos que Lacan encontra em Hegel para suas formulações. Além dos *Seminários I e II*, utilizaremos como base textual alguns escritos anteriores tais como *Agressividade em psicanálise* e *O estádio do espelho*, e buscaremos perceber as nuances da aproximação com o pensamento hegeliano, notando que desde o surgimento do imaginário até a primazia do simbólico, Lacan se servirá de diversos modos dos conceitos hegelianos para satisfazer sua teoria. *No terceiro capítulo*, dedicamo-nos a uma interpretação do texto *A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano* de 1960, no qual Lacan parece apresentar o saldo positivo e negativo do seu embate com o pensamento hegeliano, reposicionando Hegel frente a Freud para compreender o que seria um sujeito do inconsciente e como ele se insere numa dialética do desejo marcada pela não adequação entre saber e verdade e pela fragilidade de qualquer formulação simbólica.

Reiteramos que consideramos tal empreendimento uma tarefa ousada e insuficiente para esgotar a rica problemática e interlocução que impõe o pensamento de ambos os autores. Entretanto, acreditamos que seja possível captar ao menos um esfumado traço de luz enquanto – para usarmos uma bela e expressiva imagem que tomamos emprestada de Vladimir Safatle – tentamos fotografar um trem de alta velocidade em movimento.

I - Desejo e negatividade entre a natureza e a história: perspectivas na *Dialética do senhor e do escravo* de Hegel

Linhas gerais da filosofia hegeliana pela lente de Kojève:

A presença de Hegel na França tem uma recepção histórica peculiar. Segundo Descombes, a França dos anos 30 estava entregue a uma espécie de neo-kantismo que dominava a filosofia da época, cujo maior expoente foi Léon Brunschvicg (apud.SALES, 2002). Será num contexto eminentemente marcado por uma atmosfera de descontentamento contra o domínio de certa razão analítica que uma nova recepção da filosofia hegeliana aparecerá. Antes, Hegel vinha sendo lido como um autor estritamente romântico e era rechaçado pela filosofia da época que estava concentrada em pensar o progresso científico e a contribuição que a filosofia tinha para a ciência. Em meados dos anos 30, acompanhado de precursores como Jean Wahl (que acabara de lançar um livro sobre Hegel centrado na imagem da “consciência infeliz” presente na PhG – *Le malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, 1929), Kojève inaugura um dos episódios mais influentes no cenário intelectual francês do tempo.

A conjuntura histórica dessa recepção é marcada por alguns elementos que nos parecem importantes de serem destacados. A revolução bolchevique na Rússia assoprava seus ideais pelo mundo e, rapidamente, através dos escritos de Lênin publicados na França em 1935 por Henry Lefebvre, a palavra dialética começava a ressoar a partir de outros tons. A fenomenologia alemã de bases husserlianas e a analítica do *Dasein* de Heidegger começavam a serem descobertas e a exercerem influência tanto na psiquiatria francesa, através de Karl Jaspers (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913) quanto na filosofia.²

Além disso, a tópica do “concreto” se inscrevia na França, desde Georges Politzer, (*Crítica dos fundamentos da psicologia*, 1928) seguido por Jean Wahl (*Vers le Concret*, 1932) como uma filosofia declaradamente refratária a abstrações científicas e capaz de reconhecer

² Talvez possamos dizer que Kojève tenha sido um dentre os primeiros responsáveis a introduzir a filosofia heideggeriana em território francês, e isso através da singular leitura de uma certa concepção de ser humano entendido como uma mescla de *ser-para-a-morte* heideggeriano e *desejo* enquanto negatividade que encontra na *Fenomenologia* de Hegel: “Atualmente, Heidegger é o primeiro que propõe uma filosofia ateia completa. Mas não parece tê-la levado além da antropologia fenomenológica exposta no primeiro volume de *Sein und Zeit*. Essa antropologia (sem dúvida notável e autenticamente filosófica) não acrescenta nada de novo à antropologia da *Fenomenologia* (que, aliás, talvez nunca tivesse sido compreendida se Heidegger não tivesse publicado seu livro);” (KOJÈVE, ILH, 493n.43)

uma perspectiva na qual o sentido e significado do mundo não se desenraizavam da experiência do mundo natural e cultural.³

Levando em conta esse contexto francês do pós primeira guerra, Paulo Arantes dirá que: “Lido a queima-roupa, fora de foco porém redivivo Hegel tornou-se um filósofo contemporâneo, reclamado como um autor de vanguarda nos círculos mais avançados do tempo” (1991, 73). Em grande parte, tal fato se deve primordialmente a leitura atualizada e reinventada que Kojève faz da filosofia hegeliana, especialmente através da transformação do movimento contado por Hegel na DSE em uma narrativa belicosa da história da formação da consciência de si enquanto individualidade livre (voltaremos a esse ponto mais adiante).

A interpretação kojèveana da filosofia de Hegel também fará jus ao imperativo do “rumo ao concreto” característico da época, e nele encontrará grande expressividade. Coincidência ou não, a filosofia hegeliana, de fato, propôs-se a pensar o que seria a noção de concreto. O universal não pode ser vazio de conteúdo, isto é, não pode abstrair-se na pura forma; do mesmo modo, numa filosofia que valoriza a noção de concreto, o particular não pode ser mera imediatidade sem forma. Ou seja, pensar a noção de concreto a partir de Hegel seria enfrentar o desafio de pensar uma universalidade que não se abstraia do particular nem um particular que se furte à universalidade. Traduzindo essa linguagem metafísica em termos das aspirações kojèveanas, encontramos na mútua relação que o sujeito estabelece com o objeto e o objeto estabelece com o sujeito um modo de exposição da realidade na qual a totalidade existente pode ser completamente exposta pelo discurso:

Considerados isoladamente, o sujeito e o objeto são abstrações que não têm realidade-objetiva (*Wirklichkeit*), nem existência-empírica (*Dasein*). O que existe – uma vez que se trata da realidade-de-que-se-fala e, já que falamos de fato da realidade, só pode ser para nós de uma realidade-que-se-fala – é do sujeito-que-conhece-o-objeto ou, o que dá no mesmo, o objeto-conhecido-pelo-sujeito. [...] De modo geral, a verdade (= realidade revelada) é a coincidência do pensamento ou do conhecimento descritivo com o real concreto. Ora, para a ciência vulgar, esse real deve ser independente do pensamento que o descreve. [...] O mesmo acontece com o objeto da psicologia, da gnosiologia e da filosofia vulgares [filosofia pré hegeliana], que é o sujeito artificialmente isolado do objeto, isto é, ainda uma abstração. É bem diferente o que ocorre com a experiência hegeliana: ela revela a realidade concreta, e a revela sem modificá-la ou perturbá-la. [...] O real concreto é ao mesmo tempo real-revelado-por-um-discurso e discurso-revelado-por-um-real.(KOJÈVE, ILH, 425-28).

³ Para maior compreensão do importante movimento em torno do “concreto” na filosofia francesa ver: CARDIM, L. *Notas sobre a filosofia concreto do início do século XX*. In: Revista *Philosophos*, Goiânia, v.17, n.1, p.87-107, Jan./Jun. 2012.

Kojève levará a tópica do concreto até sua exacerbação enquanto método de autoexposição do real. A verdade é antes de tudo a adequação do pensamento com o real concreto que se reflete num discurso coerente. É o próprio real que se reflete no discurso, e o filósofo simplesmente expõe esse real (que tem realidade concreta) numa fala puramente descritiva e, portanto, passiva.⁴

Dessa singular interpretação do pensamento hegeliano, podemos retirar duas principais consequências: num primeiro momento, Kojève encontra em Hegel um método de conhecimento do mundo que rivaliza com as verdades científicas (que encontram a validade de seu objeto somente de modo exterior) ao mesmo tempo em que garante a possibilidade de validade universal para um discurso que passivamente fala a realidade concreta existente. No entanto, Kojève observa que somente o sábio que se encontra no “final da história” está apto a descrever num discurso coerente a completude dessa realidade concreta que é, afinal, o resultado dos constantes processos históricos de desenvolvimento do ser humano no mundo.

A rigor, para Kojève, somente no final do violento e sangrento processo histórico o ser humano se tornaria propriamente um indivíduo, livre de qualquer opressão e plenamente autônomo. Na concepção de Kojève, a história humana é essencialmente marcada pela luta de dominação e servidão dos homens. Buscando a própria autonomia, o ser humano se depara com outro ser humano que limita sua liberdade e impede sua plena realização. Isso os conduz a uma luta na qual um subjuga e outro é subjugado, engendrando dois tipos de consciência: o escravo que está submetido a garantir a satisfação do senhor. A primeira produz com seu trabalho os bens que serão consumidos pela segunda. No entanto, enquanto presas numa lógica de dominação e servidão cada consciência estará, a seu modo, alienada de si mesma: o trabalhador é alienado do produto de seu trabalho que é consumo pelo senhor, e o senhor que, imediatamente consome esse objeto, não reconhece o trabalho despendido na fabricação do produto. Portanto, essas consciências (que são também personagens da história da humanidade contada por Kojève) estão cindidas e não alcançam sua consciência de si na relação que estabelecem, isto é, não obtêm a satisfação de si em outra consciência.

A sociedade humana só desvelará sua autonomia e liberdade quando a relação entre senhor e escravo ultrapassar a dimensão da luta de dominação e servidão, isto é, quando realizarem uma espécie de síntese histórica na qual ambas as consciências se reconheceriam

⁴ Por esse motivo Kojève poderá dizer, num dos momentos mais emblemáticos de sua interpretação, que “o método hegeliano é puramente empírico ou positivista: Hegel olha o real e descreve o que vê, tudo o que vê e nada além do que vê” (ILH, 426)

mutuamente como conscientes de si numa sociedade propriamente humana. Por isso, Kojève diz:

Se a realidade humana só se engendra como social, a sociedade só é humana – pelo menos na origem – sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição. Por isso, falar da origem da consciência de si é falar necessariamente da autonomia e da dependência da consciência de si, da sujeição e da dominação. [...] Mas se a oposição da tese e da antítese só tem sentido na conciliação pela síntese, se a história no sentido forte da palavra tem necessariamente um final, se o homem que está em via de tornar-se deve culminar no homem que já se tornou, se o desejo deve levar à satisfação, se a ciência do homem deve ter valor de verdade definitiva e universalmente validade, então a interação do senhor e do escravo deve finalmente levar à supressão dialética deles. [...] Só ao falar de uma realidade humana reconhecida é que se pode, ao chamá-la humana, enunciar uma verdade no sentido forte do termo. Porque só nesse caso se pode revelar pelo discurso uma realidade. (ILH, 15-16)

Em outras palavras, como consequência necessária da gênese histórico-social do ser humano, uma nova revolução poderia estabelecer os ideais fracassados da Revolução Francesa (igualdade, liberdade, fraternidade) e, somente então, o ser humano verdadeiramente seria reconhecido como indivíduo histórico plenamente livre e realizado, para além de qualquer dominação ou servidão. Essa é a história da autonomia e da dependência na qual a consciência de si busca a satisfação completa de seu desejo. Para Kojève, tal satisfação é encontrada numa sociedade onde o discurso do sábio e a verdade da ciência (compreendida enquanto método de exposição da totalidade do real) não mais se distinguem da realidade concreta. Eis o resultado mais extremo de uma filosofia da história que Kojève encontra em Hegel.

Concluindo esse sobrevôo pela filosofia hegeliana através da lente de Kojève, devemos destacar as concepções de natureza e humanidade aí presentes, caso esperemos deixar claro a base ontológica na qual a dinâmica hegeliana do desejo e da luta por reconhecimento fundamentalmente se inserem na interpretação kojèveana. Segundo ele, um certo “dualismo ontológico é indispensável à explicação do próprio fenômeno da história.” (ILH, 457n.16). Kojève acredita que Hegel se engana quando supostamente pensa uma continuidade ontológica entre natureza e cultura. Seguindo essa linha de raciocínio, pensar juntamente com os gregos uma espécie de “monismo ontológico” – como Kojève acusa Hegel de fazer – seria atribuir à natureza uma mobilidade e ação que somente os seres humanos possuem. Caso a natureza também fosse mutável e negadora tal como o ser humano, seria impossível construir um discurso coerente sobre a realidade (que é história). De modo geral,

Kojève parece precisar de um dualismo ontológico que desconsidera a filosofia da natureza de Hegel para afirmar suas principais interpretações do discurso hegeliano: 1) se a natureza é criadora e histórica, a ideia de um fim da história enquanto o espaço de realização da verdade da ciência e do ser humano enquanto ser totalmente autoconsciente simplesmente não se sustenta; 2) a concepção de ser humano enquanto ação criadora (negatividade) que nega a imediatidade da natureza perde sua força de transformação histórica e a própria interpretação da DSE como história da dominação e servidão do ser humano se torna inviável (essa questão será trabalhada nas próximas seções); 3) se o ser humano distingue-se do animal pela capacidade de revelar a realidade através da fala e se a natureza fosse tal como o humano e não podendo ser reduzida a identidade fixa consigo mesma. Sendo sempre mutável, então a própria capacidade de se falar do mundo seria restringida, pois sujeita a instabilidade da realidade.⁵

Percebendo a dificuldade de sustentar um dualismo ontológico em detrimento do suposto “monismo grego”, leitores contemporâneos de Hegel oferecem diferentes perspectivas para lidar com a passagem da natureza (animal, imediata e idêntica) para a cultura (humana, mediatizada e não-idêntica) na DSE, assim como para lidar com as consequências para as noções de desejo e de reconhecimento. Nas próximas seções nos aprofundaremos mais cuidadosamente na DSE evidenciando a interpretação kojèveana em contraste com outras abordagens contemporâneas para, a partir daí, perceber as especificidades e consequências mais diretas de cada leitura.

Ação e desejo

Segundo Pippin (2011), uma das grandes questões que a filosofia hegeliana se propõe a resolver é o problema kantiano da apercepção pura, isto é, como uma unidade de síntese *a priori* tal como o “eu” pode acompanhar todas e quaisquer representações e julgamentos sobre o mundo. É justamente o problema de se pensar como a consciência

⁵ “Se conseguimos compreender uma língua que não seja nossa, é porque ela comporta palavras que se referem a realidades que são em toda parte e sempre idênticas a si mesmas: se podemos saber que *Hund* e *canis* significam “cão”, é porque existe o cão real, que é o mesmo na Alemanha e na França, em Roma no tempo de César e na Paris contemporânea. Ora, essas realidades idênticas são precisamente realidades naturais.” (KOJÈVE, ILH, 457n.16). Kojève parece precisar de um dualismo ontológico rígido para afirmar a possibilidade de predicação do mundo. Explorar esse ponto com mais cuidado poderia nos levar a uma concepção de ser humano articulado com a linguagem em Kojève, para, posteriormente, perceber como a noção de linguagem em Lacan teria contribuído para o progressivo distanciamento do psicanalista do discurso hegeliano. No entanto, aqui, deixamos a questão apenas como uma indicação para possíveis desenvolvimentos.

autorrefere-se a si mesma no movimento de predicação do mundo. O título do capítulo IV da PhG (*A verdade da certeza de si*) não deve ser compreendido literalmente, como se a consciência encontrasse sua verdade na certeza de si mesma; o “eu” não alcança sua verdade da certeza de si mesmo como unidade tautológica (“eu” = “eu”). Pelo contrário, a verdade do “eu” (certo de si) é a relação com um “outro”, ou seja, para que a certeza de si alcance sua verdade ela precisa estabelecer uma mediação com o mundo e com os outros.

A temática da relação do “eu” com o “outro” torna-se evidente nesse capítulo, e a partir da tentativa de chamar a atenção para o caráter relacional da consciência surgirão abordagens diferentes. Segundo Pippin (cf. 2011, 11), um dos grandes desafios que esse capítulo impõe é conseguir compreendê-lo no conjunto do livro. Os três primeiros capítulos que antecedem a DSE não ressaltam a função do desejo, da vida e da luta por reconhecimento que são centrais no capítulo IV, o que contribui para que ele seja lido de modo distinto e sem relação direta com o resto da obra.

A interpretação de Kojève é justamente dessa ordem. Ele quase não se dedica aos três primeiros capítulos da obra e tende a prosseguir como se fosse possível retirar uma leitura baseada primordialmente na DSE. De fato, a tradução de Kojève do capítulo IV-A para o francês entrou em seu livro *Introdução a leitura de Hegel* à guisa de introdução ao resto da obra. Fazendo-se exemplo da máxima italiana “*traduttore, traditore*”, a tradução de Kojève, além de bastante singular, é acompanhada de muitos complementos e comentários que, se por um lado, insere a filosofia de Hegel num âmbito mais próximo a vida cotidiana, por outro lado, mascara a dificuldade e a complexidade própria ao texto – no entanto, ressaltamos que o intuito de Kojève era fazer uma tradução comentada, e não uma mera tradução. Para Kojève, a consciência de si é muito mais do que uma entidade ou algo pronto e acabado. Ela é antes o resultado do movimento histórico, pois nela se exprime uma experiência que significa a grande diferença entre o homem (indivíduo consciente-de-si) e o animal, fundamentalmente privado dessa experiência e limitado ao simples sentimento de si.⁶ Essa experiência é, para Kojève, o processo pelo qual o homem torna-se independente do objeto imediato da natureza e pode, caso enfrente seu semelhante numa luta por reconhecimento, resultar num ser consciente de si.

O que envolve tornar-se consciente de si? Um ser que está em busca de sua autonomia precisa, num primeiro momento, aprender a falar “eu” e a compreender-se como “eu”. Esse

⁶ Uma dentre as várias peculiaridades da tradução kojèveana é traduzir “certeza de si” (*Gewissheit seiner selbst*) por sentimento de si, o que, a meu ver, contribui para se interpretar a PhG como uma antropologia, na medida em que o animal pode ter o sentimento de si, mas não consegue alcançar nunca a verdade desse sentimento na consciência.

“eu penso” que faz do ser humano um ser consciente não é uma operação estritamente mental ou algum tipo de lei psicológica que guia o julgamento sobre o mundo, mas antes é uma atividade sustentada por um sujeito e isso significa que ele seja estruturado normativamente e, sendo ação, a autoconsciência é sempre inerentemente reflexiva (cf. PIPPIN, 2011, 8). Ora, falar de um mundo objetivo e de uma realidade temporal não se resume a afirmar a presença de uma mente conhecendo o mundo, mas é preciso reconhecer que ela possui uma modalidade de autorrelação, isto é, no momento que conhece um objeto a mente se sabe conhecendo e nesse movimento se sabe tomando o mundo de determinado modo. “Eu estou tomando ou construindo mais do que somente registrando, porque nesse tomar eu mantenho a possibilidade de que eu possa tomá-lo falsamente. Portanto, toda consciência é, embora pouco explicitamente, inerentemente autoconsciência.”⁷ (PIPPIN, 2011, 9).

Se seguirmos Pippin, diremos que o “eu penso” é uma constante atividade do sujeito que toma o mundo de determinado modo, e não um juízo preciso acerca da realidade objetiva. Parece que tanto Safatle⁸ quanto Kojève concordariam com essa afirmação. Afirmar-se como “eu” não pode ser um processo meramente cognitivo no qual o sujeito desaparece e é absorvido na pura contemplação do objeto. Uma primazia do objeto não mitiga a presença do sujeito precisamente porque o ser humano é *ação*, o que significa dizer que ele possui uma falta de unidade consigo mesmo que o impele a agir. Ou seja, o homem é desalojado da contemplação do objeto pelo *desejo* de satisfazer a verdade de sua unidade.

Por isso, o mundo sensível é para ela [consciência] um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência de si consigo mesma. *Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência de si é desejo, em geral.* (HEGEL, PhG, §167; meu destaque)

Nessa passagem, Hegel apresenta a consciência de si como instância que busca a validação de sua verdade através do desejo. O mundo sensível não é mais tudo o que aparece para ela; sua percepção sensível do ser-outro (mundo exterior, objetos diversos, em suma, tudo o que não é consciência) não tem primazia sobre a certeza da consciência, que deve se tornar verdade para si mesma através da ação do desejo que, negando a primazia da imediatidade do objeto, legitima sua unidade como essencial.

⁷ Todas as citações de PIPPIN, 2011 são traduções livres do próprio autor do presente trabalho.

⁸ “[...] [a] unidade entre o saber e a determinação essencial aos objetos, só será possível a partir do momento em que compreendermos as relações entre sujeito e objeto não apenas como relações de conhecimento, mas primeiramente como relações de desejo e satisfação.” (SAFATLE, 2008, 103)

A consciência tem de agora em diante, como consciência de si, um duplo objeto: um, imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcada *para ela* com o *sinal do negativo*; o segundo objeto é justamente *ela mesma*, que é a *essência* verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. (HEGEL, PhG, §167)

A consciência se defronta com um objeto que se antepõe a ela como imediatez. Nesse momento, a consciência de si adquire sua verdade apenas por oposição a esse objeto sensível. Ora, para que sua unidade venha a ser essencial e garanta sua verdade, a consciência precisa realizar a experiência da negação desse objeto que lhe aparece como outro (“não-eu”). Se a consciência de si é desejo, será justamente ele que operará essa negação. Em outras palavras, a consciência deseja tornar-se essa unidade de autorrelação que garante sua validade normativa através da ação de negação dos objetos. “O desejo é, na *Fenomenologia do Espírito*, a experiência que permite o acesso à consciência de si mesmo, a qual define o homem.” (DUMOULIÉ, 2005, 124).

Parece ser nessa concepção de desejo – enquanto negatividade que instaura o nascimento da ipseidade⁹ em oposição à vida natural – que Kojève aposta suas fichas. O desejo será para ele o que coloca o homem na existência enquanto ser essencialmente inquieto e negador, diferenciando-o da realidade objetiva imediata que se apresenta naturalizada para a certeza sensível. O desejo abre uma dimensão subjetiva a partir da qual o homem assume o mundo que lhe cerca: “Porque, se a ação que nasce do desejo destrói, para satisfazê-lo, uma realidade objetiva, ela cria em seu lugar, em e por essa própria destruição, uma realidade subjetiva.” (KOJÈVE, ILH, 12). Através do desejo o ser humano adquiriu um mundo propriamente humano, transformando-o por meio da negatividade naquilo ele mesmo é e deseja, isto é, consciência de si. Para ilustrar a operação negativa do desejo vamos usar um exemplo do próprio Kojève: um ser que sente fome precisa satisfazer-se de algum modo, pois enquanto permanecer com fome ele será um ser carente de determinado objeto que só pode ser encontrado na realidade objetiva, isto é, ele tem carência do outro. Quando esse ser se alimenta, ele transforma o outro que antes era somente para ele em algo para si mesmo. Em outras palavras, satisfazendo seu desejo ele negou uma realidade que inicialmente lhe era distinta, produzindo uma realidade sua que contém a marca do negativo.

No entanto, a nova realidade que surge não é totalmente diferente da anterior. A negação não aniquila completamente o objeto, mas ao destruí-lo algo dele permanece na nova

⁹ “o desejo é o que explica o nascimento da ipseidade a partir da vida, ela mesma tempo e inquietude” ARANTES, P. In: (SAFATLE, 2003, XX)

realidade que surge; a negação sempre é acompanhada de criação. Em linguagem hegeliana, diríamos que o objeto negado foi suprassumido.¹⁰ Nesse sentido, o desejo que negou o objeto imediato assimila algo dele que, por consequência, perdura. Ora, se a consciência de si é desejo, e se o desejo é um movimento que ao mesmo tempo nega e conserva o objeto que lhe falta, então quando o objeto negado for da ordem do imediato tal como uma coisa sensível ou natural, o “eu” que advirá como unidade da consciência será um “eu-coisa”. Esse argumento é precisamente o primeiro passo da interpretação de Kojève para separar em duas realidades ontológicas distintas o desejo animal do desejo humano e para, posteriormente, encontrar na DSE uma história antropogênica da sociedade. “O Eu criado pela satisfação ativa de tal desejo terá a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um “Eu coisa”, um Eu apenas vivo, um Eu animal. E esse Eu natural só poderá revelar-se a si mesmo e aos outros como sentimento de si. Ele nunca atingirá a consciência de si.” (KOJÈVE, ILH, 12).

Portanto, o modo como os seres humanos se relacionam com o mundo através do desejo deve ser diferente do modo dos animais. Se a consciência é mesmo desejo, diferentes modalidades de desejos resultarão em diferentes formas de consciência. Para Kojève, o animal está limitado ao sentimento de si, e enquanto o desejo do ser humano se limitar a preencher sua falta através da experiência de satisfação com objetos “naturais” imediatos, o homem permanecerá no nível da animalidade e nunca se tornará ser autoconsciente. Em certa passagem na *Introdução* da PhG, Hegel diz que:

O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma. (HEGEL, PhG, §80)

Enquanto a vida natural é limitada a sua existência imediata, a consciência é sempre a superação de seu próprio limite; ela é irremediavelmente sempre além de si mesma. Seu desejo não se satisfaz, tal como o desejo animal, somente com o imediato e com a vida. Se entendemos a vida como o objeto imediato do desejo que garante à consciência seu sentimento de si mesmo (sua primeira modalidade de autorrelação), no entanto, na medida em que é ir além de si mesma, ela é ir além da própria vida; ela deve, através de si mesma,

¹⁰ Suprassunção, supressão, entre outras, são palavras que costumeiramente se usa no português para tentar traduzir a palavra *Aufhebung*, originária do alemão e frequentemente usada por Hegel em sua filosofia. Ela expressa o sentido de uma negação que sujeita ao mesmo tempo em que conserva, isto é, nega sem aniquilar o outro. É negação dialética necessariamente mediatizada. Assim, falar em negação será falar também de algo que, em alguma medida, subsiste.

ultrapassar o que ela mesma é. Compreender-se enquanto sentimento de si de uma mera vida é realizar-se pela negação do objeto do desejo necessário à vida, o que é parte de um círculo interminável de ser sujeito para um desejo e satisfação. No entanto, qualquer autorrelação é sempre um modo provisório de se projetar no mundo, para além da imediatidade de qualquer autoafirmação. Para Kojève, e também para Pippin, Hegel realmente pretende diferenciar o desejo animal do desejo humano: haveria uma lacuna entre as ações que são somente expressões naturais do desejo e correspondem a mero sentimento de si, e as ações que empreendem uma ordem de satisfação do desejo que estão além de um sentimento de si. “Hegel quer distinguir o desejo natural ou animal do desejo humano e então tenta distinguir entre o ciclo de desejos e satisfações que continuamente surgem e desaparecem nos animais dos seres para quem seus desejos possam ser objetos de atenção, questões em jogo, razões últimas para agir ou não.” (PIPPIN, 2011, 36).

Afinal, o que propriamente caracteriza a especificidade do desejo humano? Para esclarecer esse ponto, podemos tomar emprestada uma imagem do anel de ouro que Kojève utiliza: num primeiro momento, dizemos que o que constitui esse anel é a substância que o compõe, o próprio material do anel; no entanto, percebemos que o anel de ouro não seria um anel se não fosse o próprio buraco que nele possibilita que o ouro deixe de ser simplesmente ouro e se torne um anel; do mesmo modo, o buraco sem o ouro nunca seria propriamente “buraco”. Assim, segundo Kojève, “O buraco é um nada que só subsiste (como presença de uma ausência) graças ao ouro que o cerca. Da mesma maneira, o homem que é ação poderia ser um nada que nadaifica no ser, graças ao ser que ele nega.” (ILH, 457n.16). O desejo humano precisa de um substrato animal ou natural para que exista, embora o ser humano só será propriamente subjetividade quando, de dentro do natural fizer emergir uma presença negadora que é tão fundamental quanto o mundo que o cerca. Para usar um paradoxo, sendo a consciência um ir-além de si mesma, a existência humana é caracterizada pela ausência que a presença do desejo instaura; ela instaura a negação no âmago do ser, que só é ser por ser negação. A autocertificação da consciência só é possível quando ela estabelece uma infinita e desesperada relação de autonegação. A consciência é sempre inadaptada a seu meio natural, pois o desejo instaura uma relação de falta.

Nos termos do dualismo ontológico de Kojève, a falta humana é uma realidade ontologicamente negativa constituída pela presença de uma ausência, que é desejo; é “a revelação de um vazio” no e pelo qual uma realidade subjetiva se forma em oposição à realidade natural limitada a si mesma. No entanto, Pippin parece discordar que o desejo da

consciência humana imponha uma necessidade teleológica que guia a “evolução” do animal ao ser humano.

A ideia não é o que nós e os animais dividimos um “nível” de resposta sensível e, portanto nós temos outra capacidade mental que de algum modo foi adicionada a essa capacidade de resposta que compartilhamos. [...] Nossa capacidade de resposta sensível é ela mesma autoconsciente; ela não é adicionada. Ou, em outras palavras, os animais não são desprovidos de consciência de si; (PIPPIN, 2011, 67)

Segundo Pippin, os animais teriam uma certa “protointencionalidade” com a qual se relacionam com o mundo. Isto é, o desejo dos animais, ainda que não igual ao desejo humano, é uma modalidade de relação que possui seu próprio modo de compreensão do mundo. No entanto, os animais se encontram num nível de satisfação que não leva em conta a necessidade de fazer seu desejo válido num âmbito de reconhecimento intersubjetivo, no qual outros desejos também procuram sua satisfação. O desejo animal não se encontra além dele mesmo, pois está limitado a sua própria esfera de realização. O desejo do ser humano terá seu âmbito de intencionalidade numa esfera mais alargada na qual ele sempre terá uma significação e necessidade de validação social, o que, para Pippin, significará dizer que: “*A vida se tornou um valor*, não um imperativo de espécie.” (PIPPIN, 2011, 79). Levar a sério ideia de que a consciência de si é desejo é, portanto, reconhecer que a noção de autoconsciência (individualidade) não é um conceito mentalista, mas antes “um conceito relacional que visa descrever certos modos de imbricação entre sujeito e outro que têm valor constitutivo para a experiência de Si mesmo.” (SAFATLE, 2008, 97) e que, portanto, trata-se de uma noção de subjetividade que não é exclusivamente teórica, mas também fundamentalmente prática.

Morte, luta e reconhecimento

O desejo só será satisfeito ao reconhecer-se numa espécie de individualidade onde o “eu” sempre está fora de si (é o que quisemos mostrar quando dissemos que a unidade da consciência “deve vir-a-ser ser essencial a ela” (PhG, §167) e que ela própria é “o ir além de si mesma” (PhG, § 80)). O desejo exige uma relação de superação com o objeto, o que significa marcá-lo como o sinal do negativo. No entanto, essa superação do objeto em busca da satisfação do desejo não levará o sujeito a um reencontro direto consigo mesmo, isto é, a negação não leva o sujeito diretamente a sua determinação. Nesse sentido, afirmarmos junto

com Safatle que “a experiência da negatividade do desejo será, de certa maneira, conservada como base para a reconstrução dos modos de relação a si e ao outro.” (SAFATLE, 2008, 103). A relação da consciência com o desejo é transpassada por um caráter intrinsecamente intersubjetivo que faz com que sua formação dependa dos paradigmas de socialização encontrados nos diversos âmbitos da sociedade, desde que haja duas consciências em vista de se satisfazerem. “*A consciência de si só alcança sua satisfação em uma outra consciência de si.*” (HEGEL, PhG, §175).

Para Kojève, como mostramos na seção anterior, os modos de interação que o desejo estabelece com o objeto natural não são suficientes para fazer da consciência um ser autoconsciente. Sendo a presentificação de uma ausência, isto é, negatividade que instaura uma falta insaciável por meio de qualquer referência a realidade natural, o desejo precisa buscar algo que não é da ordem do natural ou do biológico. O que caracteriza o desejo humano é tomar como seu objeto de desejo algo que nenhum outro animal deseja: *o desejo humano é essencialmente desejo por desejo*. “Para que haja consciência de si, é preciso que o desejo se dirija a um objeto não-natural, algo que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo.” (KOJÈVE, ILH, 12). É desejando outro desejo que a consciência de si busca sua satisfação. Isso significa que esse desejo não se adéqua ao seu objeto. Antes, quando o desejo visava somente o objeto natural, ele encontrava uma identidade a qual negava para afirmar-se como sentimento de si; agora, visando algo não-natural, ele se encontra com o diverso, com o instável para além da fixidez. Ou seja, desejo enquanto desejo de desejo é o índice de não-identidade do sujeito consigo mesmo.¹¹

Para ser unidade de autorrelação válida, a consciência precisa ir além do sentimento de si. *A consciência de si só alcança sua satisfação em uma outra consciência de si*, nos diz Hegel. Ora, alcançar sua satisfação em outra consciência é alcançar a si mesmo, é fazer-se unidade de autorreferência universalmente válida, pois, agora, não se trata mais de se reconhecer num âmbito da mera identidade (natureza), mas antes no da realidade múltipla e histórica (sociedade) composta de individualidades iguais entre si. O desejo humano é sempre mediatizado pelo outro, e somente o outro pode reconhecer validade ao “eu”. Em outras palavras, a verdade da certeza de si é o reconhecimento de seu desejo pelo outro.

¹¹ “A consciência de si não se funda na apreensão imediata da autoidentidade, mas naquilo que nega sua determinação imanente. Se quisermos utilizar um vocabulário contemporâneo, diremos que a consciência de si hegeliana é o *locus* de uma experiência fundamentalmente de não-identidade que se manifesta através das relações materiais do sujeito ao outro.” (SAFATLE, 2008, 98). Para Kojève, essa afirmação parece ser verdadeira somente antes do “fim da história”, a partir do qual o ser humano seria plenamente reconhecido e alcançaria sua identidade consigo mesmo no completamente outro (unidade na diferença).

Por isso a realidade humana só pode ser social. Mas, para que o rebanho se torne uma sociedade, não basta apenas a multiplicidade de desejos; é também preciso que os desejos de cada membro do rebanho busquem os desejos dos outros membros. Se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos. (KOJÈVE, ILH, 13)

Eis que Kojève afirma que “a história humana é a história dos desejos desejados” (ILH, 13). Se o desejo humano é desejo de desejo, isto é, desejo de outra consciência de si, é somente assim que algo como a sociedade surge: como história dos desejos desejados. Na medida em que se faz desejo do outro para alcançar a si mesmo o indivíduo deseja ser reconhecido por outro indivíduo. “Desejo humano é o desejo do desejo do outro”: essa é a fórmula kojèveana que permeia a luta de dominação e servidão na qual o ser humano alcança sua verdade enquanto sujeito histórico. O desejo humano busca sua satisfação somente na esfera humana socialmente partilhada na qual o desejo não se direciona mais ao mundo biológico, e sim a seu semelhante enquanto objeto do desejo; ou seja, *o ser humano se faz desejo para ser desejado*. A dinâmica de reconhecimento é trocada em miúdos em termos de desejo e satisfação.

O desejo é um movimento negativo que não se limita a estações prévias de satisfação; ele quer fazer de sua unidade algo essencial, e para isso precisa negar o que lhe limita à existência “natural” e idêntica. O desejo animal é limitado a buscar sua satisfação na esfera do imediato e do determinado, isto é, ele busca a própria vida. Mesmo que o animal negue um objeto para satisfazer sua fome, por exemplo, ele o faz somente por visar à conservação de sua vida. Para ele, ser expulso para fora de si mesmo significaria sua morte: “O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte.” (HEGEL, PhG, §80). Ora, operar uma negatividade que impulsiona o ser para fora de si e que impede a adequação do sujeito com o objeto é precisamente o papel do desejo humano que é a negação da própria determinidade que a vida lhe impõe. O desejo nega a própria vida, ou seja, *desejo humano é morte*.¹² Nesse sentido, o desejo é a morte do imediato idêntico que abre para a

¹² Hobbes talvez tenha sido o primeiro a relacionar explicitamente desejo e morte no discurso filosófico. Segundo ele, tendo os homens um desejo ilimitado de preservação, eles viveriam num constante medo da morte, pois não havendo nada que lhes garante a certeza de sua existência vital, eles entrariam numa luta constante em busca de honra e da autoconservação, encontrando sua solução somente na criação de uma instância de poder absoluto chamado Estado, cuja função é limitar os desejos individuais. Ou seja, por ser desejo ilimitado de autoconservação, o homem deve fazer de tudo, inclusive limitar seu próprio desejo, para evitar a morte. Em contraposição, para Hegel, o desejo humano não se distingue do desejo animal

dimensão do múltiplo não-idêntico (dimensão humana e história dos desejos) e, por isso, por mais paradoxal que pareça, realizar-se na existência enquanto ser autoconsciente será, para Hegel, “não ser o que ele é e ser o que ele não é”.

Algo como a consciência de si só emerge através da força negativa do desejo. Portanto, negando o substrato animal que lhe resta, o ser humano coloca em risco sua própria vida (autoconservação) em função da satisfação do desejo. Por isso, o ser humano só pode se tornar realmente autoconsciente – o que para Kojève significa também tornar-se histórico e livre – quando arriscar aquilo que lhe determina enquanto ser finito: pela ação do desejo o ser humano nega sua própria vida e, sob a sombra da morte, realiza-se como liberdade. “O homem só se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, desejo que busca outro desejo. [...] Falar da origem da consciência de si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento.” (KOJÈVE, ILH, 14).

A consciência precisa morrer para se tomar como consciente de si. Ou seja, ela tem um desejo que é a constante presença de uma ausência de determinação, é negação que não encontra adequação numa identidade, no entanto, experienciar essa a negação é um momento no processo de formação da consciência de si. Vejamos o que nos diz Hegel nas seguintes passagens:

A consciência de si é *em si* e *para si* quando e por que é em si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. (PhG, § 178)
 [...] a relação das duas consciências de si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.
 [...] O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como uma *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência de si independente. (PhG, §187)

Para se fazer consciência de si, vimos que o desejo precisa se direcionar a um objeto não-natural, no entanto, o objeto da consciência de si não é simplesmente outro objeto; antes é potencialmente um sujeito, e como outro sujeito não pode simplesmente ser negado, mas somente destruído para satisfazer o desejo do primeiro sujeito. Somente quem tremeu diante da morte aprendeu enfim o que é a consciência e a negatividade que a especifica, a saber, uma fluidificação constante de todo subsistir. Não arriscar a vida pode gerar o reconhecimento enquanto ser ciente de si, ou mesmo enquanto pessoa, mas não enquanto consciência de si autônoma e independente. A consciência estabelece com outra consciência uma relação

precisamente por não se limitar a autoconservação: a consciência de si precisa morrer para se tornar aquilo que ela mesma é.

mortal, e somente a partir dessa situação extremada ela pode se tornar aquilo que ela mesma é (em si e para si).

Para Kojève, desesperar-se frente à morte é a condição para que o sujeito se reconheça enquanto sujeito na relação que estabelece com seu semelhante. “Cada uma vê *a outra fazer* o que faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo.” (HEGEL, PhG, §182). Ou seja, algo da dimensão de uma mútua pertença a um solo de reconhecimento recíproco só se torna possível quando ambas as individualidades realizam sua negatividade em vista do outro: a alteridade entre sujeitos que se entendem enquanto sujeitos autônomos só é alcançada por meio da negação interna e da mediação do desejo. Ora, como “cada um faz o que da outra exige”, para Kojève, cada consciência procura infinitamente a afirmação de si mesmo por meio do reconhecimento que exige do outro, mas enquanto ambas desejam a mesma coisa (a própria independência), não encontram no outro a possibilidade de reconciliação, mas somente um rival que lhe aparece como obstáculo a sua realização.

Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência de si, da realidade humana, é, afinal função do desejo de reconhecimento. E o risco de vida pelo qual se confirma a realidade é um risco de função desse desejo. [...] Sem luta de morte por puro prestígio nunca teria havido seres humanos na Terra. (KOJÈVE, ILH, 14).

Assim sendo, experienciar a morte e demorar-se na diante da negatividade são condições para que a constituição de qualquer pensamento e qualquer reconhecimento possa ter validade universal para os sujeitos. Deste modo, insistir no papel da morte na DSE não é abrir para uma leitura demasiado “existencialista”, pois o “desespero frente à morte” é uma estação fundamental na constituição do próprio sujeito enquanto ser que demanda validade numa esfera prática de reconhecimento. É o que explica Safatle:

[...] não deixa de ser irônico lembrar que a intuição de Kojève a respeito da centralidade da confrontação com a morte no processo de formação da consciência de si não era exatamente incorreta. Restava apenas descrever de maneira mais adequada sua função fenomenológica. (SAFATLE, 2008, 99)¹³

¹³ Nesse ponto, parece que tanto Safatle quanto Pippin tendem a concordar, cada um com suas palavras, com a importância da função da morte da DSE. Safatle percebe que por meio da experiência da negatividade que significa a morte para a consciência, os sujeitos se desenraizam de suas determinações, sejam elas categorias formais do entendimento ou sejam contextos particulares de visões determinadas de mundo; a morte recoloca o sujeito num espaço que seja possível pensar a formação prático-cognitiva do sujeito. Vejamos: “a morte e a angústia no caminho de formação da consciência de si têm funções lógicas bastante precisas. Pois elas indicam o processo necessário de abertura àquilo que, do ponto de vista da consciência imersa num regime de pensar

A experiência da morte será fundamental para o processo de formação da consciência de si. No entanto, como pode haver reconhecimento se não houver mais adversários? A morte não pode chegar a sua consumação para nenhum dos combates, caso contrário, a consciência que é desejo de outro desejo não poderia se satisfazer, permanecendo não reconhecida. “Mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no Outro; mas essa [certeza] não é para os que travam essa luta” (HEGEL, PhG, §188). Para os combatentes que estão envolvidos na luta, a morte não aparece como certeza de si, deixando a consciência privada da significação pretendida do reconhecimento. A negação não pode levar nenhum combatente, pois, a negação é uma supressão que conserva na negatividade aquilo antes negado.

As consciências lutam e arriscam sua vida, percebendo que a vida é tão essencial quanto a negatividade da consciência de si (HEGEL, PhG, §189) e, deste modo, a negação empreendida não matará o adversário, mas o subjugará. Aqui, para que ambas continuem vivas, uma das consciências terá que abrir mão de sua ação, isto é, por terem experienciado a morte e percebido o valor da vida, agora, as consciências terão que diferenciar suas ações. A partir de agora, elas tem que buscar seu reconhecimento de modos diferentes: uma, por não temer a morte, luta até o fim e impõe a negação da outra consciência, que, por temer a morte, não exerce sua atividade negativa e busca a preservação da vida. Ou seja, uma consciência luta e subjuga, tornando-se independente, enquanto a outra que apenas se autoconserva, mantém-se no nível da animalidade. Em linguajar hegeliano essa diferenciação é expressa do seguinte modo: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*.” (HEGEL, PhG, §189). Em outras palavras, uma consciência arrisca sua vida lutando e é reconhecida pela outra, enquanto a outra não arrisca a vida limitando-se a reconhecer sem ser reconhecida.

marcado pela finitude da representação e dos modos de categorização do entendimento, só pode aparecer como desprovido de determinação.” (SAFATLE, 2008, 99). Pippin chega a uma conclusão semelhante: “Hegel está admitindo aqui [especificamente no §187 citado na página anterior] que nós podemos dizer, desde já, que chegamos a compreender o caráter formal da mutualidade, mas ele também insiste que sem alguma consideração desenvolvidora experimental, uma que começa com a centralidade do conflito, para a morte, e as tentativas reativas de fazer sentido a partir dos resultados, nós jamais seremos capazes de resolver a que tais mutualidades genuínas correspondem.” (PIPPIN, 2011, 93). Para que seja possível a validação normativa de sujeitos ou proferimentos que demandam reconhecimento num âmbito de compromissos práticos mútuos, não basta estar exposto às lutas de vida ou morte. É somente levando a luta até algum resultado que os processos de reconhecimento podem ser efetivados. Arriscar a vida é a experiência fundamental pela qual os sujeitos passam, e por meio dela inscrevem o desejo por reconhecimento em situações normativas determinadas e em espaços práticos de realização e efetivação.

Para Kojève, esse movimento descrito por Hegel como uma etapa na formação da autoconsciência é o próprio movimento histórico da formação da humanidade, o que significa dizer que há na DSE uma antropogênese na qual o homem diferencia seu desejo do desejo animal, e somente por essa diferença a sociedade surge. Nesse ponto, a argumentação de Kojève vai se aproximar cada vez mais de uma polarização entre senhor e escravo muito próxima a uma polarização classista, como se fossem as proto-classes da sociedade moderna: burguesia e proletariado. De fato, militância de Kojève se faz bastante presente em sua interpretação.

Um, sem ter sido a isso predestinado, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor. Em outras palavras, em seu estado nascente, o homem nunca é apenas, homem. É necessária e essencialmente, senhor ou escravo. Se a realidade humana só se engendra como social, a sociedade só é humana – pelo menos na origem – sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes. (KOJÈVE, ILH, 15)

No que antes era “rebanho”, agora surge uma sociedade, mas ela é constituída por uma diferença basilar entre seus constituintes, pois um escravo que reprimiu seu desejo de reconhecimento deve trabalhar para o senhor que o subjuguou e o reduziu ao nível do imediato, sendo assim diferente do senhor que é reconhecido e consome o resultado do trabalho do escravo. Vencendo a luta de vida e morte o senhor se torna consciência que existe para si e é mediatizado consigo mesmo por uma outra consciência. Assim, o escravo olha para o senhor com respeito, reconhecendo nele sua realidade humana. Sendo o escravo aquele que garante ao senhor sua certeza, o senhor mantém uma relação mediatizada com o a coisa imediata, pois é o escravo que se mantém em relação de identificação com esse a vida. Contudo, ainda que o senhor “domine” o escravo, o senhor se relaciona com ele por meio da coisa que é produto do trabalho. Portanto, na medida em que trabalha, o escravo é independente frente à coisa enquanto o senhor depende dela para exercer sua negação: o senhor está limitado ao consumo imediato do objeto, e assim é depende da coisa e do trabalho do escravo. “[...] mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.” (HEGEL, PhG, §190).

Deste modo, percebemos que o reconhecimento do senhor se encontra basicamente em dois elementos: na dependência da coisa que é produzida pelo trabalho do escravo e no fato de o próprio escravo ter sua atividade voltada para a atividade do senhor. É o desejo do senhor que age no e pelo escravo. Kojève nota, entretanto, que esse reconhecimento não é autêntico, pois não se dá de maneira recíproca para ambos; é um reconhecimento desigual e unilateral. Eis que: “A relação entre senhor e escravo não é portanto um reconhecimento propriamente dito.” (KOJÈVE, ILH, 23).

A verdade do senhor é o reconhecimento e o trabalho do escravo, cujo resultado enquanto produto é mediatizada e negada pelo consumo imediato e dependente do senhor. A verdade do escravo é sua dependência, e assim o escravo se submete ao senhor. Nesse sentido, o senhor é alienado do trabalho que o negativo realiza no mundo, enquanto o escravo é alienado do próprio produto de seu trabalho. Ambas as consciências não alcançaram a realização e o reconhecimento recíproco. O senhor percebe que o reconhecimento que obtêm do escravo não lhe satisfaz, e o escravo quer ser reconhecido. Segundo Kojève, somente o escravo poderá realmente se realizar, pois o senhor nunca se rebaixará a escravo para se tornar independente da coisa; o desejo pelo desejo do outro não pode ser plenamente realizado para o senhor. Kojève argumenta que somente o escravo poderá ser satisfeito, pois ele já passou pela sujeição. Na luta de vida e morte, a consciência servil tremeu frente à morte, sentiu medo e angústia pela própria existência por ter sua vida em risco; tudo que lhe era estável vacilou. Será justamente por meio dessa indeterminação que o solapa que o escravo sente a hostilidade e violência e se torna ciente da necessidade de negação do mundo, transformando-o como obra de seu trabalho. O trabalho é a emancipação do escravo tanto da natureza quanto do senhor que o havia dominado pelo fato de não ter negado de imediato sua animalidade. Se a angústia da morte do escravo é encarnada na figura do senhor, é somente o trabalho que realiza e leva adiante esse progresso. Talvez por isso Kojève utilize como epígrafe de seu texto introdutório um trecho de Marx: “Hegel entende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma”. O ideal de autonomia encarnado pelo senhor, e que o escravo mesmo garantiu, agora pode ser realizado através do trabalho, porque é nele que o homem toma consciência da experiência que o faz temer o poder do senhor. Pelo trabalho a consciência chega a si mesma:

O produto do trabalho é obra do trabalhador. É a realização de seu projeto, de sua ideia: é ele portanto que se realizou nesse e por esse produto, e ele contempla a si mesmo ao contemplar o produto [...] Logo, é pelo trabalho, e somente pelo trabalho, que o homem se

realiza objetivamente como homem. [...] ao trabalhar, ele é Espírito encarnado, é mundo histórico, é história objetivada. (KOJÈVE, ILH, 27-28)

Da “antropologia” à “mutualidade genuína” e à “ontologia negativa”: três perspectivas

No dualismo ontológico de Kojève a história, essencialmente humana, só garante sua existência opondo-se à natureza. A história é onde o homem se realiza enquanto ser vazio constantemente insatisfeito. Somente porque o ser humano é um ser que nega sua própria realidade natural é que ele pode se tornar um ser histórico em constante movimento. Caso o sujeito se identificasse completamente consigo mesmo de modo que não lhe faltasse nada para sua realização enquanto ser consciente de si, então ele se tornaria imóvel. Eis que toda ação é negadora, e ele será o motor dialético da antropogênese que caracteriza o homem. Kojève ressalta que a consciência de si só pode ser alcançada tendo no interior uma realidade biológica, de vida animal, mas esta, ao mesmo tempo, não é suficiente, pois lhe falta a experiência da negação que destrói o imediato para satisfazer o desejo. Nesse destruir uma realidade objetiva, o desejo tem seu caráter positivo de criar, em primeiro momento, uma realidade subjetiva. Ao situar o desejo no processo de constituição do sujeito, Kojève constrói uma espécie de antropologia filosófica que tem por base a ação negativa do desejo no vir a ser do homem. Assim concebido, o desejo é um vazio que recebe um conteúdo positivo real apenas pela ação negativa. No caso do desejo humano, ele somente recebe seu conteúdo através da relação com outra consciência: desejo é desejo de outro desejo. A história é o espaço de realização dos desejos numa realidade propriamente subjetiva. Entretanto, o surgimento da sociedade é marcado por uma luta de vida ou morte na qual os seres humanos entram num conflito de dominação e servidão. Essa sociedade estratificada não é plenamente realizada; seus indivíduos não se reconhecem mutuamente como seres conscientes de si e somente pela transformação do mundo natural em obra do trabalho humano, isto é, em mundo cultural, seus membros conseguiriam se tornar verdadeiramente livres e conscientes de si mesmo.

Encontrando na categoria de trabalho o próprio motor da história, Kojève antecipa a realização do ser humano enquanto *Espírito* – que para Hegel só está manifesto enquanto efetividade no sexto capítulo da PhG. O trabalho será a possibilidade do ser humano se tornar um ser em-si e para-si num mundo histórico ao mesmo tempo humano e objetivo, isto é, um ser que realizou plenamente seu desejo de unidade consigo mesmo e que agora pode se

reconhecer no mundo do mesmo modo como reconhece a si mesmo e ao outro (o que não era possível nem quando limitado à natureza nem quando subjugado pelo senhor). Somente então, para Kojève, torna-se possível falar de verdade no mundo, pois agora o trabalhador pode contemplar a si mesmo no objeto, do mesmo modo que o sábio, através da pura contemplação, pode revelar a realidade num discurso. Esse seria o resultado final do processo marcado pela morte e pela negatividade na qual a consciência de si realiza seu ideal, desde o início inconscientemente verdadeiro e necessário.

Ora, descrever o homem como indivíduo livre histórico é descrevê-lo como finito em e por si mesmo, no plano ontológico; como mundano ou espacial e temporal, no plano metafísico; e como mortal no plano fenomenológico. [...] Assim, a filosofia dialética ou antropológica de Hegel é, em última análise, uma filosofia da morte (ou, o que dá no mesmo, do ateísmo). (KOJÈVE, ILH, 504)

Para Pippin, Hegel pensa a relação do desejo com o outro desejo em termos de demanda por razões práticas e justificações para reivindicação de autoridade dos sujeitos concernidos. Buscar a satisfação de si mesmo em outra consciência não é somente expressar seu desejo, mas é fazer-se reconhecido numa esfera de proferimentos na qual a designação de autoridade a determinado agente precisa, caso queria-se válida, ser aberta ao outro, isto é, não pode ser restritiva. A morte, segundo Pippin, é a figura que Hegel utiliza para expressar a dimensão social do conflito humano que não reflete substancialidades ou realidades metafísicas. Pippin está pensando no tipo de distinção normativa a partir da qual os sujeitos humanos se relacionam na medida em que consideram uns aos outros enquanto seres humanos, ou, em linguagem hegeliana, na medida em que se consideram a si mesmo e a outros como *Espírito*. Nesse sentido, os seres humanos não interagem e se enfrentam no âmbito comum pela força contingente de expressão e satisfação de seus desejos, pois somente eles articulam suas demandas de reconhecimento na e pela linguagem.

Isso não é o surgimento de uma distinção metafísica, mas o começo de um novo jogo que, até onde sabemos, somente humanos podem jogar, o jogo da linguagem, ou o jogo do *Espírito* de manter uma consideração entre si, ansiando e demandando razões práticas, justificações para o que emerge como reivindicações de autoridade. (PIPPIN, 2011, 75)

Assim, existindo uma diferença entre desejo animal e desejo humano, é possível encontrar em Hegel uma metafísica que diferencie entre o tipo de ser que nós somos e o tipo de ser que os animais e outros seres inanimados são. No entanto, esse resultado não culmina

na interpretação da DSE como uma antropogênese do ser humano numa sociedade livre de repressões e propriamente histórica, cujo motor é a rivalidade mortal entre sujeito e escravo. Para Pippin, quando Hegel diz que a consciência precisa arriscar sua vida colocando-se face à morte para ser reconhecida, ele não está afirmando uma “luta de puro prestígio” na qual os envolvidos ambicionam legitimar a autoridade de seu desejo, mas antes ele aponta para as bases minimamente razoáveis das relações humanas sem as quais uma normatividade autoatributiva constitutiva do ser humano seria possível.

Hegel faz essa afirmação não por causa de qualquer posição antropológica a respeito da centralidade da honra na vida humana. Ele faz tal afirmação porque está tentando reunir os elementos centrais mínimos da sociabilidade genuinamente humana entre os seres consciente de si, uma sociabilidade que consiga fornecer a satisfação a uma consciência que surge como o problema da realização de si “para além de si mesma”. (PIPPIN, 2011, 83).

Para Pippin, não se trata propriamente da “evolução” histórica do homem marcada pelo desejo e pela morte, mas antes das condições que possibilitam que algo como a realização da consciência de si num meio social, que propriamente se encontra além da consciência mesma, se efetive. Em outras palavras, enquanto Kojève compreendida a relação do Si com o Outro e do Outro com o Si como uma luta engendrada pelos desejos que visam algo não-natural (desejo de ser desejado), e que somente deste modo poderiam reconhecer um ao outro, Pippin traduz a relação do desejo com o outro encontrado na DSE em termos das condições nas quais a autoridade autorrelacional de um sujeito autoconstitutivo pode ser considerada válida numa dimensão de “mutualidade genuína” (*genuine mutuality*). Na interpretação de Pippin, o ser humano será o “jogo de linguagem” que no sexto capítulo da PhG Hegel nomeou de Espírito (*Geist*) (PIPPIN, 2011, 75).

Dentre outros aspectos, a filosofia da natureza de Hegel é vista como uma das partes mais opacas de seu pensamento. Mesmo que tenhamos buscado trabalhar com a distinção entre consciência de si e vida na DSE, reconhecemos que sua relação não é tão clara e que um estudo mais aprofundado mereceria ser realizado. Vimos que o intuito kojèveano é desabilitar a filosofia da natureza para, através de uma espécie de dualismo ontológico, afirmar a filosofia hegeliana, especialmente a DSE como uma “antropologia filosófica”: “A filosofia não deve contentar-se em ser uma filosofia da natureza; deve ser também uma antropologia: além das bases ontológicas da realidade natural, ela deve buscar as da realidade humana, que é a única capaz de se revelar pelo discurso.” (KOJÈVE, ILH, 496).

Vladimir Safatle em seu artigo, *O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo*, enfatiza a importância de reconhecermos o papel do desejo e do conflito enquanto solo ontológico a partir do qual as relações de dominação e servidão que o senhor e escravo estabelecem entre si surgem. Para ele, em Hegel encontramos uma anterioridade ontológica do conflito que possibilita a gênese do sujeito, a saber, uma ontologia que liga necessariamente a subjetividade e negatividade. O desejo é carência, no entanto, o desejo enquanto consciência de si está sempre além do seu objeto imediato. Contudo Safatle quer problematizar a questão da realização da unidade entre consciência de si e consciência de objeto enfatizando a experiência da negatividade do desejo como modalidade central para a reconstrução dos modos de relação a si e ao outro: “como o desejo é o primeiro modo de relação ao outro, então o conflito que ele instaura tem o peso de um dado ontológico para o modo de ser da consciência de si.” (SAFATLE, 2008, 101). Nesse sentido, se por um lado Safatle parece concordar com a interpretação kojèveana da anterioridade do desejo pela qual o conflito entre si e outro participa da “ontogênese do sujeito”, por outro lado, ele encontra na filosofia da natureza de Hegel um modo de correlacionar as noções de vida e conflito, desabilitando uma oposição rígida entre natureza e história e afirmando uma tensão própria à vida, a qual o possibilita falar de um “solo ontológico negativo” que preside as aspirações de universalidade e de reconhecimento:

Sobre tal anterioridade ontológica, lembremos como Hegel chega a “naturalizar a noção de conflito” através de sua filosofia da natureza, isto ao instaurá-lo no interior de seu conceito de “vida”. Vida cujo movimento será recuperado de maneira reflexiva no interior da determinação da consciência de si. [...] Por fim, devemos dizer que a tensão no interior das individualidades biológicas aparecerá de maneira reflexiva no movimento de reconhecimento que orienta processos de socialização e individuação. [...] Se a vida é o primeiro objeto do desejo da consciência de si, é porque a verdade do desejo, sua satisfação, só pode se dar lá onde ele se confronta com um objeto marcado pela fluidez universal. Ou seja, se a verdade do desejo é realizar as aspirações universalizantes da razão, é porque convergem para a noção hegeliana de universal experiências de indeterminação. (SAFATLE, 2008, 105 e 110)

A interpretação kojèveana da DSE de Hegel é amplamente reconhecida como um modo peculiar e demasiado impreciso de lidar com os conceitos e com as dificuldades que a filosofia hegeliana impõe. Essa leitura chama ainda mais a atenção pelas consequências que provocou na época. Quase que uma geração inteira de intelectuais franceses frequentou os inflamados seminários de Kojève e, de um modo ou de outro (não é o caso de julgar se positivo ou negativamente), se deixaram influenciar por sua leitura de Hegel. Entre eles,

podemos citar pensadores como Jacques Lacan, Merleau-Ponty, Georges Bataille, Sarte, Hyppolite, Raymond Aron e André Breton. O diletantismo de Kojève fez escola e, por si só, esse fato já seria suficiente para apresentarmos as especificidades de suas considerações. No entanto, procuramos mostrar que alguns aspectos de sua leitura, tais como as noções de desejo e de negatividade, ainda podem ser repensados num cenário filosófico contemporâneo à luz de novas questões. Como uma primeira investigação, reconhecemos que, aqui, nos limitamos mais em apontar caminhos convergentes e divergentes num panorama geral da filosofia hegeliana do que nos empenhamos em aprofundar no rigor conceitual e nas ricas e instigantes consequências que as interlocuções com a DSE de Hegel abrem.

II - Gênese das categorias do imaginário e do simbólico através da presença de Hegel no discurso lacaniano

O problema da fundamentação da psicologia *para além do princípio de realidade*

“Antes de Darwin, Hegel havia fornecido a teoria perene da função própria da agressividade na ontologia humana, parecendo profetizar a lei férrea de nossa época.” (LACAN, E, 123). O estilo lacaniano muitas vezes torna difícil uma reconstrução cuidadosa dos “quês” e “porquês” das referências a autores que forneceram elementos para a constituição de seu pensamento. Mesmo sem explicitar a que serve cada pensador na formulação de sua teoria, existem algumas pistas que podem nos apontar caminhos profícuos. “Foi do conflito entre o Senhor e o Escravo que Hegel deduziu todo o progresso subjetivo e objetivo de nossa história, fazendo surgir dessas crises as sínteses que representam as formas mais elevadas do status da pessoa Ocidental” (LACAN, E, 123). Lacan parece encontrar em Hegel a figura do grande arauto que anuncia o estatuto tanto histórico quanto ontológico do sujeito humano em nossa época. Esse capítulo terá como objetivo explicitar mais cuidadosamente os primeiros momentos de contato da psicanálise lacaniana com o pensamento de Hegel.

Foi em meados dos anos 30, mais especificamente no inverno de 1933-1934, levado por Georges Bataille a um seminário de Alexander Kojève, que Lacan começou a ter um contato com a literatura hegeliana que se mostraria decisivo para seu pensamento. Até então, Hegel nunca havia sido cuidadosamente estudado em território francês e Kojève, após Jean Wahl, foi um de seus principais precursores, contribuindo para o alargamento e para a popularização do filósofo alemão na França. Vale dizer que antes de chegar ao seminário de Kojève Lacan já havia percorrido uma trajetória pelo meio intelectual e psiquiátrico francês da época. Em 1932, ele havia defendido sua Tese de doutorado – *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade* – na qual, dentre outros aspectos, era questão se perguntar sobre uma teoria da personalidade que fosse capaz de lidar com o fenômeno da paranóia sem imediatamente a inserir num quadro comportamental rígido e delimitado, e sem a necessidade de recorrer a modelos explicativos que abstraíssem a história específica do indivíduo. Em outras palavras, Lacan chega aos seminários de Kojève com uma grande suspeita quanto à pretensão científica das “ciências psicológicas/psiquiátricas” e com o intuito de reformular essas bases a partir de uma teoria da constituição do sujeito.

Em 1936, Lacan escreve um artigo intitulado *Para além do princípio de realidade*. A tópica introdutória desse texto reza o seguinte: “Em torno desse princípio fundamental da doutrina de Freud, a segunda geração de sua escola pode definir sua dívida e seu dever” (LACAN, E, 77). Lacan, agora, quatro anos após a defesa de sua Tese e frequentador assíduo dos seminários de Kojève, se encontra num debate mais francamente psicanalítico e começa a se questionar acerca do legado da obra freudiana para os psicanalistas contemporâneos.¹⁴ Para tanto, Lacan tem em vista aquilo que é seu mote maior, a saber, a própria especificidade que caracteriza a *experiência analítica* e, a partir dela, pretende repensar os caminhos e desvios que doutrina psicanalítica percorreu desde o momento de sua irrupção com Freud. Nesse momento onde surge uma geração que já é o resultado de um processo de assimilação da teoria e prática freudiana, o intuito de Lacan é reconsiderar criticamente a compreensão que se tem da psicologia enquanto disciplina fundamentada na medida em que se pergunta sobre a particularidade da experiência analítica.

O que faz da psicologia ou da psicanálise uma disciplina distinta das outras? Qual a especificidade de seu objeto? “Se quisermos reconhecer uma realidade característica das reações psíquicas, não convém começarmos por escolher entre elas: é preciso começar por não escolher” (LACAN, E, 85). Para Lacan, qualquer expectativa que a psicologia sustente de garantir para si um critério positivo de conhecimento esbarra no problema da delimitação e constituição de seu objeto desde o momento em que postula uma realidade verdadeira e uma realidade ilusória. Escolher entre uma realidade e outra é tudo que a psicologia até então buscou fazer. Distinguindo e classificando os fenômenos como sensações, percepções, imagens, crenças, juízos, entre outros, o psicólogo que pensava adquirir uma garantia para sua verdade acabava por cair em uma espécie de desgaste conceitual que de modo algum lhe assegurava a tão almejada objetividade ou positividade do saber e, por isso, não alcançava nunca a *concretude* que qualquer ciência psicológica deveria ter como base fundamental.¹⁵

Nesse momento, Lacan, de modo geral, direciona suas críticas às psicologias que, segundo ele, fundamentam-se numa chamada concepção associacionista do psiquismo (cf. LACAN, E, 78) que, basicamente, seriam encontradas em algumas áreas da psicologia

¹⁴ Esse contexto ainda é marcado pelo processo de análise didática que Lacan estava engajado, aspirando se incorporar à Sociedade Psicanalítica Francesa.

¹⁵ É notável que o objetivo de Lacan não seja rivalizar com qualquer aspiração de cientificidade. Pelo contrário, ele pretende restabelecer o que realmente poderia vir a ser uma psicologia fundamentada e positiva. Vimos, no capítulo anterior, como o contexto francês da época rondava em torno da tópica do concreto, e Lacan utiliza esse termo para expressar sua distância com certa concepção de ciência, afirmando que a psicologia somente será científica ou positiva quando fundamentada em bases concretas. Compreender o que Lacan visa ao nomear o concreto como o próprio critério de cientificidade da psicologia marca o primeiro momento de sua aproximação com a filosofia hegeliana. Trataremos esse aspecto com mais cuidado ao longo do texto.

vigente: a psicologia associacionista e a psicologia mecanicista. Antes de tratar especificamente de cada uma destas psicologias enquanto doutrinas, interessa notar os problemas que giram em torno de suas formulações, explicitando o teor da crítica lacaniana. Essas psicologias têm como característica constitutiva a cisão entre dois modos de compreensão da realidade, pois, induzidas por resquícios de uma conceituação escolástica e implicações metafísicas, aderem ao critério filosófico da verdade como adequação: “o associacionismo nos revela implicações metafísicas com brilhante clareza: [...] é dominada pela *função do verdadeiro*.” (LACAN, E, 79). Tal função separa o saber do mundo entre uma concepção de realidade verdadeira e realidade falsa, como se houvesse algo nas propriedades das coisas que possibilitasse a distinção entre uma e outra, o que termina por subordinar os “dados psíquicos” a uma perspectiva hierárquica de conhecimento e terminam por empobrecer seu sentido e falsear sua análise. Ou seja, na medida mesma em que atribuem aos diversos fenômenos uma classificação de valor, já abstraem a concretude que lhes garantiria a positividade e a relevância.

De modo geral, Lacan está criticando todas as concepções que tendem a diminuir o valor dos dados psíquicos e especialmente das imagens, creditando a elas a mera função de ilusão (ou “sensação enfraquecida”) que se opõe a algum momento verdadeiro do conhecimento (“sensação pura”), na medida em que atesta menos seguramente a realidade, ou seja, que toma a imagem como eco ou sombra da sensação.

Assim, nos fenômenos psíquicos não se reconhece nenhuma realidade própria: aqueles que não pertencem à realidade *verdadeira* não têm realidade senão ilusória. [...] O papel da psicologia é apenas o de reduzir a esse sistema os fenômenos psíquicos e *verificá-lo*, determinando através dele os próprios fenômenos que constituem seu conhecimento. É na medida em que é função dessa verdade que tal psicologia não constitui uma ciência. (LACAN, E, 82)

Para Lacan, essa primazia da verdade, que inclusive se encontrava moralmente instalada na cultura ocidental, é feita condição de existência e fim último da ciência. No entanto, quem quiser valorizar a experiência analítica “há que reconhecer o entendimento mesmo da realidade humana, na medida em que ela se empenha em transformá-la.” (LACAN, E, 84). Ora, com Freud, a psicanálise se revela distinta das psicologias associacionistas por fazer jus a essa experiência. Mas que tipo de prática garante sua especificidade? Seria justamente por não tomar como sem valor o depoimento do paciente que a psicanálise tenderia a se distanciar do hall da verdade científica. Primando pelo testemunho do próprio

sujeito a psicanálise não reduz os fenômenos psíquicos ao mero “aparente”; antes, ela reconhece uma “presunção de significação a qualquer rebotalho da vida mental” (LACAN, E, 85) e, assim, valoriza uma certa forma de relação social subjacente à fala do indivíduo. Para Lacan, Freud expressou a possibilidade desse estatuto em vias de surgimento de uma outra psicologia resumindo-o na “*lei da associação livre*” que, por valorizar a livre expressão do ser humano através da linguagem, rompe com o positivismo da psicologia associacionista que reduz sonhos, fantasias, devaneios ou delírios ao estatuto de ilusões ou imagens enfraquecidas da realidade.

Mas o psicanalista, por não desvincular a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém. Pelo simples fato de estar presente e escutar, esse homem que fala dirige-se a ele, já que ele impõe a seu discurso não querer dizer nada, resta o que esse homem *quer lhe dizer*. O que ele diz, com efeito, pode “não ter sentido”, mas o que *lhe diz* contém um sentido. (LACAN, E, 86)

É somente através do próprio movimento que o sujeito expressa através da fala, por meio de uma certa intenção que preside a comunicação que o analista é informado do que quer que seja que o sujeito lhe diz. Em todas as outras áreas da psicologia que se pretendem científicas o movimento subjetivo é tomado como enganoso e forçosamente é eliminado do processo de conhecimento por constituir uma fonte de erro e imprecisão. No entanto, a presença de um sujeito e de um interlocutor a quem esse sujeito se direciona será fundamental para se pensar o estatuto da experiência analítica: “a “natureza” do homem é sua relação com o homem. É nessa realidade específica das *relações inter-humanas* que uma psicologia pode definir seu objeto próprio e seu método de investigação.” (LACAN, E, 91).

Por se preocupar com a cura do paciente a partir de seu próprio testemunho, Freud teria percebido que o ato de fala do indivíduo, sendo expressão social de relações intersubjetivas, carregaria ao menos dois elementos fundamentais à experiência analítica: 1) vincularia uma certa dimensão significativa a uma *intenção* do sujeito e 2) revelaria a ambiguidade constitutiva do sujeito como sua forma de expressão, à medida em que a significação pode, através de atos falhos e chistes, por exemplo, depor contra seu pensamento próprio e expô-lo à mentira.¹⁶ Reconhecendo a especificidade das relações inter-humanas, a premissa segundo a qual a realidade humana deve ser compreendida na medida em que se

¹⁶ Posteriormente, no *Seminário II*, Lacan diz que a prova mais cabal da intersubjetividade humana é que o sujeito mente (cf. LACAN, S II, 308).

tenta transformá-la parece ser satisfeita.¹⁷ Mais do que isso, a experiência analítica, para Lacan, será importante pois mostrará a partir da realidade compartilhada humana e através da noção de identificação a importância de se compreender a personalidade humana em construção com a história vivida do sujeito. O sujeito forma uma série de imagens que constroem as identificações e estabelecem as relações com outros seres humanos. Por isso, Lacan dirá nesse momento que são os “*lugares imaginários que constituem a personalidade*” (LACAN, E, 95), são formadoras do desenvolvimento do sujeito e de sua realidade e de modo algum podem ser entendidas como ilusões ou meras fantasias, tal como as psicologias associacionistas fariam.

Muito embora a experiência analítica iniciada por Freud exerça grande importância na área da psicologia, ela apresenta aos olhos de Lacan problemas em suas considerações metapsicológica, mais especificamente com a noção de libido. Temendo a audacidade de sua própria descoberta, Freud teria formulado sua teoria do desejo isolando as relações inter-humanas na função biológica (cf. LACAN, E, 93). Se ele faz isso, por outro lado, Lacan reconhecerá que Freud, ao firmar a libido como conceito energético, faz dela a possibilidade de afirmar um saber positivo para a psicologia através da dinâmica relativa dos *atos dos desejos*. Nesse sentido, reconhecendo as especificidades da experiência analítica mencionadas no parágrafo anterior, uma psicologia que se queria científica só pode encontrar seus princípios numa dupla motivação: na composição dos objetos pelos desejos sexuais e na realidade intersubjetiva das imagens responsáveis pela formação do sujeito.

Assim, parece que em *Para além do princípio de realidade* encontramos duas vias para se compreender o percurso crítico que Lacan empreende no primeiro momento de sua tentativa de reformulação da doutrina psicanalítica. A teoria freudiana nos mostra sua importância para a fundamentação de psicologia concreta, no entanto, segundo Lacan, se perde e limita o desenvolvimento de suas intuições por estar demasiado sustentada num *princípio de realidade*.

Aqui se colocam duas questões: através das imagens, objetos do interesse, como se constitui essa *realidade* em que se concilia universalmente o conhecimento humano? Através das identificações típicas do sujeito, como se constitui o [eu], onde é que ele se reconhece? A essas duas questões, Freud novamente responde de passagem no terreno metapsicológico. Ele

¹⁷ Vimos no capítulo anterior que, para Kojève, o sujeito só se encontra numa realidade propriamente humana quando faz como objeto de seu desejo o desejo do outro e não mais se direciona a uma realidade estritamente biológica. Aqui, Lacan parece estar reconhecendo que a sociedade humana só se forma a partir das relações intersubjetivas e a partir de uma certa ação (intenção) humana que constitui os objetos. Veremos na próxima seção como Lacan parece encontrar em Hegel o ponto de partida para se pensar essas questões.

formula um ‘princípio de realidade’ cuja crítica, em sua doutrina, constitui o final de nosso trabalho. (LACAN, E, 95)

Lacan termina o texto com essa dupla questão que poderia ser considerada aporética se esperássemos que Lacan cumprisse a promessa de escrever a segunda parte do artigo, cujo a resposta seria o objetivo de seu trabalho. Sabemos que esse artigo nunca foi escrito, no entanto, tais questões continuarão a aparecer no pensamento lacaniano através de outras formulações: como um sujeito constitui a realidade através das imagens e como um sujeito constitui a relação com os outros, ou seja, como se constitui o sujeito a partir daquilo que ele mesmo forma e de onde ele se reconhece como formado? Parece que o encontro com o texto hegeliano, mediatizado por Kojève, foi motivado por essa problemática e é no seu confronto que talvez possamos encontrar o esboço para uma resposta.

O imaginário: a dialética no espelho

Richard Simanke parece estar correto ao chamar atenção para o fato de que “é a título de uma nova antropologia que o pensamento de Kojève participa da elaboração das teses lacanianas” (2002, p.398). A interpretação kojèveana da história da humanidade como o processo de formação da consciência de si retirada da DSE de Hegel fornecerá a Lacan a possibilidade de erigir uma teoria não psicológica da constituição do sujeito e da co-formação do objeto a partir de um critério intersubjetivo. Em *Agressividade e Psicanálise*, Lacan afirma ter sido Hegel o pensador que deduziu o progresso subjetivo e objetivo da história humana e, assim, foi o primeiro a fundamentar a concepção da “pessoa Ocidental” (E, p.123). Em outras palavras, Hegel compreendeu o processo de formação do sujeito no mundo ocidental.

Vimos no primeiro capítulo a importância da antropogênese kojèveana e sabemos que, quando Kojève alude à constituição do sujeito, ele está se referindo ao processo de formação do ser humano na realidade histórica. O sujeito não é anterior ao mundo nem a qualquer verdade que dele se tenha, antes, constitui-se nele e através dele. O mundo exterior não aparece como realidade efetiva separada da ação do sujeito, assim como o sujeito não existe sem a referência ao objeto, pois “tomados isoladamente, sujeito e objeto são abstrações” (KOJÈVE, 2002, 449). Também para Lacan será importante os modos de constituição do sujeito e do mundo exterior, sendo que um é impossível sem o outro. “Somente um sujeito pode compreender um sentido; inversamente, todo fenômeno de sentido implica um sujeito.” (LACAN, E, 105). Antes de ter noção de um objeto exterior algo aparece

a um sujeito, e é através da aparência desse outro nele que a relação com a exterioridade é estabelecida. A experiência analítica envolve um sujeito que fala e outro que escuta, ou seja, ela se desenvolve “na e pela comunicação verbal, isto é, numa apreensão dialética do sentido.” (LACAN, E, 105). O movimento analítico pressupõe, portanto, que um sujeito se manifeste de tal modo para um outro. No entanto, o psicanalista encarna, no processo analítico, não a imagem de um outro qualquer. Veremos como Lacan apresenta a dialética da formação da consciência de si num jogo de espelhos.

Lacan encontra no *Estádio do espelho* uma maneira de pensar a formação do sujeito na medida em que ele passa por uma identificação imagética corporal que o habilita a se nomear como *eu* e estabelecer contato com a realidade que o cerca. O estágio do espelho é o momento em que a criança:

experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio refletido, e desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, com os objetos que estejam em suas mediações. [...] Basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem [...]. (LACAN, E, 97).

Lacan parte de uma concepção que compreende o corpo humano como sendo uma relação ativa e intencional com o meio ambiente que o cerca (*Umwelt*), determinando a configuração dos objetos presentes no mundo de cada espécie. O *estádio do espelho* é um momento significativo para o ser humano, porque mostra a relação formativa do sujeito à sua imagem enquanto uma “*Urbild*” do eu. Essa *Urbild* (imagem originária) corresponde a um efeito jubilatório que a aparente imagem de unidade corporal exerce no bebê e que terão importantes consequências formativas para sua vida, sendo que será a partir dessa que o ser humano começa a se perceber enquanto eu no mundo. Essa *Urbild* torna impensável a noção de um meio anterior ao qual o indivíduo se adapta. O meio se forma precisamente em composição com a imagem primordial que o ser humano faz de si mesmo e que, pela primeira vez, o insere num mundo essencialmente compartilhado.

A *Urbild*, que é uma unidade comparável ao eu, constitui-se num momento determinado da história do sujeito, a partir do qual o eu começa a assumir suas funções. Isso equivale a dizer que o eu humano se constitui sobre o fundamento da relação imaginária. (LACAN, S I, 137)

O estágio do espelho exercerá a função de estabelecer uma relação do organismo com sua realidade. O mundo exterior só aparecerá, portanto, numa espécie de relação com o mundo interior, pois a realidade não é tanto uma realidade efetiva com propriedades “verdadeiras ou falsas”, isto é, não há nenhuma espécie de realismo que sustente a sua efetividade. “Que algo exista realmente ou não, isto tem pouca importância. Ele pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo, mesmo que não exista realmente.” (LACAN, S II, 268). Se lembrarmos que um dos fundamentos para a psicologia concreta é conhecer a realidade na medida em que se a transforma, percebemos que essa condição é satisfeita através da relação imaginária que o homem estabelece com os objetos que o cercam, construindo e ao mesmo tempo sendo construído por ela.

Em *O estágio do espelho* (cf. LACAN E, 100-01), Lacan utiliza-se de alguns experimentos biológicos para constatar que a formação de uma imagem de si mesmo é momento importante na maturação dos seres vivos. Em um dos exemplos citados, Lacan expõe o caso da maturação das gônadas sexuais em pombas. O experimento consiste em colocar um espelho na gaiola de uma pomba solitária e observar que isso provoca a maturação precoce de suas gônadas sexuais. Também o gafanhoto assume a forma do comportamento gregário fundamental à migração quando, em determinada etapa, é exposto à imagem de um similar completamente desenvolvido. Isso serve a Lacan para mostrar que esse fenômeno imaginário tem uma estreita relação com a maturação sexual do ser vivo, e que esse desenvolvimento no animal aparece como o adaptação do organismo a um *Umwelt* uniforme. “A possibilidade de deslocamento, a dimensão imaginária, ilusória, é essencial a tudo que é da ordem dos comportamentos sexuais. [...] O animal faz coincidir um objeto real com a imagem que está nele.” (LACAN, S I, 162).

Vimos que, para Kojève, a realidade animal era limitada ao “sentimento de si”, pois mantinha com ela uma relação de imediatidade na medida em que adequava seu desejo ao consumo de coisas. Por outro lado, a realidade humana é caracterizada por uma falta intrínseca ao seu desejo, que é permanentemente inadequado às coisas imediatas e estabelece com elas uma relação negativa. Do mesmo modo, se em Lacan o fenômeno imaginário que forma a imagem corporal do ser vivo é no animal uma relação de coincidência entre imagem e mundo, no homem essa relação é vivida como uma desordem eminente, uma discordância que rompe entre o organismo humano e o seu *Umwelt*.

Enquanto em Kojève a DSE é o próprio movimento antropológico de formação da sociedade humana na qual o ser humano busca a completa realização de seus desejos essencialmente vazios e ávidos em outro ser humano, Lacan reposiciona essa concepção num

jogo de espelhos. A constituição da história humana como a história dos desejos desejados que marca a interrelação do ser humano com o outro torna-se em Lacan uma teoria do imaginário, enquanto esta se inscreve como o momento na formação do sujeito que possibilita a constituição de uma unidade corporal ao mesmo tempo em que o aliena e o torna estranho à sua suposta completude: “essa forma [a imagem que faz de si (*Gestalt*)] situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado” (LACAN, E, 98).

Lacan explicará essa dinâmica de constituição e alienação do *eu* a partir da tese da *prematuração específica do ser humano*: nos primeiros meses de vida, o ser humano ainda não possui o pleno controle motor de seus movimentos corporais e, para Lacan, quando o bebê antecipa uma imagem de unidade corporal para si seu corpo ainda não está plenamente formado, o que caracteriza uma inadequação da imagem que faz de si mesmo e da realidade da qual recebe essa imagem.

Essa relação com a natureza é alterada, no homem por uma certa deiscência do organismo em seu seio, por uma Discórdia primordial [...]. Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o estádio do espelho é um *drama cujo impulso interno precipita-se* da insuficiência para a antecipação; (EE, 100, grifo meu).

O imaginário não consegue fazer coincidir uma plena adequação do ser humano com o seio da vida; há uma vertigem vivida como um drama que impulsiona o sujeito para além e aquém da identidade que fabricou. Lacan nos afirma que o primeiro passo na formação do sujeito é uma teoria do imaginário, que viria a representar aquilo que para Freud estava contido na noção de narcisismo primário.

Dissemos anteriormente que a criança vivencia a antecipação de sua unidade como um júbilo triunfante no momento em que encontra com sua imagem num espelho.¹⁸ Entretanto, essa primeira identificação é o momento de uma alienação primordial, pois a imagem que o bebê tem do próprio corpo é a introjeção da imagem especular vinda do exterior que forma uma imagem ideal de si mesmo. Por isso, dizemos com Safatle que “o eu-corpo próprio é assim uma imagem vinda do exterior. A autorreferência [que a formação de

¹⁸ Vale notar que a Lacan não está se referindo diretamente ao momento específico que a criança vê sua imagem refletida no espelho. A ideia de espelho corresponde a ideia de uma imagem do sujeito que se volta contra ele, sendo parte de um processo de formação que se dá na fronteira entre do interior e exterior. O reflexo imagético não precisa vir diretamente de um espelho, mas de qualquer outro ser humano no qual o bebê encontre uma identificação: a mãe, o pai, o irmão ou qualquer outra pessoa que seja próxima a sua realidade.

um ser consciente de si pressupõe] é a referência à imagem de um outro na posição de um ideal.” (SAFATLE, 2008, 77). Mas, afinal, quem é esse outro que fornece a imagem para a formação do *eu*?

Essa imagem que fazemos de nós mesmos não está exatamente onde ela se encontra. A insuficiência impõe ao ser humano um *drama interno impulsivo* no qual o sujeito é forçado a buscar antecipadamente fora de si a satisfação de sua unidade uma vez cindida.¹⁹ Essa é, segundo Lacan, “a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo – dimensão essencial do humano, que estrutura toda sua vida de fantasia.” (LACAN, S I, 96). Aí se dá o nascimento imaginário do sujeito que marca a relação do sujeito com seu corpo, mas o sujeito, de um modo que não pode ser simplesmente consciente, se vê como um outro que vem de fora, que não é ele mesmo e que, portanto, será uma imagem corporal sempre marcada por uma mediação do outro. Esse outro que lhe aparece como exterior o insere numa ordem além do narcisismo primário, isto é, uma ordem propriamente social na qual o sujeito se inscreve simbolicamente.²⁰

Esse momento em que se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...], a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas. É nesse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediação pelo desejo do outro, construir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do [eu] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural; (LACAN, E, 101)

O movimento da assunção jubilatória do bebê com sua identificação imagética, a partir da qual tenta forjar uma imagem corporal, é mediada pela imagem de um outro e marca a passagem do eu imaginário para o eu social. Como consequência de sua origem na alteridade, temos que o eu não poderá ser senão o lugar da alienação e da ilusão. O sujeito vê a si mesmo como outro, ele recebe sua imagem do outro e, portanto, só poderá se reconhecer efetivamente através do outro: “O ser humano não vê sua forma realizada, total, a miram de si mesmo, a não ser fora de si.” (LACAN, S I, 164). O imaginário exerce uma função formadora no sujeito que, no entanto, é essencialmente alienado, e os objetos do mundo só são formados

¹⁹ “O domínio próprio do eu primitivo, *Ur-Ich* ou *Lust-Ich*, se constitui pela clivagem, pela distinção com o mundo exterior;” (LACAN, E, 97).

²⁰ No entanto, temos que chamar a atenção para o fato de que esse processo não é mero processo de conhecimento, tal como se percebe e se conhece um objeto exterior. Ver-se no outro não é algo claro e evidente para o sujeito: a alienação do sujeito consiste em não ver sua própria alienação, ou seja, em pensar que é totalmente unificado e não cindido. É uma operação que poderíamos chamar de inconsciente.

pela referência ao *eu*. No entanto, a formação desse *eu* envolve um momento de mediação pelo desejo do outro. A imagem idealizada do corpo próprio é o início no qual o eu se posiciona para se transformar em objeto do desejo do outro, isto é, para que possa ser reconhecido. Ser corpo é estar ligado ao olhar do outro e, portanto, perdido ao olhar do outro.

Ora, se o animal fazia coincidir a relação entre o imaginário, tal como uma adaptação do imaginário a realidade, o ser humano conta com a presença do outro que marca seu descompasso. Portanto, o estágio do espelho não é vivido pelos seres humanos como um desenvolvimento do organismo, mas antes como uma *função de desconhecimento* e de alienação. “Lacan quer sustentar a figura do sujeito, mas livrando-o de um pensamento da identidade” (SAFATLE, 2008, 30). Essa alienação será, para Lacan, o pré-requisito a todo vínculo social e a situações socialmente elaboradas. O narcisismo que é fundamental à formação do *eu* continua exercendo sua atividade quando o sujeito se inscreve na ordem da lei social e nas relações sociais.²¹ Isso nos aponta para a relação de “concorrência” que o sujeito estabelecerá com seu semelhante.

Tocamos também aí com o dedo em algo diverso, que é o que chamei *Urbild* [...] – o primeiro modelo em que se marca o atraso, o deslocamento do homem em relação à sua própria libido. Essa hiância faz com que haja uma diferença radical entre a satisfação de um desejo e a corrida em busca do acabamento do desejo - o desejo é essencialmente uma negatividade [...]. O desejo é apreendido inicialmente no outro, e da maneira mais confusa. A relatividade do desejo humano em relação ao desejo do outro, nós a conhecemos em toda reação em que há rivalidade, concorrência, e até em todo o desenvolvimento da civilização, inclusive nesta simpática e fundamental exploração do homem pelo homem [...]. O sujeito localiza e reconhece originalmente o desejo por intermédio não só da sua própria imagem, mas também do corpo do seu semelhante. É exatamente aí, nesse momento, que se isola, no ser humano, a consciência enquanto consciência de si. É na medida em que é no corpo do outro que ele reconhece o seu desejo que a troca se faz. É na medida em que o seu desejo passou para o outro lado, que ele assimila o corpo do outro e se reconhece como corpo. (LACAN, S I, 172-73)

A relação do *eu* com o mundo e com os outros *eus* está sob o signo de uma rivalidade inerente e que, somente por ela, o desejo se manifesta enquanto tal na vida do sujeito. Há uma “libido negativa” (LACAN, E, 118) que marca o descompasso do ser humano com o meio e fundamentalmente o constitui, tornando impensável qualquer ideia de um meio que lhe seja previamente formando. Essa libido negativa é, em outras palavras, o desejo compreendido

²¹ “É em todas as fases genéticas do indivíduo, em todos os graus de realização humana em sua pessoa, que encontramos esse momento narcísico no sujeito, num antes em que ele deve assumir uma frustração libidinal e num depois em que ele transcende a si mesmo numa sublimação normativa.” (LACAN, E, 121)

enquanto *Begierde* (palavra alemã que Hegel usa para desejo), relação de falta e discordância com a imediatidade orgânica que impulsiona o homem no drama concreto das relações socialmente partilhadas.

Percebemos a partir do artigo de *Para além do princípio de realidade* que Lacan, na tentativa de reformular a doutrina freudiana, precisava responder a uma dupla questão: como se dá a constituição da realidade, através das imagens em que se condensam os objetos do interesse do indivíduo e através das identificações típicas do sujeito nas quais ele se reconhece? Agora, será a possibilidade de projeção narcísica e agressiva do eu no campo do outro, e vice-versa, que conferirá a possibilidade de fundamentação do *eu* para além do “princípio de realidade”. Entretanto, essa projeção especular do eu no outro é, como vimos, marcado por uma tensão: a insuficiência adaptativa do ser humano e a posterior busca de reconhecimento no outro, provocada pelo conflito interno de alienação de si no desejo pelo desejo do outro.

Desejo e morte em rumo ao simbólico

Somente no cruzamento dessas duas tensões dever-se-ia contemplar a assunção, pelo homem, de seu despedaçamento original, mediante o que podemos dizer que a cada instante ele constitui seu mundo através do suicídio, e cuja experiência psicológica Freud teve a audácia de formular [...] como ‘instinto de morte’ (LACAN, E, 126)

O intuito lacaniano é retrabalhar a noção de *pulsão de morte* que, segundo ele, foi um dentre os conceitos mais mal compreendidos da teoria freudiana. Afinal, o que significa uma pulsão que se direciona além da vida? O percurso de refundamentação das bases práticas e teóricas da experiência analítica através da relação entre desejo e morte pode funcionar como fio condutor para percebermos o movimento de recepção da psicanálise por Lacan.

Há uma agressividade inerente às relações que os seres humanos mantêm entre si, e Lacan supostamente teria encontrado sob a rubrica do conflito entre senhor e escravo presente no capítulo IV da PhG de Hegel. O indivíduo é puro nada, um vazio ávido de satisfação que não encontra sua pertença na natureza. Pelo contrário, a natureza do ser humano, nos diz Lacan, é a relação com seu semelhante, e somente nele se satisfaz, tal como para Hegel a consciência de si só encontrava satisfação em outra consciência de si. “Aqui, o indivíduo natural é tido por nada, já que o sujeito humano efetivamente o é diante do Senhor absoluto que lhe é dado na morte. A satisfação do desejo humano só é possível se mediatizada pelo desejo e pelo trabalho do outro.” (LACAN, E, 123). Onde Kojève vê a formação do eu

que busca sua autonomia na luta por reconhecimento, Lacan vê, num primeiro momento, a própria lógica *imaginária* do sujeito que o forma numa identidade corporal alienada, pois visa o desejo do desejo do outro, desejo de reconhecimento do outro.²² Portanto, desde então, o eu já se encontra numa esfera de desconhecimento. Os objetos do mundo serão formados a partir dessa relação de desconhecimento e objetificação que está em consonância com as formações do eu. As relações narcísicas pelas quais o eu conhece o mundo são correlatas à noção de agressividade, uma paixão desvairada que especifica o ser humano ao imprimir na realidade sua própria imagem. Narcisismo, imagem e agressividade compõem a gênese do eu para além de um “princípio de realidade”.

Esse é o primeiro momento da recepção de Hegel pelo pensamento lacaniano, caracterizado principalmente por textos pré-seminários – tais como *Agressividade em psicanálise* e *Estádio do espelho*, que utilizamos aqui para centrar a exposição. Entretanto, a partir do *Seminário I*, mas principalmente no *Seminário II*, Lacan inicia o esforço de pensar qual a relação entre o imaginário e a ordem simbólica, e como essas determinam a constituição do sujeito e da relação do ser humano com o outro. Tal recolocação da questão tem consequências diretas para a compreensão do próprio processo analítico que Lacan quer repensar através da fundamentação de uma teoria do sujeito.

Num primeiro momento, nos textos pré-seminário mencionados acima, Lacan parece formular uma teoria da formação do *eu* na qual a alienação primordial – que faz do indivíduo um ser desejante em face da carência e da inadaptação – encontra seu resultado nos termos de uma teoria do imaginário que compõe as fantasias e delírios do sujeito na relação com o mundo e os outros sujeitos. Participar da dimensão imaginária é a condição para que o sujeito se inscreva numa ordem social mediada pelo outro. A dialética que ligará o ser humano isolado ao meio inter-humano social perpassa por uma identificação imagética onde o indivíduo se torna hábil a se referir como eu-corpo; é o momento de nascimento da ipseidade humana. Deste modo, o ser humano pode passar do mundo individual interno para um meio ambiente dinâmico e social assinalado pelo processo de reconhecimento e rivalidade no qual o desejo procura satisfação em outro desejo.²³

²² No entanto, onde Kojève via o processo de autonomização da consciência de si, Lacan descobre uma função de desconhecimento própria ao sujeito. No *Estádio do espelho*, Lacan inicia o texto anunciando a divergência da experiência analítica com a ilusão de autonomia do *cogito* cartesiano e o termina criticando a ilusão de auto-suficiência da consciência que teorias existencialistas contemporâneas, mesmo compreendendo a importância da noção de negatividade, permanecem submetidas (cf. LACAN, E, 102).

²³ “Esse momento em que se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...], a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas.” (LACAN, E, 101)

No entanto, ao longo dos anos, Lacan irá incorporar em seu pensamento uma relação entre o imaginário e o simbólico na qual o imaginário não aparece mais com precedência diante do simbólico. A partir dos primeiros anos do Seminário essa relação tenderá a se inverter, acompanhada de uma discussão sobre o desejo e a morte, na tentativa de compreender a inspiração radical de Freud, quando do momento em que anuncia uma pulsão para além do princípio do prazer.

Vocês podem apreender então que a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente, como diria o Sr. Hyppolite – o transcendente no caso não sendo aqui nada mais que a ligação simbólica entre os seres humanos. (LACAN, S I, 164)

Qual é o meu desejo? Qual é minha posição na estruturação imaginária? Esta posição não é concebível a não ser que um guia se encontre para além do imaginário, ao nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar pela troca verbal entre os seres humanos [...]. A troca simbólica é o que liga os seres humanos entre si, ou seja, a palavra, e que permite identificar o sujeito. Não se trata aí de metáfora – símbolo engendra seres inteligentes, como diz Hegel. (idem. 166)

Lacan está afirmando a existência de uma certa dimensão “transcendente” que perpassa todos os seres humanos e que não se situa exclusivamente no âmbito imaginário. Essa é propriamente simbólica e a única pela qual o ser humano se relaciona com outros seres humanos, e é apenas no nível da troca verbal através da palavra que um sujeito pode se situar na ordem imaginária e se perguntar sobre seu desejo. É no nível da relação com o outro, medida pela palavra, que a relação imaginária pode se engendrar. Lembremos que o hegelianismo francês da primeira metade do século XX, marcada por Kojève – meio do qual Lacan saiu –, procurou colocar em evidência a estrutura linguística intersubjetiva que estaria na base da formação da possibilidade de autorreferência da consciência de si, e aí Lacan encontra um modo de pensar a formação do sujeito para além do imaginário e que estabelece a relação com outro.

Portanto, o sujeito toma consciência do seu desejo no outro, por intermédio da imagem do outro que lhe dá a fantasia do seu próprio domínio. [...] Se se deve definir em que momento o homem se torna humano, digamos que é no momento em que, por menos que seja, entra na relação simbólica. (LACAN, S I, 182)

Ora, Lacan está dizendo que o sujeito só se torna ser humano no momento em que entra na relação simbólica. Ela é o âmbito de intersubjetividade no qual o homem pode se referir a si mesmo, e o faz a partir da mediação com outro. Se lembrarmos Kojève, o ser

humano só se tornaria consciente quando negasse a imediatidade da natureza e fizesse seu desejo se direcionar para a não-identidade que constitui a realidade humana. Essa negação do imediato acontecerá no nível intersubjetivo da linguagem, ou seja, na aquisição da linguagem, o sujeito perde irremediavelmente a relação direta com as coisas na simplicidade e imediatidade orgânica.

“Freud mostra-nos como a palavra, isto é, a transmissão do desejo pode se fazer reconhecer através de qualquer coisa, desde que essa qualquer coisa seja organizada em sistema simbólico” (LACAN, S I, 279). Nessa passagem Lacan articula o desejo em relação à ordem simbólica, sendo que o desejo só pode se fazer conhecido quando inscrito numa dimensão simbólica intersubjetiva que é marcada pela palavra. No Seminário II, acompanhando a noção de desejo como *Begierde* Lacan irá definir o desejo como uma relação de ser com a falta.

Essa falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe. Esta acha-se para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu. A libido fica sendo o nome daquilo que anima o conflito fundamental que se acha no âmago da ação humana. (LACAN, S II, 280-81)

O desejo é uma relação de falta que não se esgota em objetos, ou em qualquer outra coisa que exista. Desejo como falta é a manifestação de uma realidade sempre negadora e movente que caracteriza a existência humana. Para Lacan, assim como para a leitura kojèveana de Hegel, o desejo será a ação propriamente humana na qual o ser se engendra no mundo. No entanto, por ser essencialmente negativo, ele não se reduz a uma realidade específica, ou a determinado objeto.

Por um lado, Lacan dirá que o “desejo é anterior a qualquer espécie de conceitualização” (LACAN, S II, 282), contudo, por outro lado, Lacan afirma que é “sempre na juntura da fala, no nível de sua aparição, de sua emergência, de sua surgição, que se produz a manifestação do desejo. O desejo surge no momento em que se encarna numa palavra, surge como símbolo.” (LACAN, S II, 294). Afinal, o que Lacan entende pela relação entre desejo e palavra, negatividade e simbólico considerando que o desejo está além da própria possibilidade de conceitualização e ao mesmo tempo se manifestar no simbólico?

Em *Para além do princípio de prazer*, Freud nos relata a brincadeira de uma bebê que consistia em fazer aparecer e desaparecer um objeto de seu interesse. Ele jogava o objeto para longe e depois o puxava de volta. Esse movimento era acompanhado pela vocalização de palavras que para Freud se aproximavam das palavras alemãs *fort* e *da*, que significam grosso

modo ‘longe’ e ‘aqui’. A partir dessa observação e de outras brincadeiras infantis, Freud conclui que a criança reproduzia ativamente o que lhe acontecia quando sua mãe se ausentava de sua presença. (cf. FREUD, *Além do princípio de prazer*, 25-29). Haveria um modo de compensar a ausência da mãe através da repetição dessa experiência de desamparo, no entanto, por que a criança repetiria a experiência que para ela é acompanhada de sofrimento? Lacan sugere que, na tentativa de formular uma resposta a essa pergunta, Freud teria descoberto, de um modo especulativo ou intuitivo, que a emergência do desejo humano acompanha sua capacidade de simbolização e aquisição da linguagem. Nesse momento, a criança passa a exercer uma “força negativa sobre o objeto, tornando-se mestre da coisa, pois é capaz de destruí-la, fazê-la aparecer e desaparecer, com a ajuda dos vocábulos: *fort-da.*” (GUIMARÃES, 1999, 62).

Vimos que o simbólico exerce uma função fundamental para a realização do ser humano enquanto um ser que pode se reconhecer como possuindo um corpo e, principalmente, para realizar a satisfação de seu desejo, que é constantemente falta. Ora, será nesse momento em que perde a relação imediata com a coisa orgânica e direciona seu desejo para uma dimensão intersubjetiva que o ser humano se “humaniza” e faz-se desejo do outro.

O momento em que o sujeito nasce para a linguagem é também aquele em que se perde a relação direta com a coisa [...]. Isso significa que, no momento em que a criança aprende a simbolizar, seu desejo não depende mais da presença da coisa para perseverar. Ela produz no plano do simbólico o fenômeno da presença da ausência, onde a ausência é evocada na presença e a presença, na ausência. (GUIMARÃES, 1999, 62).

Portanto, para que haja desejo humano, não é mais preciso que a coisa esteja presente em sua imediatez. Interessante notar que para Kojève a transformação do imediato em uma realidade revelada pelo discurso é entendida como uma lógica de elevar a coisa ao conceito, o que nada mais é que a morte da coisa na sua natureza. O conceito expressa na palavra a negação, e com a palavra a coisa adquire uma permanência mesmo sem a sua existência imediata. Lacan ainda afirma que:

Assim, o símbolo se manifesta inicialmente como o assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo. O primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história. (LACAN, E, 320)

Dito de outro modo, no momento em que o indivíduo é atravessado pela linguagem e ingressa na ordem simbólica, a palavra mata a relação imediata com a coisa, tornado o sujeito mediado pela experiência de um outro que não é simplesmente seu semelhante, mas uma ordem linguística que já existia antes mesmo do sujeito se inscrever nela. O simbólico é a morte da coisa manifesta pela inscrição do desejo nessa ordem que cinde o ser humano da relação com a coisa em estado bruto. Linguagem é negação, independência e morte do objeto. Isso eleva o desejo a outra instância: o desejo existe apesar de qualquer conceitualização, ou seja, há uma negatividade que persiste ante a nomeação pela palavra, no entanto, ele se faz presença de uma ausência quando é articulado simbolicamente.

Trata-se, pelo contrário, de ensinar o sujeito a nomear, a articular, a fazer passar a existência, este desejo que está, literalmente, para quem da existência, e por isto insiste. Que o sujeito chegue a reconhecer e a nomear seu desejo, eis aí a ação eficaz da análise. [...] Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo. (LACAN, S II, 287)

Há uma morte que, portanto, sustenta a vida. A partir da relação imediata com a coisa acompanhada da negatividade do desejo, a morte dá luz a uma vida alienada e fora de si mesma na qual o sujeito precisa participar para satisfazer seu desejo de negação. A vida por si só não significa nada. O sentido só advém quando o homem o produz, mas essa manifestação talvez seja algo para além desta vida. A morte do sujeito na linguagem é o que permite o advir do sujeito. Por isso, em uma passagem emblemática Lacan afirma que: “A vida, da qual somos cativos, vida essencialmente alienada, existente, vida no outro, está, como tal, conjugada à morte, ela sempre retorna à morte [...]. A vida só pensa em morrer;” (LACAN, S II, 293).

Agora, a alienação do sujeito não está mais eminentemente ligada a um descompasso em sua formação imagética, mas antes fundamentada numa relação de alteridade que é transpassada por uma ordem linguística. Do mesmo modo, a fórmula kojèveana do desejo como desejo do desejo do outro, a qual Lacan incorpora em sua reflexão, não se referirá mais ao outro enquanto o próximo ou semelhante com o qual o sujeito rivaliza e pelo qual forma seu ideal de eu; antes, trata-se de afirmar que o desejo é o desejo do (grande) Outro.

O percurso lacaniano irá prosseguir no sentido de conseguir formular de que modo esse Outro aparece em relação ao desejo do sujeito e de que modo ele se relaciona com o inconsciente. Trataremos dessa importante temática no próximo capítulo quando nos dedicaremos a uma interpretação do texto *A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano*. No entanto, aqui, cabe adiantar que esse Outro a que Lacan se refere

impõe à relação dialética de formação do sujeito encontrada no estágio do espelho um “muro linguístico”. Os outros enquanto semelhantes, ou como (pequeno) outro, não colocam a verdade da relação do sujeito com o desejo, pois se situam no nível da relação imaginária. É a relação com o Outro que torna o sujeito inconsciente de seu desejo, isto é, que o separa da verdade de seu desejo. No entanto, esse Outro aparece impedido.

O sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem. Se a fala se fundamenta na existência do Outro, o verdadeiro, a linguagem é feita para remetermos de volta ao outro objetivado, ao outro com o qual podemos fazer tudo o que quisermos, inclusive pensar que é um objeto, ou seja, que ele não sabe o que diz. Quando fazemos uso da linguagem, nossa relação com o outro funciona o tempo todo nessa ambiguidade. Em outros termos, a linguagem serve tanto para nos fundamentar no Outro como para nos impedir radicalmente de entendê-lo. E é justamente disto que se trata na experiência analítica. (LACAN, S II, 308)

Esperamos desenvolver esse ponto com mais cuidado e mais profundamente no próximo capítulo, onde encontramos a expressão mais bem consolidada do resultado de suas proposições ao longo de aproximadamente vinte anos de ensino.

III - A *Subversão do sujeito* de Lacan em vista do debate com a filosofia hegeliana

Sentido geral da subversão

É em setembro de 1960, em resposta a um convite feito por Jean Wahl²⁴ para um colóquio filosófico em torno do tema “Dialética” que Lacan irá apresentar uma comunicação intitulada *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, a qual mais tarde será transcrita e publicada no livro *Escritos*. Não surpreende o fato de Lacan ter sido convidado para um congresso de cunho filosófico, haja visto que as constantes referências a filosofia, em especial a Hegel, marcam de modo singular a trajetória de seu pensamento e da constituição de sua clínica. Nesse mesmo ano, Lacan acabara de concluir seu sétimo seminário onde tratava sobre *A ética da psicanálise*, e o quinto seminário, as *Formações do inconsciente*, completava dois anos desde sua realização. Foi nele que Lacan apresentou pela primeira vez uma formulação do grafo do desejo, e o texto aqui em questão corresponde ao desenvolvimento posterior das idéias que lá já eram manifestas.

É em uma palestra notavelmente representada por um público filosófico que Lacan escolhe expor o texto que, de algum modo, recolocará o resultado da trajetória de sua clínica e das formulações teóricas que vinha desenvolvendo até então. Nessa conferência, Lacan, que havia sido chamado para “se retratar”²⁵ pelas referências que vinha fazendo a Hegel e a *Fenomenologia do espírito* no âmbito psicanalítico, apresentará, ao invés de uma prestação de contas com os doutos, o saldo positivo e negativo do embate com Hegel no interior da experiência psicanalítica. Assim, no lugar que se esperava uma conferência retroativamente explicativa, Lacan recolocará a problemática hegeliana do sujeito moderno em discussão com a descoberta do inconsciente e com a noção de desejo que, junto a Freud, será interpretada tanto com Hegel como contra Hegel.

Como pode ser possível uma ciência do inconsciente? E ainda, como pode ser possível falar do inconsciente em vista de uma teoria do sujeito? Tais indagações talvez nos ofereçam a possibilidade de compreender e reconstruir o modo peculiar através do qual a

²⁴ Lacan comenta as reservas que Jean Wahl tirava de sua ontologia pessoal contra os psicanalistas, segundo ele, por demais voltados ao hegelianismo, ao que Lacan responde repreendendo-o pelo inadmissível mal-entendido de imputar-lhe “ser enganado por um esgotamento puramente dialético do ser” (LACAN, E, 818n.6)

²⁵ Ao longo do texto não são incomuns os momentos em que Lacan parece deixar claro o tom da resposta que pretende dar a seu público, como é o caso, por exemplo, do primeiro parágrafo do texto: “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 informado” (LACAN, E, p.807). Antes de uma retratação, Lacan pretende fazer com que o público se retrate com seu próprio saber.

metapsicologia lacaniana ergue suas bases e se desenvolve. Lembremos aqui a maneira que a noção de drama concreto, proveniente do pensamento de Georg Politzer, marca o pensamento do jovem psiquiatra Lacan desde sua tese de doutorado (*Da psicose paranóica e suas relações com a personalidade*). Lá, interessava a Lacan oferecer uma teoria da personalidade pautada numa espécie de antropologia que fosse capaz de sustentar o drama concreto de um indivíduo refratário a redução dual da realidade forjada entre a distinção de um plano psíquico e outro físico. Em outras palavras, interessava a Lacan fazer jus a inspiração freudiana segundo a qual “todo sonho é a realização de um desejo” sem, no entanto, precisar recorrer à noção de inconsciente que na época era tida por ele como consequência de um certo realismo científico. É importante perceber que Lacan, desde o início de sua trajetória, via um déficit epistemológico na psicanálise, tornado patente e institucionalmente amparado pela IPA (*International Psychoanalytical Association*).

O encontro com as duas questões mencionadas anteriormente terá na conferência *Subversão do sujeito* o que parece ser a formulação mais amadurecida de uma resposta. Veremos que retomar a problemática da constituição de um sujeito que possa dar conta de uma noção de inconsciente capaz de comportar uma dimensão desejante e ao mesmo tempo “científica” é o que move o encadeamento do pensamento lacaniano nesse momento.

Para tanto, Lacan terá como interlocutor privilegiado dois importantes personagens da história do pensamento humano: Hegel e Freud. Num primeiro momento, recorrer a tais pensadores marca a necessidade de se criticar uma concepção de ciência que se pensa herdeira de determinado sujeito do conhecimento, mas que, nas palavras de Lacan, se mostra:

mais pretensão do que sucesso. Daí, aprendemos 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 propriamente a subverte. O que nos qualifica para proceder por essa via é, evidentemente, nossa experiência dessa práxis. O que nos determinou a isso, como atestarão os que nos seguem, foi uma carência da teoria, reforçada por um abuso em sua transmissão, os quais, por não deixarem de ser perigosos para a própria práxis, resultaram, tanto um quanto o outro, numa ausência total de status científico. (LACAN, E, p.808).

Parte do texto se endereça a crítica dos descaminhos pelos quais a psicanálise se enveredou com o passar dos anos desde seu início com a experiência freudiana. Compreender o que Lacan pretende ao criticar “os notórios desvios, na Inglaterra e na América, da práxis que se autoriza do nome psicanálise” e “com o que já se constituiu como um rótulo científico,

sob o nome de psicologia” (LACAN, E, p.808-09) é o primeiro passo para situarmos a subversão do sujeito que Lacan enuncia.

Ele tem em vista as psicologias e a psicologização degradante da psicanálise que se voltavam para o fortalecimento do suposto “ego autônomo”. “Ao verificar a falta de fundamentação teórica dessas disciplinas, Lacan nos diz ter sido motivado a definir a subversão freudiana para desqualificar, de uma vez por todas, qualquer pretensão, por parte delas, de se legitimarem no rastro das descobertas freudianas” (GUIMARÃES, 1999, p.100). Haveria, pois, um caráter subversivo na psicanálise que sempre a diferenciaria das *egopsychologys*.

Hegel, como Lacan mesmo afirma, aparece nesse cenário como uma referência “didática” e cumpre o intuito de mostrar o que aconteceu com a questão do sujeito nas ciências e na filosofia, e como a psicanálise subverte tal noção. A noção de sujeito será tanto criticada como reposicionada, como sugere a própria palavra “subversão” no título do texto, mas, de saída, um ponto de convergência é explícito: tanto a idéia de *Aufhebung* enquanto a expressão do saber dialético quanto a experiência freudiana ou a ciência moderna negam modos de conhecimento que prezam por uma ascese ao conhecimento por vias de uma experiência do inefável.²⁶ “Se conduzimos o sujeito a algum lugar, é a uma decifração que já pressupõe no inconsciente uma espécie de lógica” (LACAN, E, 810).

O espaço do sujeito numa lógica inconsciente, tal como foi sugerida, se inscreve na história do pensamento dentre os três maiores golpes desferidos pela ciência sobre a prepotência megalomaniaca humana. Lacan está se referindo ao “passo copernicano”²⁷ que Freud afirma ter realizado com a descoberta do inconsciente, ao descobrir que o ego não é nem mesmo senhor de sua própria casa. No entanto, menos otimista do que Freud, Lacan se pergunta acerca da verdadeira cisão que as revoluções geradas pelas descobertas científicas puderam provocar na relação do sujeito com seu saber, ou ainda, na “fronteira sensível entre a verdade e o saber” (LACAN, E, p.811). A ciência moderna teria fechado a potencialidade de tais revoluções, obstruindo a diferenciação entre saber e verdade, e a psicanálise deverá representar o advento de um novo sismo nesse cenário. Lacan fala do desastre das

²⁶ “A psicanálise que se apóia em sua fidelidade freudiana não pode, de maneira alguma, dar-se como um rito de passagem a uma experiência arquetípica ou de algum modo inefável.” (LACAN, E, p.812)

²⁷ Lacan está se referindo ao texto *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917) de Freud. Nele, Freud compara a descoberta do inconsciente com dois outros grandes feitos. Ele estaria ao lado do próprio Copérnico que retirou a terra do centro do universo nos posicionando como um planeta entre outros no sistema cósmico, e Darwin que, com a teoria da evolução das espécies, retirou o espaço ocupado pelo homem de criatura privilegiada da criação divina. A descoberta do inconsciente obriga o homem aceitar que ele não é dono de si nem mesmo dentro de sua própria consciência.

“revoluções” darwinianas e copernicanas, e da própria psicanálise quando conectada a psicologias do ego.

Pois retomemos por essa vertente o serviço que esperamos da fenomenologia de Hegel. É o de marcar ali uma solução ideal a de, por assim dizer, um revisionismo permanente, no qual a verdade está em constante reabsorção naquilo que tem de perturbador, não sendo em si mesma senão o que falta na realização do saber. A antinomia que a tradição escolástica situava como um princípio é tida como resolvida aqui, por ser imaginária. A verdade não é outra coisa senão o que o saber só pode aprender que sabe ao pôr em ação sua ignorância. Crise real em que o imaginário se resolve, para empregarmos nossas categorias, por engendrar uma nova forma simbólica. Essa dialética é convergente e chega a conjuntura definida como saber absoluto. Tal como é deduzida, ela só pode ser a conjunção do simbólico com um real do qual nada mais há a esperar. Que é isso, se não um sujeito consumado em sua identidade consigo mesmo? No que se lê que esse sujeito já é perfeito ali e constitui a hipótese como sendo fundamental de todo esse processo. Com efeito, ele é nomeado como sendo seu substrato, e se chama *Selbstbewusstsein*, o ser de si consciente, todo consciente. Quisera deus que fosse assim [...]. (LACAN, E, 812)

Lacan confessadamente quer reabilitar a distinção entre saber e verdade que encontramos na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. O sujeito hegeliano realiza a experiência de seu saber no saber que se tem do objeto, e nesse movimento, descobre o descompasso entre seu saber e a verdade do objeto. Assim, na medida em que o saber que se tem do objeto modifica a própria verdade do objeto, o conhecimento do sujeito precisa estar numa constante busca de realização do próprio saber nesse objeto que lhe aparece como exterior. Esse “revisionismo incansável” é a experiência da inverdade do saber do sujeito consigo mesmo, ou seja, é experiência daquilo que lhe falta; o sujeito só pode chegar a saber ao por seu não-saber em ação. Portanto, a verdade só pode ser aquilo que falta para a realização do saber.

Essa passagem parece fundamental para compreendermos o que Lacan pretende e não pretende com Hegel, e ela nos aponta os rumos que o texto lacaniano espera nos levar. Lacan, talvez por causa dos resquícios dos seminários de Kojève, que pensava o resultado da DSE como um mundo marcado pela ausência de diferenças tenha dado uma formulação do saber absoluto como uma identidade acabada em si mesma. Ao conceituar o absoluto como uma conjunção entre real e simbólico da qual não há mais nada a esperar, Lacan parece retomar exatamente a interpretação kojèveana do saber absoluto, para quem ele seria a expressão completa da realidade revelada por um discurso coerente.²⁸ Aqui não é o momento

²⁸ “Ao seguir esse movimento-dialético do real, o conhecimento assiste a seu próprio nascimento e contempla sua própria evolução, chegando afinal ao termo, que é a compreensão adequada e completa de si mesmo, isto

de afirmarmos se tal leitura kojèveana é a mais apropriada ou não, mas cabe ressaltar como Lacan aproveita-se da idéia de saber absoluto como uma completa identidade onde nada mais há para se esperar para pensar a insuficiência da noção de consciência de si. Interessante perceber que o intuito de Lacan não é simplesmente criticar Hegel, mas antes pretende entender a relação entre filosofia e psicanálise sem perder a dimensão prática.

Hegel será criticado através da mesma instância pela qual, antes, havia sido acionado a dar suporte. A antinomia entre saber e verdade, pensa Lacan, encontra seu impasse numa resolução imaginária, ou seja, encontra-se alienada na própria imagem que faz de si mesma. Lembremos que é da leitura da DSE como uma luta de vida ou morte pelo reconhecimento do desejo do outro que Lacan forja seu referencial teórico da categoria de imaginário. Sob a sombra do imaginário da antinomia hegeliana, a verdade fica reduzida a exercer sua própria ignorância enquanto modo de (des)conhecimento. Se Lacan reconhecesse Hegel como permanecendo na constatação de que a verdade, em si mesma, nada mais é “senão o que falta na realização do saber”, já teríamos em Hegel algo próximo àquilo que ele identifica na descoberta de Freud. Entender como uma “crise real” se relaciona com a questão da verdade como falta, e como dela o “imaginário se resolve [...] por engendrar uma nova forma simbólica” se revelará o próprio expediente do texto. Nesse sentido o imaginário também será confrontado com o simbólico.

Mas antes, devemos retomar o problema do sujeito aproveitando-nos de uma passagem que parece fundamental.

De qualquer modo, nossa dupla referência ao sujeito absoluto de Hegel e ao sujeito abolido da ciência dá o esclarecimento necessário para formular em sua verdadeira medida a *dramaticidade* de Freud: *reingresso da verdade no campo da ciência*, ao mesmo tempo em que ela se impõe no campo de sua práxis: recalcada, ela ali retorna (LACAN, E, 813, meu destaque).

A palavra dramaticidade presente nesse trecho salta aos olhos. O conceito de drama possui longo lastro na obra lacaniana, sendo com e a partir dele que Lacan inicia seus primeiros passos na psicanálise. A noção de drama concreto na Tese de 1932 era o que garantia a função de estabelecer um critério de cientificidade refratário a tendências abstracionistas da psicologia vigente capaz de sustentar a ciência da personalidade que Lacan procurava fundamentar. Interessante notar ainda que, na época, Freud era visto com

é, da revelação progressiva do real e do Ser pelo discurso: do Ser e do real que geram em e por sue movimento-dialético o discurso que os revela. Assim se constitui finalmente uma revelação total do Ser real ou uma totalidade.” (KOJÈVE, ILH, p.424)

dualidade: por um lado, introduziu a noção de sonho como a realização de um desejo e a narrativa como a expressão do drama de um sujeito, por outro lado, ele se valia de uma noção de inconsciente que soava a Lacan como resquícios de entidades psicológicas. Seguindo essa linha de raciocínio, poderíamos dizer que a *Subversão do sujeito* é o momento em que Lacan reaciona a noção de drama em mãos de um novo quadro conceitual adquirido ao longo dos quase 30 anos que distanciam os textos no intuito de, novamente, pensar o estatuto científico que o inconsciente pode ter no interior de uma prática na qual a experiência da fala de um sujeito é fundamental.

Ora, Lacan não poderia ser mais claro: ao recorrer duplamente ao sujeito hegeliano para repensar a dramaticidade da experiência freudiana, Hegel contribui para que o reingresso da verdade no campo da ciência possa ser pensando tanto no âmbito teórico quanto no prático da psicanálise. Tanto se trata disso que Lacan afirma que: “No campo freudiano, apesar das palavras, a consciência é um traço tão caduco, para basear o inconsciente em sua negação, quanto o afeto é incapaz de desempenhar o papel do sujeito protopático, uma vez que esse é um cargo que não tem titular ali.” (LACAN, E, 813).

Retomemos a citação. Que dupla referência à modalidade de sujeito poderia abrir para a formulação da dramaticidade freudiana? Logo no começo do texto, Lacan diz haver uma ambigüidade na idéia de situar o sujeito em relação com o saber, e essa mesma ambigüidade que manifestam os efeitos no mundo contemporâneo. Ora, trata-se da ambigüidade a que Hegel bem percebeu e tratou de enfrentar, qual seja: a de que o pesquisador ou estudioso que pressupõe fazer ciência também é um sujeito. Assim, podemos destacar dois tipos de sujeitos que se contrastam: o sujeito abolido da ciência ao qual Lacan alude a pretensão de objetividade das ciência como uma espécie de neutralização da subjetividade e o outro, tratado como sujeito absoluto hegeliano. O segundo possui a especificidade de ser ao mesmo tempo sujeito ativo e participante de um sistema de conhecimento que se quer científico. Parece que Bruno Guimarães identificou bem como Lacan trata a questão da dualidade do sujeito mencionada anteriormente. Ele diz:

A ciência abole o sujeito e, ao fazê-lo, recalca a verdade; Hegel tenta fazer teoria científica do sujeito, mas se detém num sujeito consciente de si; portanto, o reingresso da verdade na ciência de Freud diz respeito a um sujeito que não é nem o sujeito auto-consciente do saber absoluto de Hegel, nem mesmo o saber que recalca a verdade do conhecimento objetivo da ciência. Assim, Lacan demonstra que é exatamente essa subjetividade rejeitada pelo ideal asséptico da ciência e subvertida de qualquer referência à consciência de si que não pode faltar à teorização psicanalítica, posto que

todo o saber psicanalítico é constituído de forma a dar conta da verdade do sujeito do inconsciente (GUIMARÃES, 1999, 113).

Uma questão levantada, muito embora ainda não respondida é, afinal, o que é o reingresso da verdade no campo da ciência que marca a dramaticidade freudiana? Esperamos poder responder esse questionamento mais adiante.

Saber e Verdade

Interessa a Lacan pensar a relação entre verdade e saber em cada concepção de sujeito em questão, ou seja, ele se propõe a pensar a especificidade do “passo copernicano” na determinação de um sujeito marcado pelo inconsciente. Ainda a pouco, reconhecemos o movimento do sujeito em relação ao saber que aparece na incessante busca de alcançar a verdade do objeto. Pelo meio de uma atitude negadora que estabelece com objetos, transformando sua realidade imediata, o sujeito procura se completar naquilo que nele falta, ou seja, procura o saber que não lhe constitui enquanto consciência de si. Lacan, freqüentador dos seminários de Kojève, perceberá na passagem entre saber e verdade, constante operação presente na PhG, uma dialética do desejo. Também em Freud seria possível distinguir uma espécie de dialética do desejo se atentarmos para a relação entre verdade e saber. Lacan irá se preocupar em “apontar com que hiância se separam, a freudiana da hegeliana, essas duas relações do sujeito com saber. E porque não há raiz mais segura do que os modos como disso se distingue a dialética do desejo” (LACAN, E, 817). Ele pretende jogar Hegel e Freud juntos, na tentativa de que se fique claro a diferença da relação entre saber e verdade que cada um utiliza e de como delas surge uma “dialética do desejo”. Pois, dirá Lacan:

em Hegel, é ao desejo, à *Begierde*, que compete a responsabilidade pelo mínimo de ligação que o sujeito precisa guardar com o antigo conhecimento, para que a verdade seja imanente à realização do saber. A astúcia da razão significa que o sujeito, desde a origem e até o fim, sabe o que quer. É aí que Freud reabre, na modalidade de onde saem as revoluções, a junção entre verdade e saber. Pois nela se vincula o desejo ao desejo do Outro, mas nesse circuito reside o desejo de saber. (LACAN, E, 817)

Essa citação parece oferecer o rumo da convergência que Lacan pretende provocar pela aproximação de Hegel com Freud. Em Hegel, Lacan reconhece um desejo que dá a possibilidade do desenvolvimento da verdade junto ao saber do sujeito. Podemos entender isso se pensarmos no aspecto formativo que tem o desejo na DSE. É através do desejo que o

sujeito sai do estado de sentimento de si, onde ainda não tem consciência de si como ser intersubjetivo, para a consciência de si, na qual luta pelo seu reconhecimento na coletividade composta por outros indivíduos. É pela inadequação do desejo a qualquer estado de satisfação plena, ou seja, pela sua negatividade imanente que recusa fixações a objetos que o homem é impulsionado de um saber a outro, na constante atividade de fazer coincidir sua verdade com o saber do objeto.²⁹

A consciência, enquanto desejo, realmente procura é ela própria, ou seja, ela quer conhecer a si mesma, seu próprio desejo. É por isso que a consciência só pode chegar a si mesma, à consciência de si e à satisfação, quando se depara com outro desejo e reconhece a si mesma nesse outro. (GUIMARÃES, 1999, 115).

Mais difícil, no entanto, é perceber como a relação saber e verdade resulta em Freud numa dialética do desejo. Lacan nos relembra que o biológico em Freud encontra seu ponto nerval naquilo que os psicanalistas mais tentaram escapar, ou seja, só visualizamos a especificidade do biologismo do pensamento freudiano se não nos iludirmos ou nos despistarmos da importância da pulsão de morte dentro de sua teoria. A pulsão se difere do instinto, pois “é efetivamente um saber, mas um saber que não comporta o menor conhecimento, já que está inscrito num discurso do qual, à semelhança do grilhão de antigo uso, o sujeito traz sob sua cabeleira o codicilo que o condena a morte” (LACAN, E, 818). A pulsão, ou *desejo*, é um saber marcado pelo desconhecimento do sujeito. “reconheçamos na metáfora do retorno do inanimado, do qual Freud reveste todo o corpo vivo, a margem para além da vida que a linguagem assegura ao ser pelo fato de ele falar.”³⁰

²⁹ Aqui, parece haver um impasse interpretativo. A afirmação de que “o desejo leva a consciência a conhecer a si mesma” (GUIMARÃES, 1999, p.115) pode ser realmente inscrita dentro da filosofia hegeliana? O que leva a outras indagações: de que espécie de conhecimento estamos falando? Qual a noção de autonomia implicada aqui? Falamos de autonomia frente aos semelhantes ou a um conhecimento que o sujeito quer alcançar? Ou seja, precisamos compreender em que sentido filosofia teórica e filosofia prática coincidem dentro da teoria do desejo hegeliana. Safatle parece ter uma interpretação divergente, que mais a frente será considerada. (cf, SAFATLE, 2008, 89-99).

³⁰ “na aquisição da linguagem, o sujeito perde irremediavelmente a relação direta com as coisas existentes na simplicidade natural da vida. No acesso ao discurso, há uma perda, que posteriormente será chamada por Lacan de castração” (GUIMARÃES, 1999, 58). Aqui devemos lembrar a tópica da palavra como assassinato da coisa tratada no capítulo 2 desse texto, percebendo a articulação que Lacan promoverá entre morte e linguagem, pois ela abrirá para a compreensão da própria subversão do sujeito e para a compreensão da afirmação de que “o desejo é o desejo do Outro”.

Já na *Subversão*, há uma formulação que exemplifica bem a dimensão da discussão que Lacan tem em mente no que diz respeito a linguagem e a morte: “Ser de não-ente, é assim que advém o [eu] como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma subsistência verdadeira que se abole por seu saber, e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência” (LACAN, E, 816) – A morte da coisa no conceito abre-nos a existência para um universo liguisticamente mediado, no qual o sujeito encontra sua fundamentação numa alienação de seu

Nesse ponto, devemos lembrar a relação com o saber que a morte nos coloca, e que, para Lacan, já estava presente no pensamento freudiano: é a articulação do desejo como desejo do Outro. A morte da coisa estabelece uma relação de alienação do sujeito com seu desejo. Nesse sentido, o desejo freudiano, mesmo que pautado numa tentativa de reinscrição do desejo numa experiência de satisfação originária, se aproximaria do desejo hegeliano comentado por Kojève no aspecto da não naturalidade do desejo, visto que o desejo humano não tem uma relação direta com objeto que o satisfaria. Mas, para Lacan, a novidade de Freud é pensar a dimensão da relação do desejo com o Outro como um *desejo inconsciente*, e para isso precisamos entender o que é esse grande Outro do inconsciente e como ele se articula com o desejo e a demanda. Desse modo Lacan inscreverá a dialética do desejo no campo linguístico, ou melhor, no inconsciente estruturado linguisticamente. “O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferecem o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma” (LACAN, E, 813). Mais a frente deveremos compreender o que significa dizer que a *revolução freudiana é inscrever na junção entre verdade e saber o desejo como desejo do Outro*.

O inconsciente estruturado linguisticamente

Para compreender o sentido da Subversão do sujeito que Lacan está formulando, a formulação do inconsciente freudiano em termos da linguística estruturalista precisa ser entendido, ainda que não discutido em seus pormenores. Sabemos que a formulação da primazia do simbólico frente ao imaginário é formulada no Seminário II, onde explora a relação entre morte e linguagem. Essa temática será retomada aqui e rearticulada em vista da construção do grafo. De fato, na *Subversão do sujeito*, a dimensão do imaginário só pode aparecer no solo das relações simbólicas. Lacan explicitamente discute o imaginário somente depois do simbólico e do real, e nós também faremos o mesmo.

Numa certa perspectiva interpretativa, podemos dizer que Freud pensava que o inconsciente não era da ordem da linguagem, pois o inconsciente não conhece nenhuma referencia a realidade, e a linguagem introduziria essa relação (cf. VAN HAUTE, 2002, 12).³¹ Através da noção de significante, Lacan operará uma reviravolta no pensamento freudiano.

próprio desejo que o constitui enquanto sujeito. Por isso, é um ser de não-ente, que não possui seu desejo como algo material. O [eu], sujeito inconsciente, só surge, portanto, com a morte.

³¹ Todas as citações de Van Haute (*Against Adaptation*) foram traduzidas livremente pelo autor do texto.

Do mesmo modo que o inconsciente freudiano, a definição lacaniana de significante implica que a linguagem não pode ser entendida primeiramente como referência a uma realidade fora dela mesma. Ou seja, o significado de um termo é determinado sempre dentro de um sistema de significantes e seu sentido não pode, portanto, ser atribuído por referência a realidade do mundo exterior. Pelo contrário, um significante só adquire significado por oposição a outro significante.³² Exemplo: o significante “homem” terá sentido somente por oposição ao significante “mulher”. Deste modo percebemos que um significante não adquire sentido por referência as diferenças biológicas, físicas ou químicas da realidade, pois estas são, estritamente falando, realidades que não se traduzem completamente em articulações linguísticas. Por isso, podemos dizer junto a Van Haute que: “o significante precisa ser pensado como algo que ativamente corta e transforma em algo diferente algo que ainda não estruturado e, estritamente, dá possibilidade para o surgimento do significado.” (VAN HAUTE, 2002, 8). O significante significa somente pela força de sua diferença com outros significantes. É preciso ainda dizer que os significantes são somente momentos numa série lingüística sem fim, sempre falhando indefinidamente em determinar completamente o significado (cf. VAN HAUTE, 2002, 15).

Dessas considerações introdutórias é possível depreender uma característica peculiar que a noção de significante terá para Lacan: ao mesmo tempo em que ele instaura e estrutura a possibilidade de significação no âmbito simbólico (mediado linguisticamente), ele também é insuficiente para dar uma determinação última e fixa a qualquer significação³³, ou seja, toda manifestação de sentido será limitada e incompleta. O significante será índice da alienação do sujeito num sistema simbólica que o determina:

Tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência, desse nascimento da possibilidade, e vocês terão o traço unário, que, por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu³⁴. (LACAN, E, 823).

Por um lado, o significante estrutura a possibilidade da emergência de qualquer sentido que passe pelo registro simbólico, por outro, toda formulação lingüística deixa de lado

³² Essa é uma crítica a essência indexical da linguagem que Lacan opera através do estruturalismo lingüístico, especificamente com base em Saussure.

³³ “Não há significante último que possa levar esse movimento a um fim, e toda manifestação de sentido é limitada e incompleta”. (VAN HAUTE, 2002, 15)

³⁴ Devido ao limite do trabalho, não poderemos tratar especificamente sobre a questão do ideal de eu e a relação dele com o eu ideal (*Ich-Ideal* e *Ideal-Ich*). Esse tema fica uma perspectiva de aprofundamento na pesquisa.

algo que não pode ser integrado na ordem simbólica (cf. VAN HAUTE, 2002, 21).³⁵ O sujeito é o sujeito enquanto intrinsecamente limitado e subordinado a operação autônoma do significante. Essa subordinação é função própria da subversão do sujeito que Lacan pretende operar no interior de um sujeito autoconsciente.

Introduzindo o Outro e o sujeito inconsciente [eu]

Ora, essa inscrição numa ordem simbólica determinará o que Lacan entende por demanda. O significante introduz a dimensão intersubjetiva de qualquer relação humana, e ela está presente desde os primeiros momentos da vida do bebê. A linguagem retira o bebê da relação direta com sua satisfação primordial, pois agora a busca pela realização de sua satisfação deve passar pelo simbólico. Entrar numa rede simbólica pressupõe que o sujeito estará em uma constante negação da ligação entre objeto e o signo lingüístico, sendo o significante, primeiramente, somente a parte fonética do signo. Nisto está baseada a afirmação segundo a qual existiria uma primeira metáfora (cf. VAN HAUTE, 2002, 66) na base da linguagem para que ela possa funcionar como linguagem. A idéia de metáfora como a base pela qual a linguagem se torna possível é apresentada também por Safatle:

Lacan não cessa de articular as operações de simbolização à pulsão de morte; chegando a falar, a respeito da relação entre metáfora e referência: ‘nós encontramos aí o esquema do símbolo como morte da coisa. Isso permite a Lacan mostrar como a linguagem é feita de significantes puros, ao invés de ser feita de signos. Por pressupor a negação da referência, a metáfora se coloca como significante puro desprovido de força denotativa. [...] Simbolizar por metáforas significa necessariamente simbolizar por significantes puros que são a negação do empírico’ (SAFATLE, 2006, 105)

A metáfora torna possível uma negação no âmbito da linguagem.

Sabendo que o bebê nega uma realidade ao entrar no âmbito da linguagem através de uma operação de metaforização, algo não pode ser completamente transposto para o registro simbólico. A introdução da metáfora, ou do significante enquanto elemento estrutural que determina o ser humano é um furo no real. No entanto, toda produção de sentido tenta ultrapassar esse buraco que a negação humana da linguagem estabelece. O sentido tenta reatar a relação com o real que uma vez a linguagem separou. Assim, daqui para frente a criança

³⁵ Daí surgirá uma interpretação da relação exterior que corpo e linguagem estabelecem. “Linguagem, Lacan escreve, estabelece uma certa margem em torno e contra o corpo biológico.” (VAN HAUTE, 2002, 29). Talvez fosse possível fazer uma comparação nessa leitura com Hegel, pelo qual a morte será, para Lacan, o advento da linguagem.

pode significar a realidade sem levar em conta o que aparece ali como o que teria sido a primeira realidade “objetiva” ou “natural”.³⁶

A partir dessas considerações, Lacan formula os pontos (A) e s(A) do grafo, onde (A) representa o “tesouro do significante” e o ponto s(A) a “pontuação”. O tesouro do significante é justamente o ponto no qual o Outro é representado e onde a relação entre o signo e a coisa é rompida definitivamente, sendo que significantes só se sustentam pela oposição com os demais significantes; é a barreira significante se consuma em (A) e consiste, especificamente, na simbolização do Outro. A pontuação s(A) (*anchoring point*, *point de capiton*), onde ‘s’ quer dizer significação é o ponto no qual as indeterminadas possibilidades de sentido que vem do Outro se ancoram (Cf. VAN HAUTE, 2002, 67), ou seja, é o ponto onde o significante é unido a significados definidos. Lacan diz:

A submissão do sujeito ao significante, que se produz no circuito que vai de s(A) a (A) e volta de (A) para s(A), é propriamente um círculo [...] na falta de um ato em que encontre sua certeza, remete apenas a sua própria antecipação na composição do significante, em si mesma insignificante. (LACAN, E, 821).

Esse circuito, no entanto, é propriamente aberto, sendo que o Outro está continuamente se inscrevendo na significação que não pode ser atribuída antecipadamente ao significante, pois estes só adquirem significado através da diferença que mantém entre si. Portanto, sempre haverá possibilidade inesperadas para o surgimento da significação, que não pode ser reduzida a um código prévio.

Fazendo uma analogia com a teoria dos jogos, Lacan afirma que: “se vê que esse Outro nada é senão o puro sujeito da moderna estratégia dos jogos” (LACAN, E, 821). Essa alusão serve a Lacan de dois modos, um positivo e outro crítico: 1) Lacan encontra um modo de compreender o sujeito em relação ao Outro que estabelece qualquer possibilidade de articulação do discurso, e enquanto submetido ao significante o sujeito está dependente da articulação do círculo de sentido que emerge na relação entre o Outro e significação. Desse modo, Lacan proíbe de saída a possibilidade de pensar esse sujeito em termos psicológicos, pois ele está dado a relação de combinação que, em última instância, pode ser calculada e o determina. 2) No entanto, Lacan critica esse modo de se pensar o sujeito, pois, segundo ele,

³⁶ É o que Lacan chama de *ponto de basta*, o primeiro movimento do grafo do desejo no qual um ser X (fictício e hipotético) é transpassado pela linguagem e, desde então, não pode retroceder a sua antiga forma sem linguagem.

pressuporia a possibilidade de esgotamento do sujeito.³⁷ Ele nunca pode coincidir com o Outro, na medida em que toda determinação permanece deficiente. No Outro, o sujeito permanece indeterminado ao mesmo tempo em que não pode existir fora dele.

Por isso,

o sujeito só se constitui ao se subtrair dela [relação entre (A) e s(A)] e ao descompletá-la essencialmente, por ter, ao mesmo tempo, que se contar ali e desempenhar uma função apenas de falta. O Outro, como sítio prévio do puro sujeito do significante, ocupa a posição mestra de dominação, antes mesmo de ter acesso a existência, para dizê-lo com Hegel e contra ele, como absoluto Senhor/Mestre. (LACAN, E, 821).

Essa passagem levanta elementos que só poderão ser compreendidos quando tivermos em mente toda a dimensão da crítica que Lacan visa em relação ao sujeito da consciência, ou seja, uma reformulação dentro das categorias do imaginário e do simbólico, mostrando que a dimensão do domínio do Outro é prévia ao confronto violento que marca a DSE, e que tem como resultado metapsicológico a dimensão imaginária. Cabe, por enquanto, sabermos que Lacan critica a teoria segundo a qual mensagem e código lingüístico andariam juntos, pois um sujeito que é falta a ser está sob a sombra do Outro lingüístico que cinde a mensagem do código. O sujeito só recebe a própria mensagem que emite retrativamente através do Outro, isto é, o significado só é atribuído retroativamente.

Afinal, se o sujeito encontra-se alienado de si mesmo desde que é perpassado pelo Outro das formulações lingüísticas, como ele pode estar concernido na própria fala? Ou ainda, que sujeito do inconsciente Lacan procura afirmar? Tal questão fica mais clara se considerarmos a interpretação que Lacan faz da frase “*Wo Es war, soll Ich werden*”. Os efeitos do discurso do sujeito são marcados pela função do corte, e para ele será esse corte que instaura para sempre a barra entre significante e significado.

Esse corte da cadeia significante é o único para verificar a estrutura como descontinuidade no real. Se a lingüística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso. (LACAN, E, 815).

A presença do sujeito está muito antes naquilo que escapa a uma determinação estrita do sentido. Ou seja, o sujeito aparece exatamente onde ele se esconde. É a falta de sentido

³⁷ Lembremos aqui a crítica que endereça a Jean Wahl em resposta a acusação que ele estaria promovendo um esgotamento da dialética do ser. Lacan parece estar respondendo diretamente a ele e a todos que o entenderam desse modo.

completo no discurso que a dimensão do Outro impõe que possibilita a Lacan investigar o sujeito do inconsciente freudiano como aquele que faz da elisão uma alusão, isto é, que aparece onde se esconde, nos furos determinantes do sentido. É a própria distinção entre sujeito do enunciado (consciente) – “*moi*” – e sujeito inconsciente – “*je*” – que Lacan utilizará em suas formulações. É nesse contexto que ele interpretará “*Wo Es war, soll Ich werden*”. O *Ich* que deve advir desse imperativo não é da ordem do imaginário e não que será rememorado do *Isso* e revelado a consciência. O eu que advém do *Isso* será o próprio sujeito do inconsciente: é o [eu] que se apresenta somente pelos furos do discurso. A interpretação dessa frase servirá ainda como mais um dos campos de batalha no qual Lacan trava sua crítica a psicanálise da época.

Roudinesco nos conta que a tradução francesa da sentença, datada de 1936, teria ficado a cargo de Anne Bermann, uma colaboradora de Marie Bonaparte. Nessa época, a tradução refletia o que grande parte dos psicanalistas franceses e ingleses pensavam sobre o que deveria ser a verdadeira tarefa civilizatória que cabia à psicanálise: “o eu deve desalojar o isso” (GUIMARÃES, 1999, 129).

O eu que deve advir numa análise é o [eu] que se pergunta sobre o que quer, não o eu que deve desalojar o *Isso* e trazer os conteúdos inconscientes para adaptar-se a consciência. Desse modo, o sujeito do inconsciente é diferente do sujeito autoconsciente que Lacan supostamente encontra em Hegel.

Quando um sujeito acredita ter acesso direto a si mesmo ao designar-se como ‘eu’ num enunciado, ele ignora sua própria condição de sujeito inconsciente marcado pelo Outro e pensa extrair diretamente do simbólico uma significação objetiva de sua subjetividade. Com efeito, como veremos, tentando fazer coincidir a verdade com o saber o sujeito restringe o irreduzível a uma relação que se esgota no imaginário e que, portanto, não abarca toda a dimensão do desejo que está ali envolvida. O saber que Lacan identifica em Freud é antes um saber que não comporta o menor conhecimento autorreferencial, e Lacan pretende inscrever essa espécie de saber do não-saber numa dialética do desejo.

Pois longe de ceder a uma redução logicizante [como seria o caso de reduzir o sujeito a um jogo de enunciados], ali onde se trata do desejo, encontramos em sua irreduzibilidade à demanda, a própria mola do que também impede de reduzi-lo à necessidade. Para dizê-lo elipticamente: que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável. Entenda-se: no discurso que lhe convém, ético, e não psicológico. (LACAN, E, 819).

Demanda, necessidade e desejo

Desde o Seminário V, Lacan começa utilizar a distinção entre desejo, demanda e necessidade que lhe será de grande importância para os próximos anos de ensino.³⁸ *Necessidade*, no sentido que Lacan atribui ao termo, parece relacionar-se de modo mais estrito a uma falta biológica. Um sujeito movido pela necessidade quer suprir a falta de um objeto da experiência imediata. Por exemplo, quando dizemos que um sujeito tem a necessidade de comer, significa que ele pode sanar sua fome se alimentado da forma que lhe couber. A *demanda* é a necessidade articulada lingüisticamente, ou seja, na demanda está em jogo a satisfação de um objeto que não é mais o objeto da percepção imediata, mas a satisfação que só pode ser alcançada através da experiência de um objeto já perpassado pela linguagem e que, portanto, não corresponde a um objeto biológico ou físico sendo que é mediado por um âmbito lingüístico intrinsecamente intersubjetivo. Um sujeito que demanda algo direciona sua demanda a alguém que ele de algum modo se comunica, seja pela fala formalmente articulada ou com grunhidos, gemidos ou mesmo pelo choro, como no caso de um bebê, por exemplo. No entanto, para Lacan, a expressão de uma necessidade pela linguagem não é redutível a adaptação da necessidade humana ao seu ambiente, isto é, aqui, linguagem não pode ser entendida como mero instrumento pelo qual o homem se realiza no mundo. Muito antes, “a dependência do bebê ao meio que o cerca é, por assim dizer, redobrada por sua dependência ao universo da linguagem, que nunca pode ser superada” (VAN HAUTE, 2002, 105-06). A articulação das necessidades no meio cultural e lingüístico leva a uma diversificação da demanda que não pode ser entendida em termos somente biológicos. Assim, uma necessidade como a fome, que no primeiro momento parece ser estritamente biológica, logo é percebida numa multiplicidade de aspectos – por exemplo, em regras de etiqueta ou hábitos alimentares específicos – que não se reduzem a funções biológicas.

A demanda é direcionada ao Outro, ou seja, a partir dele a demanda transforma a necessidade e dá conteúdo a ordem dos significantes. Portanto, o Outro que Lacan insiste em afirmar como a cadeia de significantes não é uma linguagem formal abstrata, mas expressa, de modo específico, um conteúdo concreto que, para Lacan, é um objeto de amor (que demanda amor), isto é, necessidade de ser reconhecido pelo Outro. Nas palavras de Lacan: “Há de parecer estranho que, descortinando-se nela o espaço desmedido que toda demanda implica –

³⁸ A conceituação que segue se fundamenta principalmente na leitura de Van Haute, *Against Adaptation*, p. 104-125.

por ser petição de amor – não deixemos mais espaço nisso para a citada pergunta.”³⁹ (LACAN, E, 828). A nós interessa notar que essa demanda – que carrega consigo o corte (*ponto de basta*) do discurso que instaura a descontinuidade do real e promove a barra entre o significante e o significado – possui uma dimensão intersubjetiva que reatualiza a forma hegeliana do reconhecimento em vista do amor do Outro. Mas, afinal, como surge o desejo nesse ínterim?

Um exemplo emblemático para pensarmos a relação da demanda do Outro e da necessidade, na medida em que daí se formula a gênese do desejo é a relação entre o bebê e a mãe. Segundo Lacan: “Que dessa autoridade da Lei o Pai possa ser tido como o representante original, eis o que exige especificar sob qual modalidade privilegiada de presença ele sustenta, *para-além do sujeito levado a ocupar realmente o lugar do Outro, ou seja, a Mãe*” (LACAN, E, 828, destaque meu). Imaginemos uma situação hipotética, porém trivial, onde um bebê chora no berço em busca de comida. Ele precisa satisfazer a necessidade que naquele momento o faz incompleto. Ao buscar a mãe para suprir sua necessidade, ela o insere numa rede simbólica, seja através das palavras que acompanham a amamentação, seja por gestos carinhosos. Nesse sentido, a mãe será a primeira a representar a ordem dos significantes – uma ordem em que o bebê precisará aprender a articular suas necessidades juntas às demandas de amor para se satisfazer. No entanto, a demanda do Outro não será totalmente satisfeita. Em outras palavras, toda demanda disso ou daquilo a qual o sujeito se relaciona só é aparentemente demanda de um objeto. Segundo Guimarães, “embora não seja possível saber o que a criança necessita inicialmente, um significado é imediatamente atribuído ao seu apelo, no exato momento em que um outro qualquer entende o grito da criança como uma demanda a ele dirigida” (GUIMARÃES, 1999, 121). Ou seja, algo escapa no momento em que o outro atribui um sentido à demanda incondicional da criança, pois, como vimos, ela está além da vinculação com qualquer objeto imediato.

Eis então que a problemática do desejo ganha espaço:

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 angústia). (LACAN, E, 828).

³⁹ A citada pergunta é: o que é um pai? Pedimos desculpas, mas, aqui, não poderemos nos concentrarmos nas implicações desse questionamento.

Na demanda de amor ao outro há um espaço para a alteridade, contudo é em vista do Outro que o grito da criança se faz demanda e, mesmo que o desejo nasça dessa lógica, ele não se confunde nem com a demanda nem com a necessidade biológica *strito sensu*. O desejo inconsciente se inscreve justamente nessa margem que se abre entre a necessidade e o Outro, ou talvez possamos dizer, entre o simbólico e o “real do corpo”⁴⁰ (LACAN, E, 818). A intervenção que o Outro provoca no ser humano produz uma ultrapassagem da necessidade, de modo que algo escapa a articulação, isto é, há um excedente de desejo que não se vincula à demanda.

Interessante notar o recurso retórico que Lacan utiliza para falar do desejo. Numa passagem citada anteriormente, Lacan definia o desejo de maneira elíptica: “que o desejo seja articulado é justamente por isso que ele não é articulável”. Lembremos que para Kojève a verdade do desejo era ser a “revelação de um vazio”, ou seja, pura negatividade incapaz de se satisfazer com objetos imediatos. Um desejo que não se realiza na imediatidade fenomenal, pois é pura falta a ser. Nesse sentido, pensando que o desejo é articulado mas não articulável, podemos dizer junto com Safatle que:

tudo se passava como se Lacan projetasse a função transcendental própria ao conceito moderno de sujeito em uma teoria do desejo [...]. Transcendental porque o *manque-à-être* seria a condição *a priori* para a constituição do mundo dos objetos do desejo humano. *A priori* porque a falta não é derivada de nenhuma perda empírica [...].⁴¹ (SAFATLE, 2003, 193-194).

Esse transcendental do desejo é a negatividade própria ao desejo pela qual ele vem ao mundo como falta-a-ser. Por isso, se entendemos a dimensão negativa que o desejo carrega, ou, em outras palavras, se compreendermos a morte que acompanha toda vida, poderemos, em acordo com Lacan, afirmar que não é preciso que:

o vencido não pereça, para que produza um escravo. Em outras palavras, o pacto é em toda parte anterior à violência, antes de perpetuá-la, e aquilo que chamamos simbólico domina o imaginário, pelo que podemos indagar-nos se o assassino é mesmo o absoluto Mestre/Senhor. Pois não basta decidir por seu efeito: a Morte. Trata-se ainda de saber qual morte, a que é trazida pela vida ou aquela que a traz. (LACAN, E, 825).

⁴⁰ Van Haute trabalha uma longa discussão sobre o simbólico e real em função da exterioridade existente entre a linguagem e o corpo. Uma aproximação mais cuidadosa entre esses aspectos pode nos indicar caminhos para uma futura pesquisa.

⁴¹ Outros comentadores também seguem por essa via para interpretar o desejo em Lacan: BAAS (2001) tenta aproximar operação kantiana da dedução transcendental com a constituição da noção de desejo puro em Lacan. OGILVIE (1988) identificará uma espécie de transcendental no lugar do Outro, isto é, da linguagem. Diferentes perspectivas que se comunicam. O desejo em Lacan é movido pela negatividade da morte que a linguagem impõe ao sujeito, sem a qual ele não seria, propriamente dizendo, desejo do desejo do Outro.

A morte de que fala Lacan é justamente aquela que possibilita o advento da vida, e não a que impõe seu fim. Essa morte é que mata o puro ser vivo que existiria, ao menos hipoteticamente, antes que a linguagem o atravessa-se e o torna-se alienado frente ao Outro da ordem simbólica. Essa morte primordial a existência é que torna o desejo do sujeito a manifestação de uma ausência que lhe é constitutiva. Muito antes da luta por reconhecimento travada pelo Senhor e pelo Escravo, e antes que algum venha a perecer, seja pela espada ou pelo arado, há um pacto estabelecido. Esse pacto mortal é anterior a violência e a agressividade que a luta impõe. Ou, para falar em lacanês, o simbólico tem primazia sobre o imaginário.

Reposicionando o imaginário

Perguntar sobre o propósito que a DSE hegeliana exerceu na formulação de seu pensamento possibilita a Lacan se reposicionar tanto teórico quanto praticamente nos dois círculos que lhe concerniam no momento em que proferia sua apresentação. Quais sejam, na psicanálise exercida na época, presa a uma “prática educativa caída numa banalidade” (LACAN, E, 825) e no cenário filosófico hegeliano francês, onde a luta entre senhor e escravo culminaria numa espécie de “domingo da vida”⁴².

Caso não houvesse um pacto que antecederesse a luta entre senhor e escravo, a possibilidade de reconhecimento seria malograda, pois com a morte de um, o outro não seria reconhecido. Levar a sério essa idéia é aceitar que há um acordo prévio que, mesmo desconhecido, possibilita qualquer tentativa de identificação com um semelhante. O estágio do espelho, que num primeiro momento serviu como objeção a teoria do eu autônomo na medida em que a imagem alienada do corpo próprio projeta uma dimensão de desconhecimento e hostilidade na relação com objetos, será, através da subversão do sujeito, reposicionado na teoria lacaniana. Quando Lacan inicialmente forjou o estágio do espelho, além da importância metapsicológica ele possuía um valor de crítica a certos setores psicologia vigente. No entanto, basear o processo analítico numa identificação com o analista no qual este representaria a realidade do contexto social é a interpretação da psicanálise que Lacan irá duramente criticar na psicologia de sua época. Tal formulação seria nada menos que

⁴² Essa expressão é encontrada no texto *Hegel no espelho do Dr. Lacan*, de Paulo Antes (in: SAFATLE, 2003). O domingo da vida é o dia do fim da história kojèveano no qual os seres humanos seriam libertos de suas condições de dominação e servidão, e que não haveria mais nenhuma exploração no trabalho; bastaria sentar e contemplar o mundo se autorealizar.

uma construção imaginária, e, portanto, ilusória incapaz de lidar com a dimensão inconsciente que propriamente concerne a psicanálise. Portanto, temos dois motivos, um teórico e outro mais prático para recolocação do imaginário na metapsicologia lacaniana. Contudo o que nos interessa notar aqui é o modo como essa mudança de perspectiva se relaciona com a recepção da filosofia hegeliana no pensamento lacaniano.

Com o desenvolvimento da categoria do simbólico o estágio do espelho deixa de ser uma identificação imagética parcial que antecipa um estado de domínio em que algo de corporal ainda não lhe é acessível e começa a exercer uma função de compensação no interior de uma falta/falha simbólica. Em outras palavras, a alienação que resultava de um corpo real⁴³ não maturado será reformulada em termos lingüísticos onde o Outro instaura a incompletude antes percebida no estágio do espelho. Podemos pensar essa mesma dinâmica numa linguagem hegeliana.

Há esse forte substrato corporal envolvido na discussão da alienação primordial a qual estamos nos referindo, mas podemos reconstruir o mesmo movimento em termos forjados a partir do encontro com Hegel. Num primeiro momento, o sujeito se identifica com uma imagem que não é sua; ela se aliena numa imagem que faz de si mesmo através da imagem do outro. No entanto, o bebê ainda não teria discernimento entre o que é o eu e o que é o outro e, na tentativa de constituir unidade subjetiva para si mesmo, isto é, na tentativa de se reconhecer enquanto ser individual minimamente autônomo ele se depara com o outro que fornece a base imagética. Esse eu que surge dessa dinâmica é formado através da imagem que vê no outro e a partir desse momento ele está preso numa relação de agressividade e rivalidade, pois será o outro quem detêm a verdadeira possibilidade dele se reconhecer enquanto ser autônomo e consciente de si; é o outro que detêm a imagem a que se identifica e, portanto, é somente outro que pode reconhecê-lo. Esse outro do estágio do espelho é antes de tudo um semelhante, isto é, um ser humano no mundo ao qual o eu se relaciona. Num segundo momento, a relação com o semelhante não é mais índice da clivagem primordial de um eu que depende do reconhecimento alheio. Antes da alienação imagética o eu está alienado num meio no qual a morte é seu representante. É propriamente a linguagem que intervêm na relação do sujeito com seu mundo e sua satisfação. Para se constituir o sujeito passa por uma barra lingüística que o impede à relação imediata com o outro. Esse assassinato da coisa liga o ser humano numa dimensão que não tem relação direta com o mundo,

⁴³ É possível reconstruir essa discussão em termos de intersubjetividade (outro e Outro), mostrando mais claramente a relação o pensamento hegeliano.

colocando-o numa ordem onde não é mais o semelhante⁴⁴ que lhe falta, mas o grande Outro. A relação com o outro dependerá, portanto, de uma mediação com a linguagem, e o desejo de reconhecimento do semelhante será primordialmente perpassado por um desejo de reconhecimento do Outro, restando ao imaginário tentar preencher através da *phantasia*⁴⁵ a falta que o simbólico não consegue articular. Preencher a pura negatividade do desejo. Ou seja, o imaginário servirá para maquiar a falta simbólica que é aquilo que forma o próprio desejo.

Qual o espaço do imaginário na subversão do sujeito? Imaginário na subversão cumprirá o papel de preencher a falta simbólica que causa o desejo. Além da nova articulação que o imaginário terá na teoria lacaniana, há outras motivações que impulsionam a discussão, a saber, o próprio modo como Hegel é recebido em território francês. Com pitadas de ironia, e valendo-se da ambigüidade lingüística que sabia manusear tão bem, Lacan diz:

O trabalho a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por medo da morte, será justamente a via pela qual ele realizará a liberdade. Não há engodo mais manifesto politicamente e, ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão. [...] Mas, por menos que este escape a má-fé do professor, é bem difícil ele se enganar quanto ao que é o seu trabalho que deve dar-lhe acesso ao gozo. Prestando uma homenagem propriamente inconsciente à história escrita por Hegel, é freqüente ele encontrar seu álibi na morte do Senhor/Mestre. Mas, que acontece com essa morte? Ele simplesmente a espera. [...] Assim, nãoensem os filósofos poder não dar importância à irrupção que foi a fala de Freud no que concerne ao desejo. (LACAN, E, 825)

Parece que essa crítica tem endereço, e dos mestres que Lacan teve ao longo da vida, este talvez tenha sido o responsável pelo modelo de ensino que Lacan adota a partir dos anos 50, a saber, Kojève.⁴⁶ Lacan não verá no trabalho do escravo o modo de superação de sua servidão, tal como Kojève entendia. Assim, a perspectiva lacaniana não permitirá ler na PhG

⁴⁴ Aqui caberia aprofundarmos na questão entre eu-ideal e ideal de eu, no entanto, como dissemos anteriormente, optamos por deixar esse tópico para um possível prosseguimento da pesquisa.

⁴⁵ Também não poderemos focar na questão da *phantasia* e sua importante função ao longo da *Subversão do sujeito*, mas deixamos indicado uma passagem para que o ponto não passe totalmente despercebido. “O sujeito tenta formular uma resposta a essa questão na fantasia. Nesse sentido, a *phantasia* é a última tentativa do sujeito de escapar da essencialmente enigmática e indeterminada do desejo, e dar a ele (um mínimo) de determinidade. [...] O desejo transforma a incondicionalidade da demanda em algo ‘absoluto’, e isso pressupõe que o bebê possa se separar do Outro. [...] No entanto, ‘se tornar livre’ não significa uma completa quebra das algemas. A ligação com o primeiro Outro [a mãe] continua a existir, mas o bebê agora pode formular sua própria resposta para a perda e para a falta que ele experiencia na sua relação com o Outro, e sua resposta toma a forma da *phantasia*. A *phantasia* constitui a maneira com a qual o sujeito lida com a incompletude do Outro, a causa do desejo.” (VAN HAUTE, 2002, 132-34)

⁴⁶ Alguns estudiosos e historiadores da psicanálise apontam que talvez Lacan tenha aproveitado os modelos dos seminários de Kojève em seu próprio modo de ensino.

uma espécie de filosofia da história onde o escravo, pela transformação do mundo através do trabalho e a conseguinte identificação com esse mundo feito a sua imagem semelhança, superaria a dominação do senhor. O senhor não impede o gozo do escravo, pelo contrário, o gozo lhe será facilmente alcançável. Pensar o contrário seria fechar os olhos para a verdadeira função que a morte na DSE. Ao menos nesse sentido, se pensarmos no resultado final da luta entre Senhor e Escravo para Kojève, que termina com a morte do Senhor pelo Escravo, ele teria levado a sério o papel da morte, pois ela já estava presente desde o primeiro momento, sendo sob sua égide que o desejo de reconhecimento se constitui. A morte, para Kojève, ainda que participe do processo de reconhecimento através da luta, termina numa realização idealizada. Repensar a morte é colocar o desejo além da atividade reconciliadora do trabalho que Lacan encontra em Kojève⁴⁷. Nesse ponto, Safatle percebe que: “É graças à categoria do trabalho que Hegel não hipostasia uma noção eminentemente negativa de desejo puro. [...] Eis o resultado de reduzir a filosofia hegeliana ao motivo do conflito presente na DSE em sua versão kojèveana.” (SAFATLE, 2006, 93)⁴⁸. E não reconhecendo a dimensão negativa do trabalho em Hegel, Lacan reafirma a necessidade de buscarmos a potência disruptiva que é desejo inconsciente freudiano para operacionalizarmos a subversão do sujeito, encontrando aí a dimensão simbólica cuja falta intrínseca causa o desejo.

Verdade, linguagem e imaginário

⁴⁷ Para Hegel, a reconciliação da consciência de si com a vida só acontecerá no “Espírito” e não através do trabalho do escravo como deseja Kojève.

⁴⁸ Em SAFATLE, 2006, p.89-98, encontramos uma discussão mais aprofundada e abrangente a respeito da crítica lacaniana a noção de trabalho. Safatle percebe que se Lacan tivesse levado a sério a função de trabalho na PhG teria chegado a noção de trabalho muito próxima duma noção de linguagem capaz de vincular os elementos sócio-simbólicos que Lacan procura articular com a idéia de um desejo inconsciente. “O trabalho pressupõe a mediação do sujeito por um objeto que não é apenas reconhecido por outra consciência, mas pelo Outro simbólico como, por exemplo, sistema de necessidades que expõe o vínculo social” (2006, 95). Repensar a articulação entre linguagem e trabalho poderia abrir para a aproximação de Lacan com a tradição dialética hegeliana. “se insistirmos na similitude lógica entre *trabalho* e *linguagem* na filosofia hegeliana, a fim de apreender os planos formais de articulação do problema do reconhecimento a partir da dialética, poderemos encontrar uma constelação de problemas que nos aproxima de certos encaminhamentos lacanianos.” (2006, 95). Safatle nos aponta uma perspectiva para interpretar Lacan para além da subversão do sujeito: “De fato, por refrear o impulso destrutivo do desejo, o trabalho forma, isto no sentido de permitir a auto-objetificação da estrutura da consciência de si em um objeto que é sua duplicação. Mas o giro dialético consiste em dizer que a alienação no trabalho, a confrontação com o agir como uma essência estranha, como agir para-um-Outro absoluto (e não apenas para uma Outra particularidade) tem caráter formador por abrir a consciência à experiência de uma alteridade interna como momento fundamental para a posição da identidade. [...] Assim, ao invés de um conceito expressivista de trabalho, Hegel parece operar com um conceito muito próximo ao seu conceito de linguagem: a negação determinada do que se aloja na intenção é início da verdade absoluta de uma consciência de si que traz em si mesma sua própria negação.” (2006, 98)

Por isso, agora podemos entender com mais propriedade a afirmação que nos trouxe até aqui: *A revolução freudiana é inscrever na junção entre verdade e saber o desejo como desejo do Outro*⁴⁹. Sabendo que em Hegel o desejo é o responsável pela ligação imanente entre verdade e saber, percebemos que é nessa fronteira que o inconsciente freudiano irá prestar serviços para a recompreensão da noção de sujeito. Para tanto, precisamos realizar um percurso, ainda que muito limitado pelo escopo desse trabalho, na relação entre verdade e linguagem para Lacan, no intuito que consigamos aprofundar mais na relação entre Hegel e Lacan. Será a linguagem que cumpre o papel de introduzir na realidade a dimensão da verdade. Somente a partir da quebra entre objeto e símbolo que podemos falar de verdade. Na linguagem os objetos perdem sua auto-evidência, pois ela cumpre a função de negação da imediatidade da coisa. Somente com o advento da verdade a dimensão da mentira pode advir.

Interessante pensar essa relação na passagem em que Lacan compara a capacidade dos animais e seres humanos de se enganarem:

esse Outro, distinguido como lugar da Fala, impõe-se igualmente como testemunha da Verdade. Sem a dimensão que ele constitui, o engano da Fala não se distinguiria do disfarce que, na luta combativa ou na exibição sexual, é bem diferente dela. Manifestando-se na captura imaginária, o disfarce se integra no jogo de aproximações e ruptura que constitui a dança originária em que essas duas situações vitais encontram sua escansão, e nos parceiros que nelas se ordenam em sua, ousaríamos escrever, dancidade. O animal, aliás, mostra-se capaz disso ao ser acuado: consegue despistar esboçando uma retirada que é um engodo. [...] Mas o animal não fingi fingir. Não deixa rastros cujo engodo consista em se fazerem tomar por falsos sendo verdadeiros, isto é, quando são os que dariam a pista certa. Tampouco apaga seus rastros, o que já seria, para ele, fazer-se sujeito do significante. Tudo isso foi apenas confusamente articulado por alguns filósofos, ainda que profissionais. Mas está claro que a Fala só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante, e que o significante exige outro lugar [...] para que a Fala que ele sustenta possa mentir, isto é, colocar-se como a Verdade. Assim, é de outro lugar que não o da Realidade concernida pela Verdade que esta extrai sua garantia: é da Fala. Como também desta que ela recebe a marca que a institui numa estrutura de ficção. (LACAN, E, 821-22).

Nessa passagem podemos perceber o modo como Lacan irá interpretar o imaginário. Ele está desativando o caráter representacional da verdade. A mentira, o fingir do animal só será um fingimento em sentido estrito se houvesse para ele a possibilidade da verdade. O que o simbólico coloca é que a verdade imaginária é ser um fingimento que aparece na fala do sujeito. Articulado no simbólico o imaginário encontra a verdade naquilo que lhe escapa.

⁴⁹ “Esse Outro inevitavelmente transcende todo discurso, e por isso ele é o lugar no qual surge todo discurso, e de onde ele será novamente rompido” (VAN HAUTE, 2002, 77).

Interessante notar a tese lacaniana de que os animais dividiriam com os seres humanos a dimensão imaginária, mas estariam aquém do simbólico, e por isso não fingem fingir, isto é, qualquer manobra de fuga que faça não terá verdade além do fingimento que lhe é próprio, não encontrando sua verdade em outra dimensão que lhe escapa. Por isso os animais não têm propriamente uma estrutura igual aos seres humanos, pois não apagam seus rastros, ou em outras palavras, não direcionam seu desejo ao Outro. Apenas o [eu] pode fazer do falso sua verdade, porque, em atos falhos, por exemplo, a fala do sujeito o traí e revela um desejo inconsciente que não se direciona ao semelhante, mas ao Outro que instaura a dimensão da verdade. Nesse sentido, se o ser humano não fosse atravessado pela pura negatividade irreduzível ao simbólico e que somente com o simbólico pode surgir, o imaginário estaria restrito a condição do imaginário animal, isto é, um imaginário onde a distinção entre verdade e falsidade não se aplicam. Eis que, diferentemente do animal, o imaginário humano finge fingir e comporta um espaço atravessado tanto pela verdade como pelo engodo, sendo que o engodo se faz falso justamente por ser verdadeiro. Ou talvez, uma interpretação muito mais viável seja pensar que o imaginário humano e animal são idênticos; a diferença consiste que no humano ele é atravessado por uma verdade localizada num outro lugar que lhe escapa completamente, ou seja, tem sua verdade recalcada e é inconsciente. O sujeito é marcado por uma alteridade que não se limita ao outro enquanto semelhante, e sim ao Outro.⁵⁰ O imaginário se torna completamente limitado a preencher a falta simbólica, ou seja, ele pretende nomear o desejo através da fantasia! Mas não consegue....

Se pensarmos o movimento da subversão do sujeito lacaniana em termos de uma teoria do reconhecimento, poderíamos dizer junto a Safatle que a consciência “precisará ser reconhecida por um outro que não seja apenas uma outra particularidade, mas um Outro que possa suportar aspirações universalizantes de reconhecimento.” (SAFALTRE, 2006, 92). Por não aceitar que o impasse do desejo seja superado pela reflexão da consciência de si consigo

⁵⁰ “a identificação estabelece uma ligação com o Outro que não falha em reconhecer sua alteridade, e é precisamente assim que o Outro pode (continuar a) funcionar como a representatividade de uma ordem que essencialmente transcende o sujeito, e pela qual ele procura acesso. Em contraste com a identificação imaginária, que simplesmente me faz rival do Outro, identificação com ‘specific trait’ que determina o desejo sem imediatamente reduzi-lo a pura duplicação de um outro (imaginário)” (VAN HAUTE, 2002, 96) – essa relação imaginária em vista do Outro resulta no ideal do eu que no grafo é representado por I(A): “porque ela é composta por uma identificação (I) que não anula a alteridade do seu objeto Outro (A), e no qual ancora concretamente o sujeito no simbólico.” (VAN HAUTE, 2002, 97)

mesma através do trabalho, Lacan pôde lidar com uma noção eminentemente negativa de desejo, pensado-o como desejo puro.⁵¹

O Outro e para além do simbolizável

Vimos que esse sujeito busca sua transparência, quer se fazer completamente reconhecido, e por isso, pensando encontrar sua completude na demanda, somente se depara com a “opacidade” do significante que o determina em seu desejo. Aqui, está preso a uma relação imaginária na qual “a fantasia é propriamente o ‘estojo’ daquele [eu] que é primordialmente recalcado, por só ser indicável no *fading* da enunciação.” (LACAN, E, 831). O sujeito busca na fantasia uma forma de lidar com sua falta simbólica. O sujeito tal como Lacan o pensa, isto é, inconsciente, não encontra a verdade de seu desejo na fantasia, pois ela lhe escapa linguisticamente. O sujeito do inconsciente nem sequer sabe que fala, nos dirá Lacan (cf. LACAN, E, 831). Eis a grande dificuldade. A verdade da enunciação não é translúcida, pelo contrário, ela aparece no seu progressivo enfraquecimento.

É na versão final do grafo do desejo que Lacan irá formular os novos desenvolvimentos que pretende alcançar com a subversão do sujeito. Nessa última versão o complexo de castração freudiano será pensado como “a mola mestra da subversão do sujeito. Lacan precisa lidar com a dificuldade de pensar a impossibilidade da completa adequação do simbólico com o real, ou vice e versa, o que nos coloca mais uma vez frente a crítica à solução hegeliana entre a distinção saber e verdade. Se o sujeito do inconsciente é o sujeito de um desejo que permanece oculto para a linguagem, como ela poderia levar o sujeito a encontrar a verdade de seu desejo inconsciente?

O inconsciente será o espaço não transparente do qual o desejo do sujeito insiste. Lacan, no entanto, pensa que o inconsciente é justamente o espaço do discurso do Outro.

Pois aí se vê que a insciência que o homem tem de seu desejo é menos insciência daquilo que ele demanda – que afinal, pode ser cingido – do que insciência a partir da qual ele deseja. É por isso que corresponde a nossa formulação de que o inconsciente é o discurso do Outro [...]. Mas acrescentando também que o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o ‘de’ fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja (o que dá a verdadeira dimensão da paixão humana). (LACAN, E, 829).

⁵¹ Falar de desejo puro, para Lacan, envolve pensar a relação entre Desejo e Lei que ele desenvolve no texto da *Subversão*. Essa noção de desejo puro e sua relação com a Lei está tangencialmente presente nesse escrito, no entanto, pedimos desculpas por não ter conseguido tratar de sua relevância.

Assim, percebemos que o desejo inconsciente não é somente do Outro, mas nós desejamos como Outro, nos fazemos Outro para desejar. Desejamos do lugar do Outro e isso explica porque o sujeito não pode reconhecer esse desejo como seu.

Assim, segundo Guimarães: “a dialética instalada é a tentativa imaginária de manter uma situação de reconhecimento, [...] o desejo de reconhecimento é somente uma demanda de amor. Por isso, quando o sujeito tenta adequar seu desejo à demanda, ele goza de seu sintoma e ‘permanece na sujeição do Outro.’” (1999, 143). O desejo de reconhecimento precisa se inscrever numa esfera que transcenda as demandas particulares de reconhecimento. O sujeito percebe sua necessidade de reconhecimento como uma demanda do Outro, demanda que é inscrita na ordem simbólica, e não na do puro desejo enquanto ele instancia a negatividade. Fazendo-se sujeito que busca suprir essa demanda de amor, ele não consegue subscrever seu desejo, não consegue se separar da mãe que lhe inscreve na ordem significante, a qual ela mesma será o significante primordial. Desse modo, não conseguindo se separar da demanda do Outro, o desejo fica ocultado por um invólucro sintomático⁵²: “seu desejo dá lugar ao sintoma que fixa uma significação para o seu gozo. [...] o sujeito sacrifica seu desejo e assume o gozo no seu lugar.” (GUIMARÃES, 1999, 143). Reconhecendo a irreduzível negatividade que subjaz à sua relação com o Outro o sujeito poderá se separar da identificação com o gozo que oculta o desejo inconsciente do sujeito.

Nesse sentido, a tentativa de Lacan de reabilitar a castração freudiana funcionaria através da destituição do Outro do posto que lhe é atribuído como detentor do saber sobre o significado do desejo. Esse Outro é encarnado na figura do analista através da identificação imaginária que o analisando lhe atribui, esperando dele uma espécie de voz oracular que respondesse pela verdade de seu desejo. No entanto, é justamente esse papel de Outro que o analista não pode encarnar para que o desejo do sujeito possa se desamarrar do quadro sintomático engendrado pela demanda de gozar. O Outro tem que ser “exorcizado” da função de Outro do saber que o sujeito lhe confere. Em outras palavras, o analista tem que possibilitar que o analisando faça a experiência da instabilidade do Outro, isto é, experienciar a impossibilidade do Outro de garantir ao sujeito a verdade de seu desejo. Ora, se é assim, temos que concordar que o desejo não pode ser articulado precisamente porque e enquanto for articulado pela linguagem. O desejo será sempre irreduzível a demanda e a linguagem.

⁵² A pergunta ‘*Che vuoi?*’ abre para a o espaço que o sujeito se faz fantasia para o Outro, ou seja, abre o espaço para o aparecimento do sintoma. (LACAN, E, 829).

No ponto $S(A)$ no grafo do desejo Lacan situa o significante que, segundo ele, é o representante da falta no Outro (LACAN, E, 832).

“Partamos da concepção do Outro como lugar do significante. Qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de modo algum pode aparecer fora desse lugar. É o que formulamos ao dizer que não existe metalinguagem que possa ser falada, ou, mais aforismicamente, que não há Outro do Outro. É como impostor que se apresenta, para suprir sua falta, o Legislador (aquele que alega erigir a Lei⁵³).”⁵⁴ (LACAN, E, 827-28).

Não há uma linguagem que complete outra linguagem, isto é, não há um Outro que possa garantir a verdade do Outro e tamponar os furos de sentido que surgem daí. $S(A)$ pode ser o significante da falta justamente porque não há Outro significante que o complete. Isso significa dizer que “há uma ausência na estrutura das remissões significantes” (GUIMARÃES, 1999, 150). Nas palavras de Lacan:

Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo. Ora, estando a bateria dos significantes, tal como é, por isso mesma completa, esse significante só pode ser um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes. (LACAN, E, 833).

Há um significante que não pode ele mesmo estar na cadeia significante, pois de outro modo seria completa e fechada. Estritamente dizendo, uma cadeia significante só se fecha quando dela atribuiu-se retroativamente um sentido. No entanto, esse significado retroativo sempre remete a algo, ou alguém, que é de onde sujeito recebe a mensagem da pergunta que remete ao Outro (“que queres?”). Ou seja, não nenhum significado que satisfará completamente uma pergunta que é dirigida ao Outro que se encontra no lugar da falta. Se é

⁵³ Como foi dito anteriormente, infelizmente não poderemos tratar aqui da instigante relação entre Lei e desejo, e das conseqüências que essa relação impõe no discurso ético.

⁵⁴ “não há nenhuma linguagem que poderia dizer o verdadeiro do verdadeiro, simplesmente porque não há metalinguagem,” (LACAN, E, 882) Em *A ciência e a verdade* (1966), Lacan irá buscar num referencial lógico uma discussão que o possibilite formalizar o conceito de Outro incompleto. Isso significa afirmar que não existe metalinguagem de qualquer linguagem que possa ser falada, e recorre a autores da tradição analítica da filosofia, tais como Russell e Göedel para evidenciar sua crítica. Interessará a ele mostrar a impossibilidade de uma metalinguagem construir uma linguagem sem furos, completa e sem equívocos. Para discussão mais aprofundada, ver GUIMARÃES, 2002, p.146-151.

certo dizer que, de acordo com Lacan, não existe significado fora da linguagem e, portanto a incapacidade do sujeito de apreender-se por completo lhe aparece como um problema arraigado na incompreensibilidade de algo inominável. Nesse sentido, ser subjetificado não é tornar algo consciente, é antes conseguir lidar com aquilo que lhe escapa sem cair em pré-determinações enrijecidas.

Gozo e castração

$S(\mathcal{A})$ simboliza a falta que se encontra na ordem dos significantes, e que não pode se encontrar simplesmente dentro dela. Nesse sentido, o $S(\mathcal{A})$ está em oposição a A , pois o primeiro não é um significante verbal, mas antes inexprimível. Por isso Lacan diz que ele representa um -1 na cadeia dos significantes. Esse significante é impronunciável, muito embora seja ele que engendre uma operação no sujeito que o impede de se tornar plenamente conhecido. É nesse sentido que Lacan aponta que $S(\mathcal{A})$ refere ao que falta no sujeito para que ele se esgote no *cogito*, isto é, a consciência que aspira esgotar sua instabilidade numa certeza capaz de garantir a si mesma validade normativa universal esbarra em algo de “impensável” (LACAN, E, 834). Portanto, segundo Van Haute: “ $S(\mathcal{A})$ designa o ponto em que o *cogito* precisa reconhecer que ele não é somente onde ele pensa; ele também pensa no lugar onde ele não é.” (VAN HAUTE, 2002, 173).

É nesse sentido que podemos interpretar a frase de Valéry que Lacan cita na *Subversão*: “Sou do lugar de onde se vocifera que “o universo é uma falha na pureza do Não-Ser””. (LACAN, E, 834). “Se a pureza do Não-ser for deixada intacta, o Não-Ser do significante seria puro e, nesse caso, só restaria o nada. Portanto, um sujeito do inconsciente só pode vir a ser se a onipotência do Outro for molestada” (GUIMARAES, 1999, 152). No entanto, na medida em que o sujeito é submetido a um significante esvaziado, quase como um puro nada, ele precisa, sob o risco de se anular completamente, estabelecer uma falha nessa falta pura. Como pode, afinal, um sujeito que está submetido a um significante inexprimível e inexpressível realmente existir, isto é, como pode o sujeito inconsciente saber que existe? Ele deve agir de modo a não se apagar na relação com o indeterminado do significante $S(\mathcal{A})$ e, nessa tentativa, subscrever seu desejo numa instância que o determina enquanto gozo: “E não sem razão, porque, para se preservar, esse lugar faz o próprio Ser ansiar com impaciência. Chama-se o Gozo, e é aquele cuja falta tornaria vão o universo.” (LACAN, E, 834). O gozo parece ser uma tentativa de subjetivar algo que, por princípio, é insubjetivável, isto é, o gozo é uma tentativa de vivificar algo que é da ordem da falta pura e que não pode ser expressa pela

linguagem: ele instaura a falta/falha sem a qual o universo não faria sentido e, propriamente como o sujeito não se justificaria.

Mas, enquanto o sujeito direcionar suas demandas de garantia de verdade ao Outro inconsciente, ele ainda não experienciou a impossibilidade do Outro de garantir qualquer satisfação total ao seu desejo, justamente por ser incapaz de oferecer um significante plenamente satisfatório ou adequado para representá-lo. Lacan pretende que, através da análise, o analisando seja capaz de *experienciar*⁵⁵ a inconsistência do simbólico para lidar com suas demandas de universalidade e a impossibilidade de encontrar significação acabada para seu desejo. O gozo, enquanto ligado ao emblema de onipotência do Outro, quer reconhecer a ele seu caráter de completude e, assim, fecha os olhos para sua incompletude, pois, se o fizesse, teria que admitir o que não quer, ou seja, teria que admitir que o Outro não lhe garante mais nenhuma garantia. É nesse ponto que a castração deve operar a subversão do sujeito: ela deve garantir que o sujeito lide com a perda de sua adequação ao desejo do Outro, fazendo, portanto, com que o sujeito se deparasse com a falta de um referente adequado ao seu desejo: “estruturalmente no sujeito, o complexo de castração constitui neste essencialmente a margem que todo pensamento evitou, saltou, contornou ou encobriu, todas as vezes em que aparentemente conseguiu apoiar-se num círculo, fosse ele dialético ou matemático.” (LACAN, E, 835).

O sujeito precisa se libertar das amarras da demanda do Outro enquanto $S(\mathcal{A})$ para se tornar hábil a desenvolver seu próprio desejo, de modo singular e que não se limite a buscar sua garantia em dialéticas de produção sintomáticas, (que é para onde a dialética se direciona se permanece vinculada a primazia do Outro), e nem em sistemas de significação.⁵⁶

“O papel da castração é interferir nessa dialética para impedir que haja uma adequação do desejo do sujeito ao desejo do Outro, pois para Lacan, o que garantiria, em última análise, o reconhecimento do desejo no desejo do

⁵⁵ Me parece muito importante notar o caráter desse “dar-se conta da impossibilidade” como uma experiência que, por conseqüência, pressupõe um processo e um movimento, que caracteriza a própria análise. Esse experienciar só pode ser entendido se houver uma trajetória de experiências que o sustenta.

⁵⁶ Aqui está presente uma dinâmica que envolve a compreensão do *phalo*. O *phalo* é um significante que acompanha a falta de expressividade do $S(\mathcal{A})$. Não trataremos desse ponto especificamente no texto, mas deixamos uma indicação: “De fato, a introdução do significante $S(\mathcal{A})$ meramente expressa, no nível da lógica do significante enquanto tal, a *necessidade formal* de introduzir um novo significante para designar a máxima indeterminabilidade do sujeito. Esse significante é o *phalo*.” O *phalo* é o significante da falta. Ele assume a o espaço do $S(\mathcal{A})$ na medida em que designa a ligação essencial entre o corpo e a linguagem. (VAN HAUTE, 2002, 175) – “De acordo com Lacan, o *phalo* marca, para ambos os sexos, uma quebra na imagem especular [...] É somente em relação a imagem especular que o real órgão sexual pode aparecer como algo que engendra completude do ego. Lacan designa esse problema imaginário do *phalo* com o símbolo $(-\phi)$.” (2002, 183) – “Ele [a criança] precisa parar de entender o *phalo* como uma magnitude imaginária, ou, o que resulta na mesma coisa, ele precisa parar de experienciar a castração como uma frustração.” (2002, 187)

Outro que leva o sujeito ao conhecimento de si é a esquivada da castração.” (GUIMARÃES, 1999, 155).

“A castração é definida como a falta simbólica (fálica) de um objeto imaginário (imagem do pênis).” (DUNKER, 160). Ora, a castração não se encontra no próprio sujeito, antes ela está no Outro (o significante $S(A)$ representa essa impossibilidade de completude do Outro).

Se o sintoma é uma significação do Outro, a função da análise é procurar fazer com que o sujeito acredite cada vez menos no Outro, que o sujeito perca a fascinação que os significantes exercem sobre ele para que se desfaça a fixidez das significações que lhes atribui. [...] É a fantasia e o sintoma que dão substância ao sujeito ao fixá-lo numa significação. Lacan chega a afirmar que o próprio sujeito da consciência resulta de uma operação semelhante quando acredita ter acesso a si mesmo ao designar-se no enunciado. (GUIMARÃES, 1999, 155).

Na medida em que o Outro do lugar do $S(A)$ é solicitado a responder pelo o que o sujeito quer, ele não responde com o desejo do sujeito, mas com um objeto da fantasia (objeto fálico)⁵⁷, como um sintoma que fixa uma significação que se faz necessária, obscurecendo o desejo do sujeito e tornando-o gozo. A castração tem, assim, por objetivo, afastar o gozo e permitir que o sujeito seja capaz de experienciar seu desejo enquanto tal.

A castração não é só aquela alienação na linguagem que mortifica e que nos impede de ter um acesso direto à coisa, ela é também a separação em relação a tudo aquilo que determina um modo específico de gozo, possibilitando o desejo através do deslocamento significante. A recusa da plena adequação ao desejo do Outro abre um campo para o sujeito onde não há significação prévia e onde o desejo pode procurar, através do deslocamento significante, outras formas de se satisfazer. (GUIMARÃES, 1999, 158)

⁵⁷ “Pois esse sujeito, que acredita poder ter acesso a si mesmo ao se designar no enunciado, não é outra coisa senão um objeto desse tipo. Perguntem ao angustiado com a página em branco, e eles dirá quem é o excremento de sua fantasia. É a esse objeto inapreensível no espelho que a imagem especular dá sua vestimenta.” (LACAN, E, 832).

Referências bibliográficas

- ARANTES, P. *Um Hegel errado mas vivo – notícia sobre o seminário de Alexandre Kojève*. In: *IDE – Revista da Sociedade de Psicanálise de São Paulo*, São Paulo, n. 21, 1991
- BAAS, B. *O desejo puro*. Rio de Janeiro: Revinter, 2001.
- BOOTHBY, R. *Death and desire: psychoanalytic theory in Lacan's return to Freud*. New York: Routledge, 1991.
- DUNKER, C. I. L. *Lacan e a clínica da interpretação*. São Paulo, Hacker Editores.
- DUMOULIÉ, C. *O desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- GUIMARÃES, B. *Desejo e Alteridade: a presença de Hegel na subversão do sujeito de Lacan*. Belo Horizonte, 1999 (Dissertação, Mestrado UFMG).
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002
- LAIA, S. *Sujeito e saber em Hegel e em Lacan*. Revista Síntese. Rio de Janeiro: SPES, 45, 1989.
- LACAN, J. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *Seminário I – Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- _____. *Seminário II – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- OGILVIE, B. *Lacan – a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*. 2.ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- _____. (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- _____. *O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo*. Revista KRITERION, Belo Horizonte, n. 117, p. 95-125, Jun. 2008.

SALES, L. *A filosofia concreta de Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan*. Paidéia, Ribeirão Preto, vol.12, no.24. 2002. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-863X2002000300003&script=sci_arttext. Data de acesso: 25/01/2013

SIMANKE, R. T. *Metapsicologia lacaniana - os anos de formação*. Paraná: Editora UFPR, 2002.

QUINET, A. (org.). *Jacques Lacan: a psicanálise e suas conexões*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.

VAN HAUTE, P. *Against adaptation: Lacan's "subversion" of the subject*. New York: Other Press, 2002.