

## Aula 7 (20/10/16)

### Da fala ao puro desejo

Ronaldo Manzi

#### O papel da fala e sua ressignificação na estória do sujeito

Qual é meu desejo? Qual é a minha posição na estruturação imaginária? Essa posição não é concebível senão enquanto um guia se encontra para além do imaginário, no nível do plano simbólico, da troca legal que não pode se encarnar senão na troca verbal entre os seres humanos. Esse guia que comanda o sujeito é o ideal do eu (SI, p. 162).

Anos depois dirá em seu *Seminário VII*: “eu não vou elaborar aqui uma teoria do conhecimento, mas é bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em fala, que a linguagem, que os processos simbólicos, dominam, governam tudo” (SVII, p. 57).

Como compreendermos isso? E, em que isso nos ajudaria a repensar a fenomenologia?

Pelo eu ter a função de desconhecimento de si, o objetivo da análise seria, ao contrário, buscar a verdade do sujeito. Uma verdade que poderia ser acessível pela fala. Mas não qualquer fala. Lacan reconhece que, numa análise, há momentos em que o sujeito fala sem se comprometer nela, o que ele denomina uma *fala vazia*. Em outros momentos, a verdade do sujeito aparece. São nesses momentos que surge uma *fala plena*<sup>1</sup>: “a fala plena é aquela que visa, que forma a verdade tal como se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A fala plena é fala que faz ato. Um dos sujeitos se encontra, em seguida, outro que ele não era antes. É por isso que essa dimensão não pode ser eludida da experiência analítica” (SI, p. 126).

Seria na fala plena que poderíamos ser reconhecidos: o sujeito, ao buscar falar a verdade de si, busca ser reconhecido pelo outro. A clínica promoveria esse reconhecimento a partir da transferência<sup>2</sup> – um dos momentos em que essa fala plena pode surgir: “na sua essência, a transferência eficaz da qual se trata, é simplesmente o ato da fala. Cada vez que o homem fala a um outro de uma forma autêntica e plena, há, no sentido próprio, transferência, transferência simbólica – passa-se algo que muda a natureza dos dois seres em presença” (SI, p. 127). Aliás, uma fala que Lacan associa a

---

<sup>1</sup> Ou fala autêntica: uma fala que foge do discurso corrente (cf. SI, p. 293).

<sup>2</sup> Por isso Lacan irá afirmar sem titubear em seu seminário sobre a transferência (1960-1961) que “a presença do passado, então, tal é a realidade da transferência” (SVIII, p. 206) – lembrando, é claro, que se trata de uma ressignificação desse passado: “na transferência o sujeito fabrica, constrói algo. E, desde então, não é possível, parece-me, de não integrar em seguida à função da transferência o termo ficção” (SVIII, p. 207).

um *mito individual*, porque seria a partir de um “mito” que o sujeito poderia reconstruir sua estória, sua verdade. Em *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose* (1952) Lacan diz:

o mito é o que dá uma fórmula discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade não se apoia senão sobre ela mesma e é na medida em que a fala progride que ela a constitui. A fala não pode se apreender ela mesma, nem apreender o movimento de acesso à verdade, como uma verdade objetiva. Ela só pode exprimi-la – e, de uma forma mítica. É nesse sentido que se pode dizer que no que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva e que o complexo de Édipo tem um valor de mito (MI, p. 14)<sup>3</sup>.

Lembremos que em 1945, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty havia estabelecido dois modos de falar: uma *fala falante* e uma *fala falada*<sup>4</sup>. Por um lado, uma fala instituída, sedimentada, adquirida – que vem da tradição (aprender a falar, etc.); por outro, uma intenção significativa em “estado nascente”, um excesso de nossa existência sobre o ser natural como diz o filósofo (cf. MERLEAU-PONTY, 1967, p. 229). Seu objetivo é mostrar que há falas que são produtivas e outras que são simplesmente a repetição do mesmo.

Obviamente que isso não significa que entre a fala falada e a fala falante não há uma relação:

exprimir não é substituir ao pensamento um sistema de signos estáveis aos quais estejam ligados pensamentos seguros, é se assegurar, pelo emprego de palavras já usadas, que a intenção nova retoma a herança do passado, é de um só gesto incorporar o passado ao presente e soldar esse presente a um futuro, abrir todo um ciclo de tempo em que o pensamento ‘adquirido’ permanece presente a título de dimensão, sem que nós tenhamos necessidade de evocar ou de a reproduzir (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 449-450).

Isso leva Merleau-Ponty a essa conclusão: “a existência assume sempre seu passado, seja aceitando-o ou recusando-o” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 450).

Não é exatamente isso que Lacan busca estabelecer ao propor a existência de uma fala plena e uma fala vazia. Mas também não é muito distante. Não se trata

---

<sup>3</sup> O mito está diretamente ligado ao drama individual (Politzer): uma construção neurótica. O caso exemplar disso é o “Homem dos ratos” de Freud que Lacan comenta: “o cenário fantasmático se apresenta como um pequeno drama, um gesto, que é precisamente a manifestação do que eu denomino o mito individual do neurótico” (MI, p. 28).

<sup>4</sup> Essa é uma concepção claramente heideggeriana. Basta lembrarmos como Heidegger descreve o falatório (uma das formas do *Dasein* decair): “porque o discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão e repetição do discorrido*. O discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário. A coisa é assim porque a-gente o diz. Nessa repetição e difusão por meio da qual a inicial falta-de-solo aumenta até atingir a total falta-se-solo, o falatório é construído. Além disso, o falatório não se limita à repetição oral, mas se alastra pelo escrito como ‘escrevinhação’. A repetição do discurso aqui não se funda somente no ouvir-dizer. Também se alimenta do lido por cima. O entendimento mediano do leitor *nunca pode* separar o que foi conquistado e alcançado originariamente do que é meramente repetido. Mais ainda: o entendimento mediano sequer há de querer fazer semelhante distinção, e dela não necessita, pois já entendeu tudo” (HEIDEGGER, 2012, p. 475).

exatamente de uma produtividade da linguagem e sim uma fala que, na transferência (mais especificamente), o sujeito é capaz de assumir<sup>5</sup> – a não ser que pensemos a assunção de sua própria fala como uma produtividade. De qualquer modo, é uma assunção de forma endereçada. Assumir sua fala, se implicar nela: significa assumir sua estória, dar um novo sentido a ela<sup>6</sup>: “a estória (do sujeito)”, afirma Lacan, “não é o passado. A estória é o passado na medida em que ele é estoricizado no presente – estoricizado no presente porque ele foi vivido no passado” (SI, p. 19)<sup>7</sup>. Não podemos deixar de reparar: assim como em Husserl, é a partir do presente que o sujeito dá um sentido ao seu passado. Aqui, Lacan segue a fenomenologia...

De certo modo, isso nos faz também debater com Sartre e sua psicanálise existencial. Ele afirma que essa espécie de ressignificação se daria a partir de uma *projeção* do presente, pois “a significação do passado está estreitamente dependente de meu projeto presente” (SARTRE, 2006, p. 543). Sartre conclui: “assim, como o lugar, o passado se integra à situação uma vez que o para-si, pela sua escolha do futuro, confere à sua facticidade passada um valor, uma ordem hierárquica e uma urgência a partir das quais ela *motiva* seus atos e suas condutas” (SARTRE, 2006, p. 549).

Esse é um ponto em que torna difícil pensarmos a psicanálise de uma forma geral, uma vez que esse projeto seria o ponto a partir do qual se poderia pensar o passado. Daí essa crítica severa de Sartre à psicanálise freudiana: “a dimensão do futuro não existe na psicanálise [freudiana]. A realidade perde um de seus ek-stases [relação extática interna entre o passado, o presente e o futuro] e ela deve se interpretar por uma regressão em direção ao passado a partir do presente” (SARTRE, 2006, p. 503). Assim, quando Sartre busca pensar como o passado pode motivar o projeto do sujeito, enquanto escolhas, ele afirma:

---

<sup>5</sup> Apenas para constar: anos depois, Lacan vai dizer que não é possível uma fala plena, mas dirá também que o inconsciente é uma fala inédita (cf. SXXVIII, p. 169). Na verdade, Lacan vai radicalizar essa concepção numa fala do dia 13 de abril (seu aniversário, aliás) de 1976: “isso supõe ou implica que se escolhe falar a língua que se fala efetivamente. De fato, não se faz senão se imaginar a escolher. E o que resulta a coisa é que essa língua, no final das contas, a criamos. Isso não está reservado às frases em que a língua se cria. Cria-se uma língua na medida em que a todo instante damos um sentido a ela, termina-a um pouco, sem a qual a língua não seria viva. Ela é vivente na medida em que a cada instante nós a criamos. É nisso que não há inconsciente coletivo. Não há senão inconscientes particulares, na medida em que cada um, a cada instante, termina um pouco a língua que ele fala”(SXXIII, p. 133).

<sup>6</sup> “É esse espaço reservado ao sujeito no coração da experiência analítica que será definido pelo apelo à noção de *mito*, resultando na caracterização da neurose como um mito individual” (SIMANKE, 2002, p. 480).

<sup>7</sup> Quando o analisando busca uma análise “sua vida é orientada por uma problemática que não é aquela de seu vivido, mas aquela de seu destino, a saber – o que sua estória significa? Uma fala é matriz da parte desconhecida do sujeito, e é aí o nível próprio do sintoma analítico – nível descentrado em relação à experiência individual, porque é aquele do texto histórico que o integra” (SII, p. 58).

uma só escola participa da mesma evidência original que nós; é a escola freudiana. Para Freud, como para nós, um ato não poderia dar vida a si mesmo: ele reenvia imediatamente às estruturas mais profundas. E a psicanálise é o método que permite explicar essas estruturas. Freud se pergunta como nós: em quais condições é possível que tal pessoa realize tal ação particular? E ele recusa como nós interpretar a ação pelo momento antecedente, quer dizer, de conceber um determinismo psíquico horizontal. O ato lhe parece *simbólico*, quer dizer, que para ele parece traduzir um desejo mais profundo, que ele-mesmo não poderia interpretar a partir de uma determinação inicial da libido do sujeito. O que Freud visa, assim, seria constituir um determinismo vertical. De outro modo, sua concepção vai necessariamente, por essa via, reenviar ao passado do sujeito. A afetividade, para ele, é a base do ato sob a forma de tendências psicopatológicas. Mas essa afetividade é originalmente para cada um de nós uma tábua rasa: essas são as circunstâncias exteriores e, para dizer tudo, a *estória* do sujeito que decidirá se tal ou tal tendência se fixará sobre tal ou tal objeto (SARTRE, 2006, p. 502).

A questão de Sartre é: seria verdade que a psicanálise “apaga” uma das dimensões de temporalidade do sujeito: o futuro? Essa é sua preocupação: uma espécie de determinismo do passado no presente<sup>8</sup>. Eis a tese de Sartre: “no lugar de compreender o fenômeno considerado a partir do passado, nós concebemos o ato compreensível como um retorno do futuro em direção ao presente” (SARTRE, 2006, p. 503).

Tentando dialogar com Sartre, poderíamos dizer que, em Lacan, o passado é ressignificado – fazendo com que o passado não determine necessariamente a estória do sujeito. A todo o momento o passado pode tomar um novo sentido: é possível uma nova estória. Seria isso que ocorreria na análise: uma restituição do passado vivida no presente que daria um novo sentido ao que foi vivido. Uma restituição ou mesmo uma reconstrução, pois “(...) o fato de o sujeito reviver, se lembrar, no sentido intuitivo da palavra, os eventos formadores de sua existência [na análise], não é em si mesmo de tal sorte importante. O que conta é que ele a reconstrói” (SI, p. 20)<sup>9</sup>.

Na análise, sem que haja uma resposta do analista (uma espécie de espelho vazio – exatamente para que o imaginário saia de cena), o sujeito pode reconstruir sua estória. Poderíamos rebater isso dizendo que um sujeito pode reconstruir sua estória de forma imagética. Nada nos impede de afirmar isso, *a não ser o fato de considerarmos a fala uma forma de o sujeito ter acesso ao que lhe é mais íntimo (e estranho ao mesmo tempo)*. É falando que o outro (que lhe constitui) se torna presente.

Na verdade, a fala nos diz mais:

---

<sup>8</sup> “O para-si é temporalização; isso significa que ele não é; ele ‘se faz’” (SARTRE, 2006, p. 596).

<sup>9</sup> “Eu me identifico na linguagem, mas somente para me perder como um objeto. O que se realiza na minha estória, não é o passado definido do que eu fui porque ele não é mais, nem mesmo o participio do que foi no que eu sou, mas o futuro anterior do que eu teria sido para o que estou me tornando” (E, pp. 299-300).

falando o sujeito sabe o que ele faz? (...) A essa questão Freud responde não. O ato de falar vai muito mais longe do que simplesmente a fala do sujeito, porque toda a sua vida é tomada nos atos de falar, porque sua vida enquanto que tal, a saber, todas as suas ações, são ações simbólicas, não seria isso senão porque elas são registradas, senão que elas estão sujeitas a serem registradas, senão que são muitas vezes ação para fazer ato. Conforme a tudo que se passa o juízo de instrução, tudo o que ele dará poderá ser retido contra ele. Todas as ações lhe são impostas num contexto de linguagem, e seus gestos mesmo não são jamais senão gestos a escolher num ritual preestabelecido, a saber, numa articulação de linguagem (SVI, p. 47).

Isso não significa que o sujeito vive na ordem do “conteúdo” da sua fala. Ao falar, a fala ressoa... – há uma presença da voz, dos significantes, que nos faz “deslizar” na voz mesma. A fala invoca uma representação do sujeito a uma outra coisa que ele mesmo. Lacan chama essa “outra coisa” de significante: uma fala invoca um significante que representa o sujeito a outro significante. Uma voz: “esse sujeito é esse que o significante representa e ele não saberia representar nada senão para um outro significante: ao que desde então se reduz o sujeito que escuta” (E, p. 835). Essa talvez seja a virada de Lacan em relação à fenomenologia: “o registro do significante se institui do que um significante representa um sujeito para um outro significante. É a estrutura, sonho, lapso e chiste, todas as formações inconscientes. E é também aquilo que explica a divisão originária do sujeito [sujeito barrado]” (E, p. 840)<sup>10</sup>. A voz é algo que faz com que haja uma retroação de um significante a outro e é *como* a “(...) condição fundamental da aparição do sujeito” (SXIII, p. 617)<sup>11</sup>. O sujeito surge em sua fala, nos seus lapsos, em sua voz. Daí a importância da clínica para Lacan: é na transferência que isso ocorre.

Essa concepção está diretamente ligada ao modo que Claude Lévi-Strauss descreve a eficácia simbólica na magia<sup>12</sup>. Lembremos rapidamente do seu texto sobre *O feiticeiro e sua magia* (1949) em que ele afirma que

não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que

<sup>10</sup> Esta passagem nos deixa com uma questão no “ar” (sobre o “emitir” algo): “pois eu disse que o significante representa o sujeito para um outro significante está na mesma medida em que o *sujeito da qual se trata é aquele que emite*” (SXII, p. 435). Outro modo de definir o significante seria assim: “por significante eu entendo os elementos do fonema no sistema ou a bateria significante em que se instaura a realidade concreta de toda língua existente” (SXII, pp. 490-491).

<sup>11</sup> Esse é um ponto que Lacan jamais abandonou: “a relação do sentido ao significante, eis o que creio, desde sempre, essencial em manter no coração de nossa experiência, para que todo nosso discurso não se degrade. No centro desse esforço que é o meu, orientado por uma práxis, coloco a noção de significante” (SXII, p. 14).

<sup>12</sup> “Para dizer tudo, o recurso ao pensamento mágico não explica nada. O que se trata de explicar é sua eficácia” (E, p. 876).

formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1970, pp. 194-195)<sup>13</sup>.

Com esse tipo de concepção não é difícil a Lévi-Strauss associar o sucesso que o xamã tem em suas curas com o sucesso da psicanálise em casos de cura: há uma eficácia simbólica em toda a prática mágica que se assemelha com a prática terapêutica. Haveria uma harmonia entre o mito e as operações na prática do xamanismo: o xamã fornece ao doente um mito em que esse possa realizar operações em si que tem uma eficácia simbólica. Na psicanálise isso aparece de forma inversa: o psicanalista forneceria as operações e o doente produziria seu mito<sup>14</sup>.

Em ambos os casos, no xamanismo e na psicanálise, se busca reviver um mito. No primeiro caso, social; no segundo, individual (que faz parte da estória individual do sujeito). No xamanismo, o xamã fala (conduz o ritual – aquilo que é da tradição coletiva); no segundo, o psicanalista escuta (deixa que o sujeito faça seu ritual – a estória como uma espécie de “tesouro individual”). O que importa aqui é a eficácia simbólica da experiência de vivificação de um mito que induz uma transformação na pessoa, uma transformação que poderia ser nomeada, segunda as palavras de Lévi-Strauss, uma reorganização estrutural do sujeito (seja recebendo ou produzindo um

---

<sup>13</sup> Em seu texto *A eficácia simbólica* (1949) isso fica ainda mais claro. Vale transcrevermos essa passagem: “que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. (...) Mas a doente, tendo compreendido, não se resigna apenas: ela sara. E nada disto se produz em nossos doentes, quando se lhes explica a causa de suas desordens (...): é uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos linguistas, de significante a significado. O xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (...) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofreu” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 228).

<sup>14</sup> Eis uma introdução ao estruturalismo: “é da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrário, as condutas individuais normais *não são jamais simbólicas por elas mesmas*: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que não pode ser senão coletivo, se constrói. São apenas as condutas anormais que, porque dessocializadas e, de alguma forma, abandonadas a elas mesmas, realizam, sob o plano individual, a ilusão de um simbolismo autônomo. Dito de outro modo, as condutas individuais anormais, em um grupo social dado, atingem o simbolismo, mas sobre um nível inferior e, se se pode dizê-lo, em uma ordem de grandeza diferente e realmente incomensurável com aquele no qual se exprime o grupo. É, portanto, ao mesmo tempo natural e fatal que, simbólicas de uma parte e traduzindo, por outra (por definição), um sistema diferente daquele do grupo, as condutas psicopatológicas individuais ofereçam a cada sociedade uma espécie de equivalente, duplamente diminuído (porque individual e porque patológico) de simbolismos diferentes do seu próprio, sendo vagamente evocadores de formas normais e realizadas em escala coletiva. Talvez possamos ir mais longe ainda. O domínio do patológico não se confunde jamais com o domínio do individual, pois os diferentes tipos de problemas se dispõem em categorias, admitindo uma classificação e que as formas dominantes não são as mesmas segundo as sociedades e segundo tal ou tal momento da história de uma mesma sociedade” (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 1968, pp. xvi-xvii).

mito). Resumindo: *a eficácia simbólica seria precisamente essa propriedade indutora do simbólico* que agiria no psiquismo inconsciente do doente.

O que mais nos interessa nessa associação é o fato de o xamã não só reproduzir mimeticamente certos acontecimentos em sua prática, mas fundamentalmente de ele reviver esses acontecimentos com vivacidade, originalidade e violência, como afirma Lévi-Strauss. O antropólogo compreende essa prática tal como na psicanálise se descreve a abreação. Assim ele escreve: “sabe-se que a psicanálise denomina abreação o momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem de sua perturbação, antes de superá-la definitivamente. Neste sentido, o xamã é um abreator profissional” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 209).

Independente de não estarmos aqui pensando o que seria uma abreação<sup>15</sup>, o que é importante notarmos é como o xamanismo, ao realizar uma revivificação de um acontecimento, seria capaz de ressignificá-lo. A prática da análise seria muito próxima: pela experiência da fala, das resistências, etc., o sujeito seria capaz de ressignificar seu passado.

Nesse momento, a psicanálise lacaniana está próxima da fenomenologia merleau-pontyana: não se trata de lembrar-se do passado, mas de reescrever uma estória. Poderíamos afirmar que passagens como esta praticamente poderia ser encontrada na obra de Merleau-Ponty: “o centro de gravidade do sujeito é essa síntese presente do passado que denominamos estória” (SI, p. 46). Daí porque Lacan afirma que “o que ensinamos ao sujeito reconhecer como seu inconsciente é sua estória (...)” (E, p. 261). Mas o que seria esse inconsciente? Qual sua relação com o simbólico afinal?

### **O inconsciente estruturado como a linguagem**

Será um longo processo compreendermos o que Lacan compreende por inconsciente nessa época. Lembremos que ele concorda com Sartre que não se trata de uma “caixa de pandora” em que haveria conteúdos recalçados. Lacan, como veremos

---

<sup>15</sup> “Em ambos os casos [no xamanismo e na psicanálise], propõe-se conduzir à consciência conflitos e resistências até então conservados inconscientes, quer em razão de seu recalçamento por outras forças psicológicas, quer – no caso do parto – por causa de sua natureza própria que não é psíquica, mas orgânica, ou até simplesmente mecânica. Em ambos os casos também, os conflitos e as resistências se dissolvem, não por causa do conhecimento, real ou suposto, que a doente adquire deles progressivamente, mas porque este conhecimento torna possível uma experiência específica, no curso da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu deslanche. Esta experiência vivida recebe na psicanálise o nome de *abreação*. Sabe-se que ela tem por condição a intervenção não provocada do analista, que surge nos conflitos do doente, pelo duplo mecanismo da transferência, como um protagonista de carne e osso, e face ao qual este último pode restabelecer e explicitar uma situação inicial conservada informulada. Todos esses caracteres se encontram na cura xamanística” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 229).

com mais detalhe, se vincula ao estruturalismo. Uma das passagens mais célebres sobre o que seria esse inconsciente estrutural encontramos em *A eficácia simbólica* de Lévi-Strauss.

Nesse texto, que recorremos em vários momentos para compreendermos Lacan, encontramos esta passagem:

o inconsciente está sempre vazio; ou, mais exatamente, ele é estranho às imagens quanto o estomago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provêm de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações. Poder-se-ia dizer que o subconsciente é o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário de sua história individual, mas que esse vocabulário só adquire significação, para nós próprios e para os outros, na medida em que o inconsciente o organiza segundo suas leis, e faz dele, assim, um discurso (LÉVI-STRAUSS, 1970, pp. 234-235).

É se inspirando nesse tipo de passagem que Lacan vai forjar sua fórmula mais conhecida: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*.

Em 1953, por exemplo, Lacan define assim o inconsciente:

o inconsciente é essa parte do discurso concreto enquanto transindividual, que não está à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente. (...) O inconsciente é esse capítulo de minha estória que está marcado por um branco ou ocupado por uma mensagem: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser reencontrada; quase sempre ela já está escrita alhures. A saber:

- nos monumentos: e aqui é meu corpo, quer dizer, o cerne histórico da neurose em que o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode sem perda grave ser destruída;
- nos documentos arquivados também: e são as lembranças de minha infância, impenetráveis como elas, quando não conheço a proveniência;
- na evolução semântica: e aqui responde ao stock e às acepções do vocabulário que me é particular, como o estilo de minha vida e do meu caráter;
- nas tradições também, como nas legendas que sob uma forma feita heroica veiculam minha estória;
- nos rastros, enfim, que conservamos inevitavelmente as distorções, necessitadas pelo reacordo do capítulo adulterado nos capítulos que o enquadram e, portanto, minha exegese reestabelecerá o sentido (E, pp. 258-259).

Lacan se baseia aqui, principalmente, na obra *A interpretação dos sonhos* (1900), nos momentos em que Freud destaca como o inconsciente é descrito como uma espécie de *escritura*, uma forma de ideografia primordial que encontramos nos hieróglifos egípcios, por exemplo. Seria uma espécie de rasto, mas que, na leitura de Lacan, *um rasto que se reproduz na fonética, na estrutura de uma frase*<sup>16</sup>. Lacan literalmente faz *uma passagem da escritura à voz* – a algo da ordem do significante: “uma escritura como o sonho ele mesmo, pode ser figurativo, ela é sempre como a

---

<sup>16</sup> “Objetivamente, não há necessidade de nenhum sujeito que reconheça o signo que esteja lá – o rasto existe mesmo que não exista alguém para o ver” (SIII, p. 188).



linguagem articulada simbolicamente, seja toda como ela fonemática, e fonética de fato, desde que ela se lê” (E, p. 470).

Reparemos que mesmo nos sintomas, esses rastros teriam essa estrutura linguística: “(...) já está completamente claro que o sintoma se resulta inteiramente de uma análise da linguagem, porque é ele mesmo estruturado como uma linguagem<sup>17</sup>, que ele é linguagem cuja fala deve ser liberada” (E, p. 269); assim como o recalque<sup>18</sup>. Aliás, mesma a estrutura da neurose seria como uma linguagem, pois o que é próprio da questão da neurose é de ser absolutamente fechada – uma espécie de texto enigmático e hieroglífico que deve ser decifrado na fala (cf. SIV, p. 392). Mas como veremos, para que haja essa decodificação, é preciso que o analista ocupe seu *lugar*, pois “o diálogo decifra progressivamente o discurso nos mostrando qual é a função do personagem que nós ocupamos. É isso que se chama transferência” (SIV, p. 393).

Nesse sentido,

- 1) o inconsciente é imperativo em sua forma: ele sempre se manifesta de algum modo;
- 2) *o inconsciente pode ser lido*, uma vez que ele é estruturado como a linguagem<sup>19</sup>.

Tomando o sonho como uma escritura hieroglífica – tal como Freud supostamente descreve (isso é controverso – basta ler as obras de Jacques Derrida) –, ele faz uma espécie de analogia: o hieróglifo teria também uma estrutura significativa (cf. SIII, pp. 281-282). Assim compreendemos sua insistência no simbólico (nessa época)<sup>20</sup>: é só pela fala que é possível ter acesso à verdade do sujeito, mesmo que essa fala seja um sintoma<sup>21</sup>. Por isso Lacan afirma em sua conferência de 1956 (*Freud no*

---

<sup>17</sup> “Quanto ao sintoma, que exprime também algo estruturado e organizado como uma linguagem é suficientemente manifesto pelo fato, por partir do mais simples dentre eles, do sintoma histérico que dá sempre algo de equivalente a uma atividade sexual, mas jamais um equivalente unívoco” (NP, p. 26).

<sup>18</sup> “A que se devem os sintomas? – senão à implicação do organismo humano em algo que é estruturado como uma linguagem, pela qual tal elemento de seu funcionamento vai entrar em jogo como significante” (SIII, p. 215).

<sup>19</sup> “Pois se desde a origem é na linguagem que se faz conhecer seus efeitos [do inconsciente], – suas astúcias que nós apreendemos a começar a reconhecer, não denota menos, em sua trivialidade como em suas finessas, uma produção languageira” (E, p. 466). Em seu *Seminário VII* ele afirma: “(...) o conhecido do inconsciente nos vem em função das falas. (...) O inconsciente, nós não o apreendemos no final das contas senão na sua explicação, no que ele é articulado no que se passa em falas. É aí que temos o direito (...) de nos apercebermos que esse inconsciente não tem ele mesmo outra estrutura em última análise do que uma estrutura da linguagem” (SVII, p. 42). Um pouco afrente complementa: “é porque o que é conhecido não pode ser conhecido senão em falas e o que é desconhecido se apresenta como tendo uma estrutura de linguagem” (SVII, p. 43).

<sup>20</sup> Daí porque Lacan irá afirmar que “o grande questionamento atual das ciências humanas é: o que é a linguagem?” (SII, p. 147).

<sup>21</sup> Poderíamos compreender sintoma aqui tal como Lacan o compreende em 1957-1958: “o que eu denomino sintoma é o que é analisável [ou seja, o que está no plano da linguagem]” (SV, p. 324) – algo da ordem da metáfora, como veremos.

*século*): “a psicanálise deveria ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito. Nessa perspectiva freudiana, o homem é o sujeito tomado e torturado pela linguagem” (SIII, p. 276). Mas percebamos: Lacan jamais diz que o inconsciente é, nele mesmo, *uma* estrutura de linguagem. Ele é enfático: “(...) eu jamais disse que era um discurso [o inconsciente]<sup>22</sup> –, mas estruturado como uma linguagem” (SIII, p. 187)<sup>23</sup>.

Não se trata de uma metáfora, e sim de uma precisão: por mais que a análise só se dê a partir e pela linguagem, isso não significa também que o inconsciente se exprime no discurso do analisando. O que aparece é *uma estrutura que pode ser lida* tal como se dá na estrutura da linguagem<sup>24</sup>. *Não que o inconsciente seja a linguagem*. Enquanto uma escritura, o que temos são *rastos*... Assim, idealmente, o inconsciente é inacessível. Mas no plano simbólico, o inconsciente é realizado – ele literalmente se expressa na fala (que seja nos sintomas) de uma forma estruturada.

Ao interpretar um sonho, o objetivo da análise, nessa perspectiva, seria realizar uma espécie de *restauração* do desejo inconsciente. Para isso, seria preciso entrar no plano do significante. Ou seja, buscar um campo no psiquismo, no vivido, no sujeito humano, que é instaurado pela ação do significante. Seriam, aliás, nesses momentos, que a verdade do sujeito apareceria. E o que seria essa verdade do sujeito?

### **Uma fala para além do querer-dizer (a busca de reconhecimento do desejo)**

Numa passagem em que Lacan comenta *A interpretação dos sonhos* (1900) de Freud, ele diz:

Freud nos mostra como a fala, a saber, a transmissão do desejo, pode se fazer reconhecer através de qualquer coisa, contando que essa qualquer coisa seja organizada em sistema simbólico. É aí a fonte do caráter que durante muito tempo foi indecifrável no sonho. E é pela mesma razão que não se soube durante muito tempo os hieróglifos – não os compusemos no seu sistema simbólico próprio, não percebemos que uma pequena silhueta humana poderia querer dizer *um homem*, mas que isso poderia também representar o som *homem* e, como tal, entrar numa palavra a título de sílaba. O sonho é feito como os hieróglifos. Freud cita, vocês sabem, a pedra de Roseta (SI, p. 269)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Em 1966, em *A ciência e a verdade*, ele diz sim que “o inconsciente é linguagem” (E, p. 866).

<sup>23</sup> Isso aparece inclusive no seminário XX (*Ainda*) de 1972-1973: “vocês veem que conservando ainda esse *como*, eu me conservo na ordem do que eu antecipadamente disse que o inconsciente é estruturado *como* uma linguagem. Eu disse *como* para não dizer, eu retomo sempre, que o inconsciente é estruturado *por* uma linguagem” (SXX, pp. 46-47). Talvez esse seja um dos pontos que Lacan jamais abriu mão em sua experiência intelectual.

<sup>24</sup> “Todo fenômeno analítico, todo fenômeno que participa do campo analítico, da descoberta analítica, disso a qual nós nos detemos no sintoma e na neurose, é estruturado como uma linguagem” (SIII, p. 187).

<sup>25</sup> “Que retomemos pois a obra de Freud, à *Traumdeutung*, para nos lembrarmos que o sonho tem a estrutura de uma frase, ou melhor, para nos mantermos em sua letra, de um rébus, quer dizer, de uma escritura, então o sonho da criança representaria a ideografia primordial e que no adulto reproduz o emprego fonético e simbólico ao mesmo tempo que os elementos significantes que reencontramos tão bem nos hieróglifos antigos egípcios assim como nos caracteres que a China conserva o uso” (E, p. 267).

Temos aqui as seguintes teses:

- 1) a fala é a transmissão do desejo e isso em várias dimensões. Mesmo na ação, no *acting-out*, o que está em jogo é a fala: é preciso ver no agir algo que o sujeito busca para se fazer reconhecer (um ato é uma fala)<sup>26</sup>. Compreendemos com isso que o lapso, o sonho, o que é dito e mesmo o gesto mais simples<sup>27</sup> é, afinal, uma busca de se fazer reconhecer: tudo isso se passa no plano simbólico segundo Lacan<sup>28</sup>;
- 2) é pela fala que há o reconhecimento do desejo;
- 3) os sonhos são feitos como os hieróglifos: *uma escrita que tem uma estrutura simbólica*<sup>29</sup>. Assim, tanto o fonema como o hieróglifo são materiais significantes.

Não por acaso Lacan lê *A interpretação dos sonhos* como uma busca do sonhador em expressar seu desejo. Essa busca é, no fundo, de ser reconhecido: “para dizer tudo, em nenhuma parte não aparece mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detém as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é de ser reconhecido pelo outro” (E, p. 268). Na verdade, Lacan busca mostrar que o desejo *exige* ser reconhecido: o sujeito sofre se não o fazer reconhecido<sup>30</sup>. E esse reconhecimento só se daria na relação com

---

<sup>26</sup> Isto desde as primeiras manifestações da criança. Um exemplo: “antes de toda fala, a criança sorri. O mecanismo fisiológico do riso é sempre ligado ao sorriso, ao descanso, a uma certa satisfação. Falamos do desenho do sorriso da criança repousada, mas a criança enquanto ri a você, seu riso apresenta e desperta uma certa relação não somente com a satisfação do desejo, mas antes e para além, com esse para além da presença enquanto que ela é capaz de o satisfazer, e que ela contém o acordo possível com seu desejo. A presença familiar, da qual ela tem costume, e que, portanto, ela tem conhecimento de que ela pode satisfazer seus desejos nas suas diversidades, é apelado, apreendido, reconhecido nesse código tão especial que constituem na criança antes da fala seus primeiros risos diante alguns que lhe cuidam, o nutrem e lhe responde” (SV, p. 331).

<sup>27</sup> “No final das contas, [o gesto] é uma fala se vocês quiserem. A soma do comportamento da neurose se apresenta como uma fala e mesmo como uma fala plena, no sentido em que vimos no modo primitivo no engajamento sob a forma de um discurso. É uma fala plena, mas inteiramente criptografada, não conhecida do sujeito quanto ao sentido, mesmo que ele a pronuncie por todo seu ser, por tudo aquilo que ele manifesta, por tudo aquilo que ele evoca e [uma fala] realizada inelutavelmente numa certa via de acabamento e inacabamento, se nada não intervenha senão o que seja dessa ordem da oscilação que se denomina análise” (SV, p. 475).

<sup>28</sup> Mas o fato de afirmar que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não significa que essa linguagem seja clara, pois “por ser estruturada [a fala] como uma linguagem, é uma sorte de frase que o sujeito não pode articular e que devemos ajudar a articular, e que estrutura em suma o conjunto da neurose” (SV, p. 474).

<sup>29</sup> “O que dá a lei da expressão do desejo no sonho é a lei do significante” (SV, p. 270).

<sup>30</sup> “O que insiste por ser satisfeito não pode ser satisfeito senão no reconhecimento. O fim do processo simbólico é que o não-ser venha a ser, que ele seja porque ele falou” (SII, 1978, p. 354).

outrem: numa fala endereçada<sup>31</sup>. Por isso, em sua teoria do reconhecimento, a linguagem é central: a função dela não é de informar, mas de *evocar*: o que se busca na fala é a resposta do outro: “o que me constitui como sujeito, é minha questão. Para me fazer reconhecer pelo outro, eu profiro o que foi em vista do que será. Para encontrá-lo, eu o apelo com um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder” (E, p. 299). Dizendo de outro modo com a mesma significação: os homens se reconhecem pela dádiva da fala, e é por isso que é preciso dar ao desejo uma mediação simbólica<sup>32</sup>, pois “a função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano deve se ordenar” (SII, p. 42)<sup>33</sup>.

Mas a fala não é algo claro e transparente. Lembremos que a crítica à fenomenologia, de um modo geral, está em cima da crença de que toda intencionalidade ou querer-dizer alcança seu objetivo. Basta lembrarmos do lapso para entendermos a discórdia de Lacan com aquele querer-dizer (intencionalidade) husserliano. É isso que Lacan afirma em seu seminário no dia 20 de novembro de 1957 (*Le Miglionnaire*): “chegamos à noção de que, no curso de um discurso intencional em que o sujeito se apresenta como querendo dizer algo, ele produz algo que ultrapassa seu querer, que se manifesta como um acidente, um paradoxo, até como um escândalo” (SV, p. 51). É sobre isso que, basicamente, se trata a psicanálise lacaniana: “(...) apreender o que se diz para além do que se quer dizer” (SV, p. 164). Daí Lacan insistir que há *algo da ordem da surpresa* no lapso, no chiste<sup>34</sup>, etc. – algo que foge da intencionalidade do sujeito:

---

<sup>31</sup> “O sujeito humano desejante se constitui em torno de um centro que é o outro enquanto ele lhe dá sua unidade, e a primeira relação que ele tem do objeto, é o objeto enquanto objeto do desejo do outro” (SIII, p. 50).

<sup>32</sup> “A fala é essa dimensão pela qual o desejo do sujeito é autenticamente integrado sobre o plano simbólico. É somente quando ele se formula, se nomeia diante do outro, que o desejo, qualquer que ele seja, é reconhecido no sentido pleno do termo” (SI, p. 207).

<sup>33</sup> “Isso supõe que as instâncias simbólicas funcionam na sociedade desde a origem, desde o momento em que ela aparece como humana. Ora, é isso que supõe principalmente o inconsciente tal que descobrimos e o manipulamos na análise” (SII, p. 43).

<sup>34</sup> Algo da ordem da surpresa pode ser entendido com um duplo sentido. Vale a pena lembrarmos que a única referência que Freud fez a Brentano (excluindo suas cartas) foi em sua obra sobre os chistes. Ele faz uma nota de rodapé curiosa que repasso aqui: “a virtude destes chistes depende de que um outro método de ordem bem mais alta tenha passado a operar. Neste ponto, devo chamar atenção para uma conexão entre chistes e enigmas. O filósofo Brentano compôs uma espécie de enigma no qual devia-se adivinhar um pequeno número de sílabas que, reunidas em palavras, apresentavam sentido diferente, conforme fossem agrupadas de um ou de outro modo. Por exemplo: ‘... liess mich das Platanenblatt ahnen’ [‘a folha do plátano (*Platanenblatt*) levou-me a pensar (*ahnen*)’, onde ‘*Platanen*’ e ‘*blatt ahnen*’ soam quase da mesma forma]. Ou: “wie du dem Inder hast verschrieben, in der Hast verschrieben” [‘quando você escreveu uma receita para o índio em sua pressa, você vez a caneta escorregar’, onde ‘*Inder hast*’ (o índio ter) e ‘*in der Hast*’ (em sua pressa) soam do mesmo modo. Uma comparação com o inglês esclareceria este ponto: ‘he said he would solicit her solicitor’ (ele disse que solicitaria (tentaria seduzir) o solicitador dela). As sílabas a serem adivinhadas eram inseridas no lugar apropriado da sentença sob o disfarce do som ‘dal’ repetido. [Assim, o exemplo em inglês ficaria: ‘he sais he would daldaldal daldaldal’].

Freud nos diz às vezes que algo aparece no nível de formações do inconsciente que se denomina surpresa. Convém tomá-la não como um acidente dessa descoberta, mas como uma dimensão fundamental de sua essência. O fenômeno da surpresa tem algo de originário – que ele se produza no interior de uma formação do inconsciente na medida em que ela mesma choca o sujeito por seu caráter surpreendente, mas também se, no momento em que, para o sujeito, você fez o desvelamento, você provoca nele o sentimento da surpresa (SV, p. 92); há algo que deve tornar o sujeito estrangeiro ao conteúdo imediato da frase, e que se apresenta quando se oferece a ocasião por meio do não-sentido aparente (SV, p. 107).

Uma surpresa que está no nível do inconsciente<sup>35</sup>...

Para compreendermos isso melhor, poderíamos destacar que há dois aspectos da cadeia significante:

- 1) uma unidade de sentido na frase: como se a própria frase formasse um significante;
- 2) uma associação livre: uma cadeia que mostra que algo intervém no significante de uma forma suplementar – diz mais do quer-dizer.

O que é interessante nisso para Lacan? Em seu *Seminário VI* ele diz: “sem que o sujeito o saiba, de um modo para ele inconsciente, para além de sua intenção, um incidente recruza a cada instante seu discurso e intervém na escolha de elementos da cadeia significante” (SVI, p. 169). Esse elemento pode ser uma sílaba... – daí a noção de ato falho que modifica o sentido da cadeia significante.

A despeito disto, em alguns momentos, encontramos também algo da fenomenologia em jogo na psicanálise lacaniana: podemos pensar que há um querer-dizer *de uma outra ordem* por trás do querer-dizer consciente. Ao menos é isso que Lacan afirma ao dizer que

toda fala tem sempre um para além, sustenta diversas funções, envolve diversos sentidos. Atrás do que diz um discurso, há o que se quer dizer, e atrás do que se quer dizer, há ainda um outro querer-dizer, e nada será jamais esgotado – se isso não nos leva senão a isso que a fala tem função criadora, e que ela faz surgir a coisa mesma, que não é nada mais que o conceito (SI, p. 267).

Daí Lacan poder afirmar que “a fala, tanto ensinada quanto a que ensina [comentando Santo Agostinho], está, portanto, situada no registro do enganar-se, do erro, do embuste, da mensagem” (SI, p. 285)<sup>36</sup>.

---

Um colega do filósofo tomou uma espirituosa vingança dele, quando soube de que se ocupava este homem idoso. Perguntou ‘Daldaldaldal daldaldaldal?’ – ‘Brentano brent-a-no?’ [Brentano – ainda queima?]. Qual a diferença entre estes enigmas com daldal e os chistes no texto acima? Nos primeiros, a técnica é fornecida como pré-condição e a verbalização tem que ser adivinhada, enquanto nos chistes, a verbalização é fornecida e a técnica disfarçada” (FREUD, 1996b, p. 39, todos os comentários na nota foram do tradutor).

<sup>35</sup> Lacan diz também em 1961 de um *efeito de choque* ao se referir a essa surpresa (cf. SIX, p. 89).

<sup>36</sup> Mas podemos afirmar que isto só “beira” a fenomenologia... Basta lermos passagens como essa do *Seminário XIII*: “(...) o Eu [*Je*] que enuncia, o Eu que fala, vai para além do que é dito. (...) algo fala (...).

O lapso seria um desses embustes, pois o que fala o homem vai sempre além da fala – é algo que não exclui seus sonhos, etc. *Esse além é um querer-dizer de outra ordem que é diferente de algo impensado* – não se trata de querer-dizer algo não pensado, mas *algo que se quis dizer sem se ter uma intenção no nível consciente*. Trata-se de momentos, na análise, por exemplo, que revelam a verdade do sujeito – aquelas falas que “tropeçam” revelam algo: “no interior do que se denomina associação livre, imagem do sonho, sintoma, se manifesta uma fala que porta a verdade. (...) Somos levados pela descoberta freudiana a escutar no discurso essa fala que se manifesta através, ou mesmo a despeito de, do sujeito” (SI, p. 292) – mais ou menos como se Lacan estivesse afirmando qual seria o “lugar” da verdade.

Entretanto, o sujeito não nasce falando e esse talvez seja o ponto central para repensarmos a fenomenologia: o simbólico não é algo dado e *isso tem suas consequências*. A relação que a criança estabelece com o simbólico é determinante na sua estória: ela determina a situação do sujeito, ou seja, determina o modo que a criança se posiciona em relação aos outros e a si mesma. A tese de Lacan é que “o desenvolvimento não acontece senão na medida em que o sujeito se integra ao sistema simbólico, se exerce, se afirma pelo exercício de uma fala verdadeira” (SI, p. 101). Por exemplo: isso é algo que *não encontramos na fenomenologia husserliana* (em que a linguagem é tomada a partir do adulto normal!). Com isso, não apreendemos o que está em jogo na formação do sujeito e o papel do simbólico. E por que isso seria importante?

### **Aprender a contar**

Para mostrar o porquê que é importante a entrada da criança no reino simbólico, Lacan esboça<sup>37</sup> essas palavras:

porque podemos assim apreender em todo caso como o mundo se coloca em movimento, como o imaginário e o real começam a se estruturar, como se desenvolve os investimentos sucessivos que delimitam a variedade de objetos humanos, quer dizer, nomináveis. Todo esse processo toma seu ponto de partida desse primeiro acervo que constitui uma fala significativa, formulando uma estrutura fundamental que, na lei da fala, humaniza o homem (SI, pp. 101-102).

---

Quanto ao sujeito, o eu [*je*], este aí não sabe nada do que ele é, o sujeito do eu falo, fala algo que em algum lugar denominei o lugar do outro (...)” (SXIII, p. 132).

<sup>37</sup> Quero deixar bem claro que: o que Lacan disse em seus seminários não é ditos dogmáticos. Tratam-se de falas elaboradas (imagino!) em pouco tempo (de uma sessão à outra) para um público que queria ouvir a experiência de pensamento de Lacan (não se tratava, necessariamente, de um curso de formação ou algo parecido). É óbvio que ele, durante sua longa experiência intelectual, se contradiz, muda de opinião etc. O que faço nessa pesquisa não é mostrar esses pontos. Tento tomar o pensamento dele como um todo, mesmo que em alguns momentos o todo possa desabar com pontos – que se leia Derrida...

Na verdade, o simbólico é algo que a criança começa a adquirir desde que ela entra no plano imaginário. Ou seja, é algo que ocorre depois que a criança passou pelo estágio do espelho<sup>38</sup>. Lembremos que no plano imaginário nada nos diferencia, de fato, da animalidade<sup>39</sup>. Lacan pontua que *é no momento em que o homem entra na relação simbólica que ele se humaniza*.

O simbólico seria um terceiro elemento entre eu e o outro: um elemento de mediação que torna possível o reconhecimento. A partir desse momento, a ligação simbólica determina o jogo da estruturação imaginária do sujeito. Essa longa passagem (numa resposta a uma pergunta de Monnoni) nos dá uma ideia:

o que é a ligação simbólica? É, para colocar os pontos sobre os is, que socialmente nós nos definimos pelo intermediário da lei. É da troca de símbolos que nos situamos uns em relação aos outros nos diferentes eus [mois] – você é, você, Mannoni e eu, Jacques Lacan, e nós estamos numa certa relação simbólica que é complexa segundo os diferentes planos em que nos colocamos, segundo estarmos juntos com o comissário de polícia, juntos nessa sala, juntos numa viagem. Em outros termos, é a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê [voyant]. É a fala a função simbólica que define mais ou menos o grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário. A distinção é feita nessa representação entre o *Ideal-Ich* e *Ich-Ideal*, entre eu-ideal e ideal do eu. O ideal do eu comanda o jogo de relações da qual depende toda a relação com outrem. E dessa relação com outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária (SI, p. 161).

Essa é uma passagem complexa que nos exigirá pensar o que é o *eu ideal* e o *ideal do eu*, como veremos. Ela nos anuncia também como o plano simbólico modifica a estruturação imaginária do sujeito. Na verdade, a partir do momento em que se entra na ordem simbólica, temos outras questões que não estão no nível do imaginário. Por exemplo: o ideal de eu, a censura, o supereu, a lei, etc. Processos que só são possíveis de serem pensados no nível do discurso. Entretanto, o surgimento desses processos só é possível porque *há uma anterioridade não cronológica, mas lógica do imaginário em relação ao simbólico*: é preciso primeiro que a criança apreenda o que é uma unidade (o um: ser uma unidade – assumir uma imagem do corpo próprio que a diferencia dos outros corpos) para poder entrar no jogo de ausência e presença de algo (de uma outra

---

<sup>38</sup> Apenas para insistir: “é graças a ela [à função do significante] que o que vem desse campo abre ao sujeito a possibilidade de sair da pura e simples captura no campo narcísico” (SVIII, p. 437).

<sup>39</sup> Na passagem que se segue, Lacan está comentando uma obra de Reich – isso pouco nos importa na nossa argumentação. Mais vale, para nós, o que ele diz sobre a animalidade em nosso contexto: “(...) é que a função imaginária, guia de vida no animal na fixação sexual ou congênere e na parada em que se desenrola o ato reprodutor, que seja na sinalização do território, parece, no homem, ser inteiramente direcionada à relação narcísica em que o Eu [Moi] se funda, e cria uma agressividade na qual a coordenada denota a significação que vamos tentar demonstrar por ser alfa ou ômega dessa relação (...)” (E, p. 343). Nesse caso, haveria sim uma descontinuidade entre a animalidade e o homem.

unidade)<sup>40</sup>. Ou seja, é só quando a criança pode sentir a ausência de uma outra unidade (a mãe, por exemplo), que ela é capaz de entrar no jogo de ausência e presença (como de um símbolo)<sup>41</sup>.

Este era um dos pontos que intrigou Freud em 1920 em sua memorável obra *Além do princípio do prazer*. Lembremos que logo nas primeiras páginas, Freud nos descreve uma brincadeira de criança. Trata-se de uma observação muito curiosa de seu neto de um ano e meio com um carretel.

Neste jogo, a criança lança o carretel entre uma cortina perto da sua cama que o escondia e balbuciava uma expressão como “o-o-o-o” o que, em alemão, tem uma sonoridade próxima de *Fort* que significa algo como “ir embora” ou “vai-te embora”. Logo depois de balbuciar “o-o-o-o” a criança puxa novamente o carretel e o saúda com um alegre “aqui” que em alemão se diz *da*. Eis o famoso exemplo freudiano do *Fort-da* – um modo de a criança simbolizar a presença-ausência da mãe e de tentar controlar a situação e mesmo de compensar a perda por meio de repetições: “então era essa a brincadeira completa, desaparecimento e reaparição, de que geralmente via-se apenas o primeiro ato, que era repetido incansavelmente como um jogo em si, embora sem dúvida o prazer maior estivesse no segundo ato” (FREUD, 2010a, p. 172).

Para Lacan, temos aqui uma presença de uma falta, porque “nenhum dos bens que ela contém [o simbólico] não pode sozinho lhe satisfazer ao apelo da presença” (SV, p. 330). Ou seja, simbolizar é já colocar uma falta<sup>42</sup>. Na simbolização, portanto, a criança é capaz de se situar no mundo do desejo, pois “é sempre na juntura da fala, no nível de sua aparição, de sua emergência, de seu surgimento, que se produz a manifestação do desejo. O desejo surge no momento de se incarnar numa fala, surge com o simbolismo” (SII, p. 273). O desejo só surge no momento da presença e da ausência de um significante (o carretel, por exemplo, pois faz existir o que não existe, o que está ausente). Nessa presença-ausência, afirma Lacan, “(...) há já virtualmente a origem, o nascimento, a possibilidade, a condição fundamental, de uma ordem simbólica” (SIV, p. 68).

O estágio do espelho é, portanto, *uma passagem lógica* para que isso seja possível. Como vimos, “na origem, antes da linguagem, o desejo só existe sobre o único

---

<sup>40</sup> Sobre o sentido da linguagem: “trata-se de uma sucessão de ausências e presenças, ou melhor, da presença sobre fundo de ausência, de ausência constituída pelo fato de uma presença pode existir” (SII, p. 359).

<sup>41</sup> “Para que haja o simbólico, é preciso que ele [o homem] conte ao menos 1” (SXVI, p. 299).

<sup>42</sup> Mas também em outras brincadeiras, como a mãe escondendo o rosto e o revelando, a criança aprende justamente a função do símbolo enquanto presença/ausência (cf. SVI, p. 44).



plano da relação imaginária do estádio especular, projetado, alienado no outro” (SI, p. 193). Mas alcançada a imagem de si, entrando no plano imaginário, “é por aí [plano imaginário] que a criança faz a aprendizagem da ordem simbólica e acede a seu fundamento que é a lei” (SI, p. 202).

Lacan esboça aqui uma espécie de teoria dos números. É com a unidade de si que a criança *aprende a contar*: a sua imagem é a primeira unidade que a criança apreende do mundo. Com o Um, a criança pode sentir falta, ausência/presença, de outra unidade<sup>43</sup>. Isso poderia também ser lido como uma teoria de jogos: “do único fato que ela seja uma teoria matemática [esta entrada no simbólico], estamos já no plano simbólico. O quão simples vocês definirem o campo da intersubjetividade, sua análise supõe sempre um certo número de dados numéricos, como tais, simbólicos” (SI, p. 249) – a ausência e a presença de Um (de uma outra unidade que não é a própria criança).

O aprender a contar, o tomar algo como Um, torna possível a *nomeação*. Surge aqui a intervenção do simbólico:

o poder de nomear os objetos estrutura a percepção ela mesma. O *percipi* do homem não pode se sustentar senão no interior de uma zona de nominação. É pela nomeação que o homem faz subsistir os objetos numa certa consistência. Se ele só estivesse numa relação narcísica com o sujeito, os objetos não seriam jamais percebidos senão de forma instantânea. A palavra, a palavra que nomeia, é o idêntico. A palavra responde não à distinção espacial do objeto, sempre prestes a se dissolver numa identificação ao sujeito, mas à sua dimensão temporal. O objeto, um instante constituído como um semblante do sujeito humano, um duplo dele mesmo, presente mesmo no caso de certa permanência de aspecto durante o tempo, que não é infinitamente durável, pois todos os objetos são perecíveis. Essa aparência que perdura por certo tempo não é estritamente reconhecível senão pelo intermédio do nome. O nome é o tempo do objeto. A nominação constitui um pacto pelo qual dois sujeitos ao mesmo tempo entram em acordo para reconhecer o mesmo objeto. Se o sujeito humano não denomina – como o Gênesis diz que isso foi feito para o Paraíso terrestre – as maiores espécies, primeiramente, se os sujeitos não se entendem sobre esse reconhecimento, não há qualquer mundo, mesmo perceptivo, que seja sustentável mais do que um instante. Aí está a junção, o surgimento da dimensão do simbólico em relação ao imaginário (SII, p. 202).

Por que isso é fundamental?

Sem a entrada no simbólico, vivendo unicamente no nível imaginário, não é possível o mundo humano, muito menos o reconhecimento do desejo – viveríamos somente numa rivalidade com o outro em direção ao objeto desejado. Daí o tema da

---

<sup>43</sup> É verdade também que, em outros momentos, Lacan parece ver o Um no corpo materno. Isso é o que lemos nessa passagem do *Seminário VI*: “trata-se da relação do sujeito à sua própria imagem, ao seu semelhante, mas na medida em que, esse semelhante, o sujeito o vê numa certa relação com a mãe – que é aqui a mãe como primitiva identificação ideal, como primeira forma do Um” (SVI, p. 262). Entretanto, apesar dessa formulação, a teoria do estádio do espelho, a meu ver, leva-nos a pensar a imagem de si como essa primeira formulação do Um.

agressividade<sup>44</sup>: o desejo do desaparecimento do outro, uma vez que esse outro suporta o desejo do sujeito.

Com o estágio do espelho é possível à criança jogar com os números, com a ausência e a presença, como no jogo do carretel: “é o que há aí, desde a origem, uma primeira manifestação de linguagem. Nessa oposição fonemática, a criança transcende, porta sobre um plano simbólico, o fenômeno da presença e da ausência. Ele se torna mestre da coisa na medida em que ele justamente a destrói” (SI, p. 195). E aqui vemos uma das dívidas de Lacan com a teoria de Alexandre Kojève: a simbolização mata a coisa, “pois é na medida em que o símbolo permite essa inversão, quer dizer, anula a coisa existente, que ele abre o mundo da negatividade<sup>45</sup>, a qual constitui ao mesmo tempo o discurso do sujeito humano e a realidade de seu mundo enquanto humano” (SI, p. 196)<sup>46</sup>.

Lembremos que, segundo Kojève, é somente com o *desejo* que é possível à consciência ter condições de possibilidade de refletir. O desejo seria, nesse caso, a base da consciência-de-si. É o *meu* desejo (o eu do desejo) que faz com que o eu se dê conta de si. Posso contemplar o mundo, mas a partir do momento que desejo algo desse mundo, essa coisa na minha frente, passo a referir a mim enquanto eu. Isto significa que o eu, quando se anuncia e percebe que deseja, percebe igualmente que deseja algo que ele não é: deseja algo exterior a si, um *não-eu* (*non-moi*).

---

<sup>44</sup> “O objeto humano é originalmente mediatizado pela via da rivalidade, pela exacerbação da relação ao rival, pela relação de prestígio e de superioridade. É já uma relação da ordem da alienação porque é, primeiramente, no rival que o sujeito se apreende como eu [*moi*]. A primeira noção da totalidade do corpo como inefável, vivido, o primeiro élan do apetite e do desejo passa no sujeito humano pela mediação de uma forma que ele vê, primeiramente, projetada, exterior a ele e esse, primeiramente, no seu próprio reflexo” (SI, pp. 199-200). “A relação que existe entre o sujeito e sua *Urbild* [sua imagem primordial], seu *Ideal-Ich* [seu eu ideal], pela qual ele entra na função imaginária e aprende a se conhecer como forma, pode sempre bascular. Cada vez que o sujeito se apreende como forma e como eu [*moi*], cada vez que ele se constitui no seu estatuto, na sua estatura, na sua estática, seu desejo se projeta para fora. De onde se segue a impossibilidade de toda coexistência humana. Mas, graças a Deus, o sujeito está no mundo do símbolo, quer dizer, num mundo de outros que falam. É por isso que seu desejo é suscetível da mediação do reconhecimento. Sem o qual toda função humana não poderia senão se exaurir na cobiça indefinida da destruição do outro como tal” (SI, p. 193).

<sup>45</sup> “Que a criança se endereça agora a um parceiro imaginário ou real, ela se verá obedecendo igualmente à negatividade de seu discurso, e seu apelo tendo por efeito de fazê-lo furtar, ela buscará numa imitação banível a provocação do retorno que o leva de volta ao seu desejo [*Fort-da*]. Assim o simbólico se manifesta primeiramente como morte da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (E, p. 319) – isso dará sentido ao que Lacan denomina a metonímia do desejo (uma passagem de significante a significante, como veremos).

<sup>46</sup> “A intersubjetividade é, primeiramente, dada pelo manejo do símbolo e isso desde a origem. Tudo parte da possibilidade de nomear que é, ao mesmo tempo, a destruição da coisa e passagem da coisa ao plano simbólico graças a qual o registro propriamente humano se instala. É daí que se produz de modo cada vez mais complicado a encarnação do simbólico no vivido imaginário. O simbólico modelará todas as inflexões que, no vivido do adulto, pode tomar o engajamento imaginário, a captação originária” (SI, p. 244). Algo que Lacan afirma ser o conceito em Hegel: o conceito é aquilo que faz com que a coisa esteja lá, não estando lá... diz assim de uma identidade na diferença.

Ao desejar algo, o homem deseja que essa coisa seja *sua*: é preciso negar o que a coisa é em si mesma para que ela seja uma coisa de sua posse. É preciso essa ação de negar o mundo para que haja a consciência-de-si: não simplesmente uma contemplação passiva, mas uma ação negadora em que surge um eu ativo, negador, que *transforma* o mundo ao seu redor segundo *seu* próprio desejo<sup>47</sup>. Literalmente, um eu que domina aquilo que deseja e, portanto, “(...) é preciso que o Homem seja no fundo mesmo do seu ser não somente *contemplação* passiva e positiva, mas ainda *Desejo* ativo e negador” (KOJÈVE, 2005, p. 167).

Esta negação do mundo leva Kojève a ver na teoria hegeliana um vazio no homem, pois *o desejo é um puro vazio*. Ou seja, o homem não deseja nada determinado – trata-se de um desejo sem conteúdo que pode ser preenchido por qualquer coisa. Esta será uma herança que Lacan incorporará profundamente em sua obra ao lado de Sartre. Mas para que o homem seja supostamente “preenchido” em sua falta seria necessário que o homem aniquile o mundo. Aqui aparece uma das passagens mais célebres do curso de Kojève:

o Homem é a *Ação* negadora, que *transforma* o Ser dado e que transforma a si mesmo o transformando. O Homem só é o que ele é na medida em que ele o *faz*: seu *Ser* verdadeiro é *Tornar-se, Tempo, História*, e ele somente *se torna*, ele somente é *História* na e pela *Ação* negadora do dado, a *Ação* da Luta e do Trabalho (...) (KOJÈVE, 2005, p. 167).

Mas retomemos o que nos interessa aqui: que desejo é esse que é puro vazio e quer ser reconhecido?

### **Desejo como pura negatividade**

Para Lacan, a psicanálise tem uma especificidade: “o mundo freudiano não é um mundo de coisas, não é um mundo do ser, é um mundo do desejo enquanto tal” (SI, p. 261). E é *esse mundo do desejo* que estabelece as relações entre os homens: “as relações entre os seres humanos se estabelecem verdadeiramente abaixo do campo da consciência. É o desejo que cumpre a estruturação primitiva do mundo humano, o desejo como inconsciente. É-nos preciso tomar, por essa via, a medida do passo de Freud” (SI, p. 262).

É verdade que não é somente a psicanálise que toma o desejo como algo central – basta lembrarmos que esse tema está presente desde Platão. Mas dificilmente alguém diria que o mundo da filosofia poderia se focar no mundo do desejo... É pensando nisso

---

<sup>47</sup> Isso irá permitir a Lacan associar essa ação negadora com sua concepção de que o conhecimento humano é paranoico como comenta Simanke: o caráter paranoico do conhecimento “(...) consiste em atribuir positividade a isso que é apenas o resultado da sua ação negadora” (SIMANKE, 2002, p. 405, em nota).

que a psicanálise pode ser interessante à filosofia (e à fenomenologia em especial): o mundo psicanalítico pode dar uma nova luz ao pensamento filosófico. Eis como Lacan anuncia a revolução de Freud:

o passo de Freud não se explica pela simples experiência caduca do fato de ter de cuidar de tal e tal [como na revolução copernicana], ele é verdadeiramente correlativo de uma revolução que se estabelece sobre todo o campo do que o homem pode pensar dele e de sua experiência; sobre todo o campo da filosofia – é preciso mesmo chamar pelo seu nome (SI, p. 262).

A psicanálise teria dado um passo contra uma suposta onipotência da filosofia, porque esta tentaria dar uma completude ao mundo, ao sujeito, etc. – a qualquer coisa... A filosofia, em certos momentos, poderia ser lida como um sistema sem falhas, sem furos, sem falta. Daí esta definição de Lacan quase incompreensível de filosofia:

é exatamente, conjunta a essa questão da perda, da perda que se produz, cada vez que a linguagem esboça, num discurso, de dar razão de si mesma, que se situa o ponto em que eu quero partir para marcar o sentido do que se denomina relação do significante ao sujeito. Eu denomino filosofia tudo o que tende a mascarar o caráter radical e a função originante desta perda (SXII, p. 16).

Mascarar um furo, uma perda, uma falta. Esta ideia provavelmente vem da conferência 35 de Freud *Acerca de uma visão de mundo* (1933):

a filosofia não se opõe à ciência, comporta-se ela mesma como uma ciência, trabalhando em parte com os mesmos métodos, mas distancia-se dela ao ater à ilusão de poder produzir um quadro coeso e sem lacunas do universo, que, no entanto, necessariamente se desfaz a cada novo avanço do saber. Em termos de método, engana-se ao superestimar o valor cognitivo de nossas operações lógicas, e ao talvez admitir outras fontes de saber, como a intuição. E muitas vezes não parece injustificada a zombaria do poeta (H. Heine), quando diz que o filósofo ‘com seus gorros de dormir e os andrajos do pijama/ Tapa os buracos do edifício do universo’ (FREUD, 2010c, pp. 325-326).

O filósofo seria um sujeito que sutura o mundo, costurando todas as falhas possíveis... não levando em conta a falta!

Seria injusto falar isso em relação a toda filosofia. Aliás, a psicanálise também teve que se voltar à filosofia para poder formular o que é o desejo. Desde seus primeiros escritos, como em *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946), Lacan busca descrever o desejo enquanto pura negatividade e busca de reconhecimento. Essa busca de reconhecimento é descrita segundo uma leitura peculiar de Kojève/Hegel<sup>48</sup> como lemos nessa passagem, por exemplo:

o desejo mesmo do homem se constitui, diz-se, sob o signo da mediação, ele é desejo de fazer conhecer seu desejo. Ele tem por objeto um desejo, aquele de outrem, nesse sentido que o homem não tem objeto que se constitui pelo seu desejo sem qualquer mediação, o que aparece nas necessidades as mais primitivas, naquilo, por exemplo, em que sua alimentação mesma deve ser

---

<sup>48</sup> Lemos em *O eturdito* de 1973 que Lacan tem como seu mestre Kojève, por lhe ter iniciado a Hegel (cf. AE, p. 453). Ele já havia afirmado, aliás, a importância em sua formação de Kojève no dia 7 de dezembro de 1960 (cf. SVIII, p. 77).

preparada, – e o que reencontramos em todo o desenvolvimento de sua satisfação a partir do conflito do mestre e do escravo por toda a dialética do trabalho (E, p. 181).

Lembremos que aquela ação negadora do mundo, que parte do desejo humano, é, para Kojève, um desejo animal, mas que não se reduz a ele. Negamos o mundo ao transformá-lo assim como um animal o transforma ao se satisfazer, por exemplo, ao “matar a sua fome”. Entretanto, diferentemente dos animais não humanos, nós realizamos algo a mais. Ao se satisfazerem, os demais animais podem até ter um *sentimento-de-si*, mas jamais uma *consciência-de-si*. Eles não podem, literalmente, falar de si enquanto um eu, pois não são capazes de se transcenderem. Diferentemente, o homem se distancia de si, se contempla, se vê à distância (representa a si). É esta capacidade de se distanciar de si que torna o homem capaz de refletir: “para que haja Consciência-de-si, para que haja filosofia, é preciso que haja *transcendência* de si em relação a si enquanto *dado*”, diz Kojève (KOJÈVE, 2005, p. 168). Como isso ocorre?

Kojève insiste na negação do desejo. Mais especificamente, na negação do desejo de outro. Por quê?

Seria preciso negar o desejo de outro para a consciência poder refletir a si mesma. Os demais animais jamais são capazes de se distanciar de si *porque não são capazes de negar outro desejo*. O que faz do homem humano, numa leitura kojéviana, é esta capacidade que conduz de um desejo a outro: não submeter somente as coisas ao seu desejo, como outro animal é capaz, *mas submeter o desejo do outro ao seu desejo*.

Essa é, talvez, a passagem mais importante em seu curso, porque Kojève eleva o problema da *luta pelo reconhecimento* como a passagem central da *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel. Ou seja, ele eleva a passagem do capítulo IV denominado *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão* enquanto passagem-chave de leitura da obra hegeliana. Uma passagem que começa, aliás, com essas palavras: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2000, § 178).

Nessa perspectiva, a essência do homem seria o reconhecimento (ser reconhecido por outro) – essa seria a sua realidade mais concreta. Mas ser reconhecido pressupõe que o desejo do outro seja submetido ao desejo de quem quer ser reconhecido (alguém deve ceder). Por isso Kojève afirma que a *Fenomenologia...* depende dessa articulação central: “(...) a existência de *vários* Desejos podendo se desejar mutuamente, em que cada um pode negar, assimilar, fazer seu, se submeter ao outro Desejo enquanto Desejo” (KOJÈVE, 2005, p. 169).

A princípio, temos três premissas maiores:

- 1) a revelação do Ser dado pela fala (o apontar e o anunciar);
- 2) o desejo enquanto a negação das coisas (a realização da satisfação);
- 3) o reconhecimento do desejo (a realização de si).

Se isso for verdade, estamos diante de um problema: se todo desejo busca ser reconhecido pelo desejo do outro<sup>49</sup>, alguns homens terão que ceder para que o outro seja reconhecido. Por um lado, um desejo que busca o reconhecimento universal (ser reconhecido por todos); por outro, uma *luta por reconhecimento* (nem todos podem ser reconhecidos). Estas palavras de Kojève são claras:

uma *Luta*, pois cada uma [consciência] quererá sujeitar o outro, *todos* os outros, por uma *ação* negadora, destrutiva. Uma Luta pela vida e pela *morte*, porque o Desejo que se dirige a um Desejo que se dirige sob um Desejo *ultrapassa* o dado biológico, de modo que a Ação efetuada em função desse Desejo não é limitada pelo dado. Dito de outro modo, o Homem arriscará sua *vida* biológica para satisfazer seu Desejo *não-biológico* (KOJÈVE, 2005, p. 169).

O homem só é verdadeiramente humano na medida em que se coloca nesse risco segundo as palavras de Hegel. A luta, afinal, seria o destino humano.

Nessa luta, diante da possibilidade real de morte, uma consciência deve ceder. Um desejo se submete ao desejo de outro para que um seja reconhecido – há uma espécie de “vitória” momentânea de um sobre o outro. Segundo Kojève, esta é a quarta e última premissa da *Fenomenologia...: é necessário que um se torne senhor e outro escravo*. Sem dúvida, um jogo entre ao menos esses três pontos: 1) superioridade e inferioridade; 2) força e fraqueza; 3) desejo humano de reconhecimento e conservação biológica da vida.

À consciência vencedora, superior, senhor da outra, cabe sua realização através do *trabalho* do escravo. Esse se submete à conformidade das exigências do senhor, pois ao escravo cabe o trabalho. Assim, é através do escravo que o senhor realiza sua liberdade. Certamente, o escravo age a partir de um desejo que não é o seu (para servir o outro). Ele age, trabalha, a partir de uma *ideia*, de algo abstrato:

é esta transformação da Natureza em função de uma *ideia não* material que é o *Trabalho* no sentido próprio do termo. Trabalho que cria um Mundo não natural, técnico, humanizado, adaptado ao Desejo *humano* de um ser que *demonstrou* e realizou sua superioridade sobre a Natureza pelo risco de sua vida pelo objetivo *não* biológico do Reconhecimento (KOJÈVE, 2005, p. 171).

---

<sup>49</sup> “(...) o desejo resumidamente é sempre o desejo do Outro. Isso quer dizer que, em suma, estamos sempre a demandar do Outro seu desejo” (ME, p. 52).

Segundo Kojève, o objetivo de Hegel é responder à questão: *o que eu sou?* Não basta afirmar que somos seres pensantes. Somos também seres conscientes de nós mesmos e que só alcançamos isso arriscando nossa vida nesta luta por reconhecimento.

A história da humanidade seria a história desse conflito. Desde o surgimento da civilização até Napoleão o que teria se passado seria o desenrolar desse conflito entre senhor e escravo. O processo histórico seria a realização da dialética dessas duas posições. O homem, por *natureza*, seria ou senhor ou escravo – *o que implica que é preciso ao menos duas pessoas para podermos ser humanos* – tema caro à fenomenologia<sup>50</sup>!

Lacan incorpora grande parte dessa reflexão de Kojève para formular o que ele compreende por desejo na psicanálise. Ele afirma, por exemplo, em *Variantes da cura-tipo* (1955) que é

no seio de experiências de boa presença e de intimidação dos primeiros anos de sua vida que o indivíduo é introduzido a essa miragem da mestria de suas funções em que sua subjetividade permanecerá cindida, e cuja formação imaginária, ingenuamente objetivada pelos psicólogos como função sintética do eu [*moi*], mostra claramente a condição que abre à dialética alienante do Mestre e do Escravo (E, p. 345)<sup>51</sup>.

Nessa dialética, encontramos uma certa forma de satisfação do desejo: “esse desejo ele mesmo, para ser satisfeito no homem, exige ser reconhecido, pelo acordo da fala ou pela luta de prestígio, no simbólico ou no imaginário” (E, p. 279).

Entretanto, não se pode tratar, na clínica, de uma relação dual entre um eu (*moi*) e outro eu (*moi*)<sup>52</sup>. Isso faria com que, na análise, reproduzíssemos uma relação intersubjetiva de dominação e escravidão entre o analista e o analisando<sup>53</sup>. Essa será uma passagem fundamental para repensarmos a fenomenologia: a psicanálise nos

---

<sup>50</sup> Nesse sentido, o eu puro husserliano, não é humano – curiosamente ele tinha razão em chegar na conclusão que não era preciso ter um corpo!

<sup>51</sup> “A duplicidade mestre-escravo é generalizada no interior de cada participante de nossa sociedade. (...) Um certo campo parece indispensável à respiração mental do homem moderno, aquele em que se afirma sua independência em relação, não somente a todo mestre, mas também a todo deus, aquele de sua autonomia irredutível como indivíduo, como existência individual. Isso é algo que merece em todo ponto ser comparado a um discurso delirante” (SIII, p. 150).

<sup>52</sup> Desde 1953 Lacan afirma: “(...) toda relação analisável, quer dizer, interpretável simbolicamente, é sempre inscrita numa relação a três. (...) Isso quer dizer que toda relação a dois é sempre mais ou menos marcada pelo estilo do imaginário. Para que uma relação prenda seu valor simbólico, é preciso que haja a mediação de um terceiro personagem que realiza, em relação ao sujeito, o elemento transcendente graças a qual sua relação ao objeto pode ser sustentada a uma certa distância” (NP, p. 38).

<sup>53</sup> Uma questão central do analista: na análise “trata-se para ele [o analista] de não se identificar ao sujeito, de ser bem morto para não ser tomado na relação imaginária, no interior da qual ele está sempre solicitado a intervir e de permitir a progressiva migração da imagem do sujeito em direção a S [Sujeito], a coisa a revelar, a coisa que não tem nome, que não pode encontrar seu nome senão quando o circuito se fechará diretamente de S em direção a O [grande Outro – nosso próximo tema]” (SIII, p. 182). “A dialética hegeliana do conflito das consciências não é outra coisa, depois de tudo, que um ensaio de elaboração do conjunto do mundo do saber humano a partir de um puro conflito radicalmente imaginário e destrutivo em sua origem” (SVIII, p. 410).

mostraria que *não há uma relação dual senão numa relação imaginária* – é preciso um terceiro, como veremos. É por isso que Lacan se volta à luta pelo reconhecimento, tal como descreve Kojève, e ao conflito fundamental das relações sociais para compreender os processos de identificação<sup>54</sup>.

Mas não há nada mais kojéviano em Lacan do que a afirmação de que *o desejo do homem é o desejo do outro* (cf. SI, p. 169). Percebamos: este tipo de afirmação está presente desde seu primeiro seminário e é retomada também no ano seguinte, principalmente no famoso 19 de maio de 1955 (*O desejo, a vida e a morte*), quando ele afirma que “o desejo é uma relação de ser com 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” (SII, p. 261).

Assim, o desejo não se resume à consciência, como encontramos em Husserl. Sua tese é que *o desejo é essencialmente uma negatividade*. Lacan nem sempre diz isto em voz alta (sobre o constitutivo), mas quando o diz, fica-nos claro sua posição: *esta falta é constitutiva do sujeito* (cf. SXIII, p. 66).

Esse é um ponto central que o distancia, em larga medida, de Freud. Em vários momentos Freud afirma que o desejo seria uma forma de busca de um objeto perdido que uma vez satisfizesse a criança – um objeto que ela jamais irá recuperar, mas que foi necessário vivenciar uma satisfação primeira para que o desejo surgisse<sup>55</sup>. Lacan, diferentemente (e seguindo a tradição ontológica de Kojève), afirma que o desejo é pura

---

<sup>54</sup> “O desejo é apreendido, primeiramente, no outro e sob a forma a mais confusa. A relatividade do desejo humano em relação ao desejo do outro, nós o conhecemos em toda reação em que há rivalidade, concorrência e até em todo o desenvolvimento da civilização, compreendida nessa simpatia e fundamental exploração do homem pelo homem da qual não estamos próximos de ver o fim, pela razão que ele é absolutamente estrutural, e que ele constitui, admitido de uma vez por todas por Hegel, a estrutura mesma da noção de trabalho. Certo, não se trata mais lá do desejo, mas da mediação completa da atividade enquanto propriamente humana engajada na via dos desejos humanos. O sujeito repara e reconhece originalmente o desejo pelo intermédio, não somente de sua própria imagem, mas do corpo de seu semelhante. É nesse momento exatamente 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 seu desejo que a troca se faz. É na medida em que seu desejo é passado para o outro lado que ele assimila o corpo do outro e que ele se reconhece como corpo” (SI, p. 169).

<sup>55</sup> Num dos poucos momentos em que Husserl descreve o desejo, *ele o descreve enquanto uma falta de algo já vivenciado*. Vale o registro: “pois convém distinguir entre o objetivo de um simples desejo (o polo do desejo), que se refere a um bem faltante, a algo que já fizemos eventualmente a experiência como sendo bom, mas que já desapareceu enquanto bom, e um objetivo prático que é consciente enquanto objetivo de um caminho se realizando efetivamente, e de um caminho que, potencialmente, está por se realizar por mim de modo efetivo. Na esfera originária do presente perceptivo de forma viva, o que é primeiro em si, é o fato de faltar, de se tornar consciente de uma insatisfação, é o desejo. Devo dizer então que, de modo instintivo, o desejo vivo ou bem o desejo que se torna mais intenso passa num ‘querer’ primeiro, que ele não permanece na passividade da tensão, que ele se torna ‘uma tensão ativa’, = da qual resulta um querer (quer um e outro sejam atos)?” (HUSSERL, 1998, pp. 301-302).



negatividade. Ou seja, o desejo sempre foi uma falta estrutural que nunca foi vivida enquanto um encontro com qualquer objeto<sup>56</sup>.

Essa foi a mesma conclusão de Sartre em *O ser e o nada* pensando também a partir de Kojève: “o homem é fundamentalmente *desejo de ser* e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; ela resulta de uma descrição *a priori* do ser do para-si, já que o desejo é falta e que o para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser” (SARTRE, 2006, p. 610). Encontramos aqui o desejo enquanto puro vazio (não ligado a algo empírico). O mesmo diz Lacan: “o desejo, função central de toda experiência humana, é desejo de nada nomeável” (SII, pp. 261-262). Na verdade, em 1957-1958, Lacan reconhece que Sartre descreve essa ideia de forma clara, pois podemos afirmar, juntamente com Sartre, que “o desejo humano permanece irreduzível a qualquer redução e adaptação. Nenhuma experiência analítica não iria contra isso. O sujeito não satisfaz simplesmente um desejo, ele se satisfaz em desejar, e é uma dimensão essencial de seu gozo” (SV, p. 313).

Para que isso seja sustentável, é preciso pensarmos numa forma de negatividade que foi descrita desse modo por Lacan:

o ser vem a existir em função mesma da falta [portanto, sem sombra de dúvida, é constitutivo]. É em função dessa falta, na experiência de desejo que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser [um anúncio de uma ontologia?]. É em direção a esse para além que não é nada que ele retoma o sentimento de um ser consciente de si, que não é senão seu próprio reflexo no mundo de coisas. Pois ele é o companheiro de seres que estão aí diante dele e que, com efeito, não se sabem. O ser consciente de si, transparente a si mesmo, que a teoria clássica coloca no centro da experiência humana, aparece, nessa perspectiva, como um modo de situar no mundo de objetos esse ser de desejo que não saberia se ver como tal senão na sua falta. Nessa falta de ser, ele percebe que o ser lhe falta e que o ser está aí em todas as coisas que não se sabem ser. E ele se imagina, ele, como um objeto a mais, pois ele não vê alguma diferença. Ele diz – *Eu [Moi], eu [je] sou aquele que sabe que eu [je] sou*. Infelizmente, se ele sabe talvez que ele é, ele não sabe absolutamente nada do que ele é. Eis o que falta em todo ser (SII, p. 261).

Sendo puro vazio, o desejo se desloca: “o objeto se reencontra e se estrutura sobre a via de uma repetição – reencontrar o objeto, repetir o objeto. Somente, não é jamais o mesmo objeto que o sujeito reencontra. Dito de outro modo, ele não cessa de engendrar os objetos substitutivos” (SII, p. 125). Mesmo que Lacan diga aqui *objetos*, algo que envolve um estudo do que seria as relações objetais (que envolve uma reflexão entre o autoerotismo e o narcisismo), o desejo, como iremos ver, é *metonímico* – uma operação que só pode ser realizada por e entre significantes. Esse é mais um ponto em

---

<sup>56</sup> Um exemplo: “(...) bem entendido, é claro que aquilo que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É dessa natureza que o objeto é perdido como tal. Ele jamais será reencontrado” (SVII, p. 65). Por quê? Porque aquilo que se trata de encontrar jamais foi encontrado – é uma Coisa, algo não apontável, como iremos ver.

que Lacan se distancia de Sartre, uma vez que este não refere ao desejo no campo dos significantes: “(...) o desejo é um vazio. Mas nenhum projeto irrefletido visa simplesmente a suprimir o vazio. O desejo para ele mesmo tende a se perpetuar, o homem se liga bravamente a seus desejos” (SARTRE, 2006, p. 138).

A entrada do sujeito no registro simbólico faz com que haja uma mediação, *um terceiro termo*, que Lacan denomina *um grande Outro* – uma referência a um Outro<sup>57</sup> que não é imaginária e que organiza as relações simbólicas entre os sujeitos. Um Outro não empírico e presente em toda fala: *seu correlato necessário*. Na verdade, é o que estrutura o que Lacan denomina a *realidade humana*: uma integração do sujeito a certo jogo de significantes<sup>58</sup>. Assim, “há dois *outros* a se distinguir, ao menos dois – um outro com um O maiúsculo, e um outro com um pequeno *o*, que é o eu [*moi*]. O *Outro*, é dele que se trata na função da fala” (SII, p. 276)<sup>59</sup>.

## Bibliografia

FREUD, Sigmund. *Os chistes e a sua relação com o inconsciente (1905)*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

\_\_\_\_\_. *História de uma neurose infantil, Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

---

<sup>57</sup> Lacan busca descrever este grande Outro em vários momentos de sua obra e de formas bem distintas. Não nos interessa aqui seguir esse “mapa”. Mas vale ao menos dar uma mostra de como Lacan segue esses rastros desde a primeira respiração do bebê: “a angústia foi escolhida por Freud como sinal de algo. Esse algo, não devemos reconhecê-lo aqui o traço essencial? – na intrusão radical de algo de tão Outro ao ser vivo humano que constitui já para ele o fato de ser passado para a atmosfera, que se emerge a esse mundo em que ele deve respirar, ele é, primeiramente, literalmente, abarrotado, sufocado. É o que se denomina o trauma – não há outro –, o trauma do nascimento, que não é separação com a mãe, mas aspiração em si de um meio funcionalmente Outro” (SX, p. 378).

<sup>58</sup> “Não há autoanálise, mesmo quando se imagina que sim. O Outro está lá” (SX, p. 320).

<sup>59</sup> Como veremos, a lei do homem é a lei da linguagem. Essa lei tem um suporte: a função paterna, pois “é no nome do pai que nos é preciso reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a orla de tempos históricos, identifica sua pessoa à figura da lei. Essa concepção nos permite distinguir claramente a análise de um caso de efeitos inconscientes dessa função com as relações narcísicas, e mesmo com as relações reais que o sujeito sustenta com a imagem e a ação da pessoa que a encarna e resulta daí um modo de compreensão que vai ressoar na conduta mesma de intervenções” (E, p. 278).

- HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932) – Sur l’intersubjectivité*. Trad. Natalie Depraz ; Pol Vandavelde. Paris: Jérôme Million, 1998.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2005.
- LACAN, Jacques. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Mon enseignement*. Paris: Seuil, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Le mythe individuel du névrosé – ou poésie et vérité dans la névrose*. Paris: Seuil, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Des Noms-du-père*. Paris: Seuil, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire I – Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire III – Les Psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire IV – La Relation d’Objet (1956-1957)*. Paris: Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire V – Les formations de l’inconscient (1957-1958)*. Paris: Seuil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VI – Le désir et son interprétation (1958-1959)*. Paris: Seuil, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VII – L’Éthique de la Psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VIII – Le Transfert (1960-1961)*. Paris: Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire IX – L’identification (1961-1962)*. Inédito.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XII – Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*. Inédito.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XIII – L’objet de la psychanalyse (1965-1966)*. Inédito.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XVI – D’un Autre à l’autre (1968-1969)*. Paris: Seuil, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XVIII – D’un discours qui ne serait pas du semblant (1971)*. Paris: Seuil, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XX – Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XXIII – Le sinthome (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. colaboradores de Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et Antropologie*. Paris: PUF, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.

SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.